

**Luiz Henrique de A. Dutra
Plínio Junqueira Smith
(orgs.)**

ceticismo

perspectivas históricas e filosóficas



Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina

RUMOS DA EPISTEMOLOGIA, VOL. 2

Ceticismo

Perspectivas Históricas
E Filosóficas

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC
Rodolfo Joaquim Pinto da Luz, reitor

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
João Pedro Assumpção Bastos, pró-reitor

NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica
Luiz Henrique de Araújo Dutra, coordenador

RUMOS DA EPISTEMOLOGIA, VOL. 2

Luiz Henrique de Araújo Dutra

Plínio Junqueira Smith

(orgs.)

Ceticismo

**Perspectivas Históricas
e Filosóficas**

NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, 2000

© 2000, NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica, UFSC.

ISBN: 85-87253-03-4

UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, NEL.

Cx. Postal 476, 88010-970

Florianópolis, SC

(048) 331.8803, fax: 331.8808

nel@cfh.ufsc.br

www.cfh.ufsc.br/~nel

Editoração Eletrônica: NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica

Impressão e Acabamento: Imprensa Universitária, UFSC

Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina)

C423 Ceticismo : perspectivas históricas e filosóficas / Luiz
Henrique de Araújo Dutra, Plínio Junqueira Smith,
orgs. – Florianópolis : NEL/UFSC, 2000.
245p. – (Rumos da epistemologia ; v.2)

Inclui bibliografia.

ISBN : 85-87253-03-4

I. Ceticismo. I. Dutra, Luiz Henrique de Araújo.
II. Smith, Plínio Junqueira.

CDU: 165.72

Reservados todos os direitos de reprodução total ou parcial
por NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica, UFSC

Impresso no Brasil

coleção
RUMOS DA EPISTEMOLOGIA

Editor: Luiz Henrique de Araújo Dutra

Conselho Editorial: Alberto Oscar Cupani,
César Augusto Mortari,
Gustavo Andrés Caponi,
José André Angotti,
Luiz Henrique de Araújo Dutra,
Marco Antônio Frangiotti,
Sara Albieri.



Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina

Criado em 1996, o NEL tem por objetivo integrar grupos de pesquisa nos campos da lógica, teoria do conhecimento, filosofia da ciência, história da ciência, e áreas afins, na própria UFSC e de outras universidades. Um primeiro resultado expressivo de sua atuação é a revista *Principia*, publicada desde 1997, que possui corpo editorial internacional. *Principia* aceita artigos inéditos, além de resenhas e notas, sobre temas de epistemologia e filosofia da ciência, em português, espanhol, francês e inglês. A coleção Rumos da Epistemologia aceita monografias ou coletâneas, textos inéditos ou traduções de textos consagrados.

Apresentação

Há vários anos, um grupo de filósofos reúne-se regularmente para discutir suas pesquisas sobre a história do ceticismo, bem como suas reflexões pessoais vinculadas à proposta cética. Foram, ao todo, sete colóquios, nas mais diversas cidades e universidades brasileiras, sem contar um encontro organizado por Ezequiel de Olaso, em Buenos Aires. O presente livro é uma compilação de vários dos textos apresentados no último colóquio, intitulado “Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas,” realizado na Universidade Federal do Paraná (UFPR), em Curitiba, entre os dias 19 e 21 de maio de 1999, financiado pelo CNPq e pela UFPR (através da Reitoria, da PRPPG e do SCLHA), e coordenado pelo prof. Plínio Junqueira Smith. A presente coletânea contém nove artigos, bastante diversos em seus temas e em suas perspectivas. Alguns deles são trabalhos sobre a história do ceticismo; porém, a maior parte dos artigos apresenta reflexões pessoais sobre o tema. Cabe destacar, entre essas, duas contribuições argentinas, que se integraram mais recentemente aos trabalhos sobre ceticismo. Esta coletânea procura dar ao leitor uma boa idéia dos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos por esse grupo, mais recentemente. Não seria exagero dizer que os trabalhos sobre o ceticismo publicados entre nós já são em grande número e bastante significativos. Este volume traz mais uma importante contribuição para essa linha de pesquisa filosófica, já consolidada no Brasil.

Luiz Henrique de A. Dutra
Plínio Junqueira Smith

Sumário

Eleonora Orlando UNA CRÍTICA DEL ESCEPTICISMO SEMÁNTICO	9
Luiz Henrique de Araújo Dutra O COMPORTAMENTO DO CÉTICO	41
Eduardo Alejandro Barrio LA OTRA CARA DEL ESCÉPTICO	63
Roberto Horácio de Sá Pereira CETICISMO E MUNDOS POSSÍVEIS	81
Plínio Junqueira Smith SOBRE A DISTINÇÃO MENTE-CORPO	109
Paulo R. Margutti CETICISMO, PRAGMATISMO E A CRÍTICA DE SELLARS AO “MITO DO DADO”	137
Roberto Bolzani Filho ACERCA DOS <i>DIÁLOGOS SOBRE A RELIGIÃO NATURAL</i>	169
Marco Antônio Frangiotti KANT E A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO MATERIAL	197
Lívia Guimarães HUME, EMPIRISMO E CIÊNCIA MORAL	227

UNA CRÍTICA DEL ESCEPTICISMO SEMÁNTICO

Eleonora Orlando

Universidad de Buenos Aires

Considero que hay fundamentalmente dos perspectivas distintas que pueden ser adoptadas si uno se dedica a la semántica. En primer lugar, es posible adoptar lo que puede denominarse una “perspectiva fáctica de la semántica,” es decir, el punto de vista según el cual ésta última es una disciplina que se ocupa de las propiedades semánticas objetivas de los sistemas simbólicos, sean éstos lingüísticos o mentales. La segunda opción está representada por una concepción distinta de la semántica, que da origen a lo que puede denominarse “perspectiva interpretacionista,” cuya característica fundamental es su *escepticismo* respecto de la existencia de significados referenciales objetivos: eliminados éstos, el terreno que le queda a la semántica es el de las prácticas o conductas lingüísticas, esto es, las prácticas de hablar y comprender o, más estrictamente, *interpretar* un lenguaje natural, las cuales no describen una realidad semántica independiente.¹ Como es sabido, la semántica tradicional, cuyo origen se remonta a Frege e incluye a figuras como las de Russell y el primer Wittgenstein, ha sido de tipo fáctico; las teorías causales de la referencia, inspiradas en la obra de autores como Kripke y Dretske, también se inscriben en esta línea. En el extremo opuesto, son Quine y Davidson quienes inauguran la perspectiva interpretacionista y, junto con ella, la corriente esceptica en la concepción del significado.

En este trabajo, me concentro en el análisis de una de las

Dutra, L. H. de A. e Smith, P. J. (orgs.). 2000. *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia, vol. 2. Florianópolis. NEL. pp. 9–39.

instancias paradigmáticas de esta corriente, a saber, la teoría de la interpretación radical propuesta por Davidson. La primera parte contiene entonces una exposición sucinta de la teoría de Davidson. A continuación, examino la relación entre los conceptos de interpretación, inescrutabilidad referencial y holismo, que están a la base del escepticismo davidsoniano. Finalmente, concluyo que las razones para establecer el carácter eliminable de la referencia no son semánticas sino que dependen de un compromiso ontológico general con el conductismo, y en lo que respecta a éste último, toda justificación es, como es sabido, muy endeble. Si esto es así, considero que Davidson no ha ofrecido razones suficientes para creer que no estamos autorizados a disponer de la noción de referencia en la construcción de una teoría semántica, por lo que el escepticismo acerca del escepticismo semántico, propio de la antes mencionada perspectiva fáctica, parece ser la postura más plausible.²

1. El Programa Interpretacionista de Davidson

Desde la perspectiva interpretacionista, la tarea fundamental de la semántica es explicar el *uso* del lenguaje natural por parte de una comunidad concreta de hablantes, fenómeno que presupone en ellos una capacidad básica, a saber, la de *comprender* o *interpretar* las emisiones lingüísticas. Ahora bien, no hay nada que constituya esta capacidad que no se manifieste en la conducta públicamente observable.³ Dos requisitos básicos se imponen entonces a la tarea semántica de explicar la conducta lingüística: por un lado, la teoría ofrecida debe ser *interpretativa*, esto es, debe proveer la estructura general de una teoría de la comprensión, es decir, de una teoría que se ocupa del tipo de conocimiento que caracteriza al hablante competente;⁴ por otro lado, debe ser una teoría *empírica*, esto es, debe basarse en evidencia de la conducta lingüística descrita en términos no lingüísticos o ajenos al círculo intencional constituido por nociones tales como

las de significado, creencia, intención – y demás actitudes proposicionales.

La idea fundamental de Davidson es que la definición de verdad para un determinado lenguaje *L* provista por Tarski nos proporciona la requerida estructura general. Como es sabido, a partir de un conjunto de axiomas de satisfacción, la definición en cuestión permite derivar para cada oración *s* de *L*, tal como, por ejemplo, la oración

Snow is white

del inglés, un teorema que constituye un bicondicional de la forma *T*,

“Snow is white” es verdadera (en inglés) si y sólo si la nieve es blanca

que da los aspectos centrales del significado de *s* al especificar sus condiciones de verdad.⁵ Conocer tales condiciones equivale, para Davidson, a comprender *s*. De este modo, la teoría explica la comprensión lingüística en términos del conocimiento de las *condiciones veritativas tarskianas* de las oraciones del lenguaje en estudio. La intención de Davidson es, por tanto, construir una teoría que permita pasar de la descripción inicial de una conducta lingüística, tal como

Peter emite “Snow is white”

a una redescrición interpretativa de la misma, tal como

Peter dice que la nieve es blanca.

Sin embargo, el solo recurso a la teoría tarskiana no hace a la teoría semántica ni interpretativa ni adecuadamente empírica –

en los sentidos antes señalados. Para ello, Davidson considera que es preciso incorporar ciertas *consideraciones epistémicas* que permiten relacionar la estructura tarskiana con la conducta lingüística de una comunidad concreta de hablantes. Estas consideraciones definen la situación del denominado "*intérprete radical*," es decir, de quien va a hacer uso de la teoría de la verdad para construir una teoría adecuada de la comprensión. La situación de interpretación radical es la situación hipotética de quien intenta comunicarse por primera vez con una comunidad lingüística completamente extraña, acerca de la cual no tiene ningún conocimiento previo – en este sentido, difiere de la situación del lingüista de campo, quien suele disponer de conocimientos previos acerca de su objeto de estudio.⁶ ¿Cuáles son las consideraciones en cuestión? Las menciono primero para luego explicar con cierto detenimiento los roles fundamentales que, en conjunto, desempeñan en la teoría. En primer lugar, el intérprete radical *debe saber qué oraciones son consideradas verdaderas por los hablantes nativos*, lo cual puede tener lugar mediante la identificación, por parte de aquél, de cierta actitud psicológica hacia ellas en los hablantes, a saber, la actitud de sostener una oración como verdadera.⁷ En segundo lugar, el intérprete radical *debe aplicar el principio de caridad*, lo cual le permite *proyectar su propio sistema de creencias* en los hablantes y *presuponer* asimismo *que éstos por lo general no se equivocan* acerca del valor de verdad de las oraciones de su lenguaje. En tercer lugar, *a fin de poder asignar condiciones veritativas a una determinada emisión oracional del hablante, el intérprete radical debe asignar condiciones veritativas a un número suficientemente amplio de emisiones*; en otras palabras, se debe respetar una restricción *holística*. El carácter epistémico de estas consideraciones está dado por el hecho de que se trata de enunciados que delimitan o restringen el estado epistémico o cognoscitivo del intérprete radical respecto de su objeto de interés, a saber, la conducta lingüística de una comunidad extraña. Antes de anali-

zar el rol que desempeñan, es oportuno señalar que el objeto de definir la situación de interpretación *radical* es facilitar la identificación de las condiciones que regulan toda práctica interpretativa – en otras palabras, no hay razones para no creer que lo que ocurre de manera manifiesta en la situación de interpretación radical no ocurra también en la práctica cotidiana, si bien de manera no tan claramente manifiesta.

Veamos ahora de qué modo las restricciones epistémicas otorgan a la teoría la requerida base empírica. Es la observación por parte del intérprete de cierta conducta del hablante que puede ser descripta en términos no lingüísticos – la mencionada actitud de sostener una oración como verdadera – lo que permite contrastar el conjunto de bicondicionales T tarskianos. En opinión de Davidson, se ha logrado identificar una noción que permite salir del círculo intencional. De este modo, la base empírica de la teoría está constituida exclusivamente por el conjunto total de oraciones singulares que describen la actitud de sostener una oración como verdadera frente a ciertas circunstancias del mundo, tales como

Peter sostiene “Snow is white” como verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Ahora bien, es natural pensar que “verdadero” es un término semántico y, por ende, en algún sentido, lingüístico. Davidson es consciente de ello, pero considera que el concepto expresado es claramente intuido de manera pre-teórica y que no requiere por ello explicación alguna.⁸

Como es sabido, según el autor, el proceso de asignación de significados a las emisiones no puede ser separado del de atribución de creencias y demás actitudes proposicionales al emisor. Ambos procesos, de hecho complementarios, son los que hacen posible la interpretación (radical) de la conducta lingüística.⁹ De este modo, la “delgada” evidencia conductística antes mencio-

nada ha de proveer al intérprete de los fundamentos necesarios no sólo para asignar condiciones de verdad (por lo tanto, significado) a las oraciones emitidas sino también para atribuir intenciones, creencias, deseos y otras actitudes proposicionales a los hablantes. A diferencia de la actitud de sostener una oración como verdadera, estas otras actitudes psicológicas no pueden ser identificadas independientemente de la interpretación. Como la doble tarea es excesiva para tan escasa evidencia, Davidson agrega el antes mencionado principio de caridad.

El principio de caridad comprende dos tesis distintas. Por un lado, está la caridad como racionalidad, según la cual el intérprete no puede evitar proyectar su propia lógica sobre el discurso, el pensamiento y la acción ajenos. La consistencia entre las creencias y entre éstas y la acción se transforma en un requisito esencial de la interpretación. Por otro lado, y esto es lo característico de Davidson, está el principio de caridad como *creencia verdadera*, el cual puede enunciarse como sigue: el intérprete está obligado a proyectar sus propias creencias en el hablante y a presuponer asimismo que la mayor parte de las creencias compartidas son *verdaderas*. En síntesis, si el presunto hablante no es inteligible y (mayoritariamente) correcto, no es interpretable, esto es, no es realmente un hablante para el intérprete. El principio de caridad permite al intérprete, enfrentado, como vimos, a una doble incógnita, mantener fijo el factor creencia – dando por sentado que las creencias del hablante no diferirán de las propias y que serán, por lo general, verdaderas – y concentrarse, por tanto, en el factor significado. Ahora bien, dado que Davidson da igualmente por sentado que las oraciones sostenidas como verdaderas en virtud de ciertas creencias verdaderas son de hecho verdaderas, el principio en cuestión juega un rol fundamental en el proceso de contrastación de los bicondicionales T.¹⁰ En términos del ejemplo anterior, es la caridad lo que permite pasar de un enunciado singular directamente basado en la evidencia disponible, tal como

(ES) Peter sostiene “Snow is white” como verdadera si y sólo si la nieve es blanca

y de una generalización empírica acerca de la comunidad de hablantes, tal como

(GE) “Snow is white” es sostenida como verdadera si y sólo si la nieve es blanca

al bicondicional T correspondiente

(T) “Snow is white” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

En síntesis, es en virtud del principio de caridad que la evidencia del asentimiento a una oración (o de la actitud de sostener una oración como verdadera) puede ser considerada evidencia de su verdad.

En cuanto a la restricción holística, cabe destacar que desempeña un rol fundamental en la determinación del *carácter interpretativo* de la teoría: más específicamente, el respeto del holismo en la situación de interpretación radical es lo que permite solucionar el denominado “problema de la extensionalidad,” esto es, el problema de cómo distinguir, frente a varias teorías de la verdad extensionalmente adecuadas, cuál de ellas es la que da el significado de las oraciones de un lenguaje natural o, en otros términos, cuál de ellas constituye, además, una teoría de la interpretación para ese lenguaje. La idea de Davidson puede ser ilustrada mediante el siguiente ejemplo: si el intérprete radical ha construido un número suficientemente amplio de bicondicionales T, como exige la restricción holística antes mencionada, dispondrá sin duda de los siguientes teoremas:

(i) “This is snow” es verdadera si y sólo si esto es nieve

y

(ii) “This is white” es verdadera si y sólo si esto es blanco.

Respecto de éstos últimos, el margen de error es prácticamente nulo, dado que se trata de emisiones oracionales relacionadas con creencias observacionales muy básicas.¹¹ Ahora bien, es sobre la base de su incompatibilidad con (i) y (ii) que es posible eliminar de la teoría a un bicondicional como el siguiente

(iii) “Snow is white” es verdadera si y sólo si el pasto es verde

el cual, si bien es verdadero, esto es, extensionalmente correcto, no es interpretativo, es decir, las condiciones de verdad especificadas en el lado derecho no dan el significado de la oración inglesa mencionada en el lado izquierdo. En otras palabras, la restricción holística permite considerar que los bicondicionales como (iii) describen asignaciones inadecuadas –a los fines de la interpretación – de condiciones veritativas a las correspondientes emisiones en el lenguaje objeto.¹² En síntesis, para que el conocimiento de las condiciones de verdad de una emisión extraña sea equivalente a conocimiento de su significado, el intérprete debe conocer la totalidad (o un número suficientemente amplio) de bicondicionales T para el lenguaje en estudio – junto con las condiciones de su aplicación, esto es, las restantes restricciones epistémicas impuestas a la teoría.

2. La Eliminación de la referencia y el Giro hacia el Holismo

En este punto, cabe preguntarse en qué sentido exactamente la teoría expuesta constituye un ejemplo de escepticismo semánti-

co. Para contestar esta pregunta, es preciso concentrarse en la eliminación del concepto de referencia, esto es, la relación entre las palabras del lenguaje y los objetos del mundo, involucrada fundamentalmente por la teoría en cuestión. Veamos en qué consiste exactamente este proceso.

Como es sabido, en este punto, Davidson sigue fielmente los pasos de su maestro, Quine.¹³ Tanto para uno como para otro, a fin de comprender un lenguaje extraño – y, del mismo modo, a fin de construir una teoría acerca de la comprensión de un lenguaje extraño –, es necesario basarse en ciertas consideraciones epistémicas, la primera de las cuales es, como vimos, la evidencia del asentimiento – o la disposición a asentir – a oraciones en circunstancias públicamente observables; pero *la evidencia en cuestión*, y esto es lo que me interesa destacar en este punto, aun en el caso ideal, *no determina unívocamente la referencia* – esto es, dándole un sentido general a la expresión, el valor semántico – de las palabras o expresiones suboracionales; por consiguiente, a la luz de la evidencia disponible, toda asignación de condiciones veritativas a una oración dada será compatible con la adscripción de múltiples esquemas referenciales distintos. En otros términos, la evidencia del asentimiento a oraciones, si bien permite tanto al traductor como al intérprete radical asignar condiciones veritativas a las mismas, no les permite determinar unívocamente qué *denotan* los términos singulares del lenguaje en estudio ni a qué *se aplican* sus predicados.¹⁴ La ostensión misma no parece tener ninguna utilidad al respecto:

Señala un conejo y has señalado el estadio temporal de un conejo. una parte (fundamental) del conejo. la fusión (de todas las partes) del conejo, y el fragmento espacio-temporal donde la conejidad se manifiesta.¹⁵

Esta tesis es conocida como “tesis de la inescrutabilidad de la referencia.” Como es sabido, la tesis en cuestión constituye una

de las premisas fundamentales del famoso argumento quineano de la indeterminación de la traducción.¹⁰ De acuerdo con éste, sobre la base del mencionado carácter inescrutable de la referencia, dado un lenguaje *L* a traducir, hay por lo menos dos manuales de traducción alternativos, *M1* y *M2* tales que (i) la evidencia de la conducta real y posible de los hablantes de *L* es igualmente compatible con ambos y (ii) hay oraciones de *L* para las que *M1* arroja *p* (en el lenguaje del traductor), *M2* arroja *q* (en el lenguaje del traductor) y *p* no es semánticamente equivalente a *q* en ningún sentido teóricamente útil de la noción de equivalencia semántica. Esto permite a Quine establecer que la traducción de una oración de cierto lenguaje en otro está *subdeterminada* por los datos conductísticos, esto es, tales datos no determinan una traducción en particular entre las múltiples posibles (tesis de la *subdeterminación* de la traducción). Quine infiere entonces que no hay nada en la realidad que permita considerar a una de las traducciones ofrecidas como *la traducción correcta*, es decir, no hay nada objetivo que puede considerarse que las distintas traducciones ofrecidas pretenden reflejar (tesis de la *indeterminación* de la traducción). Esto le permite concluir que la noción de sinonimia o igualdad de sentido no tiene valor teórico alguno y, en la medida en que todas las nociones intensionales son indefinibles, tampoco lo tiene la de sentido – ni las de proposición y analiticidad. Cabe destacar que, si bien el objetivo inicial de Quine era argumentar en contra de la utilidad teórica de los conceptos intensionales, el argumento ofrecido también arrasa claramente con la noción de referencia, es decir, con uno de los conceptos extensionales básicos: según el argumento anterior, no sólo la noción de sentido sino la noción misma de referencia carece de todo contenido empírico objetivo. Ahora bien, es posible considerar que Davidson defiende un argumento paralelo al anterior, que podría denominarse “argumento de la indeterminación de la interpretación,” que lo conduce a establecer que no hay nada objetivo – ningún significado referencial subyacente –

que puede considerarse que las distintas interpretaciones intentan captar o reflejar: como dije al comienzo, sólo están las prácticas de interpretarnos unos a otros, y lo que éstas determinan.

De acuerdo con lo anterior, considero que la razón principal del carácter escéptico de la propuesta davidsoniana, heredado en forma directa de la teoría de Quine, reside en el hecho de que, desde el punto de vista interpretacionista, los significados referenciales, esto es, las relaciones de referencia entre las palabras y los objetos, no existen *de manera objetiva*. El escepticismo semántico davidsoniano reside en la defensa de la tesis de que no hay significados referenciales *independientemente de las prácticas de interpretación* o, en otras palabras, la tesis de que *la interpretación constituye la referencia*.¹⁷ De acuerdo con ésta, la referencia no existe *antes* de que la interpretación tenga lugar o *independientemente* de ella: los límites de su existencia son los límites de la interpretación. No puede pensarse en los significados referenciales como entidades previamente existentes, cuyo intercambio entre hablantes e intérpretes hace posible la comunicación sino que, a la inversa, debe pensarse en ellos como entidades cuya existencia es hecha posible por la comunicación. No es que haya comunicación porque hay referencia sino, inversamente, *hay referencia porque hay comunicación*. Esto es exactamente lo que se quiere decir cuando se sostiene que la comunicación entre hablantes e intérpretes, o la interpretación de los unos por los otros, *constituye* la referencia. Por consiguiente, en la medida en que no postula la existencia de relaciones referenciales independientes de las prácticas lingüísticas, la teoría davidsoniana de la interpretación radical puede ser considerada un ejemplo de *eliminativismo* semántico.¹⁸

Desde esta perspectiva, las relaciones referenciales son entonces concebidas como meras postulaciones teóricas, realizadas con el solo objeto de explicar la evidencia disponible a partir de la observación de la conducta lingüística, esto es, la evidencia del asentimiento a oraciones o de la actitud de sostener oracio-

nes como verdaderas. El concepto de referencia, carente de todo contenido empírico objetivo, es considerado tan sólo un instrumento útil a la hora de derivar los bicondicionales T – los cuales, como vimos, constituyen el único punto de contacto entre la teoría y la evidencia. A modo de ejemplo: los axiomas de referencia

(A1) “nieve’ *denota* a la nieve

(A2) “blanca’ *se aplica* a las cosas blancas

permiten derivar el mencionado bicondicional T

“La nieve es blanca’ es *verdadera* si y sólo si la nieve es blanca.

De este modo, el carácter recursivo de la teoría – el hecho de que el teorema que define la verdad para una oración lo haga en términos de los axiomas de referencia para sus partes componentes – permite explicar el *carácter aprendible* o *productivo* del lenguaje natural – el hecho de que a partir del dominio de un vocabulario finito y un número finito de reglas sintácticas sea posible aprender un número potencialmente infinito de oraciones – a partir del principio de composicionalidad, según el cual las condiciones de verdad de una oración dependen exclusivamente de su estructura sintáctica y del valor semántico de los componentes oracionales. En síntesis, el concepto de referencia hace posible la apelación al principio de composicionalidad a los fines de explicar el carácter productivo del lenguaje natural. Sin embargo, se trata de un rol puramente interno, concerniente a la etapa de construcción de la teoría. Cuando, por el contrario, llega el momento de justificarla – de darle una base empírica –, la referencia desaparece. A fin de dejar en claro esta idea, Davidson distingue dos ámbitos o niveles explicativos: la explicación *dentro de* la teoría, donde la referencia cumple el mencio-

nado rol en la derivación de los teoremas, y la explicación de la teoría, donde sólo se apela a la noción de verdad. Dentro de la teoría, se utiliza la noción (tarskiana) de satisfacción para relacionar sistemáticamente los distintos tipos de expresiones suboracionales con distintos tipos de entidades. Pero, en los teoremas resultantes, que justifican *externamente* a la teoría,

no hay huella alguna de la noción de correspondencia, no hay predicado relacional que exprese una relación entre las oraciones y aquello acerca de lo que tratan.¹⁹

La noción de referencia es semánticamente necesaria (para implementar la teoría) pero epistemológicamente inútil (para justificarla). De este modo, Davidson se compromete claramente con una concepción *instrumentalista* de la referencia, que forma parte de un instrumentalismo general acerca de las entidades teóricas. De acuerdo con éste, las relaciones referenciales, los átomos, los genes y, en general, las entidades inobservables postuladas por la ciencia no existen de manera objetiva; sin embargo, sus conceptos son útiles en la construcción de teorías y, en particular, en la derivación de consecuencias observacionales.²⁰ Como es sabido, el instrumentalismo acerca de las entidades inobservables revela claramente una actitud escéptica respecto de la existencia de tales entidades: desde este punto de vista, no es posible afirmar que haya algo en la realidad que sea la referencia o un átomo o un gen.²¹

De este modo, Davidson, inspirado en las ideas de Quine, da origen a una corriente escéptica en semántica, que determina un significativo punto de inflexión en la historia de la filosofía del lenguaje. Por un lado, las teorías semánticas tradicionales consideraban que el punto de contacto directo entre el lenguaje y el mundo estaba constituido por las relaciones de referencia, es decir, por las relaciones entre las palabras y los objetos. Davidson, en cambio, es escéptico respecto de la posibilidad de dar

contenido empírico al concepto de referencia y sostiene que ese punto está constituido exclusivamente por la verdad, es decir, por la relación entre los todos oracionales y los hechos.²² En otras palabras, mientras que el enfoque de la semántica tradicional era *atomístico* o "*building-block*," el interpretacionista es escéptico respecto de la posibilidad de dar significado a los átomos y, por tanto, *holístico*.²³ La restricción holística mencionada en el apartado anterior, que concedía el privilegio a la interpretación de todas las oraciones por sobre la de cada una en particular, se aplica ahora a cada oración como un todo individual, para privilegiar su interpretación por sobre la de las palabras que la componen, y puede considerarse entonces como una marca distintiva de esta concepción.

Tal vez no sea del todo redundante enfatizar entonces que el escepticismo semántico de Davidson involucra una postura escéptica respecto de la *referencia* pero no respecto de la *verdad*; por el contrario, Davidson considera que su teoría *explica* la noción de verdad de la única manera en que ésta puede ser explicada, esto es, mostrando cómo es usada por los hablantes competentes de un lenguaje natural. Según Davidson,

es un error buscar una definición conductista, o cualquier otro tipo de definición explícita o reducción completa del concepto de verdad. Se trata de uno de los conceptos más claros y básicos que tenemos, por lo tanto, es inútil soñar con eliminarlo en favor de algo más simple o más fundamental.²⁴

De acuerdo con esto, Davidson cree que tenemos una comprensión intuitiva, de sentido común de lo que es ser verdadera para una oración en nuestro lenguaje. Pero, además, parece pensar que el concepto captado agota el contenido de la idea de verdad. La verdad es por tanto considerada un concepto básico, que no puede ser reducido a ningún otro: un primitivo (semántico). Según él, la única explicación posible de la verdad es la provista por la descripción de su uso: todo lo que hay que saber acerca de

la noción de verdad se muestra en el uso, es decir, en nuestra práctica de sostener oraciones como verdaderas, asentir a oraciones o preferir la verdad de una oración en vez de otra bajo determinadas circunstancias. De este modo, según Davidson, si conocemos las condiciones bajo las cuales cada oración de un lenguaje dado es (sostenida como) verdadera, no sólo *comprenderemos ese lenguaje* (y el sistema de creencias de la comunidad lingüística correspondiente) sino que también *sabremos lo que es la verdad* (relativa al lenguaje en cuestión). Davidson considera que la aplicación de su teoría permite no sólo *interpretar* cualquier lenguaje natural dado sino también *explicar* el concepto de verdad (para ese lenguaje). En otras palabras, se pretende que la teoría en cuestión, a pesar de no contener sino a la noción pre-teórica de verdad, sea una teoría explicativa de la verdad; dicho de otro modo, se pretende que el concepto de verdad definido por la teoría, a pesar de no ser sino la noción intuitiva, sea *un concepto semánticamente explicativo*.²⁵

En síntesis, la eliminación de la referencia y el consiguiente holismo davisoneano son los pilares fundamentales de una cierta concepción general de la semántica, que puede ser caracterizada, en mi opinión, como una forma de escepticismo semántico. La pretensión de conectar al lenguaje en forma directa con cierta conducta descrita en términos no lingüísticos – esto es, la conducta de asentir y disentir a oraciones frente a determinadas circunstancias del mundo – conduce, por las razones antes mencionadas, a la tesis de que los significados referenciales son meros productos de tal conducta. Y como esto último equivale a negar, en un sentido muy claro, la objetividad del significado, la postura involucrada constituye, en mi opinión, la principal cara que ha adoptado en este siglo el escepticismo semántico. De ahí que una de las maneras – aunque no por cierto, la única – de oponerse firmemente a una postura escéptica en semántica sea apostar a la construcción de una teoría de la referencia.

3. Un Viejo Problema: la Elección de la Base Empírica

Ahora bien, en relación con la propuesta anterior, considero plausible plantear la siguiente pregunta: a partir del hecho de que los bicondicionales T constituyen la base empírica requerida, *¿se sigue acaso que no existan vínculos entre las palabras y el mundo?* En otros términos, *¿en qué se apoyan realmente la eliminación davidsoniana de la referencia y el consiguiente giro hacia el holismo?* Recordemos sucintamente la argumentación ofrecida. Como se destacó más arriba, la restricción de la evidencia disponible al intérprete de un lenguaje a cierta evidencia de tipo conductístico conduce a Davidson a suscribir la mencionada tesis quineana de la inescrutabilidad de la referencia: *a la luz de la evidencia conductística disponible*, no es posible determinar unívocamente la referencia de los términos de un lenguaje. Dada la evidencia del asentimiento a una oración *s* (o de la actitud de sostener a *s* como verdadera), el intérprete dispone de fundamentos empíricos suficientes para atribuir distintos esquemas referenciales que arrojan las mismas condiciones veritativas para *s* – tesis de la subdeterminación de la interpretación por los datos conductísticos. De aquí se infiere entonces la tesis de la indeterminación de la interpretación, según la cual no hay nada objetivo que permita seleccionar una interpretación (es decir, un esquema referencial) en lugar de otra y considerarla *la interpretación correcta*. ¿Cuál es el problema de este argumento?

El argumento pretende establecer una conclusión semántica contundente, a saber, la eliminabilidad de la referencia como concepto empírico, a partir de lo que se considera que constituye una base empírica neutral para la construcción de una teoría semántica. En mi opinión, sin embargo, la base empírica propuesta no es en absoluto neutral sino que presupone, y aun más, manifiesta explícitamente, la adopción de un compromiso ontológico con el conductismo: luego, el carácter eliminable de la referen-

cia depende de la aceptación de tal compromiso ontológico general. En última instancia, lo que debe ser evaluado es no tanto si la referencia es o no un concepto eliminable como si el conductismo involucra o no un compromiso ontológico razonable. En lo que sigue, intentaré fundamentar este punto de vista.

En primer lugar, cabe recordar que Davidson considera que la actitud de asentimiento a oraciones, en tanto no está contaminada por factores intencionales, da lugar a una evidencia básica. Sin embargo, “básica” no puede entenderse como sinónimo de “neutral” o “despojada de toda presuposición teórica”: dada la tesis de la inevitable carga teórica de todo dato observacional, algo constituye una evidencia sólo *desde determinado punto de vista*.²⁶ En otras palabras, la noción de asentimiento, cuyo rol es clave en el proceso de contrastación de la teoría, no es una noción *puramente* observacional (como no lo es ninguna otra noción): no estará “cargada” con elementos intencionales pero sí lo está con otros elementos teóricos, que son los propios del punto de vista adoptado por el autor. Este punto de vista no es otro que una concepción conductista del lenguaje, según la cual éste último no es sino un sistema de disposiciones a la conducta lingüística o verbal, que forma parte de un compromiso ontológico general con el conductismo. Si se parte de la base de que el fenómeno lingüístico no es sino un modo peculiar de actuar o de estar dispuesto a hacerlo (dado que, para decirlo con tono quineano, todo lo que hay son conductas), entonces resultará claro, como lo es para Davidson, que la única evidencia a ser tomada en cuenta en la construcción de una teoría semántica habrá de ser de tipo conductístico. Conversamente, si no está claro que esto deba ser así, entonces podrá decirse que no se comparte la concepción del lenguaje en cuestión. En síntesis, el punto que me interesa destacar se desprende de una tesis epistemológica obvia en nuestros días: la base empírica de una teoría no es neutral sino que incorpora elementos de la teoría en cuestión; de este modo, la tesis davidsoniana de que la construcción de una

teoría semántica ha de apoyarse en la evidencia provista por la observación de meras *conductas* depende de una concepción conductista del lenguaje que constituye la impronta de la perspectiva interpretacionista. Por consiguiente, la tesis que establece el carácter inescrutable e instrumental de la referencia es relativa a cierto recorte de la evidencia disponible, y éste último es a su vez relativo a la adopción de una concepción conductista de aquello de lo que puede haber evidencia semánticamente pertinente – si sólo se admiten conductas como parte del mobiliario de aquel sector del mundo constituido por el fenómeno lingüístico, es claro que la única evidencia disponible al teórico del significado será de tipo conductístico.

En segundo lugar, cabe destacar que la concepción manifiesta en el mencionado recorte de la evidencia no sólo involucra la tesis general de que el lenguaje consiste en un conjunto de conductas sino también la tesis específica de que las conductas en cuestión son conductas de *asentir a oraciones* o *sostener oraciones como verdaderas frente a ciertas circunstancias del mundo*: de lo contrario, las tesis de la inescrutabilidad y del carácter instrumental de la referencia no se seguirían. En otras palabras, lo que otorga fundamento tanto a la tesis de la inescrutabilidad como a la concepción instrumentalista de la referencia es no sólo la concepción conductista del lenguaje en general sino también el rol central conferido, dentro de dicho marco conceptual, a cierto tipo particular de conducta, a saber, la de asentir a una oración o sostenerla como verdadera frente a ciertas circunstancias del mundo. Si el conductismo de Davidson privilegiara otros tipos de conducta, tal como, por ejemplo, la de asentir a las palabras o aceptar ciertas palabras como significativas frente a ciertos objetos del mundo, la referencia podría ser considerada un concepto empírico. De acuerdo con esto, se podría ser conductista y mantener a la vez que la referencia es un concepto primitivo, ineliminable, al alcance de todo hablante competente de un lenguaje natural, como lo es la verdad para Davidson.

Más aun, a la luz de las consideraciones davidsonianas acerca de la verdad, hechas, como es sabido, en el marco de una estricta concepción conductista del lenguaje, su instrumentalismo acerca de la referencia parece completamente arbitrario: ¿por qué presuponer, como hace Davidson, una noción intuitiva y pre-teórica de verdad y negar, en cambio, que exista una similar noción de referencia? Así como la noción pre-teórica de verdad permite contrastar los bicondicionales T, podría pensarse que hay una igualmente pre-teórica noción de referencia que hace posible determinar qué cuenta como evidencia para los axiomas de referencia. En otras palabras, si no se es eliminativista respecto de la verdad, ¿por qué ser eliminativista respecto de la referencia?²⁷

En síntesis, el establecimiento por parte de Davidson de la base empírica adecuada para una teoría de la interpretación – en otros términos, la base empírica atribuida a la teoría de la interpretación radical – *patentiza* cierta concepción conductista del lenguaje que es propia del autor. De este modo, el recorte evidencial propuesto por Davidson es clara expresión de su concepción inicial del lenguaje según la cual (i) el lenguaje es un conjunto de conductas o disposiciones a actuar y (ii) las conductas en cuestión son conductas de sostener oraciones como verdaderas frente a ciertas circunstancias del mundo.

Finalmente, también es posible destacar otro punto, estrechamente relacionado con lo que se dijo hasta aquí: si no se acepta lo anterior, esto es, que el recorte de la evidencia *incorpora* la mencionada concepción conductista, entonces el recorte en cuestión y la consiguiente tesis de la inescrutabilidad resultarán no sólo totalmente arbitrarios sino además claramente insuficientes para fundamentar el carácter instrumental de la referencia. A continuación, trataré de explicitar esta observación. Ante todo, es preciso destacar que la observación anterior está inspirada en el argumento presentado por Orayen en contra del argumento quineano de la indeterminación de la traducción.²⁸ De

este modo, reproducir brevemente el argumento en cuestión contribuirá a clarificar el comentario anterior.

Según Orayen, el establecimiento de la tesis de la indeterminación de la traducción a partir de la tesis de la subdeterminación de la misma por los datos conductísticos involucra un tránsito inferencial de una tesis acerca de la evidencia accesible al traductor radical de un lenguaje (esto es, una tesis epistemológica) a una tesis acerca de lo que constituye objetivamente el lenguaje en cuestión (tesis ontológica o metafísica) que sólo puede estar justificado sobre la base de cierto compromiso semántico de tipo no realista o para mantener la terminología inicial – que no es la de Orayen – “no fáctico.” Desde el punto de vista fáctico, por el contrario, es claro que la disponibilidad por parte del traductor de múltiples traducciones alternativas en pie de igualdad es perfectamente compatible con la existencia de una única traducción correcta – en otras palabras, cabría pensar que la imposibilidad de elegir una única traducción no se debe a cómo las cosas son sino a las limitaciones epistémicas del traductor. Según Orayen, el argumento quineano tiene entonces una premisa elidida que debe hacerse explícita, a saber, la tesis de que el lenguaje consiste en un conjunto de conductas o disposiciones a actuar. De este modo, si se sostiene no sólo que, frente a cada oración dada, el traductor dispone de múltiples traducciones igualmente compatibles con la totalidad de las disposiciones a actuar de la comunidad lingüística en estudio sino también que dicha totalidad agota su objeto de estudio, entonces podrá concluirse que no hay nada en la realidad de la comunidad lingüística en cuestión que determine que sólo una de esas traducciones es, en cada caso, correcta. En síntesis, Orayen considera que en el argumento quineano (i) hay un tránsito inferencial ilegítimo de una premisa epistemológica a una conclusión ontológica y (ii) para que ese tránsito sea legítimo, es preciso explicitar una premisa presupuesta, que es la adhesión, por parte de Quine, a la visión conductista del lenguaje mencionada anteriormente – lo

que Orayen denomina “operacionalismo lingüístico.”

Ahora bien, algo semejante, pero no exactamente igual, me propongo afirmar en relación con el argumento atribuible a Davidson. En mi opinión, no hay premisa implícita sino que *parte de lo que se expresa* con la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, que fundamenta lo que podría denominarse “tesis de la subdeterminación de la interpretación,” es el compromiso ontológico con el conductismo lingüístico. En otras palabras, el compromiso ontológico está presente no en una visión conductista del lenguaje que es conceptualmente independiente del argumento estudiado sino en la elección de la base empírica que da origen al problema de la inescrutabilidad: dicho de otro modo, el planteo mismo del problema de la inescrutabilidad, que revela la elección de una determinada base empírica, incorpora o patentiza la adopción de una perspectiva conductista acerca del lenguaje. Ahora bien, dada esta perspectiva, afirmar que la interpretación de una oración dada está subdeterminada por los datos conductísticos equivale a afirmar que la interpretación en cuestión está indeterminada: ¿qué otra cosa podría considerarse que la determina si se parte de la base de que no hay nada semánticamente pertinente que exceda la evidencia conductística disponible? De este modo, considero que no hay en realidad pretensión alguna de inferencia entre una supuesta tesis epistemológica concerniente a la subdeterminación de la interpretación y una supuesta tesis ontológica concerniente a la indeterminación de la interpretación: ambas no son sino la misma tesis con distinto nombre, y su naturaleza es ontológica – esto es, se hace una afirmación acerca de lo que hay.

En otras palabras, podría decirse que la tesis de la inescrutabilidad de la referencia es conceptualmente idéntica a la tesis acerca del carácter instrumental de la misma: afirmar la inescrutabilidad de la referencia a la luz de la conducta observada *es o equivale* a afirmar la inexistencia de la referencia – pues el recorte de la evidencia propuesto, que da lugar al problema de la

inescrutabilidad, indica claramente que se parte de la base de que todo lo que existe en relación con el fenómeno lingüístico no es sino conducta observable o disposiciones a ella. *De entrada, sabemos entonces que no hay posibilidad alguna de que una ontología tal haga lugar a propiedades semánticas objetivas como la referencia.*

Como conclusión, Orayen considera que la tesis de la subdeterminación de la traducción por los datos conductísticos es insuficiente para establecer la tesis de la indeterminación de la traducción, o, en los términos inmediatamente anteriores, cree que la tesis de la inescrutabilidad de la referencia es claramente insuficiente para fundamentar el carácter instrumental de la misma; la solución propuesta es hacer explícita una premisa, supuestamente implícita en el argumento, en la que se defiende claramente una concepción conductista del lenguaje. En mi opinión, en cambio, ésta última no es una opinión implícita de los autores sino que es *parte de lo que se expresa* en la elección de la evidencia del asentimiento a oraciones como base empírica de la teoría semántica. De este modo, no hay tránsito ilegítimo alguno; sostener que la referencia es inescrutable a la luz de la única evidencia disponible de tipo conductístico no sólo es perfectamente suficiente para fundamentar que la referencia no existe de manera objetiva: son dos maneras alternativas de decir lo mismo. Pero, y con esto retomo el comentario inicial, si no se acepta, como estoy sugiriendo, que el recorte de la evidencia *incorpora* la mencionada concepción conductista, entonces el recorte en cuestión y la consiguiente tesis de la inescrutabilidad resultarán no sólo totalmente arbitrarios sino además, como sostiene Orayen, claramente insuficientes para fundamentar el carácter instrumental de la referencia.

Ahora bien, si se abandona el marco de la concepción conductista, se dará lugar a una ampliación de la evidencia disponible al intérprete de un lenguaje – de modo tal de incluir en ella no sólo evidencia de la actitud de sostener oraciones como ver-

daderas sino también, por ejemplo, evidencia de la adscripción cotidiana de (distintos tipos de) propiedades semánticas a las palabras.²⁹ En este punto, cabe hacer dos aclaraciones. En primer término, es preciso aclarar que el compromiso con la existencia de tales fenómenos cotidianos no tiene porqué ser entendido como un compromiso con la existencia de determinados tipos de *conductas*: el objeto de estudio de la semántica puede ser entendido como un fenómeno complejo que incluye factores conductísticos y factores que no lo son, tales como significados constitutivos de una dimensión semántica – que puede ser explicada en términos de conceptos teóricos o técnicos, tales como los de referencia, sentido, rol conceptual, verdad, etc.³⁰

En segundo término, es claro que la tarea de explicar tales adscripciones cotidianas mediante conceptos teóricos que sean compatibles con la visión fisicalista del mundo puede presentar varias dificultades. A modo de ejemplo, la apelación a las distintas concepciones causales de la referencia involucra el grave problema de la ambigüedad, es decir, la existencia de múltiples correlatos objetivos como posibles referentes causales de una palabra. Sin embargo, dentro de este marco teórico alternativo, no hay razón alguna para pensar que la evidencia disponible deba restringirse a la provista por la observación de la conducta de asentimiento, por lo que tampoco hay razón alguna para considerar que la ambigüedad planteada sea fatal; lejos de ello, se piensa que es posible recurrir a distintos mecanismos que permiten eliminarla, tales como el uso de descripciones, la apelación a relaciones causales legales o el uso del concepto de teleología o función propia biológica. En definitiva, se trata de dos problemas distintos. Por un lado, la tesis semántica concluida por Davidson es una tesis general y profunda: la referencia está absolutamente indeterminada, no hay modo de seleccionar una relación referencial entre las múltiples posibles. El rechazo de la causalidad se desprende de esta tesis: el término “causalidad” no tiene un referente unívoco o, en otras palabras, no hay criterio

objetivo alguno que permita seleccionar una interpretación entre las múltiples posibles de “causalidad.” Los múltiples correlatos ontológicos de un término son los correlatos de múltiples relaciones – entre las que cabría incluir a la causalidad tal como se la entiende comúnmente. Por otro lado, el problema semántico que se presenta a los teóricos causales no es, por el contrario, un problema tan general o tan profundo: la ambigüedad no es lo que impide que se acepte a la causalidad como determinante de la referencia sino que se presenta una vez que se la ha aceptado, como consecuencia de ello. Los múltiples correlatos ontológicos de un término son todos ellos correlatos de la relación causal. El problema aquí no es la imposibilidad de apelar a la noción de causalidad para definir la referencia sino el hecho de que el concepto en cuestión no parece ser suficiente – y debe por tanto ser complementado con algunas de las nociones antes mencionadas, esto es, las de descripción, relación legal, teleología, etc. En el primer caso, una cierta concepción ontológica general determina un recorte de la evidencia tal que conduce a la eliminación de la referencia como concepto empírico; en el segundo, la explicación empírica de la referencia, por cierto, dentro de una concepción ontológica general muy distinta, presenta problemas que exigen un gran refinamiento de la teoría semántica.

Conclusión

Es innegable que la disputa semántica inicial en torno a la eliminabilidad de la referencia y el consiguiente escepticismo semántico tiene como trasfondo o remite ineludiblemente a una disputa metafísica, esto es, una disputa en torno a cuáles son los tipos de entidades con los que podemos o debemos comprometernos – tanto en general como en relación con el fenómeno lingüístico en particular. Parece entonces imponerse claramente el siguiente interrogante: ¿cuáles son las razones para adscribir a uno u otro marco conceptual? En otras palabras, si la disputa semántica

sólo puede ser resuelta mediante la elección de un determinado compromiso ontológico, ¿sobre qué bases es posible justificar dicha elección? En este punto, sólo me propongo señalar que la limitación del compromiso ontológico a conductas, propia del conductismo al que adhieren explícitamente tanto Davidson como Quine, ha demostrado ser poco fructífera en lo que concierne a la producción de teorías. Es pertinente destacar que el marco teórico del conductismo ha sido indudablemente reemplazado tanto en la filosofía del lenguaje como en la filosofía de la mente, en la psicología y en la lingüística por el funcionalismo, postura que determinó el surgimiento de las denominadas “ciencias cognitivas” y el desarrollo de los programas de inteligencia artificial: en todas estas áreas, se han propuesto distintas maneras de ofrecer una explicación empírica de la referencia. En definitiva, la historia de la filosofía contemporánea parece sugerir que no hay razones contundentes para adscribir a una metafísica conductista y, consiguientemente, para presuponer que el lenguaje puede ser concebido como un conjunto de conductas de cierto tipo, a saber, lingüísticas o verbales. Y, si esto es así, tampoco hay razones contundentes para creer que la referencia sea inescrutable en términos absolutos, es decir, en relación con toda evidencia posible. ¿Por qué no ser entonces, como sugerí al comienzo, escépticos respecto del escepticismo semántico?³¹

Bibliografía

- Davidson, D. 1967. “Truth and Meaning,” en *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1984.
- . 1969. “True to the Facts,” en Davidson 1984.
- . 1973a. “In Defence of Convention T,” en Davidson 1984.
- . 1973b. “Radical Interpretation,” en Davidson 1984.
- . 1974a. “Belief and the Basis of Meaning,” en Davidson 1984.

- , 1975. "Thought and Talk," en Davidson 1984.
 - , 1976. "Reply to Foster," en Davidson 1984.
 - , 1974b. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," en Davidson 1984.
 - , 1977a. "The Method of Truth in Metaphysics," en Davidson 1984.
 - , 1977b. "Reality without Reference," en Davidson 1984.
 - , 1979. "The Inscrutability of Reference," en Davidson 1984.
 - , 1986. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," en E. LePore (comp.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Cambridge: Basil Blackwell, 1986.
 - , 1990. "The Structure and Content of Truth," *The Journal of Philosophy* 87.
- Devitt, M. 1991. *Realism and Truth*. 2da. edición revisada. Oxford: Basil Blackwell.
- , 1996. *Coming to Our Senses: a Naturalistic Program for Semantic Localism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, N. 1961. *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, T. S. 1962. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F. de C. Económica.
- Moretti, A. "Quinean Views in Argentine Philosophy." Inédito.
- Orayen, R. 1989. *Lógica, significado y ontología*. México: UNAM. Cap.3.
- Quine, W. V. O. 1951. "Two Dogmas of Empiricism" *The Philosophical Review* 60. Reeditado en *From a Logical Point of View*.
- , 1953. *From a Logical Point of View*. New York: Harper and Row.
 - , 1956. "Quantifiers and Propositional Attitudes." *The Journal of Philosophy* 53.
 - , 1960. *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press. Cap. 2.

- . 1969. "Ontological Relativity," en *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- . 1970. *Filosofía de la lógica*, versión española de Manuel Sacristán. Madrid: Alianza, 1973. Cap. 3.
- Tarski, Alfred. 1935. "The Concept of Truth in Formalized Languages," en *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1956. Segunda edición revisada: Hackett Publishing Company, 1983.
- . 1944. "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica," versión española de Mario Bunge, Emilio Colombo, Estela Arias y Lilia Fornasari, en Valdés Villanueva, Luis (comp.) *La búsqueda del significado*. Madrid: Técno, 1991.

Notas

¹ Los adjetivos "fáctico" e "interpretacionista" para calificar a los enfoques tradicional y conductista de la semántica respectivamente han sido tomados de Devitt 1991, cap. 10.

² De acuerdo con esto, este trabajo puede verse como un intento por responder al problema de si la noción de referencia es una noción legítima o una noción que estamos autorizados a utilizar ("entitlement question"), como un problema distinto e independiente del problema de si tal noción es necesaria para algún fin teórico, tal como la explicación del significado ("need question"). Por razones de espacio, el análisis de este segundo problema quedará para otra oportunidad. (Para la distinción entre ambos tipos de problemas, véase Devitt 1991.)

³ Resulta claro entonces que Davidson no se ocupa en primer término del lenguaje mental o lenguaje del pensamiento sino exclusivamente del lenguaje natural.

⁴ No se trata de ofrecer una interpretación particular de un lenguaje en particular, como el inglés o el quéchua, sino de mostrar cómo construir una teoría acerca de cómo es posible tal interpretación. Se trata de una *teoría de teorías* de la interpretación.

⁵ Cabe aclarar que los bicondicionales de la forma T presentan la siguiente estructura: el lado izquierdo contiene el nombre o la descripción estructural

de una oración del lenguaje objeto a la que se le aplica el predicado veritativo y el lado derecho es esa misma oración (si el lenguaje objeto está contenido en el metalenguaje) o su traducción en el metalenguaje (si no lo está). La denominada por Tarski "Convención T" es el requisito de que toda teoría materialmente adecuada de la verdad debe implicar un bicondicional de la forma T para cada oración del lenguaje en estudio. La imposición de este requisito como criterio de adecuación material para una teoría de la verdad descansa sobre la intuición de que quien comprende el lenguaje objeto (y, por supuesto, el metalenguaje) no puede dejar de aceptar los bicondicionales en cuestión: ello se debe en parte al hecho de que la oración usada a la derecha *traduce*, aunque más no sea, homofónicamente, la oración mencionada a la izquierda. (Véanse Tarski 1935 y 1944.) De este modo, no hay duda alguna de que Tarski construye su definición de verdad a partir de las nociones de significado y traducción. Como se hará explícito en lo que sigue, Davidson, por su parte, intenta el camino inverso: definir el significado a partir de la estructura proporcionada por la definición tarskiana de la verdad.

⁶ La situación en cuestión es análoga a la del traductor radical descrita por Quine: en ambos casos, se trata de encarar la tarea de comunicarse con una comunidad lingüística completamente extraña. Véase Quine 1960, cap. 2.

⁷ En este punto, se introduce el problema de los denominados "portadores de verdad," es decir, el problema de determinar cuáles son las entidades de las que se dice que son verdaderas. Para Davidson, se trata de las emisiones u oraciones-caso; de ahí que se utilicen las expresiones "emisión" y "oración" de manera intercambiable – en este último caso, debe sobreentenderse que se trata de oraciones-*caso*.

⁸ La noción de sostener una oración como verdadera está basada en el concepto quineano de asentimiento/disentimiento a una oración (véase Quine 1960, cap. 2). Tal vez podría pensarse que hay una diferencia entre la *actitud* de sostener una oración como verdadera y la *conducta* de asentir a una oración: la primera involucra un componente intencional mientras que la segunda puede ser considerada una acción pura. Ahora bien, Davidson minimiza la diferencia en cuestión, por cuanto considera que la actitud de sostener una oración como verdadera es – prácticamente – una conducta y funciona como tal en la teoría. Sin embargo, podría insistirse en que esta diferencia entre Davidson y Quine es expresión de una diferencia altamente significativa entre ambos: la que permite oponer el *semanticalismo* de Davidson al *eliminativismo* de Quine. Más adelante, se elabora este punto. De todos modos, en lo que sigue, los conceptos de *asentimiento a una oración* y de *sostener una*

oración como verdadera serán considerados equivalentes y las expresiones correspondientes se usarán, por lo general, de manera intercambiable.

⁹ Cabe destacar que no se ve claramente hasta qué punto se trata de dos procesos *distintos*. En mi opinión, atribuir creencias a los emisores *es* asignar significado a esas creencias, y asignar significado a las creencias *es* asignar significado a las emisiones correspondientes. El objetivo central de la teoría parece ser la asignación de significado, tanto a las emisiones lingüísticas como a las creencias y a las restantes actitudes proposicionales.

¹⁰ Nuevamente, no está claro hasta qué punto el proceso de atribución de creencias es distinto del proceso de asignación de significados; el principio de caridad no parece exigir la distinción, puesto que se aplica tanto a las creencias como a las emisiones lingüísticas.

¹¹ Davidson sostiene que los referentes de los demostrativos son más fáciles de determinar que los del resto de las palabras: "Las oraciones con demostrativos proporcionan obviamente un test muy sensible para determinar la corrección de una teoría del significado, y constituyen el vínculo más directo entre el lenguaje y los recurrentes objetos macroscópicos que concentran el interés y la atención de los hombres." Davidson 1967, p. 35. La traducción es mía, como la de todos los textos del autor citados en este trabajo.

¹² Véase Davidson 1977b, especialmente las páginas 138–9.

¹³ Véase, por ejemplo, Quine 1960, cap. 2.

¹⁴ Estrictamente hablando, la asignación de condiciones veritativas a las oraciones requiere también el cumplimiento de las otras restricciones epistémicas antes mencionadas.

¹⁵ Quine 1960, cap. 2, pp. 52–53.

¹⁶ El argumento de la indeterminación de la traducción es presentado en Quine 1960, cap. 2. La presentación ofrecida aquí no pretende reproducir los detalles técnicos del argumento de Quine sino destacar la idea general subyacente.

¹⁷ Tal vez sería más adecuado denominar a esta postura "antirrealismo semántico" y reservar el nombre de "escepticismo semántico" para la postura según la cual es imposible pronunciarse acerca de la existencia de propiedades semánticas objetivas. En lo que sigue, sin embargo, daré por sentado que es posible considerar como un ejemplo de escepticismo a una postura como la de Davidson, en la que se hacen de hecho juicios de existencia.

¹⁸ Tal vez pueda objetarse que se trata de un ejemplo no de eliminativismo sino de *reduccionismo* semántico: los significados referenciales *se reducen* a entidades constituidas a la medida de los intereses y necesidades del interés

prete. Considero, sin embargo, que esto equivale realmente a *eliminar* la noción de significado referencial, puesto que ésta incluye la propiedad de ser una relación *objetiva*. De todos modos, ambas posturas serían formas de *escepticismo* semántico, en el sentido definido en el texto.

¹⁹ Davidson 1967, p. 51.

²⁰ Véase Davidson 1977b, p. 222. En este punto, es útil mencionar la explícita analogía con la física: así como, en semántica, las relaciones referenciales son postuladas con el objeto de explicar la evidencia obtenida a partir de la observación del asentimiento a oraciones frente a ciertas circunstancias del mundo, de manera semejante, en física, ciertas entidades y propiedades inobservables, tales como los átomos, son postulados con el objeto de explicar la evidencia obtenida a partir de la observación del comportamiento de los objetos macroscópicos.

²¹ En términos más estrictos, el instrumentalismo acerca de las entidades inobservables es una forma de *antirrealismo metafísico*: sostiene que es posible afirmar que no hay nada en la realidad que sea la referencia o un átomo o un gen. Esta es la posible diferencia, antes señalada, entre escepticismo y antirrealismo.

²² Esta es una manera simplificada de decirlo: con mayor propiedad, habría que aclarar que, en la medida en que la teoría de Davidson hace uso de la definición tarskiana, logra evitar la problemática noción de hecho en favor de la menos problemática de condiciones veritativas.

²³ Véase, en relación con este punto, el siguiente fragmento de Davidson: "hay dos acercamientos a la teoría del significado, el método del bloque constructivo (*building-block*), que empieza por los elementos simples y construye a partir de ellos, y el método holístico, que empieza por los elementos complejos (las oraciones) y abstrae de ellos las partes. [...] El segundo empieza por el punto (las oraciones) en el cual podemos tener esperanzas de conectar el lenguaje con la conducta descrita en términos no lingüísticos." Davidson 1977b, p. 221.

²⁴ Davidson 1990, p. 314.

²⁵ Recuérdese que Davidson presenta a su teoría como una instancia de la semántica de condiciones veritativas. Véanse Davidson 1967, 1969. En este punto, se opone claramente a Quine, quien es también un escéptico acerca de cualquier concepción de la verdad que exceda la denominada "concepción desentrecomilladora." Véase Quine 1970.

²⁶ Para la defensa de esta tesis, véanse, por ejemplo, Kuhn 1962, Hanson 1961.

²⁷ En este punto, es preciso señalar una diferencia entre Davidson y Quine: mientras que el primero, como vimos, no elimina la noción de verdad, el segundo sí lo hace.

²⁸ Véase Orayen 1989, cap. 3.

²⁹ Estas adscripciones involucran, en mi opinión, la atribución de actitudes proposicionales.

³⁰ Los conceptos en cuestión no son entonces conceptos intuitivos o pre-teóricos, como lo es la verdad para Davidson.

³¹ Una primera versión de este trabajo fue leída en el Coloquio sobre "O ceticismo," celebrado en la Universidad Federal de Paraná, Curitiba en mayo de 1999. Agradezco a Plinio Junqueira Smith por haberme invitado a participar de ese coloquio y por los interesantes comentarios que hizo sobre este trabajo. Agradezco también a los restantes participantes del coloquio por las discusiones mantenidas. Entre ellos, agradezco especialmente a mi amigo Eduardo Barrio por sus agudas sugerencias. Finalmente, agradezco a Alberto Moretti, de quien aprendí prácticamente todo lo que sé sobre estos temas.

O COMPORTAMENTO DO CÉTICO

Luiz Henrique de Araújo Dutra

Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq

[Chamamos] “compulsivo” ou “patológico” o jogador que arruína a si mesmo e sua família, sendo, assim, seu comportamento “irracional” atribuído a uma doença. Seu comportamento é “anormal” no sentido de que nem todos respondem com semelhante dedicação às contingências predominantes, mas o fato é simplesmente que nem todo mundo foi exposto a um esquema através do qual uma razão altamente desfavorável se realiza. O mesmo esquema de razão variável afeta aqueles que exploram, prospectam, inventam, fazem pesquisa científica, e compõem obras de arte, música, ou literatura e, nestes campos, um alto nível de atividade é atribuído à dedicação, ao invés de compulsão ou irracionalidade.

B. F. Skinner, *About Behaviorism*, p. 67.

Introdução – Psicologia e Ceticismo

Em dois sentidos podemos relacionar a psicologia e o ceticismo. Em primeiro lugar, a psicologia é um domínio de investigação teórica, de explicação e teorias a respeito da vida mental das pessoas, ou então de seu comportamento e suas causas. Neste sentido, podemos nos referir seja à antiga psicologia praticada pelos metafísicos seja à nova psicologia científica, inclusive a psicologia experimental, mesmo em suas formas aparentemente mais distantes da metafísica, como o behaviorismo. Em todos os casos, encontramos teorias sobre o que não é aparente: trata-se ou

Dutra, L. H. de A. e Smith, P. J. (orgs.), 2000. *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia, vol. 2. Florianópolis, NEL, pp. 41-61.

da natureza da mente, ou das causas do comportamento manifesto das pessoas. A este respeito, podemos pensar na psicologia introspeccionista tradicional e, mais modernamente, na psicanálise e nos mecanismos inconscientes por ela postulados, assim como na psicologia cognitiva. E, ao contrário, à primeira vista, pensaríamos em pôr o behaviorismo de lado – pelo menos o de Skinner, já que ele insiste na observação do comportamento manifesto, e parece não afirmar teses sobre coisas não-arentes. Contudo, como argumentaremos mais adiante, este mesmo behaviorismo também assume teses que vão além do que é aparente. Assim, no tocante a este primeiro aspecto, a relação do cético com a psicologia é a mesma que ele guarda com todas as demais disciplinas teóricas, sejam científicas, sejam filosóficas, isto é, ele suspende o juízo sobre todas elas.

O ceticismo e a psicologia podem estar relacionados também em um segundo sentido, desta vez, vendo as coisas do ponto de vista do psicólogo. O psicólogo interessado no comportamento cognitivo vai visar o cético como um indivíduo singular, aquele que apresenta um comportamento desviante da maioria, para não dizermos *do normal*. Se o normal ou o mais comum consistir em ter crenças e agir segundo elas – crenças que dizem respeito indistintamente seja ao que é aparente seja ao que não é –, então a suspensão do juízo praticada pelo cético seria uma anomalia, ou pelo menos um fenômeno estranho, singular, um fenômeno que mereceria estudo e explicação. Sexto Empírico, como sabemos, emprega uma metáfora médica e de fundo autobiográfico ao dizer que o ceticismo é uma espécie de cura para a enfermidade dogmática.¹ Contudo, do ponto de vista psicológico, poderia ser a falta de crença aquilo que deve ser tomado como enfermidade. Vale lembrar o caso – também autobiográfico, aliás – descrito por Hume em algumas de suas cartas, e discutido por Avner Cohen.² Assim, o ceticismo pode ser encarado como uma dificuldade patológica para *fixar crenças*, para utilizarmos uma expressão cara a alguns epistemólogos, como Peirce. É claro, contudo, que

não é assim que normalmente o cético retrata a si mesmo; ao contrário, ele se isenta de qualquer anormalidade psíquica. Em uma abordagem, então, menos clínica, deveríamos ver o ceticismo e o dogmatismo como duas variedades do comportamento cognitivo. Ainda assim, o psicólogo estaria interessado em explicar essas formas diferentes do comportamento das pessoas em face do conhecimento. Neste segundo aspecto, então, o assunto seria tema para um psicólogo cognitivista, e poderia gerar um programa de pesquisa sobre tipos cognitivos,³ neste caso, o cético e o dogmático.

Neste texto, vamos analisar estes dois aspectos da relação entre ceticismo e psicologia, e tentar avançar respostas a duas questões, a saber, primeiro, se o cético evita toda teoria psicológica e, segundo, se o cético poderia aceitar alguma descrição de seu comportamento que seja dada de um ponto de vista psicológico. Desta perspectiva, a narrativa que o cético faz de sua experiência ao lidar com teorias será tomada como um relato de caso e objeto de explicação. Contudo, do ponto de vista do ceticismo, qualquer explicação do comportamento cognitivo do cético, dada com base em alguma teoria psicológica, é neutralizada por meio dos mecanismos ou modos de produzir a suspensão do juízo. O psicólogo pode interpretar isso como bloqueio se vir as coisas em viés psicanalítico, mas pode também tomar um outro caminho, e recorrer, por exemplo, a uma explicação behaviorista do comportamento do cético.⁴ Ele pode apresentar, assim, uma narrativa behaviorista fundamentada exclusivamente em aparências, que o cético não poderá recusar. A questão que permanece é se essa narrativa behaviorista do comportamento do cético coincide com alguma forma historicamente conhecida de behaviorismo, seja entre os psicólogos, como Watson e Skinner, seja entre os filósofos, como Carnap, Ryle e Quine. Nossa idéia é que, de fato, esse *behaviorismo cético* não se identifica com nenhuma dessas doutrinas conhecidas como behavioristas, embora se aproxime do behaviorismo radical de Skinner.⁵ Ao contrário,

o behaviorismo cético resulta de uma análise da pragmática da investigação cética, que é um caso particular da pragmática da ação, não sendo nem uma filosofia da mente, nem uma teoria psicológica.

Diversas Formas de Behaviorismo

O behaviorismo em psicologia teve seus dias de glória, foi severamente criticado e combatido, e já não está na ordem do dia nem em psicologia nem em filosofia da mente. Entre os psicólogos, seu sucesso deveu-se a uma variedade de aplicações no controle do comportamento em hospitais, presídios, etc., que fizeram o behaviorismo aparecer como uma alternativa cientificamente bem sucedida ao mentalismo tradicional e à psicologia instrospeccionista.⁶ A principal crítica dos behavioristas ao mentalismo tradicional é que este último tinha impedido o progresso da psicologia e retardado o aparecimento de uma psicologia experimental. Mas esta, uma vez consolidada no período que vai de Pavlov a Skinner, passando por outros, como Thorndike e Watson, foi posteriormente criticada pelos cognitivistas como um novo entrave ao desenvolvimento da psicologia.⁷ Hoje, de certo modo, a psicologia cognitiva se vê como um programa livre das restrições behavioristas, livre para explorar a fundo o mundo da mente, o mundo antes proibido pelo behaviorismo.

Ora, assim como não havia unidade doutrinária entre as diversas correntes ligadas ao mentalismo tradicional, e também não há tal unidade nas atuais propostas em psicologia cognitiva, a rubrica *behaviorismo* abriga uma variedade de doutrinas. Alguns filósofos ou assumem explicitamente uma forma de behaviorismo, como Carnap e Quine, ou são por outros classificados como behavioristas, como Ryle e Wittgenstein. Entre os psicólogos, há outras distinções relevantes a fazer, como aquela entre o *behaviorismo metodológico* de Watson e o *behaviorismo radical* de Skinner. Alguns comentadores propõem uma classificação geral,

que permite distinguir e inter-relacionar todas estas variedades, seja entre os filósofos, seja entre os psicólogos.⁸

Assim, fala-se de um *behaviorismo filosófico*, que seria a doutrina segundo a qual todo fenômeno mental pode ser reduzido ao comportamento ou, mais especificamente, que os enunciados a respeito dos fenômenos mentais podem ser traduzidos em enunciados a respeito do comportamento. O próprio Skinner parece adotar essa posição em *Science and Human Behavior*, mas essa tese é mais claramente defendida e extensamente explicada por Carnap.⁹ A idéia deste último é que, para que a psicologia faça parte da ciência unificada, e deixe de ser um capítulo da metafísica, seus enunciados devem poder ser traduzidos na linguagem fiscalista. Carnap deseja, contudo, evitar os problemas metodológicos que dizem respeito à investigação empírica em psicologia, e quer ater-se apenas ao problema epistemológico por ele colocado, o problema de assegurar espaço para a psicologia no âmbito da ciência unificada.¹⁰

Uma outra forma de behaviorismo que encontramos entre os filósofos é aquela associada às discussões de Ryle e Wittgenstein sobre a mente.¹¹ Também eles desejam tomar distância do behaviorismo dos psicólogos, mas suas análises dos fenômenos mentais, ainda que não sejam investigações empíricas, estão centradas no comportamento observado dos indivíduos. A idéia aqui, entretanto, não é a de propor uma nova teoria da mente, mas desfazer os pseudoproblemas que o mentalismo tradicional criou. Alguns episódios do comportamento real ou possível dos indivíduos são apenas um recurso analítico ou argumentativo. Essa forma de behaviorismo é às vezes denominada *behaviorismo lógico*.¹²

O que todos os autores que acabamos de mencionar desejam, inclusive Skinner, como veremos abaixo, é distinguir-se do chamado *behaviorismo metodológico*, atribuído a Watson e outros. Segundo o behaviorismo metodológico, quer os fenômenos mentais possam ser reduzidos ou não ao comportamento, eles só

podem ser conhecidos a partir do comportamento, que deve ser, portanto, o ponto de partida de toda psicologia. Sua principal polêmica é contra os defensores da introspecção como um método legítimo de pesquisa em psicologia.¹³ Vale notar que essa forma de behaviorismo não seria incompatível com hipóteses sobre mecanismos ocultos (internos ou mentais) responsáveis pelo comportamento.¹⁴ As críticas mais fortes dos cognitivistas ao behaviorismo não visam, portanto, essa doutrina metodológica, mas a versão proposta por Skinner. Vejamos.

Segundo ele, que denomina sua posição *behaviorismo radical*,¹⁵ o objeto da psicologia é apenas a análise do comportamento. Este é explicado e prognosticado apenas com base em variáveis que se encontram no ambiente no qual está o indivíduo, e todo recurso a postulações teóricas e a mecanismos ou entidades mentais inobserváveis é terminantemente recusado. Os fatores genéticos e fisiológicos são, obviamente, pressupostos, assim como a história pregressa do indivíduo, mas dado tudo isso, o objetivo do behaviorista radical é encontrar as leis funcionais que ligam o comportamento do indivíduo ao ambiente. Não se trata, contudo, de explicar o comportamento por meio do esquema associacionista tradicional, em termos da relação estímulo-resposta. Para deixar claro este ponto, é preciso fazermos alguns comentários, embora breves, sobre as noções skinnerianas de *comportamento operante* e de *comportamento encoberto*.¹⁶

Uma diferença fundamental entre o behaviorismo radical e o behaviorismo metodológico reside na noção de comportamento operante. Se, para o behaviorista metodológico, o comportamento é controlado pelo estímulo dado ao organismo pelo ambiente, para o behaviorista radical, o comportamento é controlado pelas conseqüências que o comportamento produz no ambiente. As regularidades que controlam o comportamento – e que o behaviorista radical postula e procura estudar: as *contingências do reforço* – são regularidades entre a ação do organismo e seus efeitos no ambiente. Um determinado comportamento é reforça-

do por suas conseqüências. Há, assim, uma seleção do comportamento que é similar à seleção natural de que fala Darwin, e, na verdade, uma continuidade entre ambas as coisas. As contingências que controlam a sobrevivência em geral incluem aquelas que controlam o comportamento, inclusive o comportamento verbal e, portanto, do ponto de vista do behaviorismo radical, o comportamento cognitivo.

Skinner introduz também a noção de *comportamento encoberto* (ou *oculto* [*covert*]), em oposição ao comportamento manifesto [*overt*]. Ao contrário do behaviorista metodológico, que deixa de lado qualquer discussão que não diga respeito ao comportamento manifesto, o behaviorista radical pretende também explicar em termos de comportamento aquilo que “está dentro da pele,” para utilizarmos a expressão do próprio Skinner. O pensamento e tudo aquilo que a psicologia introspeccionista tradicional entendeu como um mundo privado da mente é visto pelo behaviorista radical como comportamento realizado por uma pessoa de forma a não ser observado pelos outros. De certa maneira, é como se a própria introspecção fosse reabilitada, uma vez que o behaviorista radical pode lidar com os mesmos elementos tidos como privados pela psicologia tradicional. Eles são, de certa forma, privados, já que estão ocultos e separados do domínio público, mas nem por isso estão menos sujeitos às mesmas regularidades que controlam o comportamento em geral.

Em resumo, podemos dizer que, no que diz respeito à análise e à explicação do comportamento, a psicologia tradicional e a psicologia cognitivista atual estão de um lado, e o behaviorismo radical de Skinner, de outro. Segundo este último, o comportamento deve ser explicado com recurso a elementos do ambiente no qual se encontra o indivíduo; o comportamento é função de variáveis que ali se encontram. Segundo a psicologia tradicional, introspeccionista, e também a psicologia cognitiva atual, o que devemos fazer, ao contrário, é procurar *na mente* as causas do comportamento, que é antecipado e causado pelo pensamento ou

por estruturas inobserváveis.

Excluimos de nossa consideração aqui aquelas doutrinas segundo as quais as causas do comportamento podem ser tomadas como estruturas físicas ou neurofisiológicas do organismo. Neste caso, talvez não se sustente uma certa especificidade psicológica de tal programa de pesquisa. Ele teria mais o aspecto de um programa de redução da psicologia à neurofisiologia, como pregam, de fato, algumas teorias da mente materialistas ou fisicalistas.¹⁷

Procurando, então, guardar certa especificidade psicológica do programa de investigação a ser considerado, teríamos aqueles programas segundo os quais as estruturas internas do organismo, responsáveis por seu comportamento observável, são estruturas mentais. A teoria de Freud estaria nesta categoria, assim como a teoria lingüística de Chomsky. É difícil, contudo, avaliar grande parte das contribuições em psicologia cognitiva atualmente; às vezes elas dão a impressão de se encontrar nesta categoria, postulando estruturas ou entidades *mentais*, às vezes não, parecendo reduzir-se a variantes da categoria fisicalista ou materialista.

De qualquer forma, o que interessaria ao cético a respeito destes dois tipos de psicologia – a *externalista*, digamos, (de Skinner) e a *internalista* (de outros), como poderíamos chamá-las – é que, aparentemente, apenas a segunda faz hipóteses sobre mecanismos ou entidades psíquicas ou mentais inobserváveis. A diafonia entre estas diferentes doutrinas em psicologia internalista levaria, então, o cético a suspender o juízo, não ficando com nenhuma delas. O que podemos dizer, agora, a respeito da psicologia externalista?

Se tomarmos o behaviorismo radical de Skinner, seremos tentados a dizer que, na medida em que sua análise do comportamento pretende recorrer apenas a elementos observáveis do ambiente no qual está o indivíduo, o cético poderia compreender que ele apenas narra o que lhe aparece e, portanto, que não há nenhum compromisso com qualquer tese que avance para além do que aparece. A noção de comportamento operante, à primeira

vista, parece não envolver nada que não seja aparente, restringindo-se à ação de um indivíduo e suas conseqüências no ambiente. Mesmo as regularidades que os ligam são aparências. Elas são certamente obtidas da observação do comportamento manifesto.

Já a noção de comportamento oculto nos parece envolver um pressuposto que não é aparente. O que talvez seja aparente é a vida mental privada, postulada pela psicologia tradicional, como argumentaria o introspeccionista. E se isso envolve o compromisso ontológico com entidades mentais (ou estados mentais), então o behaviorismo radical implica sua negação, e a tese de que a idéia de um estado mental privado – como, por exemplo, ter uma dor – resulta do comportamento verbal e da maneira pela qual aprendemos dos outros a utilizar expressões como “está doendo.”¹⁸ Há aqui uma equípólência entre a idéia de que os chamados *estados mentais* são privados e imediatos (ao sujeito) e a idéia contrária de que se trata apenas de comportamento que aprendemos a encobrir. Neste caso, o cético deve também suspender o juízo sobre a psicologia externalista skinneriana e sobre sua rival introspeccionista tradicional.

Uma Análise do Comportamento do Cético

Se o cético deve suspender o juízo tanto em relação à psicologia internalista (a psicologia cognitiva, por exemplo) quanto em relação à psicologia externalista (o behaviorismo radical), então parece que já temos uma resposta a uma das questões que nos colocamos de início. Não obstante isso, uma análise do comportamento cognitivo do cético feita nos termos do behaviorismo radical é reveladora. Exatamente para não se comprometer com qualquer teoria sobre a natureza da mente, com a realidade de estados mentais ou de entidades mentais, o cético deveria aceitar tal análise. Nesta seção, vamos apresentar uma análise de dois aspectos do comportamento cognitivo do cético: a suspensão do

juízo em geral, como é descrita por Sexto Empírico, e, mais particularmente, os modos para levar à suspensão do juízo, devidos a Agripa e Enesidemo, e também discutidos por Sexto. Apesar do que comentamos no final da seção anterior a respeito dos compromissos teóricos que o behaviorismo radical de Skinner envolve, nossa análise não os pressupõe. Embora se inspire na abordagem do behaviorismo radical,¹⁹ nossa análise resulta apenas como narrativa da pragmática da ação do cético. Seu comportamento cognitivo será considerado um caso particular de seu comportamento em geral, e sua ação em relação a aparências, teses, etc., um caso particular de sua ação em geral. Isso já requer alguma discussão. Vejamos.

Uma questão que surge a esta altura é aquela a respeito dos aspectos do comportamento do cético que nos interessam. Não nos interessa, com certeza, a forma como ele age na vida comum, seguindo aquelas quatro regras a que Sexto se refere nas *Hipotiposes*.²⁰ A este respeito, seu comportamento é indistinguível do comportamento de qualquer outro indivíduo. Isso pode ser tomado, obviamente, como objeto de estudo do psicólogo e também do analista da pragmática da ação, mas não nos interessa aqui particularmente.

Estamos interessados, é claro, no comportamento cognitivo do cético, isto é, a forma como ele lida com teses, hipóteses e aparências. A descrição dada por Sexto a este respeito nas *Hipotiposes*²¹ afirma que o objetivo do cético é a quietude ou tranquilidade. Conhecemos a estória: encontrando-se diante de uma contradição de opiniões de igual peso, e sentindo-se incapaz de se decidir por uma delas, o cético suspende o juízo. Ocorre, então, em seguida que ele chega ao estado de quietude ou não-perturbação. Como sabemos, naquela mesma passagem, Sexto compara esta situação com o que ocorreu com o pintor Apeles. A moral da estória é que o cético esperava encontrar a tranqüilidade por meio de uma decisão a favor de uma das opiniões, e ele a alcança, contrariamente, ao abster-se de julgar. Os leitores das

Hipotiposes sabem que se segue, então, uma longa e detalhada discussão dos modos pelos quais o cético pode alcançar a suspensão do juízo, para atingir seu fim, a tranqüilidade.²² A este ponto retornaremos adiante. Voltemo-nos, então, para a questão da suspensão do juízo.

O leitor crítico – e ele é também o cético – nos há de questionar a esta altura se estamos pressupondo a idéia de Skinner de que os juízos, a suspensão do juízo e outras operações cognitivas são comportamento encoberto. Pois o que podemos dizer a este respeito é que – de acordo com o modo de proceder não-precipitado do cético – estamos apenas contrapondo esta tese àquela segundo a qual as operações cognitivas ou cognições são acontecimentos *na mente*. E se suspendemos o juízo, então, sobre a natureza das cognições, por outro lado, não podemos fazer o mesmo com respeito àquilo que o cético nos diz. Para aceitar aquilo que ele nos diz, tomando-o em sentido literal e na linguagem comum, não precisamos fazer hipóteses. Assim, em lugar de tratar de suas cognições diretamente, faremos o que sugere o behaviorista radical, e tomaremos em consideração o que o cético diz, ou pode nos dizer, para relatar o que se passa, isto é, a equípolência e a suspensão do juízo.

Que significado podemos conferir ao pronunciamento “o cético suspende o juízo”? Se não podemos aceitar que tal pronunciamento se refira a um evento mental do cético – pois isso, como sabemos, o próprio cético recusaria dizer –, então temos de voltar nosso olhar para o comportamento do cético, mas não seu comportamento em geral, e sim, mais especificamente, seu comportamento verbal. Pois se considerarmos o comportamento em geral, podemos vê-lo, por exemplo, tratando com gentileza tanto o dogmático A quanto o dogmático B, que afirmam coisas diferentes. Como sabemos, seguindo as regras da vida comum e da urbanidade e cultura de seu povo, o cético não há de fazer discriminações de pessoas por razões teóricas e, conseqüentemente, não intervindo outras variáveis, deverá tratar os dogmáticos A e

B igualmente (bem ou mal). Mas quando os dogmáticos A e B falam, e afirmam teses diferentes, o cético lhes diz que, após considerar atentamente as razões de um e de outro, julga-as equípolentes, e por isso suspende seu juízo. Portanto, é apenas o comportamento verbal do cético que nos instrui a respeito da suspensão do juízo.

Até aqui, avançamos apenas a metade de nossa análise. Resta considerarmos a causa do comportamento verbal patente do cético. Pois temos a este respeito duas hipóteses pelo menos, a cujo respeito estamos nós mesmos com o juízo suspenso, a saber, a hipótese mentalista (e da psicologia cognitiva) de que a causa do ato físico de falar o cético “suspendo o juízo” reside em seu pensamento e a hipótese de que seu comportamento verbal – e, portanto, o próprio proferimento “suspendo o juízo” – é controlado por variáveis no ambiente, tal como afirma o behaviorista radical, isto é, variáveis sociais tais como os diferentes proferimentos dos dogmáticos A e B, respectivamente, “afirmo *a*” e “afirmo *b*.”²³ Mas, se não queremos um compromisso com a perspectiva do behaviorista radical naquilo que ela possa ir além das aparências, então voltemos ao que é evidente ou patente.

É na circunstância em que os dogmáticos A e B dizem, respectivamente, “afirmo *a*” e “afirmo *b*” que o cético diz “suspendo o juízo.” Assim, a análise de seu comportamento nos mostra isso, e podemos dizer resumidamente, e em termos meramente fenomênicos, que a causa do “suspendo o juízo” do cético são os “afirmo *a*” e “afirmo *b*” dos dogmáticos A e B. Estas são, portanto, no sentido meramente fenomênico, as variáveis que controlam o comportamento *cognitivo* do cético que, deste ponto de vista, é apenas *comportamento verbal*. Quando o cético narra sua experiência cognitiva, o que ele faz é, portanto, referir-se a tais variáveis. E é, sem dúvida nenhuma, extremamente curioso aos olhos do psicólogo que um indivíduo determinado ou tipo minoritário de indivíduo – o cético – assim se comporte quando, ao que parece, o que a maioria faz é ou concordar com o dog-

mático A, ou concordar com B, ou com outros ainda. O cético parece singular aos olhos do psicólogo assim como o jogador, para voltarmos ao texto de Skinner que citamos em epígrafe, o jogador que insiste naquilo que faz sua desgraça. A questão é: por que o jogador joga, se ele quase sempre perde? A resposta de Skinner é que ele foi submetido a um programa ou esquema de razão variável, um procedimento que reforça aquilo que, aparentemente, não deveria poder ser reforçado.

A questão remanescente para nós é aquela sobre o que reforça o comportamento do cético, ou seja, qual é o esquema a que ele foi submetido e que o leva a se singularizar e se diferenciar dos dogmáticos, que sempre afirmam isso ou aquilo. A obtenção da tranquilidade é certamente um reforço positivo para a suspensão do juízo, assim como a perturbação que se segue à reconsideração das hipóteses ou alternativas teóricas é um reforço negativo no sentido de evitar o dogmatismo. E se admitirmos *ex hypothesi*, neste momento, a versão skinneriana desse fenômeno, devemos nos perguntar por que o dogmático e o cético se diferenciam em termos comportamentais, se, afinal, ambos procuram a tranquilidade. Ora, eles se diferenciam assim como o jogador e o não-jogador; sua diferença está no fato de terem sido submetidos a diferentes esquemas de razão variável. Mas como não desejamos nos comprometer com a doutrina de Skinner naquilo que ela avança para além das aparências, devemos voltar a uma mera análise da pragmática da ação ou comportamento verbal do cético e dos dogmáticos.

É fato que a suspensão do juízo – e aqui entendemos agora como tal o proferimento do cético: “suspendo o juízo” – no nível meramente fenomenal é *operante*, para recuperarmos um termo empregado pelo behaviorista radical, embora desvestindo-o de todo conteúdo dogmático. Isto quer dizer que o proferimento “suspendo o juízo” produz conseqüências no ambiente em que está inserido o cético, a saber, novos proferimentos dos dogmáticos A e B, argumentando de novo, cada um deles, em favor de

seu ponto e contra aquele do oponente. O resultado é que, diante de nova equi-polência, o cético vai afirmar mais uma vez: “suspendo o juízo.” É fácil imaginarmos como isso prossegue.

O único conceito mentalista que permanece sem uma interpretação comportamental é a própria tranqüilidade. É também o cético que nos diz que atingiu a tranqüilidade. Como podemos, então, entender isso? Em termos do comportamento verbal do cético e dos dogmáticos, há dois aspectos a considerar. Primeiro, o proferimento “suspendo o juízo” é acompanhado ou precedido de outros que relatam a equi-polência das doutrinas de A e B. E temos aí o momento em que A e B se calam, para ouvir o cético. Segundo, após isso, A e B fazem novos proferimentos, aduzindo novas razões em favor de suas respectivas doutrinas. Ora, este segundo momento é aquele em que A e B produzem nova perturbação – que, aliás, a palavra nos ajuda a dizer, é *perturbação acústica* – enquanto o primeiro momento, em que eles estão calados, é um momento de não-perturbação.

Para que o leitor não pense que estamos tentando forçar uma interpretação física da perturbação e da tranqüilidade, coloquemos as coisas de outro modo. Quando os dogmáticos não falam, sendo que o cético acabou de proferir que suspende o juízo, não há qualquer perturbação possível, nem em termos verbais, nem em termos físicos, obviamente, e nem em termos mentalistas, se quisermos retornar a esta perspectiva, pois o *conflito de idéias* foi neutralizado. Quando os dogmáticos falam de novo, tudo isso recomeça, quer seja descrito em termos físicos, quer mentalistas, ou então meramente verbais. A tranqüilidade é, portanto, *silêncio*, em qualquer sentido que queiramos dar ao termo. Pois dizer que ela é mais que silêncio já é comprometer-se com alguma doutrina. É apenas isso o que a análise da pragmática da ação verbal pode mostrar.²⁴

Voltemos agora um instante ao tema dos modos para levar à suspensão do juízo. O tema das regras e do comportamento guiado por regras é um tema sobre o qual Skinner também se de-

bruçou.²⁵ Do ponto de vista do behaviorista radical, as regras de todos os tipos consolidam formas de comportamento de tal maneira que, ao seguir uma regra, o indivíduo emite um comportamento adequado às contingências sem ter de ser diretamente exposto a elas. Ora, os modos que levam à suspensão do juízo são, deste ponto de vista, regras que permitem restaurar a tranqüilidade independentemente de ter um cético determinado que estar diante de dois dogmáticos A e B que afirmam teses incompatíveis. Elas tornam a suspensão do juízo e a tranqüilidade acessíveis mesmo àqueles que não viveram historicamente o conflito de opiniões dos dogmáticos, isto é, aqueles que não conversaram realmente com eles.

É preciso esclarecermos mais uma vez que também não estamos agora nos comprometendo com qualquer avanço dogmático do behaviorismo radical. Pois as regras em geral são inegavelmente, no mínimo, prescrições de comportamento em geral e, especificamente, de comportamento verbal. Uma regra pode nos informar sobre o que fazer ou dizer em certo tipo de situação. Ela também permite, portanto, antecipar a situação, isto é, vivê-la como comportamento encoberto. Mas, independentemente deste último respeito, uma regra relata uma ação de alguém no passado, um comportamento que podemos imitar. E dado que a regra só existe quando é proferida, ela é também apenas um elemento do comportamento verbal e, logo, de um ponto de vista fenomenal, irrecusável. Ela é a fala de alguém que, em virtude de determinadas contingências, controla nosso próprio comportamento verbal.

Conclusão: o Normal e o Patológico

Apresentamos acima um relato breve de alguns pontos que resultam de uma análise da pragmática da ação verbal do cético. As duas expressões – “análise da pragmática de...” e “ação verbal” – merecem, contudo, um esclarecimento, já que elas não são

correntes no jargão filosófico. Uma análise da pragmática de alguma coisa é uma narrativa de como aparece a alguém uma determinada ocorrência. É um relato puramente fenomenal, isto é, que não avança qualquer hipótese para explicar ou interpretar a ocorrência em questão. A ação verbal é o comportamento verbal, assim descrito já que falar é uma forma de agir. No caso dos problemas cognitivos levantados pelo ceticismo, podemos falar de uma análise da pragmática da investigação. Também a investigação é uma forma de ação. Mas, de um ponto de vista meramente fenomênico, a investigação é também comportamento verbal. Daí resulta que analisar a pragmática da investigação é analisar o comportamento verbal, isto é, o que fazemos ao falar, a ação verbal.

Assim, do ponto de vista da análise da pragmática da ação (verbal e, em alguns casos, investigativa), toda análise de problemas cognitivos deve ser uma análise da fala de determinados indivíduos, aqueles que supostamente conhecem ou investigam. Responder a questão de como se comportam estes indivíduos *ao conhecer* ou *ao investigar* é responder a questão sobre o que eles falam. Mais do que isso já é compromisso com alguma doutrina sobre o conhecimento e a natureza da mente.

Fora os avanços dogmáticos que o behaviorista radical comete, como assinalamos nas seções precedentes, sua narrativa do comportamento cognitivo ou verbal se ajusta aos objetivos e restrições da análise da pragmática da ação investigativa e verbal. E por isso o cético não poderia recusar tal narrativa. O próprio cético não poderia narrar sua experiência de forma mais coerente com sua própria atitude. O que o behaviorismo radical faz é emprestar à narrativa do cético os termos não-mentalistas nos quais ele pode, hoje, fazer sua narrativa cética. A análise da pragmática da ação, ou então da investigação, ou ainda da fala, é apenas isso. Deste modo, nossa segunda questão inicial resulta também respondida, e vemos que o ceticismo sobre as psicologias não elimina, nos termos acima descritos, uma psicologia do ceticis-

mo.

Voltemos um instante ao problema da patologia, seja do comportamento do cético, seja do comportamento do dogmático, um problema levantado pelo próprio Sexto nas últimas linhas das *Hipotiposes*. Segundo ele, a precipitação do dogmático precisa ser curada. Mas Sexto utiliza uma figura de linguagem, nos dizem os comentadores, ao comparar o trabalho do cético com aquele do médico. Isso não invalida, contudo, sua apreciação – metáforas à parte – de que o comportamento verbal do dogmático é um desvio. É claro que Sexto não está defendendo uma concepção de comportamento verbal normal. Ele apenas constata que o comportamento verbal do dogmático é desequilibrado, isto é, causa e está sujeito a perturbação. A cura que ele propõe, no espírito da escola metódica de medicina, consiste em restaurar o equilíbrio.²⁶ Do ponto de vista prático da vida, podemos dizer que isso talvez seja tão desejável quanto fazer com que o jogador deixe de jogar, mas, de um ponto de vista teórico, não implica nenhuma anormalidade, tal como comenta Skinner a respeito do jogador.

Poderíamos, então, dizer, por fim e para um grande alívio geral, que nem o comportamento do cético nem aquele do dogmático são *anormais*? Já que, para não fazermos afirmações sobre o que não é aparente, não podemos defender um conceito de normalidade, devemos apenas constatar que o comportamento do cético e o comportamento do dogmático são diferentes e, em termos fenomenais, descrever essa diferença, um fim para o qual a abordagem do behaviorista radical muito nos ajuda. Além de analisarmos o comportamento do cético, como fizemos acima, seria preciso também analisar o comportamento do dogmático, e mostrar que aí também não há maior ou menor *racionalidade*, mas apenas uma história de contingências de reforço diferentes daquelas que encontramos na história do cético.

Como defendemos em um trabalho anterior,²⁷ para o dogmático, é certamente a posse da verdade – e não a quietude – aquilo

que o motiva. No espírito do pirronismo, podemos, então, perguntar: por que continuar a procurar a verdade se isso causa perturbação e se, ao que parece, não encontramos a verdade, mas apenas diafonia? Mas isso é como perguntar ao jogador por que ele continua jogando se, aparentemente, jamais ganha. Quem faz a pergunta não entendeu direito o que move o jogador – nem o que move o investigador. Diferentemente do pirronismo e de algumas formas atuais de neopirronismo, a análise da pragmática da investigação que o ceticismo alético propõe,²⁸ nos ajuda a entender por que o investigador continua investigando e, portanto, a entender o comportamento do próprio cético, já que este é aquele que *continua investigando*.

Referências Bibliográficas

- Armstrong, D. M. 1993. *A Materialist Theory of the Mind*. Londres: Routledge.
- Byrne, A. "Behaviorism." In Guttenplan 1995: 132–140.
- Carnap, R. 1969. *The Logical Construction of the World*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- . 1996. "Psychology in the Language of Physics." In Lyons 1996: 43–79.
- Chomsky, N. 1959. "A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*." *Language* 35 (1): 26–58.
- Cohen, A. 1988. "Scepticism and *Angst*: The Case of David Hume." *Manuscrito* XI (2): 49–66.
- Dutra, L. H. de A. 1993. "Ceticismo e Filosofia Construtiva." *Manuscrito* XVI (1): 37–62.
- . 1997a. "Salvar a Investigação." *Manuscrito* XX (1): 39–67.
- . 1997b. "Ceticismo e Indução." *Principia* 1 (1): 135–168.
- Gardner, H. 1985. *The Mind's New Science*. Nova York: Basic Books.
- Giere, R. N. (org.). 1992. *Cognitive Models of Science*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. XV. Minnea-

- polis: University of Minnesota Press.
- Guttenplan, S. (org.). 1995. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Houts A. C. e Haddock, C. K. 1992. "Answers to Philosophical and Sociological Uses of Psychologism in Science Studies: A Behavioral Psychology of Science." *In* Giere 1992: 367–399.
- Lacey, H. 1974. "The Scientific Study of Linguistic Behaviour: A Perspective on the Skinner–Chomsky Controversy." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 4 (1): 17–51.
- Lyons, W. (org.). 1996. *Modern Philosophy of Mind*. Londres: Everyman.
- Ryle, G. 1984. *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schwartz, B. e Lacey, H. 1982. *Behaviorism, Science, and Human Nature*. Nova York e Londres: Norton.
- Sextus Empiricus, 1993. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge, Mass., e Londres: Harvard University Press. [HP.]
- Skinner, B. F. 1953. *Science and Human Behavior*. Nova York: Free Press.
- . 1957. *Verbal Behavior*. Acton, Mass.: Copley.
- . 1969. *Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis*. Nova Jersey: Prentice-Hall.
- . 1976. *About Behaviorism*. Nova York: Vintage Books.
- Watson, J. B. 1970. *Behaviorism*. Nova York: Norton.
- . "Psychology as the Behaviorist Views It." *In* Lyons 1996: 24–42.
- Wittgenstein, L. 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Notas

¹ Cf. HP, III, 280–281.

² Cf. Cohen 1988.

³ Sobre a psicologia cognitiva (uma das hoje denominadas *ciências cognitivas*) a literatura atual é vasta. Uma boa introdução, contudo, é feita por

Gardner (1985). Alguns textos de discussão mais avançada são apresentados em Giere 1992. Um programa alternativo behaviorista à psicologia cognitiva (programa fundamentado no behaviorismo radical de Skinner) é delineado em Houts & Haddock 1992.

⁴ Obviamente, a abordagem escolhida poderia ser aquela que encontramos hoje no domínio da psicologia cognitiva, mas o restante do texto vai mostrar por que escolhemos o behaviorismo.

⁵ A este respeito, inspiramo-nos no programa de Houts e Haddock (1992), mas pretendemos isentar nossa narrativa da pragmática da investigação do cético de qualquer compromisso teórico envolvido pelo programa desses autores ou pelo behaviorismo de Skinner.

⁶ Sobre as aplicações bem sucedidas no controle do comportamento, cf. Schwartz & Lacey 1982, cap. 8.

⁷ Cf. Gardner 1985, caps. 2, 7 e 9. Cf. ainda Chomsky 1959, e Lacey 1974. Este último apresenta uma excelente avaliação das diferenças mais marcantes entre os programas de Chomsky e de Skinner e da crítica daquele a este, em particular, suscitadas pelo *Verbal Behavior* (Skinner 1957).

⁸ Cf. Lacey 1974, pp. 19s; Houts & Haddock 1992; e Byrne 1995.

⁹ Cf. Skinner 1953, pp. 89s; e Carnap 1996.

¹⁰ Cf. Carnap 1996, p. 60. O mesmo ponto já é antecipado por Carnap no *Aufbau* (Carnap 1969).

¹¹ Cf. Ryle 1984 e Wittgenstein 1958.

¹² Cf. Houts & Haddock 1992, pp. 384s.

¹³ Cf. Watson 1970 e 1996.

¹⁴ Como observam Houts e Haddock (1992, p. 386), para superar o behaviorismo metodológico, a psicologia cognitiva deve apenas acrescentar hipóteses sobre estados mentais (ou então fisiológicos) que serviriam de mediação entre o estímulo que o organismo recebe do ambiente e a resposta que aí ele oferece.

¹⁵ Cf. Skinner 1957, 1969 e 1976.

¹⁶ A estes respeito, cf. Skinner 1969 e 1976; Schwartz & Lacey 1982, cap. 4; e Houts & Haddock 1992.

¹⁷ Cf., por exemplo, Armstrong 1993, entre outros.

¹⁸ Como observam Houts e Haddock (1992, p. 388), há certa similaridade entre o tratamento que Skinner dá a tais casos e aquele apresentado por Wittgenstein. Vale dizermos, além disso, que a semelhança de Skinner com Ryle a muitos respeito também não deixa de ser digna de nota, não obstante

diferenças importantes, como, aliás, também comentam Houts & Haddock (1992, pp. 384ss).

¹⁹ Como dissemos antes, nossa abordagem se inspira naquela apresentada por Houts & Haddock 1992. Estes autores estão preocupados em explicar o comportamento cognitivo dos cientistas em geral, sem mencionar sequer o caso do cético, que vamos tomar em consideração, apresentando, então, uma espécie de *estudo de caso*.

²⁰ Cf. Sexto, HP, I, 21–24.

²¹ Cf. Sexto, HP, I, 25–30.

²² Cf. Sexto, HP, I, 31–186.

²³ A rigor, devemos dizer, temos também outras hipóteses, como a hipótese fisicalista de que há estruturas neuro-fisiológicas responsáveis pelo comportamento verbal patente, além da hipótese behaviorista metodológica de que a causa é uma disposição que o cético possui para reagir proferindo “suspendo o juízo” diante do estímulo constituído pelos dois proferimentos incompatíveis “afirmo a” e “afirmo b.” Vale enfatizar sempre que o behaviorista radical não fala em disposições nem se atém ao esquema estímulo-resposta. A este respeito, cf. Houts & Haddock 1992, pp. 384ss.

²⁴ Embora nossa preocupação aqui não seja histórica no sentido de apresentar evidências textuais de Sexto Empírico que autorizariam ou, em alguma medida, apoiariam nossa abordagem, devemos mencionar que, a respeito da análise do comportamento verbal do cético, é curioso como Sexto, nas *Hipótiposes*, dá-se ao trabalho de esclarecer o uso que o cético faz de certas expressões (HP, I, 187–209). Ora, a *afasia* do cético é descrita por Sexto como a condição de não afirmar nem negar, isto é, *estar em silêncio*, no sentido que demos ao termo.

²⁵ Cf. Skinner 1969, caps. V e VI; cf. ainda Houts & Haddock 1992, pp. 390ss.

²⁶ Cf. HP, I, 236–241. Cf. também a discussão de Sexto sobre o *modo de vida*, no final do livro III das *Hipótiposes* (HP, III, 169ss).

²⁷ Cf. Dutra 1993.

²⁸ Cf. Dutra 1997a e 1997b.

LA OTRA CARA DEL ESCÉPTICO

Eduardo Alejandro Barrio

Universidad de Buenos Aires

Es habitual trazar alguna relación entre el conocimiento y la verdad. Decimos que una oración puede expresar un conocimiento sólo si, al menos, expresa una verdad. Para conocer debemos estar en lo cierto. La verdad de lo conocido parece ser una condición necesaria para que haya conocimiento. Es una idea bastante aceptada que en el momento en que tengamos alguna razón para creer que una oración no es verdadera, queda inmediatamente descalificada la pretensión que ella exprese un conocimiento. Parece resultar conceptualmente inadecuado pretender que una oración exprese un conocimiento y al mismo tiempo decir que ella es falsa. Una manera de completar este marco es ligar a la verdad y al conocimiento con la realidad: las oraciones verdaderas nos permiten conocer lo que nos rodea tal como es. Frente a esta estrecha relación entre realidad, conocimiento y verdad los escépticos se han revelado. Ellos han sostenido, en sus formas más radicales, que ninguna de nuestras oraciones son ciertas, justificadas o verdaderas en el sentido de brindarnos, a través de sus contenidos, la realidad tal como es. Me ocuparé en este trabajo de defender lo que podríamos denominar *un punto de vista escéptico respecto de la verdad*. Dicho enfoque no niega que existan oraciones verdaderas (en contraposición con las falsas) sino más bien rechaza la idea de que exista algo en sí mismo en virtud de lo cual las oraciones adquirirían una propiedad especial que sería determinante a la hora de pertenecer al conjunto de las oraciones que aceptamos como

Dutra, L. H. de A. e Smith, P. J. (orgs.). 2000. *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia, vol. 2. Florianópolis, NEL, pp. 63–79.

verdaderas. Me opondré, entonces, a la idea de que exista una propiedad especial que sea la esencia de la verdad. Esto significa que el enfoque que definiendo se opone tanto a la concepción correspondentista como a la concepción epistémica de la verdad. Sostendré, en definitiva, en contra de lo que ha sostenido Oswaldo Porchat,¹ que la mejor manera de ser escéptico respecto de la verdad es defender lo que comúnmente se llama *deflacionismo* o *minimalismo*, el punto de vista según el cual todo lo que se puede decir respecto de la verdad se resume en la idea según la cual afirmar que una oración es verdadera es afirmar la oración. Finalmente, mostraré, que si nos tomamos en serio, tal como lo hace el deflacionista, el rol desentrecomillador del predicado veritativo, no hay lugar para su identificación con ninguna explicación epistémica.

I. El Escéptico y la Verdad

Desde siempre, las tendencias escépticas socavan la creencia de que exista algo como el verdadero conocimiento del mundo. El escéptico duda que estemos en condiciones de conocer las cosas tal como son. Adviértase que debajo de esta duda se esconde un doble desafío: por un lado, un desafío epistemológico: se cuestiona nuestra capacidad para conocer (entendida de cierta forma). Pero por otro, la duda no se circunscribe a este plano, ya que se extiende más allá de nuestras aptitudes cognitivas. El defensor de este enfoque extiende su duda hacia la ontología: más allá de nuestras virtudes epistémicas, no hay una realidad existente en sí misma. Nótese, para evitar malos entendidos, que el escéptico no desafía, al menos en principio, nuestra creencia cotidiana según la cual creemos que somos capaces de decir verdades y de describir lo que nos rodea. Tal cosa no está puesta en cuestión. Sin embargo, frente a las explicaciones de estas capacidades el escéptico reacciona. El escéptico denuncia como dogmática a toda propuesta que pretenda brindar una justifica-

ción de estas creencias. La destrucción, la desestructuración del discurso del que intenta dar razones, es una característica distintiva de este enfoque. El escéptico ejerce fundamentalmente una función crítica, mostrando que aquello que parecía necesitar una justificación no lo necesita.

A lo largo de la historia de la filosofía, el dogmatismo filosófico es asociado normalmente con una estrategia filosófica que se da en dos planos: uno metafísico y otro mental o lingüístico. En el primer plano, los dogmáticos se han pronunciado como realistas metafísicos. La pregunta que ahora adquiere importancia es la de si hay algo más allá de lo interno y subjetivo. En este marco, un realista metafísico se compromete con la idea según la cual *hay* entidades que son *independientes* de lo mental y que poseen una existencia *objetiva*. Desde esta perspectiva, el realismo es una posición estrictamente ontológica: requiere sólo que *exista* algo con las dos características mencionadas. La realidad externa (nombre usado para hacer referencia a lo que hay “fuera” de la mente) no está constituida por nosotros: es independiente, en el sentido de que las cosas que están afuera tienen una naturaleza no mental y ellas no dependen ni lógicamente ni causalmente de nosotros² y es objetiva, en el sentido de que su existencia puede trascender nuestras capacidades (en particular, nuestras capacidades cognitivas). La teoría platónica de las formas y la metafísica aristotélica para nombrar sólo algunos, son exponentes de esta estrategia. Desde Descartes en adelante, esta opción tiene como punto de partida³ lo que comúnmente se denomina *la metáfora del espacio interior*, el teatro cartesiano en donde supuestamente transcurre nuestra vida subjetiva. Sin embargo, no han sido pocos los intentos de “salir” de nuestra subjetividad para buscar lo que con palabras de Nagel podríamos denominar el punto de vista desde ninguna parte.

Frente a esto, lo que caracteriza a las estrategias escépticas contemporáneas es cierto nihilismo en el plano ontológico. Hablo de estrategia y no de autores escépticos porque, quizás, apli-

cado a los trabajos contemporáneos, no sea justo etiquetar a tales y tales autores con esa nota, sino más bien buscar patrones de desconfianza comunes a algunas ideas que surgen como dogmáticas. El escepticismo clásico propone la suspensión del juicio sobre cuestiones substantivas. Pero, la suspensión total del juicio no es intrínseca y razonable en sí misma. Para que sea razonable tendrá que estar basada en alguna razón. En nuestros días, razones de este tipo se encuentran en el argumento de Quine de la indeterminación de la traducción con el que se intenta mostrar la inexistencia de significados. No se señala una mera imposibilidad cognitiva. Hay una carencia ontológica: no hay significados en la naturaleza. Tanto el argumento modelo teórico⁴ como el experimento mental de los cerebros en una cubeta⁵ de Putnam también parecen ejemplificar esta estrategia escéptica. En el primero, se intenta mostrar la inexistencia de nexos causales entre las palabras y el mundo. En el segundo, la imposibilidad conceptual de que exista un mundo tal como se nos aparece sin nuestra propia perspectiva.⁶ Puede verse también esta estrategia escéptica en el trabajo de Kripke en torno a las reglas.⁷ Aquí, lo que Kripke intenta mostrar a partir de las reflexiones de Wittgenstein acerca de nuestro actuar es que no hay un hecho que respalde nuestras acciones regladas.

En el segundo plano, aquel que se relaciona con la corrección de nuestro pensamiento o discurso para ajustarse a aquello que está afuera de nosotros, el dogmatismo ha tenido dos manifestaciones: la concepción correspondentista y la concepción epistémica de la verdad. En la primera, el escéptico ve la tentación dogmática de intentar confrontar al lenguaje con lo que está afuera de él. En la segunda, en cambio, la tentación tiene que ver con el impulso a buscar procedimientos objetivos que aseguren la obtención de verdades.

Las dos posiciones recurren a la idea según la cual la verdad es una propiedad especial que todas las oraciones verdaderas tienen en común.⁸ Así como todos los seres humanos tenemos en

común al menos una propiedad la de ser animales racionales, las oraciones verdaderas tienen una nota, cuya existencia es esencial, que las vuelve verdaderas.

Para el correspondentista,⁹ la nota tiene que ver con la representación. Lo que tienen en común las oraciones verdaderas es que ellas representan el mundo tal como es. En este enfoque se sostiene que la verdad es una característica que las oraciones (o pensamientos quizás) poseen, característica que ellas podrían tener aún si no lo sabemos, y que es poseída en virtud de la relación asimétrica que el mundo posee con el lenguaje. La correspondencia, ya sea entre oraciones y hechos o ya sea entre palabras y objetos, debe ser entendida como una conexión asimétrica de fundamentación que va de lo ontológico a lo lingüístico. Es importante destacar que en este enfoque, se defiende la idea según la cual hay un único contacto de las oraciones con el mundo. Hay *un* modo privilegiado de usar las palabras, que constituye el significado de las palabras, que permita descubrir la imagen perfecta del mundo. Al sostener que existe una *única correspondencia* entre la realidad independiente del sujeto y su lenguaje o su mente, el correspondentista deja a un lado nuestros propósitos e intereses a los que parecen subordinarse nuestras mejores descripciones y teorías.

Para el defensor del enfoque epistémico, la nota tiene que ver con los procesos de prueba. Los seres humanos somos capaces de reconocer procedimientos para justificar algunas oraciones y no otras. Los factores que determinan la verdad de las oraciones están sujetos siempre a restricciones epistémicas. No hay distinción entre cómo se conoce la condición de verdad de una oración y la condición de verdad misma: las condiciones de verdad se explican enteramente por medio de la *consistencia con el resto de nuestras creencias*, o del concepto de *verificabilidad*, o del de *asertabilidad garantizada* o del de *asertabilidad idealmente justificada*, o de *lo que la ciencia mantiene en el final de la investigación*, o de *lo que explica la convergencia de las teo-*

rias, o de lo que explica el éxito de nuestras creencias ordinarias, o de lo que se acepta en el transcurso de la conversación entre personas racionales (según el caso).

Nótese, entonces, que aún cuando la asociación entre realistas metafísicos y defensores del enfoque correspondentista de la verdad ha sido históricamente muy habitual, no hay más que una mera conjunción histórica¹⁰ y el escéptico, si quiere oponerse a toda forma de dogmatismo, no sólo debe poner en duda la búsqueda de propiedades representacionales detrás de las oraciones verdaderas, sino también la idea de que existan propiedades epistémicas que nos trasciendan y cuyo descubrimiento nos de una razón para justificar la verdad de nuestras creencias. Este aspecto fue reconocido por los escépticos clásicos en su ataque a toda doctrina que ofrezca un criterio de *verdad*. Sexto Empírico cuestionó tanto la idea de *verdad* como la de prueba. Las oraciones verdaderas no son el resultado de procedimientos objetivos. Toda pretensión de poseer reglas de verdad trascendentes y objetivas está destinada al fracaso. En los próximos apartados, presentaré una defensa de la que considero es la mejor opción para el escéptico (el minimalismo o deflacionismo) enfrentándome a ambas formas de dogmatismo.

2. El Dogmatismo del Espejo

Como anticipé en la introducción de este trabajo, la idea que deseo sostener es que la mejor forma de captar el núcleo del escepticismo respecto de la verdad es adoptar un enfoque mínimo. Dicho enfoque, parte de la idea de que en nuestro uso cotidiano, aceptamos ciertas trivialidades: que la nieve es blanca es verdadera cuando y justamente cuando la nieve es blanca. Si bien cuando estamos dispuestos a afirmar la verdad de una oración es porque queremos enfatizar nuestro respaldo hacia ella, no hay nada más que decir acerca de la verdad. De esta manera, al igual que el escéptico, cuando adoptamos un enfoque mínimo,

describimos cómo, en nuestra comunidad, usamos las expresiones veritativas. Pero, la clave para emparentar al escepticismo con este enfoque está en que cualquier interpretación que intente buscar un hecho semántico que respalde ese uso, está destinado a un fracaso. El predicado veritativo tiene esencialmente un rol desentrecomillador: predicar la verdad de una oración cualquiera es lo mismo que afirmar la oración. Esto es exactamente lo que nos han dejado los trabajos de Tarski: no hay nada debajo de la verdad. Al buscar una explicación acerca de lo que es la verdad, lo que se encuentra es que no hay nada que explicar. La dificultad es que los trabajos de Tarski han sido contaminados por una serie de presuposiciones metafísicas innecesarias.¹¹ La clave para entender la verdad es que es sólo un *mecanismo lingüístico*: no hay ninguna propiedad que todas las oraciones tengan en común. Tal enfoque respecto de la verdad recibe el nombre de *deflacionismo*. Como los escépticos, los deflacionistas decimos que todo análisis conceptual o científico que trate de encontrar la esencia de la verdad, esa propiedad especial que todas las oraciones verdaderas tendrían en común, está destinado al fracaso. No hay ninguna naturaleza subyacente que la elaboración filosófica o científica deba iluminar a la cual podamos atribuirle poderes explicativos. Los deflacionistas defendemos un punto de vista eliminacionista respecto de la explicación de toda atribución de verdad.

(T.D.) No hay ninguna propiedad que se aplique a las oraciones (como por ejemplo 'la nieve es blanca') que sirva para explicar que ellas son verdaderas.

¿Por qué la oración 'la nieve es blanca' es verdadera? Porque la nieve es blanca. Es decir, por el hecho obvio de que cada oración especifica su propia condición de verdad.

Por otra parte, el deflacionista, aunque no comparte con la posición realista el modelo de polos enfrentados *objeti-*

vo subjetivo, lo que está dentro / lo que está afuera de la mente, no niega la existencia de objetos. Más aún, su principal adversario es la idea de *intermediario epistémico*: aquel objeto frente a la mente que nos refleja al mundo. La filosofía debe hacerse con absoluta independencia de toda búsqueda de elementos mentales o lingüísticos privilegiados. Nuevamente, el adversario es la idea de *verdad correspondentista*: no hay una relación isomórfica entre el lenguaje y el mundo. Pero, el rechazo de la concepción correspondentista es compatible con la adopción del realismo en el plano ontológico: sólo si se creyera que los problemas ontológicos son problemas semánticos tal cosa no sería posible.

Por supuesto, la idea según la cuál el escéptico sólo puede adoptar un enfoque deflacionista es discutible.¹² Por ejemplo, Oswaldo Porchat sostiene¹³ que, tomando ciertos recaudos respecto de los aspectos representacionales, el escepticismo es compatible con ciertas versiones correspondentistas. Así, sostiene que, aunque el esquema

(T) 'a neve é branca' é verdadeira se e somente se a neve é branca

es filosóficamente neutro respecto de la correspondencia, este aspecto aparece en la noción de *satisfacción*.

O elemento correspondencial aparece, porém, quando Tarski, para construir a definição de verdade, recorre à noção de satisfação.¹⁴

En la definición de Tarski, una oración es verdadera si y solamente si es satisfecha por todas las secuencias de objetos. En este punto debe advertirse que no se pretende que a diferencia de la noción correspondentista, la satisfacción cumpla alguna función representativa:

las secuencias de objetos (...) no pretenden tener ninguna isomorfía

con las oraciones . (...) Ni siquiera representan aspectos parciales de la realidad, ya que cada sucesión selecciona objetos del mundo, pero todas satisfacen por igual a las oraciones verdaderas.¹⁵

Ahora bien, Porchat admite que esta caracterización se separa del concepto clásico de verdad correspondentista en donde el lenguaje se relaciona con objetos y no con secuencias matemáticas, pero aclara inmediatamente que hay un mecanismo para resolver esta dificultad. Ese mecanismo, que apela a la composicionalidad del lenguaje, consiste en ofrecer un equivalente recursivo a la anterior definición, en donde se establece “uma correspondência direta entre conjuntos de objetos no universo e “sentenças” da linguagem.”¹⁶

En una definición de este tipo, afirma Porchat que “Continuam valendo todas as consequências da definição tarskiana, a definição continua implicando todas as equivalências da forma (T) (...)”¹⁷ pero sin los inconvenientes que la definición tenía al incorporar la noción de *satisfacción*.

Sin embargo, me parece que el escéptico debería sentirse incómodo con la respuesta de Porchat. Ya que esta interpretación correspondentista de T tiene que comprometerse con una explicación de la justificación de por qué se cumple tal tesis que recurra en alguna instancia a las relaciones entre el plano lingüístico y el plano de la realidad. Pero, esta propuesta colisiona con la idea tarskiana según la cual (T) se cumple exclusivamente por el rol desentrecomillador del predicado veritativo. O dicho más claramente, sólo por una cuestión relacionada con el uso de nuestro predicado veritativo. En cambio, en la lectura correspondentista de (T) que propone Porchat, que *la nieve es blanca* es verdadera ssi la nieve es blanca, que *el pasto es verde* es verdadera ssi el pasto es verde, etc., se cumplen por las relaciones que tienen las oraciones con el mundo. Surge así la cuestión de cuáles son los elementos de la realidad que supuestamente se corresponden con el lenguaje. ¿Por qué estos elementos y no

otros? Esta pregunta requiere una respuesta que esté más allá de nuestro uso del lenguaje. Requiere una explicación. En muchos casos, esta explicación ha sido de índole metafísica. Por supuesto, este no es el caso de Porchat. Su propuesta pretende no estar contaminada, ya que de otra manera sería inaceptable para el escéptico. Pero, me parece que el escéptico busca algo más que evitar la contaminación metafísica. Busca evitar tener que dar una respuesta a la pregunta de por qué estos elementos y no otros, simplemente diciendo que no hay que buscar ninguna justificación. Simplemente, es porque usamos el lenguaje como lo usamos que aplicamos el predicado veritativo como lo aplicamos. No hay nada en el mundo, en particular, no hay ninguna relación de correspondencia que fundamente nuestro uso del lenguaje y que sea esencial para constituir la verdad de nuestras oraciones.

Es importante notar que en la definición de Tarski original (aquella que recurre a la idea de *satisfacción*) no se hace referencia a *hechos* como los correlatos de las oraciones verdaderas. Desde un punto de vista extensional, ésto puede ser visto como una ventaja ya que se puede escapar a la crítica quineana según la cual los hechos son entidades misteriosas sin condiciones de identidad claras y a la idea de que un hecho no puede identificarse a menos que se haga referencia a una oración verdadera. Por todo esto, los más radicales señalan que no tiene sentido comparar las creencias o las oraciones con el mundo porque cualquier intento al respecto debe conducir simplemente a la adquisición de nuevas creencias. En esta línea, Rorty ha señalado¹⁸ que la adopción de un enfoque correspondentista acerca de la verdad hace de la verdad un concepto inútil. Putnam argumentó que la adopción de este punto de vista conduce la adopción del *punto de vista del ojo de Dios*: la idea de un ser cuya mente es un espejo de la naturaleza totalmente limpio que tiene conocimiento pleno de esa situación. Davidson recientemente ha intentado mostrar que “no existe nada interesante o

instructivo con lo que se podrían corresponder las oraciones verdaderas.”¹⁹ Nada de esto parece afectar a la definición de Tarski por la siguiente razón: la teoría no se compromete con la idea de que las oraciones se comprometen con hechos. No veo cómo la interpretación de Porchat podría superar estos inconvenientes. Al incorporar la idea de que las oraciones se corresponden con entidades de algún tipo, la posición queda expuesta a todos estos inconvenientes aquí señalados.

Sin embargo, Porchat podría replicar que en lugar de plantear que la definición establezca una correspondencia en el ámbito de las oraciones, se podría establecer dicha correlación sosteniendo que partes de las oraciones representan partes de la realidad. Al final de cuentas, se podría utilizar la noción de *denotación*, diciendo que “el nombre *c* denota en *L* el objeto *c*.” Pero, en primer lugar, debe advertirse que no sólo las objeciones a la teoría correspondentista se relacionan con la noción de *hecho*. Por ejemplo, con el experimento mental antes mencionado, Putnam argumenta en contra de la versión denotativa de la teoría de la verdad correspondentista. Aunque con una mezcla de lo ontológico con lo semántico, Putnam sostiene correctamente que la concepción correspondentista es incapaz de dar una respuesta negativa a la pregunta que plantea la posibilidad de que todos seamos cerebros en una cubeta, tal como lo requiere el dar una respuesta al escéptico, ya que sólo disponiendo lógicamente de antemano el acceso denotativo a las cosas que están fuera de la cubeta, el podría responder al escéptico. Pero ésto es lo que hay que explicar y no suponer. Nuevamente, frente a esto, el propio Porchat argumenta²⁰ que la correspondencia no tiene por qué establecerse con objetos *en sí*. Propone diferenciar entre la *verdad correspondentista metafísica* y la *verdad correspondentista empírica*. Pero, hay dos razones por las que considero que esta diferenciación no ayuda. En primer lugar, está la cuestión de la exigencia de explicación a las que nos vemos sometidos aún si aceptamos que la correlación entre el lenguaje y el mundo es

empírica. Debe advertirse que en la definición de Tarski no hay ninguna explicación de la relación de *denotación*. Sólo se ofrecen listas del tipo ‘nieve’ denota nieve. Por esta razón, no tiene sentido plantear la cuestión esencial a este enfoque correspondentista según la cual la teoría debe brindar una explicación de cómo se correlacionan las palabras con lo que está afuera del lenguaje. Todo aquel que comprenda el lenguaje, aceptará trivialmente que la expresión

‘nieve’ denota nieve

Y aceptará tal relación, no porque conozca una relación especial (metafísica o empírica), sino primordialmente porque participa de una práctica social que es nuestro lenguaje. Si no se usa la expresión ‘nieve’ de esta manera, el resto de la comunidad lingüística no comprendería lo que se está diciendo. No hay ningún hecho semántico en el que se funde la aceptación de esta trivialidad.²¹ Este es justamente el punto que el escéptico quiere defender. Toda posición que intente justificar nuestro uso del predicado veritativo en algún hecho (sea este empírico o metafísico) esta destinada al fracaso, ya que cae en algún tipo de dogmatismo al tener que ofrecer una respuesta justificatoria de nuestro uso de las expresiones veritativas.

En segundo lugar, está la cuestión de la aceptabilidad del pretendido nexo empírico. En las explicaciones actuales, se apela a la noción de *relación causal*. Por ser esta una relación empírica, podría pensarse que carece de los problemas que cualquier conexión metafísica podría tener. Pero, es fácil mostrar que la existencia de tales relaciones no es un criterio suficiente para fijar la denotación de las expresiones. Las relaciones causales que de hecho se dan entre un término del lenguaje, como ‘nieve’ y lo que este denota son muy variadas. ¿Qué poner en lugar de *y* en nuestra anterior especificación de la relación? ¿La sustancia o este copo que tengo frente a mí? ¿Cuál de las dos (o

de cualquiera de las otras relaciones causales que se pueden seleccionar entre el término y todo lo que de hecho puede indicarse con su uso) es la relación causal relevante? El problema se complica, además, si tenemos en cuenta que el término 'nieve' es un término de clase natural: ¿Por qué el término 'nieve' se relaciona causalmente con el tipo natural 'nieve' en lugar de con la clase de todas las sustancias que tienen oxígeno o con las que tienen hidrógeno o la de los objetos blancos? ¿Cómo distinguir dentro de todos estos elementos cuál es el objeto denotado? No veo la forma de eliminar tal ambigüedad.

Me parece, entonces, que el escéptico no debe apartarse de la trivialidad, por lo que está obligado a abandonar todo tipo de *correspondencia*. Esto por supuesto salva un núcleo mínimo subyacente a la verdad.

3. La Verdad y los Procedimientos Objetivos ²²

Como hemos visto, los escépticos clásicos se oponen tanto a la concepción correspondentista como a la concepción epistémica. No pueden haber procedimientos objetivos que nos trasciendan y en los cuales anclar la verdad. Esta línea argumentativa retoma fuerzas en las *Investigaciones Filosóficas*. Es bien conocido que es poco lo que Wittgenstein dice alrededor de la verdad. Dice en las *Investigaciones Filosóficas*:²³

(...) Pero ahora tenemos

'p' es verdadera = p

'p' es falsa = no-p

Y decir que una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso equivale a decir: Llamamos una proposición a aquello a lo que aplicamos *en nuestro lenguaje* el cálculo de las funciones de verdad.

(...) Asimismo la proposición de que sólo una proposición puede ser verdadera solamente puede querer decir que predicamos "verdadero" y "falso" sólo de lo que llamamos proposición. Y lo que es una propo-

sición está en *un* sentido determinado por las reglas de formación oracional (...) y en otro sentido por el uso del signo en el juego del lenguaje.

Es claro que para Wittgenstein, sólo podemos usar este concepto en nuestro juego de aceptar y rechazar proposiciones. Sin embargo, en el mismo párrafo aclara:

(...) Y el uso de las palabras "verdadero" y "falso" también pueden ser una parte constitutiva de ese juego.

De acuerdo a las palabras de Wittgenstein, no debemos esperar justificaciones.²⁴

Sin embargo, podría pensarse que la posición de Wittgenstein conduce, en efecto, al abandono de una justificación de corte correspondentista, pero no al abandono de toda justificación. Si la verdad tiene que ver con el uso, la naturaleza de la verdad podría tener que ver con nuestros criterios objetivos a partir de los cuales usamos nuestras oraciones. La naturaleza de la verdad podría justificarse en las condiciones de aserción de las oraciones.

Por supuesto, al negar que exista algo como la naturaleza de la verdad, el deflacionista niega que existan razones para pensar que hay que ligar a tal noción con dichos criterios. Y lo niega por la sencilla razón de que la aceptación irrestricta de la tesis desentremilladora mencionada antes conduce a la idea de que la verdad y la aserción garantizada (o cualquier otra noción epistémica) difieren potencialmente en extensión.²⁵ De lo cual se sigue, bajo la suposición del rol desentremillador de la verdad, no puede haber ningún criterio epistémico que explique por qué llamamos verdaderas a algunas oraciones y por qué no lo hacemos con otra. Como el escéptico, el deflacionista condena la identificación de la verdad con la idea de criterio epistémico.

Veamos cómo puede producirse tal divergencia. Si el predi-

cado veritativo cumple fundamentalmente un rol desentrecomillador, entonces

‘la nieve es blanca’ es verdadera ssi la nieve es blanca

Pero, si tal como parece, la anterior es una afirmación necesaria, se sigue que la oración

‘la nieve no es blanca’ es verdadera ssi no es cierto que la nieve es blanca es verdadera.

Sin embargo, la lectura de derecha a izquierda falla cuando se reemplaza ‘es verdadera’ por ‘es asertablemente garantizada’: un caso en el cual carecemos de garantías para asertar una oración no es un caso en el cual hay garantías para su negación.

En síntesis, el deflacionismo respecto de la verdad sostiene que el predicado veritativo tiene fundamentalmente un rol desentrecomillador. No hay ninguna naturaleza subyacente a la verdad que la metafísica o la epistemología tengan que revelar. La verdad no puede fundarse ni en la representación ni en ningún criterio epistémico. Al igual que Wittgenstein, el deflacionista sostiene que no hay que esperar una justificación última, más allá de nuestra interacción en el lenguaje, de por qué algunas oraciones resultan verdaderas y otras falsas. En este sentido, el deflacionismo puede ser identificado con el escepticismo. Sin negar la existencia de verdades, ambos comparten la idea del total abandono de algo que nos trascienda.²⁶

Notas

¹ O. Porchat. “Verdade. Realismo. Ceticismo.” *Discurso XXV* (1995).

² Gonzalo Rodríguez-Pereyra me hizo notar que no puede definirse el atributo de independencia simplemente diciendo que algo es independiente si posee una naturaleza no mental. Hay cosas de naturaleza mental (las otras mentes)

que son independientes de nosotros. Claro que ellas no dependen de nuestra mente en el sentido aquí presentado.

³ Obviamente este punto de partida puede ser cuestionado. Gran parte de la filosofía de fin de siglo (incluso dentro de la tradición anglosajona) de hecho lo cuestiona. Basta leer cualquiera de los escritos de Davidson o Rorty (para nombrar algunos) como para advertir muchas razones que pudieran justificar el rechazo. Cfr., por ejemplo, R. Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, Princeton University Press, 1979) o D. Davidson "El mito de lo subjetivo," en D. Davidson *Mente, mundo y acción* (Barcelona, Ed. Paidós, 1992). De todas formas, como considero que la mayor parte de las polémicas alrededor del realismo suponen este marco, lo adopto en esta exposición sin que ello signifique mi adhesión a tal planteo.

⁴ Las ideas de Putnam han sido defendidas a lo largo de distintas publicaciones. En H. Putnam (1978) "Realism and Reason" incluido en *Meaning and the Moral Sciences* (Londres, R. & K) hay una formulación epistemológica del argumento que recurre a la idea de *teoría ideal*. En "Models and Reality" en *Philosophical Papers III* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983) y en *Reason, Truth and History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981) (versión española de Tecnos 1988) la formulación pone énfasis en cuestiones semánticas.

⁵ Cfr. H. Putnam, *op. cit.* (1981).

⁶ Por supuesto, no sería justo decir que Putnam es un filósofo escéptico ni siquiera en el plano de la semántica. De hecho, él ha defendido una explicación de la verdad que recurre a la existencia de propiedades semánticas emparentadas con la idea de prueba. Pero, su argumento, instancia la estrategia que quiero explicitar.

⁷ Cfr. S. Kripke *Wittgenstein: Rules and Private Language* (Oxford: Basil Blackwell, 1984). Hay una buena edición española editada en México por la editorial de la UNAM en 1989.

⁸ He presentado con algún detalle este punto en E. Barrio *La verdad desestructurada* (Buenos Aires, Eudeba, 1998).

⁹ Las ideas correspondentistas se remontan a Aristóteles. También están presentes en Platón y en *De veritate* de Tomás de Aquino: "*Veritas est adecuatio rei et intellectus*." En nuestros días, ellas están presentes, entre otros, en Bertrand Russell, William Alston, Richard Kirkham, Mariam David, Ruth Millikan, Jon Barwise, Graeme Forbes y Michael Devitt.

¹⁰ He defendido esta idea en Barrio, *op. cit.* (1998).

¹¹ cfr. K. Popper *Conjeturas y refutaciones* (Barcelona, Paidós, 1983), p. 272-279.

¹² El propio Tarski creyó que su definición era un *análisis* preciso de la idea de verdad correspondentista.

¹³ Porchat *op. cit.*

¹⁴ Porchat *op. cit.*, p. 27

¹⁵ A. Moretti, *op. cit.*, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, en prensa.

¹⁶ Porchat *op. cit.*, p. 28

¹⁷ Porchat *op. cit.*, p. 28

¹⁸ R. Rorty *Consequences of Pragmatism*, "Introduction" (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982).

¹⁹ Davidson, *op. cit.*, 1990, p. 303.

²⁰ Porchat, *op. cit.*, p. 23.

²¹ Puede encontrarse mi punto de vista respecto de la verdad en Barrio, *op. cit.*, 1998.

²² En oportunidad del mencionado encuentro, Raul Landim me objetó que en mi rechazo al enfoque clásico de la verdad se prestaba escasa atención a la idea de que lo esencial es identificar criterios relacionados con nuestras capacidades epistémicas. Agradezco su preocupación a partir de la cual he elaborado mi respuesta.

²³ L. Wittgenstein *Philosophical Investigations* (Oxford, Oxford University Press, 1953), # 136.

²⁴ L. Wittgenstein (1953), *op. cit.*, 137.

²⁵ Esta divergencia es señalada por C. Wright en *Truth and Objectivity* (Cambridge, Harvard University Press, 1992). Sin embargo, en este trabajo no se señalan las consecuencias que aquí señalo: que no hay modo de compatibilizar el rol desentrecorillador del predicado veritativo con el enfoque epistémico.

²⁶ Quiero agradecer a Plinio Junqueira Smith por haberme invitado a participar en el Encuentro sobre escepticismo realizado en mayo de 1999 en la ciudad de Curitiba. Con él hemos mantenido valiosas discusiones que me ayudaron a profundizar mis ideas. Quiero agradecer, además, a todos los participantes de ese evento. Sus comentarios fueron muy valiosos.

CETICISMO E MUNDOS POSSÍVEIS

Roberto Horácio de Sá Pereira

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O presente artigo tem por objetivo uma reflexão sobre a aplicação das semânticas dos mundos possíveis e o uso de contrafactuais para os problemas tradicionais do conhecimento e do ceticismo cartesiano. As principais contribuições neste sentido são de autoria de R. Nozick. A originalidade da abordagem desse autor pode ser observada, antes de mais nada, na formulação de uma nova teoria condicional ou contrafactual do conhecimento, como proposta de solução para os problemas apresentados por E. Gettier. Mas ainda mais original e instigante é o tratamento *modal* dispensado ao tradicional problema do ceticismo. Reconhecendo a validade formal do principal argumento cético, a estratégia traçada pelo autor para a recusa da conclusão cética consiste em invalidar sua principal premissa: *o princípio da oclusão sob implicação conhecida* (“*principle of epistemic closure*”).

Neste trabalho pretendo defender as seguintes teses. Em primeiro lugar, (i) buscarei assinalar a improcedência das principais críticas a Nozick que consideram que sua resposta ao desafio cético dependeria de forma circular de uma semântica para os condicionais irrealis. Procurarei mostrar em seguida, (ii) que no argumento de Nozick a noção problemática de mundos possíveis próximos e remotos se reduz pura e simplesmente à distinção conhecida entre alternativas epistemicamente relevantes e irrelevantes. Neste particular, o argumento de Nozick não introduz nenhuma novidade aos argumentos de Austin e Dretske que o formularam com maior clareza. Buscarei mostrar, por último,

(iii) que as situações contrafáticas descritas pelas hipóteses céticas, embora formalmente possíveis, não seriam apenas epistemologicamente irrelevantes. Na medida em que as hipóteses céticas sugerem uma origem causal inteiramente distinta para as nossas convicções, os mundos possíveis que elas descrevem serão semanticamente inacessíveis para aqueles falantes situados no mundo atual.

A teoria do conhecimento de Nozick tem como ponto de partida um diagnóstico específico dos problemas levantados por Gettier. Com base em uma série de exemplos, Gettier pretende assinalar que as três condições da chamada definição tripartite (introduzidas na história da filosofia por Platão no seu *Teeteto*) que pretendiam definir a noção de conhecimento como uma “convicção verdadeira e justificada,” embora necessárias, seriam insuficientes. Para tornar o leitor sensível aos problemas de Gettier, mencionarei aqui um dos seus exemplos, também abordado por Nozick.

Suponhamos que duas pessoas se encontrem no meu escritório neste momento e eu tenha boas razões para crer que uma delas possua um Ford. Entretanto, a pessoa que eu suponha possuir um Ford não o possui mais. Coincidentemente, a outra pessoa presente, que é um estranho para mim, possui um carro da referida marca. Nestas condições, seria inegável que a minha convicção original, qual seja, a de que alguém no meu escritório possui um Ford é, ao mesmo tempo, verdadeira e justificada. Mas, apesar disso, ninguém tenderia a afirmar que *sei* que alguém no meu escritório possui um Ford.

Para Nozick uma análise satisfatória do conceito de conhecimento deve encontrar uma condição adicional que explique por que neste caso e em outros similares, embora tenhamos convicções verdadeiras e justificadas, não podemos falar ainda de conhecimento. Segundo o diagnóstico de Nozick, os casos descri-

tos por Gettier apontam para a existência de uma relação puramente fortuita ou aleatória entre a convicção e a sua verdade. No exemplo considerado, teria sido por uma mera casualidade que a convicção de que alguém no escritório possui um Ford teria se tornado verdadeira, a saber, pela presença de um desconhecido. Para excluir possíveis relações fortuitas entre convicções e sua verdade, Nozick formula então uma primeira condição adicional nos termos de um condicional irreal:

- (3) *“Se a convicção não fosse verdadeira, o sujeito não acreditaria na mesma.”*

Se tomarmos “p” como uma letra que simboliza a convicção em questão, “C” como uma letra que representa a atitude de crença, “a” como uma letra que representa o sujeito e “ $\square \rightarrow$ ” como um sinal que representa a implicação contrafática, podemos exprimir a condição adicional nos seguintes termos: (3) $\sim p \square \rightarrow \sim \text{Cap}$. É relativamente fácil observarmos como as condições expressas por este condicional irreal permitem explicar por que nos casos apresentados por Gettier não podemos falar em conhecimento. No exemplo mencionado, embora o sujeito possua a convicção verdadeira e justificada de que alguém que se encontra no seu escritório possui um Ford, ele certamente não possui conhecimento uma vez que tal convicção não é, por assim dizer, “sensível” à sua possível falsidade. Tal convicção não satisfaz a condição (denominada por Nozick “condição de variação”) expressa pelo mencionado condicional irreal, pois *caso tal convicção fosse falsa e ninguém no escritório possuísse um Ford, ainda assim ele continuaria acreditando que alguém o possui*.

Nozick observa, contudo, que a adição desta terceira condição ainda não é suficiente para exprimir a nossa compreensão intuitiva de conhecimento. As situações descritas pelos céticos parecem satisfazer o condicional irreal mencionado, mas nem por isso diríamos que possuímos um conhecimento das situações

descritas. Digamos, por exemplo, que estivéssemos num tanque de nutrientes em Alfa do centauro e fôssemos estimulados quimica e eletricamente a pensar que somos justamente cérebros em tanques de nutrientes. Neste caso, podemos dizer, em conformidade com a referida “condição de variação” que, caso não estivéssemos no tanque, não teríamos a convicção de sermos cérebros em tanques de nutrientes, uma vez que é a presença no tanque que produz em nós a convicção em questão. Ora, mas considerando que o cientista que nos levou a crer que somos cérebros em tanques de nutrientes poderia aleatoriamente nos fazer crer que somos pessoas comuns, não parece razoável dizer que *sai-bamos* que somos cérebros em tanques de nutrientes em Alfa do Centauro.

Como nos casos de Gettier, o diagnóstico de Nozick aponta aqui mais uma vez para uma relação fortuita entre convicção e seu valor de verdade. Seria, mais uma vez, por uma mera casualidade que nossa convicção seria verdadeira. Há, contudo, algumas distinções entre os casos de Gettier e as situações tradicionalmente apresentadas pelos céticos. Nos casos apresentados por Gettier, a convicção não era “sensível” à sua possível falsidade, pois caso ela fosse falsa, ainda assim continuaríamos acreditando que é verdadeira. Já nas situações hipotéticas descritas pelos céticos, as convicções deixam de ser “sensíveis” à verdade das mesmas. Tomemos a convicção, mais uma vez, de que somos cérebros em tanques de nutrientes, produzida por um cientista que nos manipula química e eletricamente ao seu bel-prazer. Como tudo depende da vontade arbitrária deste cientista, é razoável supor que da mesma forma aleatória como ele produziu em nós a convicção verdadeira de que somos cérebros em tanques de nutrientes, poderia ter feito com que acreditássemos que somos pessoas em condições normais. Neste caso, se a referida convicção permanecesse verdadeira (e continuássemos a viver como meros cérebros em tanques), deixaríamos simplesmente de acreditar na sua verdade, i. é, que somos cérebros em tanques.

Para explicar porque nestas situações hipotéticas descritas pelos céticos não podemos falar em conhecimento, Nozick apresenta mais um condicional irreal:

- (4) “*Se a convicção permanecesse verdadeira em situações ligeiramente alteradas, ainda assim o sujeito continuaria acreditando na mesma.*” Segundo o simbolismo que apresentamos, isso poderia ser apresentado assim: $p \square \rightarrow \text{Cap}$.

É importante observarmos que os referidos condicionais irreais diferem significativamente dos condicionais indicativos comuns na medida em que a falsidade do seu antecedente pode ser sempre presumida ou conhecida previamente. Em tais condicionais afirma-se, então, a verdade do conseqüente sob a consideração contrafática ou irreal (que sabemos não ser o caso) da verdade do antecedente. Tais afirmações sugerem uma conexão real entre o antecedente e o conseqüente do condicional irreal que o torna claramente distinto da mera implicação material. Enquanto a implicação material será trivialmente verdadeira nos casos em que seu antecedente for falso (não importando assim o que se passaria com o conseqüente) e nos casos em que seu conseqüente for verdadeiro (não importando o que se passaria no antecedente), a implicação contrafática só será verdadeira quando pudermos supor que ambos antecedente e conseqüente seriam verdadeiros.

Embora mais estreita do que a implicação material, a implicação contrafática também se distingue, contudo, da implicação estrita. A conexão real asserida entre seus antecedentes e conseqüentes não é nem de natureza lógico-formal nem de natureza definicional. Ao afirmarmos a verdade do seu conseqüente sob a suposição irreal da verdade do seu antecedente, não visamos a *todos* os mundos possíveis nos quais tal antecedente seria (hipoteticamente) verdadeiro. Visamos apenas àquelas situações contrafáticas próximas ou vizinhas do nosso mundo real. Dizer que,

se p fosse o caso, teríamos q , não significa dizer – em analogia com a implicação lógica ou definicional – que não existe uma única situação contrafática possível na qual pudéssemos observar a conjunção do antecedente p com a negação do conseqüente q . Nozick afirma tal distinção nos seguintes termos:

Um condicional irreal 'se p fosse verdadeiro, q seria verdadeiro' não diz que p implica q ou que seria impossível a conjunção de p com a negação de q . Ele diz que nas situações nas quais p fosse verdadeiro, q também o seria. Esta idéia é claramente expressa pelas recentes explicações dos subjuntivos em termos de 'mundos possíveis'. O subjuntivo é verdadeiro quando (de um modo geral) em todos os mundos possíveis próximos do mundo real nos quais p é verdadeiro, q também é verdadeiro.¹

Nestes termos, condicionais irrealis seriam verdadeiros quando seus respectivos antecedentes e conseqüentes fossem verdadeiros, não na extensão de todos os mundos possíveis, mas apenas naqueles mundos possíveis que seriam "próximos," "vizinhos" ou "semelhantes" ao mundo atual. Reconhecendo provavelmente a grande controvérsia que há em torno da estipulação de condições de verdade para condicionais irrealis é sua aplicação na resolução de problemas epistemológicos, Nozick se apressa em esclarecer que a sua teoria condicional do conhecimento não está comprometida com nenhuma teoria semântica particular. Não se exigiria nada além de uma compreensão intuitiva das situações contrafáticas envolvidas na avaliação daquelas convicções que reconhecemos implicadas.²

Assim, nos termos da teoria condicional do conhecimento proposta por Nozick, o conhecimento passa a ser redefinido como *a convicção verdadeira que rastreia ("tracks") sua verdade*. Para dizermos que um sujeito a tem conhecimento, quatro condições devem ser satisfeitas. As duas primeiras são as conhecidas condições triviais formuladas pela tradição filosófica desde o *Teeteto* de Platão. A primeira delas é muitas vezes denominada

“condição estipulativa”: (1) $Sap \supset p$: Se afirmamos que um determinado sujeito a sabe que p , então supomos que p é uma convicção verdadeira. A segunda é conhecida como “condição mínima”: (2) $Sap \supset Cap$: Se afirmamos que um determinado sujeito a sabe que p , então supomos que o sujeito a em questão está convicto na verdade de p .

As duas últimas exprimem justamente os condicionais irrealis propostos por Nozick. A terceira condição, denominada “condição de variação,” diria então: (3) $Sap \supset (\sim p \square \rightarrow \sim Cap)$: Se afirmamos que um determinado sujeito a sabe que p , então supomos que o sujeito a não acreditaria na verdade de p se p não fosse o caso. A quarta e última condição, denominada por Nozick “condição de aderência,” é estabelecida nos seguintes termos: (4) $Sap \supset (p \square \rightarrow Cap)$: Se afirmamos que um determinado sujeito a sabe que p , então supomos que a continuaria crendo na verdade da sua convicção p caso tal convicção p permanecesse verdadeira em situações alteradas.

O Principal Argumento Cético

Segundo Nozick, todas as estratégias conhecidas de combate ao ceticismo se revelaram insatisfatórias. Já houve quem tentasse mostrar (i) que o ceticismo pressupõe, no seu próprio raciocínio, a possibilidade de conhecimento questionada por ele. Houve também quem argumentasse no sentido de mostrar (ii) que faltariam ao cético “boas” razões para duvidar. E encontramos até mesmos filósofos (iii) que buscam provar que o ceticismo seria simplesmente falso.

Para Nozick, o fracasso destas estratégias residiria em um diagnóstico equivocado do ceticismo. Supor que o cético negligencia alguma coisa óbvia, ou atribuir ao seu raciocínio um erro simples, uma confusão conceitual ou mesmo uma falácia argumentativa, seria simplesmente desprezar a força dos seus principais argumentos e ignorar a razão pela qual até hoje eles exercem

um grande fascínio sobre nós. Segundo o diagnóstico do autor, o equívoco cético consistiria em supor que o conhecimento só seria possível quando pudéssemos eliminar as hipóteses céticas. Assim, ao invés de buscar refutar o ceticismo, Nozick propõe simplesmente fornecer uma explicação para a possibilidade do conhecimento que não exija a necessidade de eliminação de situações hipotéticas descritas pelos céticos.

Os principais argumentos céticos são formulados a partir das famosas *hipóteses céticas*. As situações hipotéticas descritas por Descartes no século XVII são bem conhecidas de todos. Algumas sugerem que possamos estar sendo enganados por um gênio maligno (ou um Deus enganador); outras que possamos estar sonhando. Em formulações mais condizentes com o nosso tempo, autores contemporâneos (dentre os quais o próprio Nozick) sugerem que pudéssemos ser cérebros em tanques de nutrientes em Alfa do Centauro, estimulados eletricamente por cientistas inescrupulosos.

O que caracteriza fundamentalmente estas hipóteses é a descrição de situações ou “mundos possíveis” nos quais teríamos exatamente as mesmas opiniões que possuímos no mundo atual, mas, apesar disso, a maior parte destas opiniões seria falsa. Nozick denomina tais situações possíveis de mundos “doxologicamente idênticos” ao mundo atual. Com isso, o cético estaria chamando nossa atenção para o fato de que se nossas opiniões fossem falsas na sua totalidade, ainda assim continuaríamos a acreditar na sua verdade. Em outras palavras, as nossas mais firmes convicções, ainda que verdadeiras no mundo atual, não “rastream” (“*track*”) a sua verdade em mundos possíveis.

Passo agora à reconstrução de Nozick do argumento cético. O primeiro passo consiste em mostrar que não temos como conhecer ou saber que as próprias hipóteses céticas são falsas. Para sabermos se as hipóteses céticas são falsas, teríamos que satisfazer as quatro condições acima assinaladas. Se deixarmos de lado as duas primeiras condições e considerarmos a terceira e decisiva

exigência, observaremos que ela não está sendo satisfeita. Nos termos da terceira condição (condição de variação: $\sim p \square \rightarrow \sim \text{Cap}$), o nosso conhecimento da falsidade das hipóteses céticas dependeria da satisfação do seguinte condicional irreal: *Se não fosse o caso que as hipóteses céticas são falsas, i. é, se elas fossem verdadeiras, então não seria o caso de acreditarmos que tais hipóteses são falsas, i. é, creríamos que tais hipóteses são verdadeiras.* Com efeito, parece evidente que se as hipóteses céticas fossem verdadeiras e estivéssemos, por exemplo, sonhando que estamos participando de um colóquio sobre ceticismo, creríamos, no entanto, que estamos participando de um colóquio sobre ceticismo e não que estamos sonhando que estamos participando de um colóquio sobre ceticismo.

O segundo e decisivo passo da argumentação cética reside no apelo intuitivo ao princípio da oclusão sob implicação conhecida. Nos termos da hipótese do sonho, este princípio nos diz intuitivamente o seguinte: *Se sabemos que estamos em um colóquio sobre ceticismo e sabemos também que, se estamos em um colóquio sobre ceticismo, não podemos estar sonhando que estamos em um tal colóquio, então sabemos que não estamos sonhando que estamos em tal colóquio.* Se a letra “a” representar o sujeito, “S” o conceito de conhecimento, “p” a convicção de que participamos de um colóquio sobre ceticismo e “q” a convicção de que não estamos sonhando com um colóquio sobre ceticismo, podemos simbolizar a oclusão epistêmica nos seguintes termos: $[Sap \& Sa (p \supset q)] \supset Saq$.

O último passo da argumentação consiste na simples aplicação das regras *modus tollens* e *simplificação* ao referido princípio. Nos termos de tal princípio, se sabemos que estamos em um colóquio sobre ceticismo e sabemos além disso que, se estamos em um colóquio sobre ceticismo, não estamos sonhando que estamos em um colóquio sobre ceticismo, então sabemos que não estamos sonhando que estamos em um colóquio sobre ceticismo: $[Sap \& Sa (p \supset q)] \supset Saq$. Ora, mas no primeiro passo do argu-

mento foi estabelecido que não temos como saber que não estamos sonhando que estamos em um colóquio sobre ceticismo: $\sim Saq$. Mas como não faz sentido negar que saibamos que, se estamos em um colóquio sobre ceticismo, não estamos sonhando que estamos em um tal colóquio: $Sa (p \supset q)$, a conclusão que se impõe é a de que não sabendo que não estamos sonhando que estamos em um colóquio sobre ceticismo ($\sim Saq$), não sabemos tampouco que estamos em um tal colóquio ($\sim Sap$). A fim de torná-lo mais claro, podemos apresentar o referido argumento cético sob a forma de uma clássica *reductio ad absurdum*:

1. Sap : Sabemos que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo. (hipótese).
2. $Sa (p \supset q)$: Sabemos que, se nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo, não estamos sonhando que estamos em um colóquio sobre ceticismo.
3. $[Sap \ \& \ Sa (p \supset q)] \supset Saq$: (princípio da oclusão sob implicação conhecida). Se sabemos que estamos em um colóquio e sabemos que, se estamos em um colóquio, não estamos sonhando que estamos em um colóquio sobre ceticismo, então sabemos também que não estamos sonhando que estamos em um colóquio sobre ceticismo.
4. $\sim Saq$: Ora, não temos como saber que não estamos sonhando que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo.
5. $\therefore \sim Sap$: Então, contrariamente à suposição inicial, não sabemos que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo.

Reconstruído sob a forma da presente *reductio ad absurdum*, o argumento cético é inteiramente válido. Para reconhecermos a sua validade não precisamos de nada mais do que regras elementares de inferência como o *modus tollens*. Mas dizer que o argumento seja válido não significa dizer que sua conclusão seja

necessariamente verdadeira, mas apenas que sob a suposição da verdade das premissas, a conclusão se segue necessariamente. Será sempre possível rejeitarmos a conclusão ao negarmos uma ou mais premissas. Essa será a estratégia de Nozick. Sem questionar a validade do argumento, sua intenção consiste em recusar a conclusão cética, apresentando um argumento adicional contra a terceira premissa do argumento (o princípio da oclusão).

Como Dretske, Fogelin e outros salientaram, com base nas mesmas premissas será possível construirmos um argumento igualmente válido, desta feita em favor das nossas pretensões cognitivas ordinárias, negando a conclusão cética³. Assim, se a aplicação da regra *modus tollens* à terceira e à quarta premissas nos permite inferir a quinta, ou seja, a de que não sabemos que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo, a aplicação da regra *modus ponens* de mão inversa à primeira e à terceira premissas nos permite inferir, contrariamente à suposição cética expressa na quarta premissa, que sabemos realmente que não estamos sonhando que participamos de um colóquio sobre ceticismo. Esta seria a forma do famoso argumento proposto por Moore contra o ceticismo. Se sabemos que temos duas mãos diante de nós quando as erguemos e sabemos que, se temos duas mãos diante de nós quando as erguemos, não estamos sonhando que temos duas mãos diante de nós quando as erguemos, então sabemos também que não estamos sonhando que temos duas mãos quando as erguemos.

Considerando a validade tanto do argumento cético quanto do argumento contrário proposto por Moore, só poderemos nos decidir em favor de um ou de outro argumento na medida em que estivermos mais convictos ou da primeira premissa (como no caso de Moore) ou da quarta premissa (como no caso do cético). Segundo Moore, as nossas convicções usuais acerca do que é enunciado na primeira premissa (por exemplo, a convicção de que estamos participando de um colóquio) são sempre muito mais seguras e confiáveis do que possíveis convicções céticas

acerca do que é enunciado na quarta premissa (por exemplo, de que não temos como saber que não estamos sonhando com o colóquio) A seus olhos, seria simplesmente absurdo rejeitarmos aquilo em que acreditamos firmemente a partir de convicções (sabidamente implicadas) nas quais não acreditamos com a mesma certeza.

O cético, em contrapartida, está convicto da verdade da quarta premissa, ou seja, que não temos como saber que não estamos sonhando que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo. Sua convicção se baseia fundamentalmente na exigência denominada por Nozick “condição da variação”: $(3) \sim p \square \rightarrow \sim$ Cap. Ao afirmar que jamais poderíamos saber que não estamos sonhando que participamos de um colóquio sobre ceticismo, os céticos assinalam que se fosse *falso* que *não* estamos sonhando com um colóquio sobre ceticismo, i. é, se estivéssemos sonhando com efeito com um tal colóquio, criaríamos contudo que não estamos sonhando com tal colóquio. As situações contrafáticas ou os mundos possíveis imaginados pelo cético assinalam, assim, que as nossas convicções não rastreiam (“*track*”) a sua verdade, sugerindo que a relação α entre uns e outros seria puramente aleatória.

O Argumento de Nozick

Como para Nozick o argumento cético é formalmente válido, sua rejeição da conclusão cética se apoiará exclusivamente na rejeição da terceira premissa do argumento, a saber, o princípio da oclusão sob implicação conhecida. Embora intuitivo, tal princípio seria, na sua opinião, falso. Sua demonstração é bastante simples, baseando-se na discrepância entre os mundos possíveis envolvidos na avaliação de cada pretensão cognitiva implicada à luz do princípio de oclusão. Neste sentido, Nozick nos convida a examinar isoladamente as afirmações de que α sabe que p e de que α sabe que q à luz do primeiro condicional irreal (3). Ao afirmar-

mos, no primeiro caso, que a sabe que p , supomos haver uma relação de dependência entre a convicção p e sua verdade nos seguintes termos: (3) *Caso p fosse falso, a não creria na sua verdade*. De forma análoga, a afirmação de que a sabe que q se sustenta na suposição contrafactual de que (3') *caso q fosse falso, a não creria na sua verdade*. Assim, a discrepância entre as situações contrafáticas envolvidas na avaliação de cada pretensão cognitiva se torna evidente. Nos termos deste último condicional (3'), para dizermos que a sabe que q seria necessário averiguar se a acredita na verdade de q na situação contrafática em que a convicção em q fosse falsa. Em contrapartida, no caso anterior (3), para sabermos se a sabe que p seria necessário averiguar se a acredita na verdade de p na situação contrafática em que tal convicção na verdade p fosse falsa. Considerando a distinção ou discrepância entres os grupos de situações envolvidas, dificilmente o primeiro grupo poderia colocar qualquer restrição à natureza do último grupo.

A melhor maneira de invalidar o princípio de oclusão é tomarmos um exemplo relativamente trivial, como faz Nozick, no qual Sap mas $\sim Saq$. Todos sabemos que, se nascemos na cidade de São Paulo, nascemos na superfície do planeta Terra. Entretanto, as situações contrafáticas pertinentes, caso não tivéssemos nascido em São Paulo, e as situações contrafáticas pertinentes, caso não tivéssemos nascido na superfície do planeta Terra, seriam inteiramente distantes umas das outras. Nos mundos possíveis próximos ao mundo atual, nos quais não tivéssemos nascido em São Paulo, teríamos nascido – quem sabe – no Rio de Janeiro, ou em Curitiba, ou, com um pouco mais de sorte, em Paris, Londres ou Nova York. Mas nos mundos possíveis próximos ao mundo atual, nos quais não tivéssemos nascido sobre a superfície do planeta terra, teríamos nascido quem sabe em Europa (satélite de Júpiter), ou em algum lugar remoto do sistema solar ou, quem sabe ainda, em uma galáxia próxima.

Esta discrepância nos permitiria afirmar que podemos saber

que nascemos na cidade de São Paulo sem que saibamos que nascemos na superfície do planeta Terra. Isto porque as condições contrafáticas – em particular a terceira condição decisiva – para sabermos que nascemos em São Paulo estão sendo satisfeitas independentemente das condições contrafáticas para sabermos se nascemos na superfície do planeta Terra. Pois, se não tivéssemos nascido em São Paulo, teríamos nascido em qualquer outro lugar, mas seja como for, não creríamos ter nascido em São Paulo.

O derradeiro passo do argumento de Nozick consiste na tentativa de invalidar o princípio com base no exemplo apresentado pelo próprio cético. Creio que todos estamos de acordo que se me encontro acordado e presente a um colóquio sobre ceticismo, não posso estar sonhando que me encontro em um colóquio sobre ceticismo. Segundo a análise condicional, o decisivo será investigarmos: (1) o que ocorreria, caso não estivesse participando de um colóquio sobre ceticismo e (2) o que ocorreria, caso fosse falso, que eu não estivesse sonhando com tal colóquio. Nos mundos possíveis próximos ao mundo atual nos quais eu não estivesse presente a este colóquio sobre ceticismo, eu estaria muito provavelmente no Rio de Janeiro preparando meus seminários atuais sobre determinismo e sobre teoria da justiça, ou quem sabe, estaria levando meus cães a passeio, etc. O decisivo, entretanto, é que nestes mundos possíveis próximos ao mundo atual nos quais eu não estivesse presente a um colóquio sobre ceticismo, não estaria tampouco acreditando participar de um colóquio sobre ceticismo. Isso nos permitiria afirmar, sem sombras de dúvidas, que sei que me encontro em um colóquio sobre ceticismo.

Já nos mundos possíveis próximos do mundo atual nos quais fosse falso que eu não estivesse sonhando que me encontro em um colóquio sobre ceticismo, i. é, nos quais estivesse efetivamente sonhando que me encontro em um colóquio sobre ceticismo, muito provavelmente estaria acreditando que me encontro

em um colóquio sobre ceticismo. Ora, mas como os mundos possíveis pertinentes para a avaliação de cada condicional irreal são totalmente discrepantes, mesmo sem sabermos que não estamos sonhando estar presentes em um colóquio sobre ceticismo, ainda assim podemos saber, sem sombras de dúvidas, que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo.

Alternativas Relevantes

Como vimos, Nozick pretende invalidar o princípio de que o conhecimento é ocluso sob implicações conhecidas sem apelar a nenhuma teoria semântica particular acerca das condições de verdade dos condicionais irrealis. Como o princípio enuncia uma implicação, seu argumento consiste em mostrar que as condições contrafáticas envolvidas na avaliação da pretensão cognitiva expressa pelo antecedente do princípio podem ser satisfeitas independentemente da satisfação das condições contrafáticas envolvidas na avaliação da pretensão cognitiva expressa pelo consequente.

Os principais críticos de Nozick acreditam que o seu argumento contra a idéia de que o conhecimento é ocluso sob implicação conhecida exige mais do que uma distinção intuitiva entre as situações contrafáticas envolvidas na avaliação de convicções implicadas. Para R. Fogelin,⁴ por exemplo, o argumento de Nozick contra o ceticismo só será compreensível à luz das teorias de D. Lewis⁵ e R. Stalnaker e N. Rescher.⁶ Segundo tais teorias, condicionais irrealis seriam verdadeiros quando seus respectivos antecedentes e consequentes fossem verdadeiros não em todos os mundos possíveis imagináveis, mas apenas na extensão daqueles mundos possíveis que seriam “próximos” do mundo atual. Quando afirmamos, por exemplo, que teria havido um golpe militar caso Getúlio Vargas não tivesse se suicidado, não estamos interessados em quaisquer situações possíveis e imagináveis, mas apenas naquelas condizentes com a nossa realidade política de

então. Assim, para “verificarmos” se um condicional irreal como $\sim p \square \rightarrow \sim Sap$ é ou não verdadeiro, teríamos que “examinar” a extensão, não de todos os mundos possíveis e imagináveis, mas daqueles que seriam próximos do mundo atual nos quais p seria falso, para então averiguarmos o que ocorreria com a convicção de a em relação a p .

Inúmeros problemas surgem com estas semânticas para os condicionais irrealis. Em primeiro lugar, como Kripke corretamente assinala em inúmeros trabalhos, estas semânticas parecem tratar de mundos possíveis “como se fossem planetas distantes que observaríamos com telescópios.” Entretanto, temos muita dificuldade em compreender o que seria um “exame” ou uma “verificação” de mundos ou situações reconhecidamente tidas como contrafáticas ou “irrealis.” Na melhor das hipóteses, teríamos aqui uma simples metáfora que carece ainda de um esclarecimento conceitual e, como tal, dificilmente poderia ser aceita como princípio fundamental de uma semântica para os condicionais irrealis.

Mas as dificuldades das teorias de Lewis e Stalnaker não dizem respeito apenas à idéia de um “exame” ou “verificação” de situações tidas como “irrealis.” É de fundamental importância que estas teorias possam também nos explicar como na extensão de todos os mundos possíveis identificamos aqueles que seriam justamente os “próximos” ou “vizinhos” do mundo atual, distinguindo-os, portanto, daqueles mundos que seriam “remotos” ou “distantes.” Como Kripke, Fogelin e outros críticos das semânticas dos condicionais contrafactuais salientaram, a metáfora de mundos “próximos” e “remotos” quando elucidada, pressupõe não apenas considerações lógico-semânticas, mas também considerações de natureza epistemológica. Ela só pode ser compreendida, com efeito, tendo-se como pano de fundo formas de conhecimento acerca do modo como a realidade se comporta.

A identificação dos mundos possíveis *próximos* e *remotos* depende decisivamente de uma estipulação prévia sobre os valores

de verdade para determinados condicionais irreais feita a partir de um conhecimento prévio do mundo atual. É relativamente fácil demonstrar o que estou dizendo com base em um exemplo. Consideremos o conjunto de mundos possíveis definidos pela seguinte oração subordinada irreal: *Se o cometa Shoemaker-Levi tivesse caído na terra*. Creio que todos concordariam que se tal cometa tivesse caído na terra, os mundos possíveis mais *próximos* ou *vizinhos* do mundo atual seriam aqueles nos quais a queda do cometa teria causado, por exemplo, maremotos com ondas de dez mil metros se propagando na velocidade do som ou, quem sabe, terremotos com a reativação de todos os vulcões inativos do planeta, ou ainda, uma tamanha dispersão de partículas que impediria a luz solar de penetrar na atmosfera. Parece-me também que todos estaríamos de acordo que naqueles mundos nos quais a queda do cometa teria causado apenas, digamos, uma chuva de fogos de artifícios ou, quem sabe, um grande crescimento econômico, embora possíveis, seriam bastantes *remotos*.

Mas o critério que nos permite caracterizar o primeiro conjunto de mundos como “próximo” e o segundo como “remoto” não será outro senão o reconhecimento da verdade (ou pelo menos da grande plausibilidade) dos condicionais irreais correspondentes. Consideramos o primeiro conjunto de mundos “próximo” ou “vizinho” do mundo atual simplesmente porque a física atual nos leva a crer em uma série de condicionais irreais similares a: *Se o cometa tivesse caído na terra teria causado um grande estrago*. Em contrapartida, consideramos “remoto” o segundo conjunto de mundos porque o nosso conhecimento físico do mundo atual nos faz descrever da plausibilidade de condicionais como: *Se o cometa tivesse caído na terra, teríamos assistido a uma chuva de fogos de artifício*. Deste modo, não justificamos nossa convicção na verdade ou na grande plausibilidade de um condicional irreal examinando aqueles mundos possíveis próximos nos quais o antecedente seria verdadeiro para averiguarmos como se comportaria o conseqüente. O que fazemos é justa-

mente o oposto. Com base em conhecimentos da realidade física, social ou psicológica, passamos a caracterizar alguns condicionais irreais como bastante plausíveis; só então classificando os mundos possíveis ou as situações contrafáticas descritas por tais condicionais como “próximas” ou não do mundo atual.⁷

Tudo nos leva a crer, então, que esta dependência de considerações epistemológicas na identificação dos mundos possíveis próximos e remotos também comprometeria e, de forma decisiva, a crítica de Nozick ao princípio de oclusão epistêmica. Como vimos, o argumento proposto por Nozick contra tal princípio busca mostrar que o conhecimento de que estamos em um colóquio sobre ceticismo não implicaria o conhecimento de que não estamos sonhando participar de um colóquio sobre ceticismo. A razão seria a de que, nos mundos possíveis *próximos*, caso não estivéssemos em um colóquio sobre ceticismo, estaríamos fazendo qualquer coisa, exceto sonhar que participamos de tal colóquio e, portanto, tampouco acreditando que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo. A pergunta que se coloca é a seguinte: Como podemos caracterizar como *próximos* aqueles mundos possíveis nos quais *não* estaríamos sonhando e acreditando nos encontrar em um colóquio sobre ceticismo, caso não estivéssemos em um tal colóquio? Inversamente, como podemos caracterizar como *remotos* aqueles mundos possíveis nos quais estaríamos sonhando e acreditando que nos encontramos em um colóquio sobre ceticismo, caso não estivéssemos em um colóquio sobre ceticismo? Segundo a reflexão acima, só podemos afirmar que os mundos possíveis próximos ao mundo atual seriam justamente aqueles caracterizados por Nozick como tal se pudermos efetivamente provar e, assim, saber que o condicional irreal correspondente é verdadeiro, ou seja, se pudermos provar e, por conseguinte, saber previamente que *não estaríamos sonhando e acreditando que participamos de um colóquio sobre ceticismo, caso não estivéssemos, com efeito, em um colóquio sobre ceticismo.*

Mas como Nozick explicitamente reconhece, não temos simplesmente como saber que *não* estamos sonhando com um colóquio sobre ceticismo. Segundo a condição de variação, se fosse falso que não estivéssemos sonhando com um colóquio sobre ceticismo, i. é, se estivéssemos realmente sonhando participar de um colóquio sobre ceticismo, ainda assim acreditaríamos estar participando de um tal colóquio. Mas sem *saber* que não estaríamos sonhando e acreditando estar participando de um colóquio sobre ceticismo, caso não estivéssemos em um colóquio sobre ceticismo, não temos como caracterizar como *remoto* o mundo possível correspondente no qual estaríamos sonhando e acreditando participar de um colóquio sobre ceticismo, caso não estivéssemos participando de um tal colóquio. Por último, sem poder caracterizar como *remoto* o mundo possível no qual estaríamos sonhando e acreditando participar de um colóquio sobre ceticismo, caso não estivéssemos participando de um tal colóquio, não podemos afirmar tampouco que o conhecimento de estar participando de um colóquio sobre ceticismo não implica o conhecimento de não estarmos sonhando com tal colóquio.

No entanto, segundo meu juízo, o cerne do argumento apresentado contra o princípio da oclusão epistêmica não depende efetivamente de nenhuma semântica particular para os condicionais irrealis em termos de mundos próximos e remotos, como sugerem os principais críticos de Nozick. No argumento de Nozick contra o princípio de oclusão, a metáfora dos mundos possíveis *próximos* do mundo atual não visa estabelecer condições de verdade para os condicionais irrealis. Sua função consiste, antes, em assinalar que nem todas as alternativas possíveis imagináveis seriam relevantes para avaliação de pretensões cognitivas, ainda que reconhecidamente implicadas pelas convicções em jogo. Relevantes seriam apenas aquelas alternativas que se realizariam caso a convicção com base na qual pretendemos conhecer fosse falsa. Segundo o nosso exemplo, relevantes para avaliarmos se sabemos que participamos de um colóquio seriam aquelas alter-

nativas que se realizariam *caso fosse falso que estamos participando de um colóquio*. Em contrapartida, as alternativas relevantes para avaliarmos se sabemos que não estamos sonhando com um colóquio sobre ceticismo seriam aquelas que se realizariam *caso fosse falso que não estamos sonhando com um colóquio sobre ceticismo*, i. é, *caso fosse verdade que estamos sonhando com tal colóquio*. A discrepância entre as alternativas relevantes em cada caso nos permitiria dizer, então, que o conhecimento de estarmos participando de um colóquio sobre ceticismo não implica o conhecimento não estarmos sonhando com tal colóquio.

Não obstante, Nozick acreditava que o “critério subjuntivo” expresso pelo seu primeiro condicional irreal pressuposto pela atribuição de conhecimento seria não apenas irreduzível à explicação do conhecimento realizada a partir da noção de alternativas relevantes, como poderia explicar de forma mais satisfatória aqueles casos que trazem dificuldades para esta forma de abordagem:

A condição 3 consegue explicar satisfatoriamente casos que confundem a abordagem das “alternativas relévantés”; embora tal explicação possa adotar o critério subjuntivo para identificar quando uma alternativa é relevante. Ela (alternativa relevante) se reduziria simplesmente a uma forma mais longa e alternativa de enunciar a condição 3.⁸

Mas se Nozick tem razão ao afirmar que na sua teoria condicional do conhecimento o apelo aos mundos possíveis próximos e remotos não tem por função estabelecer nenhuma semântica específica para os condicionais irrealis pressupostos na atribuição de conhecimento, sua abordagem condicional não nos fornece nenhum “critério subjuntivo” adicional que já não esteja presente na abordagem tradicional em termos de alternativas relevantes. Pelo contrário, a ausência de uma semântica específica para os condicionais irrealis nos leva a crer que, ao formular seu critério

subjuntivo para a atribuição de conhecimento, a teoria condicional não faz senão explicitar como condição (3 e 4) as exigências contrafactuais já implícitas no conceito de alternativas relevantes. Por conseguinte, o próprio argumento de Nozick contra o princípio da oclusão nada acrescenta aos argumentos tradicionais centrados no conceito de alternativas relevantes contra o mesmo princípio.

Mesmo sem apresentar qualquer definição precisa do conceito de alternativas relevantes, Austin realiza uma abordagem do conhecimento que apela (ainda que de forma intuitiva) a tal conceito. Para a atribuição de conhecimento não precisamos excluir todas as alternativas possíveis e imagináveis, mas apenas aquelas relevantes. No estilo bem peculiar à filosofia da linguagem comum, Austin imagina uma objeção tipicamente filosófica dirigida a alguém que pretendesse conhecer ou *saber que há um pintassilgo no jardim*. Tendo excluído como alternativa a hipótese de se tratar de outro pássaro similar, uma vez que muitos pássaros também possuem a cabeça avermelhada, o filósofo insistiria que ainda assim *não seria suficiente* afirmarmos saber se tratar de um pintassilgo, tendo em vista que ainda não teríamos demonstrado que não se trata de um pintassilgo empalhado. Na medida em que não podemos estar observando um pintassilgo real, se estivermos observando um pintassilgo empalhado, só poderíamos saber, com efeito, que observamos um pintassilgo no jardim quando soubéssemos que não estamos observado um pintassilgo empalhado. Austin responde a esta objeção de modo bastante similar à forma como Nozick responde ao ceticismo:

Se você diz 'Isso não é suficiente (basta)', é necessário que você tenha em mente alguma lacuna mais ou menos determinada na explicação fornecida (...) Dizer que algo é suficiente [*enough is enough*] não quer dizer qualquer coisa imaginável. Suficiente quer dizer suficiente para demonstrar (de forma racional e para os propósitos e intenções presentes) que não 'poderia' ser algo distinto, *que não há espaço para uma descrição rival alternativa*. Não quer dizer, por

exemplo, suficiente para demonstrar que não se tratava de um pintassilgo empalhado.⁹

Neste argumento de Austin, a exclusão das alternativas que “poderiam” se realizar, caso a nossa convicção de que se trata de um pintassilgo fosse falsa, desempenha exatamente o mesmo papel que o terceiro condicional irreal desempenha no argumento de Nozick. Podemos então parafrasear todo o argumento de Austin no jargão dos mundos possíveis de Nozick. A conclusão consiste em afirmar que, para sabermos que há um pintassilgo no jardim, não precisamos saber que não se trata de um pintassilgo empalhado. Isso porque, de acordo com a terceira condição subjuntiva (que visa a excluir as alternativas relevantes) nos mundos próximos ao mundo atual, caso ele não fosse um pintassilgo, poderia ser um outro pássaro qualquer com a cabeça avermelhada igualmente comum na região observada (*descrição rival alternativa*), mas não certamente um pintassilgo empalhado (mundo possível remoto). E nos mundos possíveis próximos do mundo atual, caso ele não fosse um pintassilgo mas, digamos, um outro pássaro da região, não acreditaríamos estar observando um pintassilgo.

Mais recentemente, Dretske definiu o conceito de alternativas relevantes nos seguintes termos:

Uma alternativa é relevante quando ela poderia ter sido realizada nas circunstâncias existentes se o estado de coisas atual não tivesse se materializado (...). Saber que X é A é saber que X é A dentro de um quadro categorial de alternativas relevantes B , C e D . Este conjunto de contrastes, juntamente com o fato de que X seja A , serve para definir o que é conhecido quando se conhece que X é A . Não se pode mudar este conjunto de contrastes sem mudar o que afirmamos que a pessoa conhece ao afirmar que X é A .¹⁰

A mesma idéia se encontra presente aqui. Segundo a definição de Dretske, relevantes serão apenas aquelas alternativas que se realizariam caso o estado de coisas atual não tivesse se materializado.

zado. Tais alternativas serão determinadas pelo conteúdo específico do que afirmamos conhecer (“X é A”). Em alguns casos podemos definir os contrastes relevantes a partir apenas da ênfase com que afirmamos que alguém conhece algo sem mudarmos a sentença que utilizamos para exprimi-lo. O exemplo de Dretske é o seguinte: *Lefty matou Otto*. Poderíamos afirmar, por exemplo, que S sabe que *Lefty* matou Otto, no sentido em que foi Lefty quem matou Otto. Com base na atribuição deste conteúdo específico esperamos de S razões que demonstrem ter sido Lefty e não, digamos, George quem matou Otto. Se afirmarmos, em contrapartida, que S sabe que *Lefty matou Otto*, no sentido em que S sabe que o que Lefty fez a Otto foi matá-lo, então os contrastes relevantes serão outros. Neste caso, esperamos de S razões que demonstrem que Lefty matou Otto e não, digamos, o feriu ou o ofendeu, etc.

Segundo Dretske, a peculiaridade dos operadores que regem estas proposições (nas quais afirmamos que nós ou terceiros conhecem algo), denominados epistêmicos, reside justamente no fato de eles não penetrarem *todas* mas apenas *algumas* das conseqüências da proposição sobre a qual operam. Ao afirmarmos saber, por exemplo, que há um *pintassilgo* no jardim (no sentido em que se trata de um pintassilgo e não, digamos, de um canário), não nos comprometemos com todas as possíveis implicações de tal convicção, mas apenas com aquelas relativas ao fato de se tratar de um pintassilgo e não de um canário. A hipótese cética de se tratar de um pintassilgo imaginário, induzido por um Deus maligno, e a hipótese de que se trate de um pintassilgo empalhado, embora estejam reconhecidamente implicadas pela nossa convicção de que trate de um pintassilgo, não aparecem implicadas pelo operador epistêmico. Os operadores epistêmicos se distinguem, então, tanto daqueles operadores que não penetram *nenhuma* das conseqüências das proposições sobre as quais operam (como, por exemplo, *é estranho que*, *é acidental que*, *é um equívoco que*, etc.), como daqueles que penetram *todas* as con-

seqüências das proposições sobre as quais operam (como, por exemplo, *afirmar que, é um fato que, é verdade que*, etc.). Por esta razão, não pode haver oclusão relativamente a todas as implicações conhecidas e, assim, mesmo sem sabermos que as alternativas descritas pelas hipóteses céticas são falsas, podemos saber coisas triviais como saber que há um pintassilgo no jardim.¹¹

Mas mesmo nestes termos (sem o apelo à problemática de verificação de condicionais irreais através da identificação de mundos possíveis próximos e remotos), a resposta de Nozick ao ceticismo não me parece inteiramente satisfatória. Nozick e Dretske podem ter razão ao afirmar que o conhecimento não é ocluso relativamente a todas as implicações conhecidas. Contudo, para assinalar que as situações contrafáticas descritas pelas hipóteses céticas seriam epistemicamente *irrelevantes* para a atribuição de conhecimento empírico, Nozick deveria demonstrar, antes de mais nada, que tais situações podem ser caracterizadas como *alternativas*. Em outras palavras, Nozick deveria demonstrar que os fatos triviais que pretendemos conhecer implicam, com efeito, a falsidade das situações contrafáticas descritas pelos céticos. Nos termos do nosso exemplo, deveria ser demonstrado que o fato empírico de estarmos participando de um colóquio implica, com efeito, o fato de não estarmos (todos nós e sempre) sonhando ou sendo iludidos quanto à crença de que participamos de um colóquio.

Somos levados a crer que as situações descritas pelas hipóteses céticas são situações contrafáticas *alternativas* (de tal modo que a sua falsidade estaria implicada pela verdade das nossas convicções comuns) porque tais situações têm a aparência enganosa de hipóteses empíricas. Uma coisa é supor que *eu* possa estar sonhando com um colóquio ou que *eu* possa estar sendo iludido (por um estado hipnótico, por exemplo) a acreditar que participo de um colóquio. Neste caso, está sendo formulada uma hipótese empírica acerca da origem da minha convicção particu-

lar de estar participando de um colóquio em uma situação igualmente específica. Minha convicção particular de estar participando de um colóquio não teria sido causada pela minha participação efetiva em um colóquio, mas por um sonho, alucinação ou ilusão produzida por terceiros. Para casos como estes, o diagnóstico de Nozick e Dretske parece satisfatório. Se tal hipótese fosse correta e eu estivesse simplesmente sonhando que participo de um colóquio, não poderia, com efeito, estar participando de um colóquio. Entretanto, para saber que participo *especificamente de um colóquio* não é necessário que eu saiba que não estou sonhando ou sendo iludido quanto à convicção de participar de um colóquio. Os operadores epistêmicos que regem a atribuição de conhecimento expressa pela afirmação específica de que sei que participo de um colóquio definem como alternativas relevantes (a serem excluídas por tal atribuição) o saber de que não participo, digamos, de um congresso ou de uma conferência isolada.

Não obstante, de forma inteiramente distinta, as hipóteses céticas sugerem que *todos nós* poderíamos estar sonhando ou estar sendo igualmente iludidos por um Deus maligno (ou por um cientista inescrupuloso) a acreditar em fatos empíricos triviais como este de que participamos de um colóquio. Aqui não temos mais uma hipótese empírica sobre a origem causal da minha convicção particular em uma situação específica (ou acerca da origem causal de determinadas convicções de uma terceira pessoa), mas uma hipótese metafísica sobre a origem causal de *todas as nossas* convicções. Como o próprio Nozick assinala, estas hipóteses descrevem situações contrafáticas ou “mundos possíveis” nos quais teríamos exatamente as mesmas opiniões que possuímos no mundo atual, entretanto, nesse caso, a maior parte destas opiniões seria falsa. Os céticos sugerem que nada se alteraria no nosso sistema de convicções ou na nossa experiência cotidiana caso *todas as nossas* convicções (tomadas conjuntamente) não tivessem sido causadas pela verdade dos enunciados que expri-

mem. Nozick denomina tais situações de mundos “doxologicamente idênticos” ao mundo atual.

Não obstante, como muitos autores contemporâneos salientaram, o conteúdo semântico das nossas convicções não é determinado independentemente da sua origem causal. Segundo a versão externalista dessa tese, de autoria de Putnam, o conteúdo semântico das nossas convicções seria inteiramente determinado pelo ambiente externo que causa as convicções no falante. Nestes termos, o significado não seria aquilo que “queremos dizer” de forma intencional, não estaria, por assim dizer, “na cabeça” dos falantes. Com base em tais considerações, Putnam extrai o seguinte argumento contra o ceticismo. Considerando que nos mundos possíveis descritos pelas hipóteses céticas as convicções proferidas pelos falantes teriam uma origem causal inteiramente distinta daquela que possuem no mundo atual, as opiniões que possuímos no mundo atual e aquelas que os nossos sócias, digamos, possuiriam nos mundos possíveis descritos pelas hipóteses céticas teriam forçosamente um significado distinto mesmo quando formuladas exatamente com os mesmos termos e orações. Os mundos possíveis descritos pelas hipóteses céticas não seriam, portanto, doxologicamente semelhantes ao mundo atual.

As dificuldades inerentes a esta teoria do significado e da referência já foram exaustivamente discutidas pela literatura. Só gostaria de destacar – o que já foi assinalado também por inúmeros autores – o seu caráter contra-intuitivo. Se é razoável afirmarmos que indivíduos em contextos diversos possam dar a entender com uma mesma frase coisas distintas (bastando para isso que tal frase contenha termos indexais), é no mínimo surpreendente que indivíduos em situações distintas possam dar a entender (com as mesmas expressões) coisas completamente distintas, *sem a mínima noção das causas que produzem suas convicções e sem ter a mínima consciência do que eles próprios querem dizer*. No lugar do externalismo de Putnam, parece mais razoável afirmarmos que a origem causal das nossas convicções nos for-

neces um critério independente (único) para identificarmos seu conteúdo semântico. Considerando que nos mundos possíveis descritos pelas hipóteses céticas as convicções teriam uma origem causal inteiramente distinta daquela que possuem no mundo atual, o correto seria concluirmos que, situados como estamos no mundo atual, não temos como saber o que tais convicções poderiam significar. Sendo assim, os mundos descritos pelas hipóteses céticas, embora formalmente possíveis, não seriam remotos, mas semanticamente inacessíveis para aqueles situados no mundo atual.

Notas

¹Nozick, R. *Philosophical Explanations*, p. 173. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

²Creio que Nozick tem razão ao afirmar que seu argumento necessita apenas de uma compreensão intuitiva dos contrafactuais envolvidos. Segundo meu juízo, as críticas mais usuais que giram em torno da aplicação de uma semântica para os condicionais irrealis na resolução de problemas epistemológicos não se apercebem do cerne do seu argumento. Por ora deixarei esta controvérsia de lado. Na avaliação final do argumento proposto por Nozick, teremos ocasião de retomá-la.

³Cf. Dretske, F. "Epistemic Operators." *Journal of Philosophy* 67 (1970), p. 1011. Fogelin, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994, pp. 76–7.

⁴Cf. Fogelin, *op. cit.*

⁵Cf. Stalnaker, R. *Contrafactuals*, Cambridge University Press, 1973.

⁶Cf. Rescher, N. "A Theory of Conditionals." in N. Rescher (ed.): *Studies in Logical Theory* Oxford University Press, 1968

⁷Por estas razões, a abordagem dos condicionais irrealis mais correta e plausível que conheço é aquela denominada "abordagem derivacional nômica" que dispensa qualquer menção a mundos possíveis. Segundo tal abordagem, o condicional irreal *Se P fosse o caso, Q seria o caso*, será verdadeiro quando seu conseqüente *Q* puder ser derivado logicamente do seu antecedente *P* a partir de leis e enunciados auxiliares sobre a ocasião específica em questão. Conferir Nagel, E. *The Structure of Science*. New York: Harcourt, Brace &

World, 1961. Mackie, J. L. "Contrafactuals and Causal Laws." *In: Analytic Philosophy*, Butler, R. J. (ed.). Oxford: Blackwell, 1962.

⁸ Cf. Nozick, R. *Philosophical Explanations*, p. 175. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

⁹ Austin, J. L. "Other Minds." Em (do mesmo autor) *Philosophical Papers*. Oxford, 1961, p. 52.

¹⁰ Dretske, F. "Epistemic Operators." *Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 1020–21.

¹¹ Cf. Dretske, F. "Epistemic Operators." *op. cit.*, p. 137. O diagnóstico de Nozick sobre o ceticismo é simplesmente idêntico ao de Dretske.

SOBRE A DISTINÇÃO MENTE-CORPO

Plínio Junqueira Smith

Universidade Federal do Paraná/CNPq

Nous voyons bien que le doigt se meut, et que le pied se meut; qu'aucunes parties se branslent d'elles mesmes sans nostre congé. et que d'autres, nous les agitions par notre ordonnance; que certaine apprehension engendre la rougeur, certaine autre la palleur; telle imagination agit en la rate seulement, telle autre au cerveau; l'une nous cause le rire, l'autre le pleurer; telle autre transit et estonne tous nos sens, et arreste le mouvement de nos membres. A tel object l'estomach se souleve; à tel autre, quelque partie plus basse. Mais comme une impression spirituelle face une telle faucée dans un subject massif et solide, et la nature de la liaison et cousture de ces admirables ressort, jamais homme ne l'a sçeu.

Montaigne, *Essays*, II, xii, p. 538-9.

I. Introdução

A filosofia ocupou-se, desde sempre, e com particular afincio, do ser humano, do que ou de quem nós somos, de esclarecer a nossa natureza, se é que temos uma natureza. Um superficial contato com a literatura mais recente da assim chamada “filosofia da mente” já mostra uma gama enorme de teorias que procuram revelar para nós o que são os seres humanos, sua mente, seu comportamento, seus estados subjetivos, suas sensações, imaginações, pensamentos, desejos, vontades, emoções, paixões, qual a relação entre a mente e o corpo, como conhecemos a mente de outras pessoas e mesmo a nossa própria mente. Sobre todos os

Dutra, L. H. de A. e Smith, P. J. (orgs.). 2000. *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia. vol. 2. Florianópolis, NEL, pp. 109–135.

tópicos, a investigação é intensa e minuciosa. Para cada argumento proposto, surgem imediatamente novas e mais profundas análises provenientes das mais diferentes perspectivas. Desse cuidadoso debate, surgem posições bastante sofisticadas, de difícil compreensão e com muitas sutilezas. Além disso, as questões em filosofia da mente estão estreitamente articuladas com questões em filosofia da linguagem, epistemologia, metafísica, de modo que, para avaliar meticulosamente suas respostas, é preciso considerar todas as suas implicações para essas outras áreas. Há, portanto, ao menos aparentemente, uma enorme riqueza em toda essa vasta literatura.

II. Estratégias Céticas

O que pensar de todo esse debate? Não é difícil imaginar uma típica reação cética teria diante dele. Dispondo de uma série de modos que levam o cético (neo-)pirrônico à suspensão do juízo, este encontraria aqui mais um campo fértil em que eles se aplicariam naturalmente. Em particular, o cético poderia aplicar o modo da *diaphonia*, ressaltando o conflito das opiniões e nossa incapacidade de resolvê-lo. Qualquer critério proposto incorreria ou em círculo vicioso, ou numa regressão ao infinito, ou na adoção arbitrária de uma hipótese qualquer. Indício dessa incapacidade de resolver o conflito de opiniões seria a continuação mesma do debate, que já dura décadas, sem que se perceba o menor sinal de que a sua solução esteja se aproximando.

O emprego do modo da *diaphonia* me parece legítimo e, enquanto não se der uma solução para esse tipo de argumento, ele poderá ser aplicado onde quer que existam divergências de opiniões em filosofia, isto é, ao que eu saiba, em qualquer assunto filosófico. Entretanto, a aplicação desse argumento, ainda que legítima e mesmo desejável, não nos traria nada de novo na compreensão, seja do ceticismo, seja dos temas tratados em filosofia da mente. Por esses motivos, eu gostaria de enveredar por

outros caminhos.

Também se poderiam empregar, na discussão crítica das teorias filosóficas acerca do ser humano, os argumentos particulares em que se mostra que essa e aquela teoria, na verdade, que todas as teorias, ainda que muito plausíveis, se considerarmos os argumentos levantados por seus defensores, são também alvos de críticas contundentes. Todas as doutrinas se criticam mutuamente, levantando problemas e dificuldades nas teorias rivais e mostrando suas inconsistências e inaceitabilidade. Parece-me que com frequência os argumentos que sustentam uma determinada doutrina, bem como aqueles que identificam suas dificuldades são argumentos bastante fortes e que, em virtude de uma espécie de equivalência na capacidade persuasiva, somos incapazes de dar a ela a nossa adesão. Um cético poderia, e mesmo deveria, examinar todos esses argumentos, favoráveis e contrários às várias doutrinas, a fim de mostrar a *isostheneia* que reina entre eles. Todas elas parecem igualmente plausíveis, dotadas de bons argumentos, mas recebendo golpes igualmente bons de seus adversários. Sinal dessa igualdade de força persuasiva é que cada uma dessas doutrinas conta com a adesão de um bom número de filósofos e, se já não reinasse essa equipotência, o cético teria a habilidade de instalá-la, uma vez que tem a capacidade de opor a um discurso um outro discurso contrário de força igual.

Tal como no caso anterior, parece-me inteiramente legítimo empregar essa estratégia. Com efeito, os argumentos empregados a favor e contra as várias doutrinas são bastante plausíveis e não é fácil optar por alguma delas, quando não se toma nenhuma decisão precipitada ou quando não se tem nenhum preconceito a favor ou contra alguma delas. A *isostheneia* parece reinar toda vez que os filósofos se debruçam sobre uma determinada questão. Tal é o estado da filosofia atual que o cético sequer precisa exercer aquela sua habilidade de tornar mais forte o discurso mais fraco. E o caso da “filosofia da mente” não é diferente.

Entretanto, como esses argumentos são bem conhecidos e estão à disposição do leitor em vários livros e artigos dedicados ao tema, não é o caso de retomá-los aqui. Além do mais, não há obviamente espaço ou tempo de apresentá-los e discuti-los neste artigo ou conferência. Deixemos, portanto, o exame de toda essa complexa argumentação (ou de partes dela) para uma outra ocasião.

Eu gostaria de sugerir uma outra linha cética de raciocínio, dirigida especificamente ao caso das filosofias da mente. Talvez seja necessário, desde agora, esclarecer que a palavra “cético” foi empregada de diversas maneiras ao longo da história da filosofia e, portanto, revestiu vários significados. Atualmente, na filosofia anglo-americana, por “cético” entende-se um personagem fictício que duvida, na verdade nega mesmo, toda possibilidade de conhecimento, ou toda possibilidade de fundamentar ou justificar nossas crenças. Por exemplo, o cético nega que possamos conhecer o mundo exterior ou nega que possamos justificar nossas crenças causais. Nesse sentido, o cético aceita as questões filosóficas; o que ele não aceita são as suas respostas. Carnap sugere mesmo que é o próprio cético quem formula as questões a serem respondidas pelos filósofos; só que ele formularia “questões externas” como se fossem “questões internas.” Não é nesse sentido que estou empregando o termo aqui. A linha cética de raciocínio que sugiro aqui inspira-se antes naquelas passagens de Hume em que Hume põe em xeque a questão mesma que os filósofos tentam resolver; ou naquelas passagens de Sexto Empírico em que Sexto questiona as definições dadas pelos filósofos aos termos em torno dos quais gira todo o debate; ou ainda em Wittgenstein, quando este se refere aos pseudo-problemas da filosofia. Nesse prisma, são os filósofos (dogmáticos) que levantam as questões às quais tentam responder e o cético procura mostrar a dificuldade em se formular com sentido (preciso e exato) essas perguntas. Há, a meu ver, uma larga tradição cética dirigida contra as questões filosóficas e é essa tradi-

ção que pretendo estar retomando aqui.¹

Minha sugestão, sucintamente, é a seguinte: uma parte significativa desse debate repousa num pressuposto bastante questionável, a saber, o de que há dois domínios bem determinados, a partir dos quais devemos nos perguntar que tipo de relação eles mantêm entre si. Há, certamente, uma série de questões interessantes e capitais que não repousam nesse pressuposto. Mas também se deve reconhecer que muitas das principais questões debatidas e mesmo algumas das questões mais calorosamente discutidas efetivamente repousam nesse pressuposto. Teríamos, de um lado, o domínio mental e, de outro, o domínio físico. As questões que se colocam para o filósofo da mente são as seguintes: qual a relação que se estabelece entre esses dois domínios? Há, por exemplo, uma relação causal entre eles? Ou então: pode um domínio ser reduzido ao outro domínio? Ou ainda: conhecemos o domínio físico através do conhecimento do domínio mental, ou, ao contrário, conhecemos o domínio mental somente através do conhecimento do mundo físico, ou, finalmente, serão esses dois conhecimentos independentes um do outro? O que define cada um desses domínios? É o domínio mental definido, por exemplo, pela intencionalidade? É o domínio físico dotado de leis estritas que determinam causalmente todos os eventos? Boa parte da filosofia da mente, parece-me, constitui-se, de modo geral, num grande esforço para responder a questões formuladas nesses termos. E se recusarmos esse pressuposto comum, que é a distinção mente-corpo tal como entendida pelos filósofos, estaremos recusando essas questões e, conseqüentemente, as respostas que a elas foram dadas.

Talvez caiba fazer algumas observações sobre como se entende essa distinção *na filosofia* ou de que maneira *os filósofos* costumam explicá-la.² Em primeiro lugar, trata-se de uma classificação das propriedades que atribuímos aos seres humanos em dois grupos: tudo aquilo que predicamos do ser humano pode, na verdade deve, ser classificado em uma das duas rubricas,

“mental” ou “físico.” Sentir vergonha e enrubescer, ter medo e ficar pálido, são fenômenos de dois tipos diferentes. Há, aqui, uma espécie de contraste entre eles, em que um é explicado em oposição ou, pelo menos, em relação ao outro. Sentir vergonha e ter medo são atributos da mente, mas enrubescer e ficar pálido são coisas que se passam no corpo. Do mesmo modo, dor é uma sensação que modifica a mente, mas o ferimento está na mão. Essa distinção é universal, isto é, ela recobre a totalidade dos fenômenos que dizem respeito ao ser humano: todos os fenômenos devem ser classificados em um dos dois tipos. Além disso, as duas categorias são mutuamente exclusivas: pertencer a uma categoria implica estar excluído da outra categoria. Não somente não há uma terceira opção, algo que não fosse físico ou mental, como também não há uma gradação entre elas, algo intermediário entre o físico e o mental, algo parcialmente físico e parcialmente mental. Uma propriedade, um atributo, um estado, ou é inteiramente mental ou é inteiramente físico.

Ora, parece-me que essa maneira de entender os termos “mental” e “físico” está bastante distanciada da maneira pela qual nós os entendemos usualmente em nossa vida cotidiana. Não me parece que, na linguagem comum, esses termos tenham uma aplicação tão rígida, precisa e determinada, tal como os filósofos propõem. Por exemplo, dizemos que uma dor está numa determinada parte do corpo, mas também dizemos que as dores têm um fator psicológico. Parece-me, portanto, que aceitamos tranqüilamente que as dores podem ser em parte físicas e em parte psicológicas, sem que vejamos nisso problema algum; ao passo que, segundo a taxonomia dos filósofos, a dor teria que ser ou física ou mental. Parece-me também que quando dizemos que alguém está pensando, imaginando, não estamos simultaneamente dizendo que essa pessoa está numa atividade mental, mas não física. Atribuir essa concepção ao nosso uso comum desses termos é, certamente, pôr em nossas bocas alguma coisa que não estamos dizendo. E mesmo quando dizemos explicita-

mente que algo é físico ou mental, não temos nenhuma pretensão de estarmos traçando a distinção entre dois tipos de fenômenos essencialmente diferentes, nem de estarmos dando os dois únicos tipos de classificação disponíveis. Em outras palavras, a distinção acima esboçada é uma invenção dos filósofos, que se utilizam de termos disponíveis na linguagem comum, mas de que eles alteram substancialmente os significados. Uma vez que os problemas filosóficos surgem somente com a aceitação da distinção acima descrita, pode-se dizer que os problemas filosóficos são criações dos filósofos e não problemas que surgem espontaneamente no seio da vida cotidiana. Nesse sentido, quando recuso a distinção traçada pelos filósofos entre o domínio mental e o domínio do corpo, não estou condenando os usos comuns desses termos; podemos continuar empregando-os na vida cotidiana como sempre os empregamos.³ De outro lado, é preciso reconhecer que os filósofos, se inventaram ou criaram seus próprios problemas, eles não nos deixaram na mão, visto que eles também nos brindaram com várias respostas.

Quais foram, então, as principais respostas dadas pelos filósofos da mente às suas perguntas? Num primeiro momento, alguns procuraram “reduzir,” ou identificar, o mental ao físico ou, se se preferir, procuraram explicar os estados mentais a partir da noção de comportamento ou das descobertas científicas acerca do funcionamento do sistema nervoso central. Houve, portanto, um período de domínio do “materialismo redutivo” em que se sucederam algumas formas principais, tais como o behaviorismo carnapiano e o assim chamado “behaviorismo lógico” de Ryle, no primeiro caso;⁴ e, no segundo caso, a teoria da identidade mente-cérebro dos materialistas australianos (Place, Smart, Armstrong), a teoria da identidade tipo-tipo, em que cada tipo mental é identificado com um tipo físico. Uma versão mais radical do materialismo é o materialismo eliminativista, que já foi defendido por nomes como Quine, Rorty, Feyerabend e Paul Churchland. Neste último caso, não se trata mais de ver qual a

relação entre o domínio mental e o domínio físico, mas de simplesmente eliminar o domínio mental, rejeitando-o como uma espécie de mitologia, enquanto o domínio físico seria aquele que constituiria o verdadeiro objeto de investigação da ciência.

Num segundo momento, o “materialismo reduutivo,” atacado por diversos flancos, cedeu e uma forma mais moderada de materialismo (ou talvez de fisicalismo) passou a dominar o cenário da filosofia da mente, tais como o funcionalismo de Putnam, o monismo anômalo de Davidson.⁵ Rejeitando aquela redução propiciada pela tese da identidade “tipo-tipo” e aceitando somente a identidade “instância-instância” (*token-token*) (a fim de permanecerem fiéis ao fisicalismo), preservaram a autonomia do mental em relação ao físico, uma vez que cada domínio tem seu nível próprio de explicação ou seu próprio princípio de inteligibilidade. Nessa segunda fase, o funcionalismo, inventado por Putnam, foi de longe a teoria mais influente e multiplicou-se em várias formas de funcionalismo, sobretudo com as reflexões de Dennett, Fodor e Shoemaker, entre outros. A tendência de todas essas doutrinas era a de preservar a tese fisicalista de que só existe o mundo físico, mas de aceitar outra tese epistemológica, segundo a qual a explicação do domínio mental não poderia ser reduzida a uma explicação fisicalista. A defesa da assim chamada “autonomia do mental” era a grande divergência com relação aos “materialismos reducionistas.” Dizia-se que não há leis psicofísicas, isto é, leis de correlação entre o mental e o físico, ou que a relação é somente “instância-instância,” mas não “tipo-tipo,”⁶ ou ainda que a organização do mental é uma estrutura funcional similar aos programas de computadores, mas que a sua realização física é irrelevante para a compreensão do mental.⁷

Finalmente, há aqueles que entendem que o mental é totalmente diferente do físico e que há como que duas camadas da realidade completamente distintas. Por isso mesmo, muitos foram ainda mais longe nessa defesa da autonomia do mental em relação ao domínio físico e acabaram por aceitar uma versão

atualizada do dualismo. Poucos foram ao ponto de defender um dualismo substancialista, à maneira de Descartes, mas a aceitação da idéia de um dualismo de propriedades foi freqüente. A matéria teria dois tipos de propriedades, propriedades físicas, que podem ser explicadas pelas teorias físicas, e propriedades mentais, que não admitem esse tipo de explicação. O principal tópico de debate foi em torno da existência, ou não, de uma propriedade especial dos estados subjetivos, os *qualia*, que resistiriam a qualquer explicação fisicalista e, portanto, impediriam o projeto fisicalista de uma ciência universal. A defesa dos *qualia* se fez de diversas maneiras, entre as quais se destacam as de Frank Jackson, Saul Kripke e Thomas Nagel.⁸

É bastante evidente que, em qualquer uma das soluções disponíveis no mercado filosófico, aceitam-se os termos em que o debate está colocado, a saber, o de se perguntar pela relação entre os domínios do mental e do físico (ou mesmo pela supressão de um deles). Pode haver relação de identidade ou autonomia entre os dois domínios; pode existir uma única realidade, caso um domínio seja reduzido ao outro, ou pode ser que a realidade seja constituída de dois tipos diferentes de substâncias ou de propriedades; pode-se explicar um domínio pelo outro, ao encontrarmos, com o desenvolvimento da neurofisiologia, correlações entre os tipos mentais e os tipos físicos, ou pode-se sustentar que cada domínio tem seu próprio princípio explicativo; e assim por diante. De qualquer maneira, é sempre com referência a essa dicotomia, tal como os filósofos a entendem, que o debate ganha sentido, é sempre em torno da distinção filosófica entre a mente e o corpo que gira a discussão. Sem ela, as questões sequer se colocam. Minha intenção é precisamente a de problematizar essa distinção, levantando argumentos que ponham em xeque a sua aceitação e, dessa maneira, recusar as questões mesmas que os filósofos da mente se colocam. Não se trata de sofisticar ainda mais essa distinção, como se alguns ajustes pudessem consertá-la; o que estou propondo é o abando-

no da distinção filosófica entre a mente e o corpo. Como já disse, esse abandono não nos proíbe de continuar usando os termos “mente” e “corpo” tal como os usamos na linguagem ordinária.⁹

Se é verdade que a distinção mente-corpo (no sentido filosófico acima explicitado) não é uma distinção de senso comum, ou já presente na linguagem ordinária, por que aceitá-la? Que razões teríamos para aceitar que essas palavras devam definir-se em termos tão precisos e rigorosos? A meu ver, essas perguntas podem ter as mais variadas respostas. A seguir, vou apresentar somente uma das maneiras pelas quais alguém poderia estar tentado a aceitar essa distinção filosófica. Parece-me que a aceitação de uma espécie de “atomismo dos estados subjetivos” favorece a aceitação da distinção filosófica entre a mente e o corpo. Essa maneira não é a única, nem é uma maneira necessária, como se a aceitação do “atomismo dos estados subjetivos” implicasse necessariamente a aceitação da distinção mente-corpo. Nesse sentido, o que pretendo fazer é somente remover uma das tentações que poderiam nos fazer aceitar a distinção filosófica que coloca os problemas que os filósofos da mente tentam resolver. Não pretendo, de maneira nenhuma, dar razões definitivas para que abandonemos a distinção filosófica entre a mente e o corpo, tanto porque poderia haver, e há, outras razões para aceitá-la, quanto porque não acredito que, em filosofia, tenhamos alguma coisa como “razões definitivas.”

III. O Estado Subjetivo como um “Padrão de Eventos” ou “Multiplicidade Complexa”

Associada à aceitação dos termos do debate, há uma segunda simplificação por parte dos filósofos, a saber, a idéia de que cada estado subjetivo seria uma espécie de átomo ou uma coisa simples, que poderia estar associado a outros estados subjetivos ou estados físicos, ter uma causa, produzir certos efeitos, mas a sua identidade seria totalmente independente dessas outras coi-

sas. Para compreender-se, por exemplo, o significado de “dor” ou “tristeza,” bastaria concentrar nossa atenção naquela sensação ou sentimento, que é o seu referente, sem nenhuma necessidade de considerar os outros fenômenos que costumam acompanhá-los ou entender o lugar desse estado subjetivo na cadeia causal em que se insere, por exemplo: ferimento na mão, dor, grito de dor. Entretanto, os estados subjetivos parecem, em maior ou menor grau, bastante complexos, envolvendo uma série de elementos intimamente relacionados, os quais designamos por meio de uma única palavra. O esquecimento dessa multiplicidade inerente aos estados subjetivos favorece a suposição de que o estado subjetivo, agora considerado como uma coisa simples e isolada, é ou mental ou físico. Além disso, o uso de uma única palavra reforça (ou mesmo ocasiona) essa tendência a pensá-los como uma entidade única. Embora não seja necessária essa simplificação para sustentar a dicotomia entre a mente e o corpo, parece natural que, quanto mais complexo for o estado subjetivo, tanto menos tentados estaremos para enquadrá-lo em categorias tão estreitas. Pouco importa a que, exatamente, possa corresponder um estado subjetivo, se a um comportamento observável, a um processo cerebral, a um estado ou evento mental, a uma modificação da mente, ou a uma aparência subjetiva, em todos esses casos supõe-se que há uma única entidade que corresponde ao nome empregado. Não haverá, aqui, uma excessiva simplificação por parte dos filósofos em suas interpretações dos nossos estados subjetivos?

Tomemos um exemplo qualquer, a “tristeza.” Qual é o sentido usual de “tristeza”? Dizemos, por exemplo, “estou triste,” ou “fulano se sente triste,” ou ainda “o sentimento de tristeza é desagradável.” Embora digamos essas coisas, parece-me incorreto dizer que “tristeza” designa somente um sentimento ou que esse sentimento, que com outros elementos compõe a tristeza, possa ser compreendido por si mesmo; a tristeza, se corretamente compreendida, envolve outras coisas além de um simples senti-

mento ou sensação. É algo muito mais complexo do que isso, que inclui uma série de coisas ao mesmo tempo: uma situação objetiva, uma causa ou ocasião da tristeza, uma percepção da situação, uma teia de sensações, sentimentos, emoções e opiniões articulados, certas reações mais ou menos reconhecíveis, entre outras coisas mais. Naturalmente, quando dizemos que alguém está triste, uma ou várias dessas coisas podem estar ocorrendo, enquanto outras não; e exatamente qual é a situação objetiva, os outros sentimentos envolvidos etc. é algo que varia de caso para caso. O mesmo se pode dizer da amizade, que certamente não se resume a ser apenas um sentimento que sentimos por alguém: ela envolve, além desse sentimento, uma série bastante grande de aspectos, tais como uma certa história comum, atividades conjuntas, a correspondência desse sentimento por parte da outra pessoa, outras sensações, sentimentos e emoções associados, como o prazer de estar com ela, uma identificação nos valores e nas opiniões, a memória de certas coisas feitas conjuntamente, a expectativa de outras por fazer, etc. Quem não percebe a conexão de todas essas coisas não perceberá o que queremos dizer por “amizade.” Mesmo no caso de sensações, como a sensação de vermelho ou a de dor, que provavelmente são dois estados subjetivos bem mais simples do que a tristeza ou a amizade, também estão envolvidas muito mais coisas do que uma única sensação: a sensação do vermelho envolve a capacidade de discriminar objetos vermelhos de objetos não-vermelhos, envolve o uso da memória, em que nos lembramos de outros objetos coloridos para dizer que este objeto presente é da mesma cor que aqueles, envolve a atenção a certos aspectos deste objeto e, em particular, da cor deste objeto. A dor, além de ser algo físico, exige que sejamos capazes de nos comportarmos e de nos expressarmos de certas maneiras mais ou menos características, o que implica um comportamento natural ou verbal desenvolvido; a dor pressupõe uma causa; leva-nos a pensar em soluções, ou pede um comportamento que vise eliminá-la ou

atenuá-la. Sem todo esse pano de fundo jamais compreenderíamos o que chamamos de “dor.” Reduzi-la a um processo fisiológico ou a uma sensação mental implica não compreender o que chamamos de “dor.” Uma pessoa com o risco de se afogar, por exemplo, jamais diria calmamente a alguém sentado na praia: “por favor, vocês poderiam ter a gentileza de virem me salvar?” Uma pessoa que quisesse avisar outra pessoa a respeito de alguma coisa, poderia dizer “eu te aviso...,” mas se ela quisesse insultá-la, ela jamais começaria dizendo “eu te insulto...”¹⁰ Esses exemplos mostrariam que a manifestação não é exterior ao estado em que alguém se encontra, mas é parte integrante do estado subjetivo.

Talvez se possa dizer aqui que um estado subjetivo é constituído por um “padrão de eventos,”¹¹ em que todos esses elementos indicados não são exteriores ao “estado subjetivo,” mas o compõem: as causas, as ocasiões, as manifestações, as várias sensações, sentimentos, emoções e pensamentos associados, as ações resultantes, todas essas coisas não são exteriores umas às outras, nem são coisas a serem distinguidas e tratadas como externas a um determinado “estado subjetivo,” mas formam como que um único todo que deve ser entendido como aquilo a que nos referimos quando falamos da tristeza, da amizade, ou mesmo das sensações de vermelho e de dor.

Talvez não seja inteiramente desprovido de sentido lembrar aqui as análises de Bergson, nas quais se mostram todas as complexidades dos “estados subjetivos.” Analisando o sentimento estético, por exemplo, ele dirá que “a maioria das emoções são cheias de mil sensações, sentimentos ou idéias que as penetram: cada uma delas é, portanto, um estado único em seu gênero, indefinível, e parece que se deveria reviver a vida daquele que a experimenta para abraçá-la em sua complexa originalidade.”¹² São precisos uma atenção e uma minúcia bastante grandes para analisar, em cada caso, o que cada estado psíquico contém, visto que eles são extremamente complexos. Não se trata, segundo

Bergson, de uma relação de justaposição entre os elementos, mas uma espécie de composição num único todo. Essas observações ou análises de Bergson me parecem inteiramente pertinentes e servem para mostrar que por trás de uma palavra se esconde uma pluralidade de elementos que à primeira vista desconhecemos e que, mesmo em um exame mais cuidadoso, podem continuar despercebidos.¹³

Aqui chegamos a um ponto crucial. *Qual é o critério (para empregar uma palavra bastante comum hoje) de identidade de sensações ou, de modo mais geral, de estados subjetivos (se for possível falar genericamente de "estados subjetivos" sem ambigüidade)?* Já se criticou duramente a tese segundo a qual um estado subjetivo é identificado por quem o possui, como se ser possuído por alguém fosse uma propriedade do estado subjetivo (assim, a *minha* dor de cabeça seria diferente da *sua* dor de cabeça, apenas porque elas são possuídas por pessoas diferentes). No lugar dessa tese, propôs-se a tese segundo a qual a identidade de um estado subjetivo é dada por suas qualidades e não faz sentido aplicar-lhe a distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa, que só valeria para o caso dos objetos físicos.¹⁴ Ora, toda essa discussão passa ao largo do ponto que estou levantando aqui. Não há, propriamente falando, *uma* identidade de um estado subjetivo. Na medida em que ele é um todo complexo e que seus elementos podem variar de modo razoavelmente amplo, não há um traço essencial que o defina. Mesmo o sentimento de raiva ou tristeza, no caso da raiva ou da tristeza, pode estar ausente em uma determinada configuração particular do "padrão de eventos;" nesse sentido, não há problemas para se falar em raiva ou tristeza inconscientes: temos presentes vários outros elementos do padrão de eventos que nos permitem dizer que fulano está com raiva ou triste, mas a própria pessoa não está consciente do sentimento, vale dizer, ela não está consciente de seu estado, ou ainda, que ela não está sentindo raiva ou tristeza, como normalmente se está em outras configurações desse

padrão de eventos. Se se preferir empregar outra linguagem, talvez se possa dizer que há uma semelhança de família entre as diversas configurações particulares do padrão de eventos, o que nos permite falar em “tristeza,” “raiva,” etc.

Como se pode perceber, é perfeitamente possível elaborar uma concepção dos “estados subjetivos” inteiramente oposta à concepção atomista. Essa outra concepção parece ter a vantagem de examinar mais cuidadosamente aquilo mesmo que se passa em nós e à nossa volta quando nos encontramos nesse ou naquele estado subjetivo. Assim, estaríamos mais dispostos a compreender em detalhe o que efetivamente se passa em nossas vidas. Interessa-me agora, no entanto, explorar os potenciais destrutivos de uma tal concepção. Em outras palavras, quero examinar o que se poderia dizer da distinção filosófica entre a mente e o corpo caso não se aceite a concepção atomista dos estados subjetivos e sim a sua concepção como “padrões de eventos.” Não quero comprometer-me com a tese de que “estados subjetivos são padrões de eventos,” mas quero somente fazer um uso dialético dessa tese, que sirva para afastar a tentação de aceitar a distinção filosófica entre a mente e o corpo. Mais adiante voltarei a esse ponto.

IV. Consequências Gerais para a “Filosofia da Mente” da Idéia de que Estados Subjetivos Formam “Padrões de Eventos”: a Rejeição da Distinção entre a Mente e o Corpo

Se não mais aceitamos a concepção “atomista” dos estados subjetivos, mas sim a de que eles constituem “padrões de eventos,” que consequências se seguirão para a distinção filosófica entre a mente e o corpo? Parece-me que aquelas características que definiam a distinção *filosófica* caem todas por terra. Em outras palavras, nenhuma das características que tornavam a distinção entre o mental e o corporal uma distinção filosófica e que colo-

cavam muitos problemas filosóficos se sustenta e, portanto, a própria distinção filosófica desaparece. Ou, pelo menos, já não mais nos sentimos tentados a aceitá-la. Vejamos esse ponto com mais cuidado.

A primeira consequência é que, *se* houver somente duas categorias, o físico e o mental, então poder-se-ia dizer que elas *não são mutuamente exclusivas*. Em primeiro lugar, cabe observar que um padrão de eventos inclui (ou pode incluir) tanto elementos “físicos,” quanto elementos “mentais” e, nessa medida, ele é tanto físico, quanto mental. Longe de eles se excluírem mutuamente, parece que um estado subjetivo pode ser simultaneamente físico e mental, ao menos em alguns de seus aspectos. Em segundo lugar, não havendo mais uma essência do domínio mental e uma essência do mundo físico, não há mais por que supor que propriedades de um domínio não possam ser predicadas ou atribuídas ao outro domínio, isto é, que propriedades mentais não possam pertencer ao corpo e propriedades físicas não possam pertencer à mente. Os dois domínios parecem fundir-se um no outro e se misturarem.

Supondo a distinção mesma que se combate aqui entre corpo e mente, talvez se pudesse dizer que haveria uma espécie de continuidade entre elas, uma *gradação* em que certas coisas podem ser ditas mais mentais do que outras e outras podem ser ditas mais físicas do que mentais. Nesse sentido, poder-se-ia fazer as seguintes reflexões a fim de graduar, entre os assim chamados estados subjetivos, aqueles que seriam mais físicos e aqueles que seriam mais mentais. A dor, por exemplo, seria quase totalmente física: todos ou quase todos os elementos envolvidos no padrão de eventos em que consiste uma dor são físicos (talvez, se pudesse dizer que somente a sensação de dor e a intenção de diminuí-la seriam mentais, mas mesmo isso é questionável). Uma sensação visual também é em grande medida física: o objeto visto é físico, há todo um processo causal que é físico e depende de nossos órgãos perceptivos, no caso o olho; mas a

capacidade de manipular objetos já não é puramente física, nem o é a capacidade da memória, que desempenha papel fundamental no reconhecimento ou na reidentificação da cor; a própria capacidade discriminatória de diferenciar este matiz de vermelho daquele outro já exige uma atenção de nossos olhos e uma sutileza que talvez não sejam “físicos.” Paixões ou sentimentos que se pretendem “espiritualizados,” como o amor, têm obviamente vários componentes físicos: a atração física, a companhia constante do ser amado etc.; de outro lado, a presença de elementos “mentais” é ainda mais marcante do que nos exemplos anteriores, pois os elementos “físicos” adquirem um significado especial. Pensamentos seriam ainda mais “mentais,” mas também teriam aspectos físicos evidentes: podemos ter que escrever certos cálculos que não conseguimos fazer somente “de cabeça.” Nesse caso, talvez se pudesse dizer que se está pensando com as mãos, ou que o lugar em que tal conta está sendo pensada é no papel e não na cabeça ou na mente.¹⁵ Em suma, se entendemos nossos “estados subjetivos” como uma multiplicidade de coisas mais ou menos articuladas e articuladas de maneiras mais ou menos similares, então podemos observar que (usando a terminologia simplista do “físico” e do “mental” e propondo uma hierarquia fictícia, ambos com fins meramente dialéticos) há toda uma gradação entre o “físico” e o “mental.”

Além disso, também devemos tornar essas duas categorias mais complexas ou, ainda melhor, perceber que essas são categorias fictícias que recobrem coisas muito heterogêneas e diferentes entre si. Não há nenhuma razão para supor, a priori, que esses múltiplos elementos que compõem um estado subjetivo se dividam em somente uma ou duas categorias. Ao contrário, é de se esperar que cada um deles tenha suas próprias características. Mais do que isso, os padrões de eventos, que resultam da combinação desses elementos, serão igualmente múltiplos. Sinal dessa heterogeneidade dos elementos e dos padrões de eventos é a dificuldade em classificá-los como mentais ou físicos. Por

exemplo, discute-se se as sensações devem ser incluídas nos eventos ou estados mentais ou se são processos físicos. É comum tratar a dor como se ela fosse um estado mental, algo que ocorresse na mente e não no corpo; mas creio que muita gente, e mesmo muitos filósofos, recusariam tal caracterização da dor. A dor estaria na minha mão, onde me machuquei, e não na mente. De outro lado, é ainda uma questão aberta se as sensações são intencionais (supondo que a intencionalidade permitisse definir o domínio mental). Também se discute se as ações pertencem ao domínio mental, na medida em que são efeitos de uma vontade, ou se são processos físicos. “Andar,” por exemplo, deve ser entendido como um processo físico, na medida em que preciso de um corpo para andar, ou como um processo mental, na medida em que em sua descrição não posso eliminar a referência a um processo psicológico que confere a esses movimentos o sentido de que se está “andando”? Eis que nos defrontamos com uma série de discussões sobre o que considerar “mental” e o que considerar “físico.” Traçar os limites parece impossível; há enormes divergências a respeito de que categoria usar para classificar este ou aquele fenômeno. O que significa isso senão que tentamos colocar os fenômenos humanos em somente dois baús, mas eles se recusam a entrar em qualquer um deles com facilidade? Uma vez mais, o que devemos fazer é compreender essa pluralidade de fenômenos e não ignorar suas especificidades para forçar uma classificação arbitrária.

Creio mesmo que estaríamos naturalmente dispostos a recusar a dicotomia que a filosofia tenta nos impor como exaustiva. Ela *não é uma distinção universal* que se aplica a todos os fenômenos da vida humana. Por exemplo, as emoções, as paixões, os sentimentos deveriam ser físicos ou mentais? Ora, parece-me que nem uma coisa, nem outra, e que a maioria das pessoas tenderia a atribuí-los antes ao “coração” do que à mente ou ao corpo. Não foi por outra razão que Descartes, talvez o maior de todos os dualistas, reconheceu que as paixões (bem como senti-

mentos, imaginações e sensações) surgem no ser humano de algo que não é nem puramente mental, nem puramente físico, mas que resulta, por assim dizer, da união substancial da alma e do corpo. O que quer isso dizer senão que Descartes reconheceu que as paixões humanas não se deixam enquadrar em nenhum dos lados da dicotomia? O que talvez lhe tenha faltado foi indicar com mais precisão uma terceira categoria que não fosse uma (não tão bem explicada) mistura das duas categorias. Talvez se deva proceder a uma análise mais minuciosa de cada caso e tentar compreendê-los com um vocabulário mais rico e refinado, livrando-nos do preconceito simplista de que alguma coisa ou é física ou é mental, *tertium non datur*. Na verdade, talvez não faça muito sentido falar em duas, três ou mesmo dez categorias, como se uma lista finita e precisa de categorias rigorosamente determinadas pudesse “dar conta do recado.” Uma tal lista talvez seja impossível e inútil, uma vez que cada configuração particular dependerá sempre da pessoa e do contexto em que ocorre. Muito mais importante é, portanto, descrever e compreender, *em cada circunstância*, a configuração particular de um padrão de eventos.

Em outras palavras, é a própria distinção entre a mente e o corpo que acaba por ser posta em xeque. Ora, essa distinção tinha algumas características que a definiam: tratava-se de uma distinção universal, que se aplicava a todos os fenômenos; as duas categorias eram mutuamente exclusivas e não se admitia nenhuma gradação entre elas; nem havia uma terceira categoria para as propriedades que atribuímos ao ser humano. Ora, vimos como cada uma dessas características é questionável: sua universalidade, a mútua exclusão, a ausência de gradação, a inexistência de outras categorias. O que significa isso se não o abandono da própria distinção entre a mente e o corpo como a chave para interpretar os fenômenos da vida humana? Qual o sentido de insistir com essa distinção, da maneira como é feita pelos filósofos, se ela não se aplica adequadamente a nenhum

item que pretende esclarecer? Em suma, de nenhuma sensação, sentimento, emoção, paixão, pensamento, memória, imaginação, etc., se pode dizer, com pertinência, que se trata de algo ou físico ou mental, e nada além disso. Uma memória é tanto física, quanto mental, uma emoção pode não ser nem física, nem mental, o que equivale a dizer que os termos tradicionais são inadequados para pensar o ser humano. Em outras palavras, não estamos obrigados, diante de um fenômeno da vida humana, a classificá-lo ou em uma ou em outra categoria, como se não houvesse outras possibilidades ou como se ele não comportasse elementos de diferentes naturezas.

Uma vez abolida a distinção que a filosofia da mente estabeleceu entre o “físico” e o “mental,” as questões mesmas que ela se colocava devem ser igualmente abolidas. Não tem mais sentido perguntar se o domínio mental é ou não autônomo em relação ao domínio físico. Também não tem sentido perguntar-se se o domínio mental se reduz ao domínio físico. Igualmente, não cabe espantar-se diante da intervenção causal do mundo mental sobre o mundo físico, se se supõe que o mundo físico é fechado causalmente, e perguntar-se como isso seria possível. Saber se o conhecimento do mundo físico vem antes, ou depois, do conhecimento do mundo mental, ou ainda se são conhecimentos independentes, é outra questão que deve ser abandonada. É preciso reformular todas essas questões em termos inteiramente novos. Ou, como direi mais adiante, será preciso trocar inteiramente de atitude diante dos fenômenos humanos que se quer compreender.

V. Conclusão

Procurei mostrar a inadequação de muitas das teorias filosóficas propostas mais recentemente para alguns dos problemas centrais da “filosofia da mente” e a elas somente se dirigem minhas críticas. De um modo geral, essas teorias pecam por uma espécie de

simplificação excessiva que, conforme a orientação seguida, leva a uma série de erros e incompreensões sobre os fenômenos mesmos que se desejava entender. Mais particularmente, observa-se uma recaída em especulações metafísicas sobre como o ser humano é realmente nele mesmo e não é de espantar que as discussões intermináveis tenham novamente lugar nessa área da filosofia. Nesse sentido, a atividade cética terapêutica é extremamente pertinente. É por isso que entendo que as reflexões aqui propostas são céticas, mais particularmente pertencem ao que eu chamo de “ceticismo terapêutico,” cuja finalidade é antes a de destruir os preconceitos filosóficos do que a de elaborar uma descrição qualquer dos fenômenos.

Não foi minha intenção tentar estabelecer uma nova teoria sobre os seres humanos, de que eles são compostos, nem a de clarificar o conceito de pessoa, ou algo equivalente. As considerações apresentadas não devem ser vistas como defendendo a tese de que “estados subjetivos são padrões de eventos,” ou entidades (estados, processos, eventos etc.) complexas e não entidades (estados, processos, eventos etc.) simples. Eles, em um sentido preciso, não são “padrões de eventos,” isto é, eles não são “padrões de eventos” em um sentido ontológico ou metafísico, como se eu estivesse esclarecendo a *natureza* dos estados subjetivos. Dizer que eles são um “padrão de eventos” é precisamente recusar especular sobre uma natureza qualquer. Dizer que eles são padrões de eventos tem a finalidade de abrir nossos olhos para a riqueza e complexidade dos fenômenos da vida humana; isto é, de desviar nossa atenção dos esquemas meramente conceituais e simplórios para fixá-la nas sutilezas desse animal bastante curioso, que é o ser humano. Da mesma forma, não pretendo dizer que os seres humanos não são compostos de corpo e mente, mas, ao contrário (por exemplo), são pessoas a quem atribuímos predicados de tais e tais tipos (por exemplo, predicados físicos e mentais, entre outros). Não quis substituir uma classificação equivocada de predicados por outra classifica-

ção de predicados que seria verdadeira. Fiz somente um uso dialético da idéia de que estados subjetivos são padrões de eventos. Se nos inclinamos a aceitar a distinção mente-corpo porque aceitamos uma teoria atomista dos estados subjetivos, então, ao percebermos que não há nenhuma necessidade em aceitar a teoria atomista, podemos perder aquela inclinação para aceitar a distinção filosófica. É a tentação mesma que desaparece e, conseqüentemente, a adesão aos termos em que se colocam os problemas filosóficos.

Trata-se, portanto, de mudar o foco de nossa atenção, de *alterar a atitude* mesma que preside as reflexões dos filósofos da mente. Devemos confiar menos em nossos esquemas e conceitos, como se a eles correspondesse uma estrutura oculta da realidade, a ser apreendida pelo pensamento, e nos esforçar mais por ver todas as sutis variações e a riqueza que encontramos da vida humana. Pretendo que, se quisermos compreender a vida humana (e nada fiz aqui nesse sentido), devemos estar atentos a outros aspectos, na verdade, devemos parar de refletir sobre certas questões colocadas pela aceitação de conceitos arbitrariamente inventados como a dicotomia entre corpo e mente, e elaborar um outro tipo de reflexão, em que um maior cuidado ao que efetivamente ocorre no mundo seja um elemento decisivo.

Com efeito, algumas das principais questões que os filósofos da mente se colocam derivam daquela dicotomia entre corpo e alma que tentei criticar. Se devíamos identificar mente e corpo; se a identificação seria uma identificação entre tipos ou entre instâncias; ou se, caso nos recusássemos a identificá-los, se a diferença seria entre duas espécies de substâncias ou duas espécies de propriedades; se há interação causal entre os dois domínios; se a mente é causada pelos processos mentais; se a mente interfere causalmente nos processos físicos; se a explicação de um domínio seria independente da do outro ou se ela só seria possível por meio de uma "redução" ao outro domínio; se o conhecimento que temos de um domínio se dá através do conhe-

cimento do outro domínio ou se são dois conhecimentos independentes um do outro. Todas essas questões devem ser abandonadas. São questões que versam sobre invenções filosóficas e que nada ou pouco dizem respeito àquilo que originalmente estávamos interessados em compreender: a vida humana.

Talvez se possa dizer que a filosofia sempre julgou que as coisas da vida humana estivessem embaralhadas e precisavam de uma certa clarificação e ordenação. O esforço de classificação dos fenômenos e clarificação de alguns conceitos mais gerais para “botar ordem na casa” seria não somente compreensível, mas mesmo elogiável. A filosofia produziria, assim, uma série de distinções para que não mais confundamos aquilo que, em nossa vida cotidiana, está confuso e obscuro. Entretanto, o que estou sugerindo é exatamente o contrário. Nem tudo está tão confuso e obscuro na vida cotidiana como os filósofos costumam sugerir. Suas queixas com frequência me parecem infundadas. E parece-me ainda que os filósofos introduzem uma série de confusões quando elaboram suas distinções, quando levantam suas questões e quando tentam dar-lhes resposta. Há, na vida cotidiana, uma série de distinções que os filósofos negligenciam; certos termos são comumente empregados com uma enorme riqueza semântica, mas os filósofos tratam-nos como sinônimos; há conhecimentos a respeito de uma vastíssima variedade de situações que os filósofos ignoram. Tudo isso testemunha que, na vida cotidiana, já dispomos de um arsenal cognitivo bem mais complexo e poderoso do que a filosofia supõe. Perdemos muita coisa, e ganhamos muito pouco, quando trocamos todo esse arsenal pelos produtos da filosofia, que são inseguros, controversos e questionáveis.

Não se trata, portanto, de impugnar todas as tentativas de descrever e compreender a vida humana e os fenômenos da vida humana, como se nada restasse após a crítica cética, mas somente se impugna aquela reflexão que gira em torno dos problemas suscitados pela distinção filosófica entre a mente e o

corpo. Em particular, após a reflexão cética, pode-se trilhar tranquilamente os caminhos das ciências sem nenhum problema. Não se trata aqui de rejeitar os esforços da psicologia, da psicanálise e da psiquiatria. Cada uma delas merece um estudo em separado e nada digo a seu respeito. Por exemplo, nada digo a respeito de conceitos como “inconsciente” ou “pulsão de vida.” Se essas disciplinas, contudo, basearem suas teorias nos conceitos de “mente” e “corpo,” elas estarão fadadas, parece-me, aos mesmos infortúnios que algumas das teorias em filosofia da mente. Mas parece-me também que as teorias psicológicas, psicanalíticas e psiquiátricas passam ao largo desses conceitos filosóficos e que suas preocupações são bem outras. Uma outra forma de realizar uma descrição e compreensão dos fenômenos ligados à vida humana é levada a cabo pela literatura. Aqui, com efeito, encontramos material mais do que abundante sobre o ser humano. Descrições detalhadas, observações sutis e análises refinadas estão presentes em vários dos grandes escritores. A filosofia faria bem em ler toda essa riqueza de observações, descrições e sabedoria, ao invés de continuar enfronhando-se em questões cujas respostas parecem sempre inseguras e que são elas mesmas questionáveis. A perspicácia e inventividade exibidas pelos filósofos da mente parecem-me um desperdício de dedicação e inteligência.

A metafísica sempre teve inimigos ferozes, sendo criticada e condenada diversas vezes ao longo da história da filosofia. Muitos a condenaram como falsa, uma vez que ela contradiria o que observamos na experiência. Outros a condenaram como incerta, uma vez que ela pretenderia falar daquilo que está para além de nossa capacidade de conhecimento. Outros a condenaram por ser inútil, sustentando que somente aquilo que é útil é digno de ser perseguido. Outros a condenaram por ser carente de significado, já que não continha nem proposições analíticas, nem proposições verificáveis.¹⁶ Não há, portanto, nenhuma novidade em minha proposta de condenar a metafísica. Ela se inse-

re na tradição cética e esta tradição condenou de diferentes maneiras a metafísica: declarando-a inútil, incerta, carente de significado etc. Não pretendo ter nenhum método particular e superior de refutar a metafísica. Somente me pareceu que, no caso particular de muitas das principais questões em filosofia da mente, um debate que, sob certos ângulos é muito rico e minucioso, de outro ângulo é muito pouco instrutivo e mesmo pernicioso. Perdemos-nos em complexas discussões sobre invenções arbitrárias que já pouco têm a ver com os fenômenos dos quais partimos e que gostaríamos de entender. A aparente profundidade do discurso filosófico nada mais é do que cegueira para a riqueza da vida humana.¹⁷

Notas

¹ A justificação histórica dessas afirmações nos levaria longe demais. Para a afirmação de que Wittgenstein pode ser considerado um cético, ver meu artigo "Wittgenstein e o Pirronismo: sobre a Natureza da Filosofia," in *Analytica*, volume 1, número 1, Rio de Janeiro, 1993, pp. 153–186.

² Ver, por exemplo, Bieri, P. *Analytische Philosophie des Geistes*, introdução geral, especialmente pp. 2–4. Bodenheim: Athenäum, Main, Hanstein, 1993.

³ Para dizer a verdade, creio que a distinção entre mente e corpo também não é produto das ciências empíricas. Para estabelecer esse ponto, seria preciso uma investigação mais cuidadosa de textos básicos da psicologia ou mesmo da física. Minha impressão, contudo, é a de que não encontraremos lá essa dicotomia; ou, se eventualmente a encontrarmos, veremos que ela foi importada da filosofia, e não ao contrário.

⁴ É importante notar que aqui atribuo a Ryle o que os filósofos da mente costumam atribuir-lhe. Parece-me que Ryle é, entretanto, mais interessante e mais sofisticado; e, portanto, numa interpretação correta, ele dificilmente se encaixaria no esquema que indico. De fato, muitas das coisas que eu direi são inspiradas, se não baseadas, em textos de Ryle.

⁵ Rorty, R., "Non-reductive physicalism," p. 113, in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1995, ressalta o papel que Putnam e Davidson tiveram no contexto americano, ao defenderem o fisicalismo não-redutivista.

⁶ Cf. Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, ensaios 11 a 13. Clarendon Press, Oxford, 1990; ver também Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

⁷ Cf. Putnam, H., *Mind, Language and Reality*, especialmente capítulos 12, 14, 16, 18, 19, 21, 22. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁸ Kripke, S., *Naming and Necessity*, pp. 134ss., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980; Nagel, T., "What is it like to be a bat?" in Lyons (ed.), *Modern Philosophy of Mind*, Everyman, London, 1995; Jackson, em diversos artigos.

⁹ Pode-se pensar que há uma tensão ou hesitação entre a minha aceitação do argumento da *diaphonia* como legítimo e a minha sugestão de que há um pressuposto comum de todas as filosofias da mente, uma vez que um tipo de argumento usaria a diversidade das filosofias, enquanto o outro se apoiaria no que elas têm em comum. Mas, como um cético nunca confia inteiramente em um raciocínio, a recusa desse pressuposto comum e a conseqüente abolição do conflito não tornam o argumento da *diaphonia* dispensável. O cético continuaria argumentando da seguinte maneira: concedamos (apenas para fins argumentativos) aos dogmáticos que esse pressuposto é aceitável; ainda assim, não se segue que tenhamos descoberto a verdade devido à nossa incapacidade de resolver o conflito que se instala quando o aceitamos.

¹⁰ Cf. Ryle, G., "Autobiographical," p. 15, in *Ryle: a Collection of Critical Essays*, Doubleday and Co. Inc., USA, 1970 (also: Macmillan and Co., Great Britain, 1971).

¹¹ Cf. Austin, J. L., *Philosophical Papers*, p. 109, Oxford University Press, Oxford, 1979.

¹² Bergson, H., *Oeuvres, Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, pp. 15 e 13, PUF, Paris, 1984. Vejam-se também as observações de Merleau-Ponty no Prefácio de sua *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, France, 1990.

¹³ De outro lado, não tenho, naturalmente, nenhuma intenção de fazer reviver as teses bergsonianas, por exemplo, a de que os estados subjetivos se interpenetram no tempo, em oposição às coisas exteriores, que somente se justapõem no espaço. Todo o cuidado da análise de Bergson a respeito da riqueza contida em cada estado subjetivo se perde quando ele incide em uma simplificação, ao produzir uma metafísica mais esquemática e ao descrever os estados subjetivos como estando no tempo e as coisas como estando no espaço. Esse dualismo simplista não faz jus às finas análises dos estados psíquicos. Bergson vai sucessivamente analisando os sentimentos profundos (por exemplo: alegria e tristeza profundos, as paixões refletidas, os sentimentos estéticos), as sensações afetivas (por exemplo: prazer ou dor), as

sensações representativas (por exemplo: som, peso, luz) e mostrando como todos eles são, em maior ou menor grau, complexos.

¹⁴ Cf. Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Meaning and Mind*, pp. 48ss., Blackwell, Oxford, 1990.

¹⁵ Cf. Wittgenstein, L., *Blue Book*, pp. 15–6, Blackwell, Oxford, 1984.

¹⁶ Cf. Carnap, R., “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language” in *Logical Positivism*, p. 60, ed. by A. J. Ayer, Macmillan, New York, 1959.

¹⁷ Eu gostaria de agradecer alguns amigos com quem discuti versões prévias deste artigo e cujas observações me foram valiosas na sua reelaboração: Bento Prado Neto, Breno Hax Jr., Paulo Vieira Neto, Luiz Damon, Oswaldo Porchat e Guillermo Hurtado. Em particular, eu gostaria de agradecer aos amigos Luiz Alves Eva, que descobriu a citação de Montaigne, e Pedro Stepanenko, que o discutiu com detalhes. E, finalmente, aos que participaram do Colóquio “Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas.”

CETICISMO, PRAGMATISMO E A CRÍTICA DE SELLARS AO “MITO DO DADO”

Paulo R. Margutti

Universidade Federal de Minas Gerais

I. Introdução¹

As relações entre ceticismo e pragmatismo são mais amigáveis do que se poderia esperar à primeira vista. É verdade que o pragmatista reprova o espírito metafísico do cético e sua dúvida excessiva. Mas também é verdade que o cético, depois de suspender o juízo em função de uma dúvida de caráter universal, adota uma atitude prática com relação ao mundo, atitude esta que, em última instância, está muito próxima da atitude do filósofo pragmatista. Incapazes de oferecer uma abordagem definitiva para explicar a nossa existência no mundo, ambos acabam por se contentar com abordagens mais modestas. Isto pode ser compreendido tanto da atitude do cético pirrônico depois da suspensão como da conhecida frase de Hume, quando ele diz que seu ceticismo é teoricamente inexpugnável, mas praticamente insustentável (Hume 1979: 159). Em seu trabalho intitulado “O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos,”² o neopirrônico Porchat também aponta nesta direção.

Desse modo, apesar de guiados por motivações filosóficas muito diferentes, tanto o cético como o pragmatista acabam por adotar atitudes semelhantes face ao mundo da vida. Isto faz deles estranhos aliados, que em princípio reprovam os métodos uns dos outros, mas acabam adotando procedimentos semelhantes e coincidem principalmente nos fins buscados. Esta aliança fica

Dutra, L. H. de A. e Smith, P. J. (orgs.), 2000. *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia, vol. 2. Florianópolis, NEL, pp. 137-168.

manifesta particularmente naquelas ocasiões em que, num espírito oposto ao do cartesianismo, que utiliza o ceticismo para fundamentar a metafísica, o filósofo pragmatista utiliza um ponto de vista cético para fundamentar sua posição voltada predominantemente para a prática, através de conjeturas modestas.

O objetivo do presente texto é trabalhar uma destas ocasiões e explorar algumas de suas conseqüências, que consideramos válidas tanto para o filósofo cético como para o pragmatista. O exemplo escolhido é a famosa crítica de Sellars ao “mito do dado.” Embora trabalhando em termos bastante genéricos e numa perspectiva predominantemente programática, pretendemos mostrar que esta crítica, quando levada às suas últimas conseqüências, além de envolver a rejeição da epistemologia de tipo cartesiano, aponta em direção a um novo paradigma filosófico. E tal paradigma, apesar de revolucionário, deve ser entendido em sentido modesto, como uma conjetura relativa ao nosso modo de ser no mundo.

Neste empreendimento, serão dados os seguintes passos. Em primeiro lugar, tendo em vista que a crítica de Sellars ao “mito do dado” é pouco conhecida pela comunidade filosófica brasileira, faremos uma apresentação resumida da mesma. Em segundo lugar, tentaremos extrair dessa crítica as suas conseqüências filosóficas mais relevantes, explicitando os principais aspectos do novo paradigma para o qual ela aponta e revelando sua grande aproximação relativamente à perspectiva autopoietica da Escola de Santiago. Em terceiro lugar, tendo em vista que outros aspectos relevantes da filosofia de Sellars também são pouco conhecidos em nosso país, procuraremos mostrar como se articulam eles com a crítica ao “mito do dado” no interior desta mesma filosofia. Em quarto e último lugar, tentaremos tornar claro em que medida Sellars assume o novo paradigma em seu sistema filosófico, em que pesem as dificuldades geradas pelo apelo a uma terminologia superada e pelas tentações de retorno à filosofia tradicional que esta atitude desperta. Se esta análise estiver

correta, estaremos colaborando no sentido de esclarecer o tipo de paradigma em direção ao qual caminha uma parte significativa da comunidade filosófica mundial nos dias de hoje.

II. A Crítica de Sellars à Versão Clássica do “Mito do Dado”

Cornell West considera que Sellars, embora não seja um filósofo pragmatista, contribui grandemente para o reaparecimento do pragmatismo. Isto é assim porque Sellars desconstrói o “mito do dado,” seja em virtude de seu antifundacionismo em epistemologia, seja em virtude de seu nominalismo psicológico. O antifundacionismo de Sellars nos diz que não existem na experiência sensível conteúdos capazes de constituir a fundação do conhecimento. Seu nominalismo psicológico nos diz que o conhecimento começa com a capacidade de justificar, que é uma atividade pública, determinada pela prática social, através da qual se determinam quais elementos da experiência são “dados” e podem fundamentar o conhecimento (West 1989: 192). Penso que esta interpretação de Sellars é correta – e o objetivo central da presente seção é expor os argumentos de Sellars a favor do antifundacionismo em epistemologia.

No conhecido e difícil texto intitulado *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Sellars tem o objetivo fundamental de fazer uma crítica geral às filosofias baseadas no quadro mental ligado ao “dado.” Como primeiro passo, ele inicia sua argumentação com um ataque às teorias empiristas do “período clássico,” que vai da *Refutação do Idealismo*, de Moore, até por volta de 1938. Esta tarefa é realizada nas seções 1–7 da Parte I do texto mencionado (Sellars 1956: 13–25).

Para desenvolver seu ataque, Sellars faz uma distinção entre o ato de ter uma sensação e seu respectivo objeto, que ele denomina ‘conteúdo sensorial’ (Sellars 1956: 14–5). Assim, posso ter uma sensação visual, mas esta pode envolver um conteúdo sensorial ‘verde’, ou um ‘vermelho’, ou um ‘amarelo’, ou um outro

conteúdo colorido qualquer.

De acordo com Sellars, o objetivo da teoria do empiricamente “dado” é explicar a idéia de que o fundamento do conhecimento empírico repousa em fatos não-inferenciais relativos à sensação. Mas a dificuldade da teoria está em considerar que ter uma sensação envolve, ao mesmo tempo, uma forma de conhecimento não-inferencial e a apreensão sensível de um conteúdo singular. Com efeito, o nosso conhecimento não-inferencial é conhecimento de *fatos* e não de coisas singulares. Sua forma lógica é do tipo ‘isto é assim’, ou ‘isto está numa certa relação com aquilo’. Já a apreensão sensível é a apreensão de um *conteúdo sensorial singular*, como, por exemplo, esta cor vermelha ou aquele som estridente. Assim, por um lado, o ‘ter uma sensação’ envolveria um conhecimento não-inferencial somente se este ‘ter uma sensação’ já constituísse o próprio conhecimento não-inferencial. Neste caso, o fato de que um dado conteúdo sensorial foi objeto de apreensão sensível seria epistêmico. Mas o conteúdo sensorial apreendido seria *um fato* e não uma coisa singular. Por outro lado, se o ‘ter uma sensação’ envolve a apreensão sensível de um conteúdo singular, então este ‘ter uma sensação’ corresponderia à apreensão sensível de uma coisa singular. Neste caso, o fato de que um dado conteúdo sensorial foi objeto de apreensão sensível seria não-epistêmico. E o conteúdo sensorial apreendido seria *uma coisa singular* e não um fato (id.:15-7).

Ainda de acordo com Sellars, o defensor da teoria do empiricamente “dado” poderia tentar resolver esta dificuldade alegando que o caráter não-inferencial do nosso conhecimento se baseia na constatação de que certas coisas singulares, como, por exemplo, conteúdos sensoriais verdes, possuem uma determinada propriedade, a saber, são verdes. O conteúdo sensorial verde é apreendido sensivelmente como sendo verde. Neste caso, ele é simultaneamente *apreendido sensivelmente* e *conhecido* como sendo verde. Ter uma sensação é, portanto, um fato epistêmico (id.: 17).

A consequência lógica desta abordagem é que, para que se tenha uma sensação dum determinado conteúdo sensorial, deve-se ter a sensação de que tal conteúdo sensorial possui uma determinada propriedade. Ora, isto só pode ser assim num sentido bem definido de 'conhecer', ou seja, aquele segundo o qual o fato de que o conteúdo sensorial possui a propriedade mencionada seja *conhecido* não-inferencialmente. Desse modo, um conteúdo sensorial é conhecido se e somente se *algum fato* sobre este conteúdo sensorial é conhecido não-inferencialmente (id.). Para Sellars, a expressão 'conhecimento por contato direto' (acquaintance) constitui uma útil metáfora para este sentido de 'conhecer'. Assim, um certo conteúdo sensorial é "dado" se e somente se alguém tem um conhecimento não-inferencial de um fato a respeito deste conteúdo. Este é o compromisso da teoria do empiricamente "dado" em sua forma clássica (id.: 18).

Consideremos porém a conexão lógica na passagem da apreensão sensível do conteúdo sensorial para o conhecimento não-inferencial correspondente. Aqueles que concebem a apreensão sensível do conteúdo sensorial como um ato cognitivo único e não-analisável simplesmente não admitirão tal conexão, uma vez que tal passagem não existe. Aquelés que concebem a apreensão sensível do conteúdo sensorial como um fato analisável, descartam pela porta da frente a conexão lógica, pois concebem a apreensão sensível do conteúdo sensorial como o conceito básico para explicar os dados dos sentidos. Todavia, eles tendem a reintroduzir aquela mesma conexão lógica pela porta dos fundos, quando consideram o resultado da análise de 'x é um dado sensorial verde' equivalente ao da análise de 'x é conhecido não-inferencialmente como verde' (id.: 18-9).

De qualquer modo, todos os partidários clássicos da teoria em análise consideram o "dado" um fato que não pressupõe aprendizagem, ou formação de associações, ou estabelecimento de conexões do tipo estímulo-resposta (id.: 19-20).

Eles tendem a identificar a 'apreensão sensível do conteúdo

sensorial' com o 'estar consciente'. Embora aceitem que a *capacidade de saber que uma pessoa vê uma cor* é adquirida, eles recusariam considerar adquirida a *capacidade de ver uma cor*. Mas então eles não podem analisar 'x apreende sensivelmente um conteúdo sensorial' em termos que pressuponham capacidades adquiridas. O resultado da análise de 'x apreende sensivelmente o conteúdo sensorial verde y' só poderia ser 'x sabe não-inferencialmente que y é verde' se a capacidade de possuir tal conhecimento não-inferencial é, ela também, não-adquirida. Ora, não parece ser esta a tendência dos filósofos de temperamento empirista (id.: 20).

A análise de Sellars torna patente que as teorias clássicas relativas aos "dados" dos sentidos têm que confrontar a seguinte tríade de teses inconsistentes:

- 1ª Tese: 'x tem uma apreensão sensível do conteúdo sensorial vermelho y' implica 'x sabe não-inferencialmente que y é vermelho'.
- 2ª Tese: a capacidade de ter apreensões sensíveis de conteúdos sensoriais não é adquirida.
- 3ª Tese: a capacidade de conhecer fatos da forma 'y é vermelho' é adquirida.

Estas teses são incompatíveis (a conjunção da primeira com a segunda implica a negação da terceira; a conjunção da segunda com a terceira implica a negação da primeira; a conjunção da primeira com a terceira implica a negação da segunda) (id.: 21).

Para resolver a dificuldade, o defensor da teoria clássica poderia abandonar uma destas teses. Se ele abandonar a primeira, deverá entender a apreensão sensível dum dado conteúdo sensorial como um fato não-epistêmico (tal fato poderá ser uma condição necessária do conhecimento não-inferencial, mas não poderá ser um elemento constitutivo deste conhecimento) (id., ib.). Em outras palavras, ele deverá ser capaz de pensar a relação entre a

apreensão sensível do conteúdo sensorial e o conhecimento não-inferencial nos seguintes termos: se temos o conhecimento não-inferencial, então temos a apreensão sensível do conteúdo sensorial; mas se temos esta apreensão, não temos necessariamente o conhecimento não-inferencial. Se abandonar a segunda, deverá ser capaz de pensar contra-intuitivamente o conceito de "dado" dos sentidos, separando-o do discurso ordinário sobre sensações (id., ib.). Em outras palavras, o defensor da teoria clássica deverá defender a tese discutível de que a experiência sensível, embora se baseie na apreensão sensível de conteúdos sensoriais, nos ensina de algum modo a ter apreensões sensíveis de conteúdos sensoriais. Se abandonar a terceira tese, ele estará fazendo uma violência às inclinações nominalistas da tradição empirista (id.). Em outras palavras, se a capacidade de conhecer fatos da forma 'y é vermelho' for inata, então todas as teses caras ao racionalismo serão verdadeiras e o empirista deverá abandonar suas tendências nominalistas. Esta discussão sugere que a melhor solução para a dificuldade está em abandonar a primeira tese (id.).

Sellars pensa que o conceito clássico de "dado" dos sentidos resulta de uma confusão entre duas idéias opostas. A primeira delas é a de que existem certos episódios internos que podem ocorrer sem envolver qualquer processo prévio ligado à formação de conceitos, como, por exemplo, uma sensação de verde (id.: 21). A segunda é de que existem certos episódios internos que constituem conhecimentos não-inferenciais, como, por exemplo, o conhecimento de que uma certa coisa é verde. E estes últimos episódios são condições necessárias para o conhecimento empírico, na medida em que fornecem a evidência para todas as proposições empíricas. (id.: 22).

Em que pese a obscuridade do estilo de Sellars, acredito que podemos resumir sua crítica à versão clássica do "mito do dado" da seguinte maneira. As teorias nela baseadas partem do pressuposto de que a apreensão sensível dum determinado conteúdo sensorial pode constituir uma forma de conhecimento sem envol-

ver o uso de conceitos. De acordo com elas, apreender o conteúdo sensorial vermelho 'y' envolve, de algum modo, o conhecimento de que o conteúdo sensorial 'y' é vermelho. Este pressuposto está baseado na idéia de que a apreensão do conteúdo sensorial é, ao mesmo tempo, não-cognitiva (enquanto mera sensação, que não envolve a aplicação de conceitos) e cognitiva (enquanto algo mais que a mera sensação, que envolve a aplicação de conceitos). Ora, esta idéia é contraditória e deve ser abandonada. Isto significa que o conceito de "dado" sensível é um mito e não pode constituir o conteúdo e, portanto, o fundamento do conhecimento empírico.

Mas é importante observar que isto não significa, de modo algum, que a apreensão do conteúdo sensorial não mantenha algum tipo de relação com o conhecimento não-inferencial a ela ligado. Na verdade, a apreensão do conteúdo sensorial pode ser *causa* do conhecimento não-inferencial correspondente. A primeira funciona como condição necessária do segundo. Em outras palavras, se tenho um dado conhecimento não-inferencial, então experimentei a correspondente apreensão sensível do conteúdo sensorial a ele ligado. Mas, se experimento a apreensão sensível, não possuo necessariamente o conhecimento não-inferencial a ela ligado.

Nesta perspectiva, o mito do "dado" resulta da confusão entre a *aquisição* do conhecimento, que envolve o relato das causas empíricas que produziram uma determinada crença, e a *justificação* do conhecimento, que envolve uma investigação a respeito do modo pelo qual a crença foi aceita. Embora não forneça qualquer conteúdo para fundamentar o conhecimento, o estímulo sensorial constitui uma causa não-cognitiva deste mesmo conhecimento (West 1989: 192).

III. Conseqüências mais Relevantes da Crítica de Sellars para a Filosofia

Avaliada com cuidado, a crítica de Sellars ao "mito do dado" revela um caráter revolucionário que pode contribuir enormemente na modificação e substituição do paradigma filosófico predominante na modernidade. Se esta crítica está correta, duas importantes conseqüências podem ser extraídas de imediato. Em primeiro lugar, ficamos sabendo que as nossas sensações, ao contrário do que pensam os filósofos tradicionais, não possuem valor cognitivo. Em segundo, constatamos que a inexistência do "dado sensível" envolve o apelo a interações de tipo causal para explicar como conhecemos o mundo. Comentemos cada uma delas na seqüência.

Com relação à primeira conseqüência, a crítica de Sellars nos mostra que não faz mais sentido pensar que o nosso conhecimento do mundo sensível se baseie em alguma "informação" sensorial que seja de algum modo "processada" pelo nosso aparelho cognitivo e passe a constituir o "conteúdo" desse conhecimento. Por causa disso, as noções básicas da epistemologia moderna, como, por exemplo, a de conhecimento como 'representação', a de 'fundamento' do conhecimento e a de verdade como 'correspondência', quando pensadas sob a forma de alguma relação com os "dados sensíveis" ou com a "realidade sensível," deverão ser rejeitadas ou radicalmente reformuladas.

A idéia de 'representação' envolve o apelo a uma cópia ou símile de algo. E esta cópia, para funcionar como tal, deve ser feita a partir dos dados provenientes dos elementos sensoriais, que são então devidamente organizados pelos nossos conceitos. Ora, como foi mostrado que as intuições sensíveis não possuem conteúdo proposicional, concluímos que elas não podem fornecer um conteúdo a ser organizado pelos nossos conceitos. Se não há conteúdo, não pode haver cópia; se não pode haver cópia, não há representação. Desse modo, o conhecimento da realidade

sensível não pode constituir uma representação desta realidade, pelo menos no sentido indicado.

A noção de ‘verdade’, quando pensada em sua relação com o mundo sensível, não mais poderá ser pensada como ‘correspondência’ ou ‘adequação’ à realidade sensível. Com efeito, esta noção envolve a idéia de uma comparação entre um juízo, por um lado, e a realidade, por outro. Isto é possível porque o conteúdo do juízo foi extraído, de alguma forma, da realidade sensível. Assim, se o conteúdo expresso pelo juízo corresponde ao conteúdo existente na realidade, o juízo é verdadeiro. Caso contrário, é falso. Ora, Sellars mostrou que o conteúdo expresso pelo juízo é de caráter proposicional, ao passo que o conteúdo sensorial correspondente à realidade sensível não o é. Estamos novamente diante de uma falha de base, ao tentarmos comparar o epistêmico com o não-epistêmico. Portanto, a verdade de um juízo sobre a realidade sensível não pode ser determinada a partir da comparação deste juízo com a realidade sensível. A ‘verdade’ de um juízo sobre o mundo sensível não resulta da correspondência deste juízo com a realidade que ele expressa, devendo ser pensada de outra maneira.

Não havendo dados sensoriais a serem processados pelo nosso aparelho cognitivo, a idéia de que o nosso conhecimento do mundo sensível possui um fundamento nos dados sensoriais deve também ser reformulada. Se o conteúdo expresso pelo juízo possui caráter proposicional e se o conteúdo sensorial correspondente à realidade sensível não o possui, estamos agora tentando extrair o epistêmico a partir do não-epistêmico. Portanto, o fundamento de um juízo sobre a realidade sensível não pode ser obtido a partir da própria realidade sensível que ele tenta expressar. Teremos de repensar a noção de fundamento do nosso conhecimento da realidade sensível.

O caráter não-cognitivo de nossas sensações também nos mostra que devemos abandonar a idéia de que as expressões linguísticas dependem de dois componentes fundamentais, o con-

ceitual e o “sensível.” De fato, o componente “sensível” corresponderia ao conteúdo empírico, que o argumento de Sellars descarta de maneira competente. A partir de agora, podemos concluir que a linguagem depende dum único componente: ela vai do conceitual para o conceitual. Não é outro o sentido – mais ou menos consensual – entre os pensadores contemporâneos de tendência pragmatista, quando afirmam que uma crença só pode ser justificada por outra crença. Ora, isto significa que teremos de reavaliar a tradicional distinção entre *juízos analíticos* e *sintéticos*. Ela se baseia na idéia de que podemos distinguir eficientemente os juízos com base no papel que neles desempenham os componentes conceitual e “sensível” ou “empírico.” Os juízos analíticos são entendidos como baseados exclusivamente nos significados dos termos envolvidos. Isto equivale a dizer que, em tais juízos, o papel desempenhado pelo componente “empírico” é nulo. Apenas o componente conceitual está presente. Já os juízos sintéticos são entendidos como baseados não apenas nos significados dos termos envolvidos, mas também num determinado conteúdo “empírico” que é fornecido pela experiência. Nestes juízos, tanto o componente conceitual como o “empírico” desempenham um papel importante. Ora, a crítica ao “mito do dado” nos revela que esta distinção, nos termos em que foi estabelecida, não mais pode ser mantida. Não é difícil de se chegar a esta conclusão, pois Sellars demonstra que não pode haver um conteúdo “empírico” que seja capaz de fornecer a matéria de nossos juízos sobre a experiência sensível. Se não há tal conteúdo “empírico,” então a tentativa de distinguir os juízos com base no papel neles desempenhado pelo componente “empírico” não faz sentido.

Quanto ao componente conceitual, é o único que parece permanecer, se aceitarmos a crítica de Sellars. Com efeito, mesmo sendo incapazes de determinar o conteúdo “empírico” de nossos juízos, temos de reconhecer que todos são dotados de um certo conteúdo conceitual ou proposicional, por meio do qual a afir-

mação de um juízo pode constituir a razão para afirmarmos um outro. Deveremos concluir então que só há juízos analíticos, no sentido tradicional? Admitir isto, porém, equivale a admitir a tese trivial de que todos os juízos possuem um componente linguístico. Nesta perspectiva, a analiticidade seria uma característica comum a todos os juízos e não constituiria critério capaz de distinguir uns dos outros.

Estas considerações afetam diretamente a distinção tradicional entre juízos analíticos e sintéticos, cuja matriz pode ser encontrada em Kant. Se, após a reavaliação, desejarmos conservar pelo menos a terminologia kantiana, teremos que adaptá-la para que possa funcionar no interior de um quadro conceitual completamente diferente.

Com relação à segunda conseqüência, ela envolve a adoção de um novo modelo, ao mesmo tempo não-representacionista e não-fundacionista, para explicar nosso conhecimento do mundo. De acordo com tal modelo, estamos fundamentalmente em relações causais com o mundo. Nós interagimos com os objetos do mundo e nosso conhecimento desses objetos é obtido a partir desta interação. Desse modo, não conhecemos nunca *o que os* objetos do mundo são, mas sabemos muito bem *como* eles reagem às nossas provocações. Nessa perspectiva, o funcionamento de nosso aparato cognitivo envolve um duplo aspecto. Por um lado, considerado em si mesmo, ele possui um *fechamento operacional*, no sentido de que sua relação com os objetos mundanos é tal que estes não nos fornecem o “conteúdo” de nosso conhecimento do mundo. Desse modo, tanto a “matéria” como a “forma” desse conhecimento são geradas no interior do próprio aparato cognitivo. Isto significa que não mais precisamos de falar em “matéria” e “forma” do conhecimento. Por outro lado, considerado em suas relações com o mundo, este aparato possui uma *abertura interacional*, no sentido de que sua relação com os objetos mundanos é tal que estes fornecem, através de interações causais, os elementos de que necessitamos para produzir um co-

nhecimento efetivo do mundo. Assim, embora gerado fundamentalmente no interior do e pelo nosso aparelho cognitivo, nosso conhecimento é marcado de alguma forma pelas interações com os objetos mundanos e nos permite lidar com eles de maneira adequada. E 'lidar de maneira adequada' torna-se sinônimo de 'congruência comportamental nas interações causais': conseguimos lidar adequadamente com os objetos do mundo se e somente se nossos comportamentos são congruentes com os comportamentos dos objetos em nossas interações causais. É importante notar que, embora os dois aspectos mencionados coexistam em nosso aparato cognitivo, eles correspondem a níveis de descrição completamente diferentes, que não podem ser confundidos entre si, sob pena de contradição. A descrição do fechamento operacional possui um viés "idealista," enquanto a descrição da abertura interacional possui um viés "realista." Isto mostra não apenas a novidade do novo modelo, mas também a forma pela qual ele aponta em direção a uma "via média," que parece capaz de superar a tradicional oposição entre o "idealismo" e o "realismo" e que parece exigir o abandono da terminologia tradicional.

O modelo acima apresenta uma impressionante semelhança com a abordagem autopoiética da Escola de Santiago. De acordo com Maturana e Varela, os seres vivos são unidades autopoiéticas no sentido de que estão continuamente produzindo a si mesmos. Os seres vivos se relacionam com o ambiente de modo tal que a estrutura do ambiente apenas dispara mudanças estruturais no ser vivo, sem especificá-las ou dirigi-las. Assim, as perturbações geradas pelo ambiente não determinam o que acontece com o ser vivo: é a estrutura deste último que determina o tipo de mudança que nele vai ocorrer. As mudanças são desencadeadas pelo agente perturbador, mas determinadas pela estrutura do sistema perturbado. Trata-se de uma interação não-informacional, através da qual o ambiente e o ser vivo disparam mudanças um no outro. O resultado dessas interações é uma história de mudanças estruturais congruentes, enquanto o ser vivo e o ambiente

não se desintegram, constituindo aquilo que se chama 'acoplamento estrutural'. A base para a compreensão do modelo está na constatação de que os seres vivos constituem unidades determinadas por si próprias, através de estruturas específicas (Maturana & Varela 1998: Caps. 2, 4 e 5).

A abordagem autopoietica e o acoplamento estrutural que ela envolve constituem uma via média entre o representacionismo e o solipsismo. O representacionismo pensa que o sistema nervoso constitui um instrumento através do qual o ser vivo obtém informação do meio ambiente e com a qual constrói uma representação do mundo. O solipsismo considera que o sistema nervoso está fechado em si mesmo e não opera através de representações do ambiente. Maturana e Varela sugerem que a via média ou a conciliação entre estas posições opostas pode ser obtida através de descrições do ser vivo em domínios diferentes. Numa destas descrições, podemos observar o ser vivo no domínio de seus estados internos e de suas mudanças estruturais. Aqui, a dinâmica interna do sistema é o que nos interessa. Em outra destas descrições, podemos observar o ser vivo no domínio externo da história de suas interações com o ambiente. Aqui, a dinâmica das interações com o ambiente é o que nos interessa. Ambas as descrições são corretas e necessárias para completar nossa compreensão do ser vivo. As dificuldades aparecem quando inadvertidamente transitamos de um domínio para o outro e consideramos que certas propriedades, características de um, são propriedades do outro.

A maneira pela qual o nosso sistema nervoso funciona pode ser ilustrada através da analogia com uma pessoa que tenha vivido sempre no interior dum submarino, manobrando-o sem nunca ter saído dele. Um observador externo observa os movimentos do submarino e se comunica pelo rádio com esta pessoa, congratulando-a pela maneira brilhante como conseguiu emergir, evitando chocar-se contra os recifes. A pessoa no interior do submarino ficará perplexa diante deste comentário, pois tudo o

que fez foi conferir mostradores, mover alavancas e pressionar botões. Para ela, isto é tudo o que existe. O comportamento do submarino existe apenas para o observador externo (Maturana & Varela 1998: Cap. 6).

Apesar da apresentação sumária acima, pode-se ver que o paralelismo entre o novo paradigma envolvido pela crítica de Sellars ao "mito do dado" e o paradigma autopoietico de Maturana e Varela é muito grande e merece um aprofundamento. Temos inclusive a intenção de levar isso à frente em trabalhos posteriores.

Em síntese, se a crítica de Sellars está correta, então devem ser reavaliadas as noções básicas da epistemologia moderna, baseadas nos conceitos de fundamento empírico do conhecimento, conhecimento como representação e verdade como correspondência. Coisa semelhante deve acontecer com a distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Se ainda quiséssemos utilizar tais noções, teríamos que ou modificá-las substancialmente, para torná-las compatíveis com o novo modelo sugerido pela rejeição do "dado empírico," ou até mesmo abandoná-las, caso este entendimento se revele impossível.

Em que pesem tais conseqüências de caráter revolucionário, o próprio Sellars parece ter sucumbido às tentações da filosofia tradicional, pois paradoxalmente defende uma série de teses aparentemente contraditórias com a sua crítica ao "mito do dado." Dentre elas, podemos citar: a) a adoção da tese correspondencialista tractatiana de que as configurações de objetos do mundo se expressam por meio de configurações de nomes, através de regras de projeção (Sellars 1971: 239-61); b) a excessiva ênfase no realismo científico, que parece apontar em direção a uma forma de cientificismo; c) a insistência em preservar a distinção entre juízos analíticos e sintéticos, embora alterada (ver Rorty 1980: 171). O fato de Sellars defender qualquer uma destas teses poderia indicar alguma forma de recusa em aceitar as implicações filosóficas efetivas do abandono do "mito do dado," ocultando-

as sob a forma de um ecletismo inconsistente. O esclarecimento disto exige uma breve consideração sobre a maneira pela qual lida Sellars com estas teses em sua filosofia.

IV. A Rejeição do “Mito do Dado” no Interior da Filosofia de Sellars

Sellars é um filósofo sistemático por excelência. Neste sentido, embora a sua crítica ao “mito do dado” possua uma dimensão cética, ela é usada na articulação das partes da filosofia sellarsiana. Esta envolve uma teoria do conhecimento que pretende compatibilizar três doutrinas aparentemente heterogêneas: uma teoria do significado num viés coerentista, uma teoria da verdade fatural num viés fundacionista e uma teoria da justificação num viés ao mesmo tempo coerentista e fundacionista. A compatibilização sellarsiana pretende fornecer uma solução que constituiria a adequada via média ao problema do conhecimento, que parece nos forçar a escolher entre o elefante que repousa sobre uma tartaruga e a serpente que devora a própria cauda. A via média nos ajudaria a resolver as dificuldades tanto do fundacionismo (quem sustenta a tartaruga?) como do coerentismo (onde começa a serpente?) (Sellars 1963: 170). Uma rápida incursão pelos aspectos citados dar-nos-á uma idéia da conciliação pretendida pelo filósofo.

A teoria do significado em viés coerentista se baseia na idéia de que uma sentença como “‘green’ significa verde” constitui um expediente lingüístico para informar que uma dada palavra, *mencionada* na sentença, no caso, ‘green’, desempenha numa comunidade de falantes do inglês a mesma função que a palavra ‘verde’, *usada* na sentença, desempenha numa comunidade de falantes do português (Sellars 1963: 163). Em outras palavras, explicar o significado duma expressão consiste em mostrar o seu papel funcional no sistema da linguagem. O significado é um assunto puramente lingüístico e não envolve a relação entre as pa-

lavras e as coisas, que os filósofos tradicionais postulam. O empirista pensa que chegamos a ter o conceito de alguma coisa porque percebemos aquele tipo de coisa. Mas isto é equivocado, porque ter a habilidade de perceber algum tipo de coisa envolve possuir previamente o conceito correspondente (id.: 176). O racionalista pensa que esta explicação envolve o inatismo, já que a posse do conceito é anterior à experiência. Mas isto também é equivocado, pois a aquisição de conceitos e, portanto, da linguagem, constitui o resultado de um longo processo de treinamento público (enunciações públicas diante de objetos públicos em situações públicas). Desse modo, o processo de aquisição da linguagem pressupõe que a linguagem já seja conhecida de antemão, mas apenas pela comunidade em que se está aprendendo a falar. A comunidade lingüística, enquanto constitui um todo que se auto-perpetua, é a unidade mínima em que a atividade conceitual pode ser compreendida (Sellars 1969: 100).

A teoria da verdade fátual em viés fundacionista se encaixa numa teoria mais geral da verdade, segundo a qual o 'verdadeiro' é aquilo que o sistema conceitual caracteriza como 'declarável'. Dizer que uma dada proposição é verdadeira equivale a dizer que esta proposição é declarável (Sellars 1967: 101). Há mais de um tipo de 'verdade' e cada um deles apresenta propriedades específicas. Temos, por exemplo, a 'verdade matemática', a 'verdade moral' e a 'verdade fátual'. É a respeito desta última que Sellars constrói uma teoria em viés fundacionista, a qual surpreendentemente se baseia na noção tractatiana de imagem (picture, Bild), pois envolve uma relação isomórfica entre signos lingüísticos e objetos do mundo. No interior do conjunto das verdades fatuais, Sellars destaca as proposições atômicas da lógica de predicados de primeira ordem, as únicas a serem por ele consideradas imagens da realidade. Para explicar sua teoria, Sellars recorre à metáfora de um robô antropóide, dotado de sensores sofisticados, capazes de emitir radiações de alta freqüência, que serão refletidas pelo ambiente e devolvidas a ele, sendo então gravadas em

fita (Sellars 1961: 61ss.). O robô também é capaz de responder às radiações refletidas, gravando “orações” do tipo “objeto redondo no lugar x e no instante t .” Como o robô pode voltar a examinar esta “oração,” ele pode igualmente fazer deduções lógicas a partir da conjunção dela com outras “orações,” que serão gravadas em fita. Supondo que o robô seja capaz de realizar inferências de caráter indutivo, vemos que, aos poucos, ele será capaz de construir uma imagem cada vez mais adequada e detalhada de seu ambiente (id.: 62). Esta imagem depende de um isomorfismo entre a estrutura do ambiente e os registros gravados na fita do robô. É por possuir um isomorfismo deste tipo com os objetos que ela descreve que uma proposição fatural do cálculo de predicados de primeira ordem deve ser entendida como ‘imagem’: Embora haja diferenças entre nós e o robô, Sellars acha que conseguiu indicar o modo como uma articulação de signos lingüísticos pode ser colocada em correspondência com uma articulação de objetos não-lingüísticos, através de regras de projeção. E a teoria sellarsiana da verdade fatural se encaixa na teoria geral da verdade da seguinte maneira: por um lado, a verdade duma sentença depende das regras-semânticas do sistema conceitual (viés coerentista ou “idealista”); por outro, a adequação do sistema conceitual depende da correção das proposições atômicas de primeira ordem que ele permite (viés fundacionista ou “realista”).

A teoria da justificação num viés simultaneamente coerentista e fundacionista pretende articular a teoria do significado e a teoria da verdade fatural num todo coerente. Com esse objetivo, Sellars propõe uma nova interpretação das proposições observacionais, entendendo-as como expressando crenças simultaneamente não-inferenciais e não auto-justificadas. Com base nisso, ele conclui que o fundacionista está certo ao dizer que nem todo conhecimento pode ser inferencial, mas errado quando afirma que deve haver conhecimentos auto-justificados; o coerentista está certo ao dizer que nenhum conhecimento é auto-justificado, mas erra-

do quando afirma que todo conhecimento possui caráter inferencial. O fundacionista e o coerentista estão influenciados pelo "mito do dado" e ligam indevidamente as noções de 'não-inferencial' e 'auto-justificado'. Ambos consideram válido o seguinte princípio: se um conhecimento pressupõe logicamente um outro conhecimento, então ele deve ser inferencial (Sellars 1963: 164).

Como, porém, pode haver conhecimentos ao mesmo tempo não-inferenciais e não-autojustificados? Para Sellars, em nosso aprendizado da linguagem, fomos treinados a reagir dizendo 'eis aqui uma maçã' quando estamos diante dum estímulo sensorial correspondente. Esta reação é direta, pois não se baseia em outras proposições que poderiam funcionar como premissas de uma possível inferência. Reagimos dizendo 'eis aqui uma maçã' quando estamos diante de uma maçã, sem apelar a qualquer mecanismo inferencial. Aprendemos a usar as palavras corretas em situações perceptivas determinadas (Sellars 1975: 324). Depois, porém, que enunciamos a sentença 'eis aqui uma maçã', podemos iniciar uma série de processos inferenciais, o primeiro dos quais seria dizer que temos uma boa razão para enunciar esta sentença porque vimos uma maçã. As sentenças não-inferenciais e não auto-justificadas relativas a eventos de caráter introspectivo podem ser explicadas através de mecanismos semelhantes. Todo conhecimento é expresso por uma crença justificada. Nesta perspectiva, o ponto de partida do conhecimento ainda é uma crença. Mas as nossas crenças observacionais, que constituem o ponto de partida de nosso conhecimento empírico, podem constituir respostas verbais confiáveis a situações empíricas determinadas. Tais respostas podem ser, por um lado, não-inferenciais, no sentido de serem causadas por estímulos sensoriais que não possuem conteúdo cognitivo em sentido tradicional. Por outro lado, porém, tais respostas verbais ainda fazem parte do sistema da linguagem e, pelo fato de possuírem conteúdo cognitivo (ou inferencial), podem ser justificadas por outras crenças. Os estímulos

sensoriais são ocasiões para a formulação de crenças observacionais no espaço lógico da linguagem. As crenças observacionais formuladas a partir dos estímulos sensoriais encontram-se no interior do espaço lógico da linguagem e podem ser objeto de justificação posterior, através de outras crenças. É neste sentido que deve ser entendida a conhecida afirmação de Sellars de que tanto o conhecimento empírico como a ciência, sua versão sofisticada, são racionais não porque possuem um fundamento em sentido tradicional, mas porque constituem empreendimentos auto-corretivos que podem pôr qualquer crença em dúvida, embora não possam fazer isso com todas ao mesmo tempo (Sellars 1963: 170).

Estas idéias se articulam com a justificação daquilo que Sellars denomina o seu “realismo científico.” Ele considera que esta tese não é contingente porque os métodos gerais da ciência fornecem as melhores maneiras de explicar o que acontece no mundo. Para ele, “a ciência é a medida de todas as coisas” (Sellars 1997: 83). Neste sentido, as explicações científicas são a pedra de toque da realidade. As coisas se comportam de modo determinado em virtude daquilo que são. Portanto, a melhor explicação de como se comportam as coisas deverá basear-se na melhor descrição daquilo que as coisas são. Todavia, as regras de correspondência, que ligam as entidades teóricas às entidades observacionais, mostram que estas últimas na verdade não existem e podem ser substituídas pelas entidades teóricas (Sellars 1963: 126). A abordagem positivista tradicional considera que as entidades observacionais desempenham um papel fundacional essencial na construção do conhecimento científico. Ora, isto corresponde a uma das variantes do “mito do dado,” que deve ser abandonado para que tenhamos uma idéia adequada do papel desempenhado pelas entidades teóricas e pelas regras de correspondência. Assim, por mais estranho que possa parecer, a crítica ao “mito do dado” constitui um dos fundamentos para o realismo científico de Sellars. Mas é importante notar que a rejeição do

“mito do dado” desempenha este papel porque a própria linguagem observacional pode ser substituída por outra, não porque as proposições da linguagem observacional deixaram de desempenhar o papel de fundamento do conhecimento. Enquanto constituem o fundamento observacional do conhecimento científico, tais proposições não possuem relevância ontológica, mas desempenham um papel metodológico essencial no avanço deste mesmo conhecimento.

Além de surpreendentemente justificar o realismo científico a partir de sua crítica ao “mito do dado,” Sellars mantém a distinção entre juízos analíticos e sintéticos (cit. por Rosenberg 1997: 3). É verdade, contudo, que ele a reformula substancialmente. De modo igualmente surpreendente, ele adota duas distinções, ao invés de uma. Num primeiro sentido, ele distingue os juízos analíticos ou formais dos sintéticos ou materiais com base na diferença entre juízos cuja validade não depende dos predicados envolvidos (ex.: ‘todos os carros são carros’, ‘se isto é verde, então não é não-verde’ etc.) e juízos cuja validade depende dos predicados envolvidos (ex.: ‘se ali há fumaça, então ali há fogo’ e ‘todas as cores são extensas’) (Sellars-1971: 347–8). Num segundo sentido, ele distingue os juízos analíticos dos sintéticos com base na diferença entre proposições cuja revisão exige o abandono ou modificação do sistema conceitual em que se enquadram e proposições cuja revisão é feita a partir de observações formuladas em termos de um sistema conceitual que permanece inalterado (Rosenberg 1997: 2). A segunda distinção pode ser explicada como segue. Numa perspectiva holística, podemos entender a ciência, por exemplo, como um sistema que determina o tipo de observação considerado adequado. Neste caso, podemos ter proposições construídas de acordo com as regras do sistema e que podem ser testadas com base nos critérios observacionais do sistema. A revisão de tais proposições depende inteiramente do sistema, que permanece inalterado. Estas correspondem aos juízos sintéticos. Mas podemos também ter proposições que cons-

tituem os princípios do próprio sistema e cuja alteração significará uma modificação do sistema e, portanto, das regras para construir proposições ou dos critérios observacionais para testá-las. Estas proposições correspondem aos juízos analíticos.

As duas distinções sellarsianas se superpõem de modo tal que as proposições da lógica e da matemática correspondem a juízos analíticos nos dois sentidos e as proposições observacionais correspondem a juízos sintéticos nos dois sentidos. Já as leis formuladas pelas teorias científicas, na medida em que contribuem com algum conteúdo para as proposições puramente formais da lógica e da matemática, encontram-se numa posição intermediária e correspondem ou a juízos sintéticos (materiais) no primeiro sentido ou a juízos analíticos (no segundo sentido). O problema com estas duas distinções que Sellars insiste em manter está no estatuto dos juízos sintéticos ou proposições observacionais. Com efeito, a sua teoria coerentista do significado parece inteiramente compatível com a noção de juízo analítico. Todavia, se rejeitamos o “mito do dado,” como podemos ainda falar de juízos sintéticos?

As esquemáticas observações acima servem para caracterizar a atitude tomada por Sellars para integrar a rejeição do “dado empírico” à sua filosofia. Podemos constatar que, apesar de manter determinadas posições que se aproximam da filosofia tradicional e que parecem incompatíveis com a crítica ao “mito do dado,” Sellars altera profundamente os conceitos envolvidos, dando origem a perspectivas inovadoras. Tal atitude certamente está de acordo com sua proposta a respeito de qual deveria ser o lema da idade da ciência: “os filósofos da natureza até agora tentaram compreender ‘significados’; temos de mudá-los” (Sellars 1958: 288). Resta saber até que ponto as inovações propostas por Sellars realmente avançam em direção a um novo paradigma em filosofia ou se não passam de tentativas frustradas de manter posições filosóficas superadas e inconsistentes com a crítica ao “mito do dado.” Este será o assunto da próxima seção.

V. O Novo Paradigma e a Filosofia de Sellars

Com base no que foi exposto até agora, vou defender aqui a idéia de que o significado filosófico revolucionário da crítica ao "mito do dado" foi quase integralmente assumido por Sellars e que sua própria filosofia, em que pesem algumas hesitações e exageros na ênfase atribuída a alguns aspectos, já aponta em direção ao novo paradigma antes mencionado. Nesta perspectiva, as teses mencionadas na seção anterior são apenas aparentemente incompatíveis com este paradigma, podendo ser lidas como elementos constitutivos do mesmo. Isto não é extraído à primeira vista nos textos de Sellars por duas razões principais. Em primeiro lugar, porque a crítica a "mito do dado" possui uma dimensão cética de enorme poder desconstrutivo; mas está a serviço de um filósofo sistemático por excelência, cuja obsessão em compatibilizar doutrinas opostas sugere a tendência a algum tipo de ecletismo filosoficamente indesejável. Em segundo lugar, porque a terminologia filosófica contemporânea está toda ela contaminada pela aceitação mais ou menos implícita do "mito do dado," fato este que aumenta enormemente os obstáculos de Sellars em sua tarefa de construir com coerência uma abordagem sistemática e por vezes gera resultados aparentemente inconsistentes.

Assim, apesar dessas dificuldades, pensamos que as soluções de Sellars caminham em direção a uma abordagem completamente nova, capaz de dar conta da situação inusitada em que sua crítica cética nos colocou. A rejeição do "dado empírico" e o conseqüente apelo a relações causais com o mundo na filosofia sellarsiana são inteiramente compatíveis com a concepção dum aparato cognitivo de duplo aspecto (fechamento operacional e abertura interacional). Estas idéias harmonizam-se com a tese sellarsiana de que o mundo da percepção é *fenomênico* em um sentido análogo ao kantiano. Não percebemos os objetos exatamente como eles são, mas construímos um mundo de objetos

fenomênicos cujos comportamentos apresentam alguma forma de congruência com os comportamentos dos objetos mundanos. É certo que Sellars também afirma que a diferença de sua abordagem com respeito à kantiana está em que, para ele, o mundo “numênico” não constitui um mundo metafísico de incognoscíveis coisas em si, mas uma interpretação do mundo construída pela teoria científica (Sellars 1971: 108). Ele pensa que sabemos como os objetos se comportam porque sabemos o que eles são. Mas temos a obrigação de lembrar que também para Sellars este saber constitui uma mera conjectura que poderá ser alterada pelos ulteriores comportamentos destes mesmos objetos. E tal conjectura é feita no interior de um sistema de crenças cujos conteúdos inferenciais não provêm dos dados dos sentidos, sendo apenas causados por eles. Assim, se é verdade que as coisas se comportam de determinada maneira em virtude daquilo que são e se a explicação de seu comportamento deve basear-se numa descrição daquilo que as coisas são, também é verdade que a descrição daquilo que as coisas são constitui uma mera conjectura, elaborada a partir do comportamento das coisas. É isto que torna igualmente respeitáveis tanto a reinterpretção de um fato com base numa teoria aceita quanto a revisão da teoria para acomodá-la ao fato. Em consequência, tanto a tese “realista,” que afirma a possibilidade de conhecermos os objetos mundanos através do seu comportamento (abertura interacional), quanto a tese “idealista,” que nega a possibilidade de conhecermos a essência dos objetos mundanos (fechamento operacional), estão corretas na filosofia de Sellars. É por isso que ele simultaneamente rejeita a idéia de que o quadro observacional possa ter um papel fundacional privilegiado em nosso conhecimento e enfatiza a importância metodológica desse mesmo quadro observacional em tal conhecimento. O fato de Sellars insistir em enfatizar a dimensão “realista” de sua posição pode ser explicado pela utilização de uma terminologia antiga para caracterizar uma solução inovadora. Com efeito, a única coisa que resta do “realismo” tradicional em

Sellars é o fato de que *interagimos* com os objetos mundanos e, por isso, sabemos *como* eles se comportam. Isto mostra claramente que a posição de Sellars inclui também o viés "idealista" do tipo que mencionamos. O importante aqui é reconhecer que a filosofia sellarsiana efetivamente aponta em direção à mesma "via média" que caracterizamos acima, ao descrever o novo paradigma. É uma pena que Sellars insista em utilizar a terminologia filosófica tradicional, enfatizando de maneira talvez desnecessária a dimensão "realista" de sua doutrina.

Coisa semelhante acontece com a distinção sellarsiana entre juízos analíticos e sintéticos. Embora a terminologia esteja próxima da tradicional, os conceitos envolvidos são radicalmente diferentes. De fato, Sellars considera que há duas distinções envolvidas, e não apenas uma. A primeira delas separa os juízos 'formais' dos 'materiais'. Os juízos formais são aqueles cuja validade não depende dos predicados envolvidos, como, por exemplo, 'todo solteiro é solteiro' e cuja forma lógica é ' $(x)(Fx \Rightarrow Fx)$ '. Neste caso, as ocorrências do predicado 'Fx' podem ser substituídas por ocorrências de qualquer outro predicado, sem prejuízo da validade da expressão (exemplos: 'todo homem é homem', 'todo carro é carro' etc.). Aqui, a linguagem, enquanto sistema de conceitos, expressa as suas próprias leis. Os juízos materiais são aqueles cuja validade depende dos predicados envolvidos, como, por exemplo, 'todo solteiro é humano' e cuja forma lógica é ' $(x)(Fx \Rightarrow Gx)$ '. Neste caso, os predicados 'Fx' e 'Gx' não podem ser substituídos aleatoriamente por quaisquer outros, sem prejuízo da validade da expressão. Apenas alguns pares de predicados poderão ser utilizados (exemplos: 'todo homem é mortal', 'todo golfinho é mamífero' etc.). Aqui, na expressão de Sellars, a linguagem "encarna certa consciência da legalidade das coisas" (1971: 348). Os juízos analíticos ou lógicos possuem credibilidade intrínseca, pelo menos no sentido limitado de que tal credibilidade não é derivada de outros juízos. Já os juízos sintéticos ou materiais recebem sua credibilidade em

virtude das relações lógicas que eles mantêm com outros tipos de juízos e, portanto, devido ao fato de que são conseqüências lógicas de outros juízos mais fundamentais (Sellars 1971: 178). Além disso, a linguagem da observação envolvida pelos juízos materiais se aprende como um todo: só dominamos uma parte dela quando dominamos toda ela (Sellars 1971: 356). Como se pode ver, esta distinção não recorre ao critério tradicional do “conteúdo empírico” para separar os tipos de juízos envolvidos, baseando-se antes na dialética entre o viés coerentista da teoria sellarsiana do significado e o viés correspondencialista da teoria sellarsiana da verdade fatural.

A segunda distinção separa as sentenças cuja reformulação é feita de acordo com os critérios estabelecidos pelo sistema teórico no interior do qual são construídas, mantendo-se o sistema inalterado, daquelas sentenças cuja reformulação exige a reformulação do sistema teórico no interior do qual são construídas, alterando-se o próprio sistema. Sabemos que, para Sellars, estas operações são igualmente válidas e tornam-se possíveis em virtude da rejeição do “mito do dado.” Este último equivocadamente pressupõe a possibilidade de encontrarmos sentenças ao mesmo tempo indistinguíveis das verdades científicas (porque baseadas nos “dados empíricos”) e fora do alcance dos critérios de avaliação científica (porque fundantes). Mas convém lembrar que, embora qualquer sistema teórico possa ser abandonado e substituído por outro, isto não é feito ao acaso. Em nossas interações com os objetos do mundo, somos capazes de escolher critérios que nos guiem na construção de um novo sistema teórico. Como se pode ver, a segunda distinção também é compatível com uma teoria coerentista do significado e uma teoria correspondencialista da verdade, adotando uma via média que ultrapassa a tradicional dicotomia entre “realismo” e “idealismo.”

Em nenhuma dessas duas distinções iremos encontrar a possibilidade de pensar o significado numa sentença isoladamente do sistema lingüístico a que ela pertence e nem a possibilidade de

identificar o "conteúdo empírico" duma dada sentença. Todas as sentenças da nossa linguagem possuem conteúdo inferencial e, neste sentido, são "analíticas." Mesmo assim, algumas sentenças podem ser usadas como respostas imediatas a estímulos sensoriais e, neste sentido, são "sintéticas." As bases da distinção kantiana foram superadas. O maior problema com as distinções sellarsianas talvez esteja na terminologia adotada, que nos faz inadvertidamente retornar à filosofia tradicional e sugere que as suas aporias não foram superadas. Nesta perspectiva, algumas das críticas de Rorty a Sellars não parecem muito justas. Por exemplo, quando o primeiro alega que o autor da crítica ao "mito do dado" não apenas não foi capaz de desenvolver uma nova concepção de filosofia, como também permaneceu escravo da distinção entre analítico e sintético (Rorty 1979: 171).

O que dizer, porém, da teoria sellarsiana da verdade fatural como correspondência com a realidade? É certo que Sellars considera a sentença atômica de primeira ordem como um retrato da realidade, correlacionando objetos lingüísticos com objetos mundanos através de regras de projeção. Além disso, ele considera que o critério da correção do nosso desempenho lingüístico, quando asserirmos uma proposição empírica, é a própria correção da proposição enquanto imagem do mundo. Desse modo, determinados objetos lingüísticos retratam determinados objetos mundanos porque estes objetos lingüísticos exibem determinados fatos que estão em isomorfismo estrutural com determinados fatos a respeito dos objetos mundanos retratados. A metáfora do robô dotado de sensores e capaz de registrar em seus arquivos informações sobre a estrutura do ambiente tenta mostrar em que sentido devemos entender a verdade fatural como correspondência com a realidade.

Todavia, é também verdade que Sellars reconhece ter no máximo indicado, com essa teoria, como é possível estabelecer, por meio de regras adequadas de projeção, uma correspondência entre uma estrutura de objetos lingüísticos e uma estrutura de

objetos do mundo. Isto constitui, para ele, o núcleo da teoria da verdade como correspondência a ser preservado. Ora, em nossa opinião, a análise de Sellars indicou, em última instância, que a correspondência estrutural a ser estabelecida pelas regras de projeção não é necessariamente entre a “natureza” dos objetos mundanos e a “natureza” dos signos lingüísticos. Não nos esqueçamos de que, segundo Sellars, são certos *atos acerca dos signos lingüísticos* que permitem estabelecer uma correspondência com os objetos mundanos. E podemos acrescentar: esta correspondência é estabelecida com certos *atos acerca dos objetos mundanos*. Desse modo, se há realmente um isomorfismo estrutural entre signos lingüísticos e objetos mundanos, tal isomorfismo não depende das respectivas naturezas dos signos e dos objetos, mas de seus respectivos comportamentos. Ao defender seu “realismo,” Sellars insiste em afirmar que é a “natureza” da coisa que determina seu comportamento, mas ele se encontra numa posição cognoscitiva tal que a única “informação” que ele pode ter a respeito da coisa é o comportamento da mesma. Infelizmente, a “natureza” da coisa constitui uma mera conjectura. Assim, embora o comportamento da coisa seja derivado duma conjectura sobre sua natureza, só podemos testar esta conjectura através do comportamento da coisa. Tudo indica que a filosofia de Sellars reconhece estes dois aspectos, mas enfatiza somente o primeiro. Isto leva este pensador a desprezar o segundo aspecto e a esquecer a possibilidade de que sua teoria pictórica da proposição não exige necessariamente um retrato da “natureza” das coisas. Basta haver um *isomorfismo de comportamentos*. Desse modo, o que a proposição fátual atômica de primeira ordem estaria “retratando” não é propriamente a “natureza” dos objetos envolvidos, mas a estrutura de seu comportamento mundano. A metáfora do robô é esclarecedora a este respeito, mostrando inclusive o paralelismo entre o modelo que estamos detetando em Sellars e o autopoiético: o robô emite radiações, que pertencem a ele e não ao ambiente; estas são refletidas pelo ambiente,

agora com modificações impostas pelo ambiente e não pelo robô; este recupera e registra aquilo que enviou ao ambiente, acrescido das modificações produzidas pelo ambiente... Como se pode ver, em momento algum o robô "retratou" autenticamente o ambiente. Na realidade, ele interagiu com o ambiente através das radiações que emitiu e cujas modificações recuperou e gravou. O ambiente interagiu com o robô através da sua reação às radiações que dele recebeu, alterou e devolveu. O "retrato" do ambiente feito pelo robô é constituído exclusivamente de radiações gravadas, que por sinal correspondem à única coisa que o robô foi estruturalmente programado para "perceber." A "informação" fornecida pelo ambiente ao robô está nas modificações impostas às radiações, que não pertencem ao ambiente, mas ao robô. E tais modificações não são um "retrato" da "natureza" do ambiente, mas de seu desempenho face às radiações emitidas pelo robô.

Parece clara a presença aqui das duas dimensões do modelo que temos tentado aproximar de Sellars: por um lado, o robô apresenta, através das radiações que emite, recebe e grava, um fechamento operacional em relação ao ambiente; por outro, ele apresenta, através das modificações que o ambiente é capaz de imprimir nas radiações, uma abertura interacional em relação ao ambiente. Trata-se de um caso de acoplamento estrutural, no sentido que Maturana e Varela dão a esta expressão. Estas considerações bastam para percebermos o quão perigosas são aqui as palavras "correspondência," "verdade fátual," "imagem," "retrato," "isomorfismo estrutural" etc. Infelizmente, Sellars parece ter obscurecido a novidade de seu pensamento nesta parte, ao adotar uma terminologia inadequada. Isto, se não o fez sucumbir às tentações da filosofia tradicional, pelo menos obscureceu o seu pensamento, como se pode ver pelas ênfases que ele confere a certos aspectos de sua filosofia, em detrimento de outros.

VI. Observações Finais

Esperamos ter mostrado, com as breves considerações feitas no presente texto, que a crítica de Sellars ao “mito do dado,” devidamente analisada em suas conseqüências últimas, produz um duplo resultado. Primeiramente, ela colabora de maneira efetiva na rejeição da epistemologia moderna, de tipo cartesiano. Em segundo lugar, ela aponta em direção a um paradigma filosófico de caráter inovador, que se aproxima grandemente do modelo autopoietico proposto por Maturana e Varela. Tal paradigma deve ser entendido não em sentido ambicioso, no estilo da filosofia tradicional, que busca soluções universais e atemporais, mas em sentido modesto, como uma conjectura contingente e falível sobre o nosso modo de ser no mundo.

Assim, um trabalho cético de desconstrução das ambições universalizantes da filosofia moderna é aproveitado para a elaboração de uma conjectura capaz de reconhecer sua própria contingência e que parece ser o tipo de filosofia que será praticado nos inícios do milênio que se aproxima.

Em nossa análise, procuramos mostrar não apenas em que consiste a crítica de Sellars ao “mito do dado,” mas também como se articula ela com o restante da filosofia deste autor. Além disso, fizemos uma análise das conseqüências desta crítica que, de algum modo, indicam caminhos que aparentemente vão para além de Sellars. Mas tentamos mostrar também até que ponto isto é verdadeiro, ao interpretar alguns dos aspectos relevantes da filosofia sellarsiana em conformidade com o novo paradigma autopoietico. Sellars parece ter assumido a quase totalidade das conseqüências de sua crítica, alterando e adaptando de maneira revolucionária os conceitos envolvidos. O maior problema está talvez no uso duma terminologia inadequada, que induziu Sellars a enfatizar partes de sua doutrina em detrimento de outras. Neste ponto, arriscamos inclusive a sugestão de que os dois modelos considerados não apenas convergem em direção a um único, mas

se completam mutuamente.

Devido ao pouco conhecimento que a filosofia de Sellars goza na comunidade filosófica brasileira, tivemos que gastar muito espaço na exposição das doutrinas mais relevantes ao nosso problema. Em virtude disso, nossa argumentação em torno do modelo autopoiético e seu paralelismo com o modelo que sugerimos estar presente na filosofia de Sellars resultou bastante esquemática. Mesmo assim, as idéias principais foram lançadas. O desenvolvimento das mesmas será assunto de futuros textos.

Referências Bibliográficas

- Delaney, C. F. et alii. 1977. *The Synoptic Vision. Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hume, D. (1779). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Maturana, H. e Varela, F. 1998. *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Revised Edition. Boston e Londres: Shambhala.
- Porchat P., O. 1997. "O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos." *Principia* 1 (1): 41–108.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Rosenberg, J. 1997. "Wilfrid Sellars." In *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. <http://www.plato.stanford.edu>
- Sellars, W. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by R. Brandon. Cambridge, Mass., e Londres: Harvard University Press.
- . 1971. *Ciencia, Percepción y Realidad*. Trad. por V. S. de Zavala. Madri: Editorial Tecnos.

- 1963. *Science, Perception and Reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul; New York: The Humanities Press.
- 1975. “The Structure of Knowledge: (1) Perception, (2) Minds, (3) Epistemic Principles.” In Castaneda, H.-N., (Org.) 1975, *Action, Knowledge, and Reality: Essays in Honor of Wilfrid Sellars*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc.: 295–347.
- 1969. “Language as Thought and as Communication.” *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1968-9): 506–527.
- 1958. “Counterfactuals, Dispositions, and the Causal Modalities.” In Feigl, H. et al. (Orgs.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, vol. 2: 225–308.
- 1967. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- West, C. 1989. *The Americal Evasion of Philosophy. a Genealogy of Pragmatism*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Notas

¹ Este texto constitui uma versão bastante modificada do trabalho apresentado no colóquio sobre ceticismo, realizado em Curitiba, em maio de 1999.

² Publicado em *Principia*, v. 1, n. 1, jun. 1997, pp. 41–108.

ACERCA DOS *DIÁLOGOS SOBRE A RELIGIÃO NATURAL*

Roberto Bolzani Filho

Universidade de São Paulo

Qual a verdadeira doutrina e as reais intenções de Hume ao escrever os *Diálogos sobre a Religião Natural*? Esta é uma das mais difíceis questões a serem respondidas pelos comentadores da obra humeana, que têm produzido leituras que apontam para as mais variadas direções. Se essa obra como um todo já ocasiona com certa frequência tal resultado, os *Diálogos* representam sem dúvida o momento mais agudo dessa situação discordante, a ponto de interpretações a seu respeito às vezes reivindicarem para si modéstia e falta de pretensão incomuns à literatura humeana e filosófica.

Tentemos aqui extrair do texto dos *Diálogos* uma visão pretensamente humeana a respeito das questões de que ele se ocupa, esboçando sua estrutura possível. Isso leva inicialmente à questão de identificar a personagem do diálogo que a estaria exprimindo, que me parece um tanto duvidosa, visto que tanto Filo como Cleanto e Demea – este apenas em uma oportunidade – afirmam teses que podem, sem sombra de dúvida, ser chamadas humeanas. Mas, se apesar disso quisermos responder a tal pergunta, a mais razoável proposta de solução seria dizer que o pensamento humeano se expressa ao mesmo tempo por Filo e Cleanto, o que uma análise de passagens que serão enfocadas a seguir poderá talvez justificar e fundamentar.

Para uma visão de conjunto do texto, é sem dúvida necessário que localizemos seus principais momentos. Uma divisão geral razoável poderia considerar a primeira parte como uma “intro-

final da oitava parte com a afirmação: “uma total suspensão de juízo é aqui nosso único recurso razoável” (p. 56). É importante observar suas possíveis relações com outros momentos: o embaraço da terceira parte, a postura do próprio Filo na última parte, que está claramente em conflito com essa proposta de suspensão de juízo.

A retirada de Demea ao final da penúltima parte. Qual pode ser sua importância – o que significa ao mesmo tempo indagar: qual a importância de sua *presença*? Sua ausência teria a ver com o novo tom que ganha a conversação entre Filo e Cleanto na última parte?

A “conversão” de Filo na última parte. A última parte do texto é sem dúvida seu grande enigma e provavelmente a chave para sua compreensão. Como conciliar a posição francamente a favor do desígnio com as críticas anteriormente feitas?

Dados estes momentos do texto, parece mais interessante e correto abordá-lo pela última parte, por causa de seu surpreendente conteúdo em relação ao que o antecedeu. Produzir uma interpretação dos *Diálogos* é, em última instância, conciliá-la com todo o restante do texto. É o que se poderá tentar, levando em conta os momentos do texto destacados e abordando-os com base em uma interpretação dessa última parte.

Dois parecem ser os tópicos da última parte: inicialmente, as reconsiderações de Filo sobre o argumento do desígnio (pp. 82–86), onde passa a concordar com Cleanto; em seguida, uma discussão sobre os adequados motivos morais (pp. 86–95). É no primeiro momento que temos a “conversão” de Filo. Ao contrário do que fizera desde que o argumento do desígnio fora formulado por Cleanto na segunda parte, Filo aqui o defende. Vejamos os termos em que essa conversão se dá.

Filo começa a se referir ao desígnio não exatamente por um “argumento” como o que Cleanto formulou. Sua primeira razão para afirmar a existência de um desígnio na natureza parece ser *factual*: a própria existência das ciências – “e assim todas as

ciências quase nos conduzem insensivelmente a reconhecer um primeiro Autor inteligente” (p. 82). A própria atitude do cientista não mostra assentimento a tal tese? “*Que a natureza não faz nada em vão* é uma máxima estabelecida em todas as escolas, simplesmente a partir da contemplação das obras da natureza, sem qualquer propósito religioso; e, a partir de uma firme convicção dessa verdade, um anatomista que tivesse observado um novo órgão ou canal nunca estaria satisfeito até que tivesse descoberto também seu uso e intenção” (*Ibid.*). Hume parece estar sugerindo aqui, de forma oblíqua, que um desígnio na natureza é condição de possibilidade da ciência. Afirmar que o cientista lida com fins e meios significa que ele pressupõe uma “racionalidade” na natureza. Sem essa pressuposição, talvez, aos olhos de Hume, fosse impossível uma ciência da natureza. Ao mencionar o sistema copernicano, Hume afirma como uma de suas “máximas fundamentais”: “a natureza age pelos métodos mais simples, e escolhe os meios mais adequados a qualquer fim” (*Ibid.*). Com esta máxima Hume pode estar-se referindo, por exemplo, ao fato de a natureza apresentar-se a nós com regularidade tal, que nos permite efetuar generalizações e aplicações de leis gerais a casos particulares, o que é indispensável para uma ciência a seu respeito. A hipótese do desígnio surgiria então como uma espécie de pressuposto a toda ciência natural possível.

Fiz uso da expressão “condição de possibilidade” justamente porque me parece razoável sustentar aqui que Hume, por meio de Filo, está reconhecendo obrigatoriamente um desígnio na natureza, para responder à exigência que mais tarde, de maneira bastante distinta, bem entendido, Kant buscará satisfazer: como é possível a natureza como *sistema* e não como mero *agregado*? Veja-se em que termos Kant expressa o problema e a importância de solucioná-lo: sem um “princípio universal de uma ordenação final da natureza em um sistema,” seria impossível “esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particula-

res possíveis.”³ Além disso, veja-se também como se expõe a questão que uma correta noção de *juízo teleológico* virá resolver: “podemos e devemos, tanto quanto está em nosso poder, esforçar-nos para investigar a natureza em sua vinculação causal segundo suas leis meramente mecânicas, na experiência; pois nestas se encontram os verdadeiros fundamentos-de-explicação físicos, cuja conexão constitui o conhecimento científico da natureza pela razão. Encontramos, porém, entre os produtos da natureza, gêneros particulares muito extensos que contêm em si mesmos uma tal vinculação de causas eficientes, que em seu fundamento temos de colocar o conceito de um fim, mesmo se quisermos instaurar apenas a experiência, isto é, observação segundo um princípio adequado a sua possibilidade interna... é claro que, se há tais produtos da natureza, é impossível sequer investigar sua índole e a causa desta (sem falar em explicá-la pela razão), sem se representar sua forma e causalidade segundo um princípio dos fins” (*Idem*, p. 192).

Embora os contextos sejam bastante distintos e o texto de Hume menos direto, parece-me que neste primeiro momento de aceitação de um desígnio na natureza Hume está atentando para problemas como esses que o kantismo tratará. Nessas linhas iniciais da última parte, por trás da utilização da postura do cientista como corroboração à tese do desígnio na natureza poderá estar a necessidade de aceitá-lo, por suprir a exigência de uma “cientificidade” natural. Contra isso, é verdade, pode ser objetado que o ceticismo humeano sequer se preocuparia com tal questão, pois teria mostrado a impossibilidade de um conhecimento plenamente objetivo, já que não se conhecem causas últimas e poderes secretos. Mas, a favor, pode alegar-se que atribuir a Hume o tratamento do referido tema da possibilidade da ciência natural e de suas exigências, bem como a hipótese do desígnio como solução do problema, forneceria uma explicação para um de seus mais controversos textos, aquele, na *Investigação*, onde se fala de “uma espécie de harmonia preestabelecida

entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias” (#44),⁴ harmonia proporcionada pelo princípio do hábito (*Ibid.*), que, por sua vez, nos é garantido pela “sabedoria habitual da natureza” (#45). Tal “harmonia preestabelecida” seria, então, uma forma ainda vacilante de afirmar o que agora, nos *Diálogos*, aceita-se como desígnio, a natureza como organização passível de apreensão científica, por menores que devam ser nossas pretensões de objetividade.

Mas é preciso cuidado aqui: não se trata de propor que a árvore do conhecimento terá em alguma metafísica suas raízes, ou que a filosofia natural só será possível após alguma forma de especulação teológica. Trata-se de constatar que o investigador da natureza opera sustentando uma crença em tal desígnio, que a observação da natureza lhe impõe, e que o faz, como dizia Filo, *sem qualquer propósito religioso*. Teríamos aí, por assim dizer, uma “crença teórica” no desígnio divino. A expressão é um tanto estranha ao vocabulário humeano concernente ao conceito de crença, pois esta se define, como se sabe, como um sentimento; mas, aqui, ela visa apenas a distinguir uma crença *não religiosa* a respeito de um tema tradicionalmente tratado do ponto de vista religioso. A “harmonia preestabelecida” a que a *Investigação* se referia poderá talvez fundamentar tal tipo de crença: ao constatar-la, o cientista vê surgir em sua mente a idéia de um desígnio “natural,” que não vê por que não traduzir nos termos de um desígnio; e essa “convicção,” assim o diz Hume, leva-o a investigar seu objeto até que “descubra seu uso e intenção.” Evocando ainda termos kantianos, mas apenas para fins de analogia, tal idéia opera em sua ciência como, digamos, *reguladora*, sem ser, no entanto, *constitutiva*.⁵ A seqüência da análise nos poderá mostrar que, nesses termos, ela é aceitável e não é nociva, justamente por ser apenas teórica, por manter-se nos limites da filosofia natural de que se origina, mas não funda.⁶

Esse momento inicial do discurso de Filo é seguido de outras considerações acerca do argumento do desígnio que se relacio-

nam mais diretamente com o conteúdo da discussão desenvolvida até então. É quando Filo aceita expressamente o argumento do *desígnio propriamente dito*. Vimo-lo há pouco afirmando que “a simples contemplação das obras da natureza” permite inferir que “a natureza nada faz em vão.” Ora, era exatamente esse o objetivo de Cleanto: mostrar que a hipótese do *desígnio* se baseia em observação empírica (p. 17). Além disso, Filo revaloriza o uso da *analogia* no argumento entre a natureza e os produtos da arte humana, que antes fora por ele acusada de “fraca” (p. 18). Para entender essa postura de Filo, será útil observar a formulação da hipótese do *desígnio* por Cleanto.

Na segunda parte, após uma discussão que se iniciara na primeira parte sobre a pertinência dos temas teológicos e religiosos à esfera da experiência e sobre seu possível estatuto científico, Cleanto propõe que consideremos nossa experiência. O mundo nada é senão uma grande máquina, composta de máquinas menores que se mostram em um ajustamento perfeito. Cleanto acrescenta: “a curiosa adaptação dos meios aos fins, através de toda a natureza, assemelha-se exatamente, embora as exceda em muito, às produções do artifício humano – do *desígnio*, pensamento, sabedoria e inteligência humanos. Visto, portanto que os efeitos se assemelham entre si, somos levados a inferir, por todas as regras de analogia, que as causas também se assemelham, e que o Autor da natureza é um pouco similar à mente humana, embora possuidor de faculdades muito mais amplas, proporcionais à grandeza da obra que executou. Por esse argumento *a posteriori* e por ele somente, nós provamos ao mesmo tempo a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humanas” (p. 17).

Ao posicionar-se a favor da hipótese do *desígnio* na última parte, Filo diz: “que as obras da natureza sustentam uma grande analogia com as produções da arte é evidente, e, de acordo com todas as regras do bom raciocínio, nós devemos inferir, se argumentamos, por pouco que argumentemos sobre elas, que suas

causas têm uma analogia proporcional. Mas como há também diferenças consideráveis, temos razão para supor uma diferença proporcional nas causas e, em particular, devemos atribuir um grau muito mais alto de poder e energia à causa suprema do que todo aquele que alguma vez observamos na humanidade. Aqui, então, a existência de uma *Divindade* é claramente afirmada pela razão; e se estabelecemos a questão se, por causa dessas analogias, podemos chamá-la propriamente uma *mente* ou *inteligência*, não obstante a vasta diferença que se pode razoavelmente supor entre ela e as mentes humanas, que é isso senão uma mera controvérsia verbal? Nenhum homem pode negar as analogias entre os efeitos; impedir-nos de investigar causas dificilmente é possível. A partir dessa investigação a conclusão legítima é que as causas também têm uma analogia; e, se não nos contentamos em chamar a causa primeira e suprema um *Deus* ou *Divindade*, mas desejamos variar a expressão, do que podemos chamá-lo se não *Mente* ou *Pensamento*, com o que se supõe que ele tem uma semelhança considerável?" (p. 84).

Uma comparação entre os dois textos parece-me revelar que Filo e Cleanto dizem, afinal, o mesmo, mas acentuando aspectos diferentes. Cleanto afirma que os efeitos se assemelham, Filo fala em uma analogia proporcional. Cleanto dirá, é verdade, que devemos atribuir ao Autor da natureza faculdades mais amplas e proporcionais à sua obra. Mas Filo falará também de diferença proporcional. Cleanto afirma que o argumento prova a existência divina e a semelhança com a inteligência humana. Filo afirma que a razão mostra a existência divina, mas que a semelhança está sujeita a uma disputa de palavras, embora seja considerável e permita chamar a Divindade de *Mente*. É como se os termos fossem cuidadosamente escolhidos para que o mesmo seja dito de forma mais afirmativa por Cleanto e mais prudente por Filo. Assim consideradas, estas passagens podem sugerir que a importante nota de Hume, na última parte, sobre cétricos e dogmáticos, se refere exatamente a Filo e Cleanto, respectiva-

mente. Nessa nota, Hume nos diz que o céptico “insiste nas dificuldades” por “hábito, capricho e inclinação,” e o dogmático, pelos mesmos motivos, na “necessidade” (p. 87) – eis a única diferença. Essas atitudes podem, com razoável segurança, ser detectadas nos textos acima exibidos.⁷

Assim, não haveria muito sentido em procurar diferenças de conteúdo nos raciocínios de Filo e Cleanto desenvolvidos nessas passagens. Poderíamos talvez dizer que a visão de Filo se dá desde uma postura mais “filosófica” ou “crítica,” por considerar melhor as dificuldades. Então, se quisermos extrair uma “posição humeana” sobre a questão do desígnio, poderemos dizer, ao menos, que a existência de Deus se revela à razão. Isso já era dito por Filo na segunda parte: “a primeira verdade (a existência de Deus), como você (Demea) bem observa, é inquestionável e dispensa explicação. Nada existe sem uma causa; e a causa original deste universo (qualquer que seja) chamamos Deus, e piedosamente lhe atribuímos toda espécie de perfeição” (p. 16). O *Tratado* mostrou que a experiência nos ensina que tudo que começa a existir deve ter uma causa de sua existência.⁸ O mundo deve, então, ter uma causa. Esse mundo se nos apresenta frequentemente como um todo planejado em suas partes, e estas, em sua relação com o todo e em si mesmas, sustentando uma analogia com os produtos da indústria humana. Havendo analogia entre os efeitos, infere-se uma analogia entre as causas, que, dada a diferença existente entre os efeitos, se torna proporcional. É uma forma mais prudente e precisa de aplicar aqui a máxima: “efeitos semelhantes implicam causas semelhantes,” que Hume utiliza para estabelecer, no *Tratado*, algumas de suas “regras para julgar causas e efeitos,” ela própria não sendo, talvez por sua obviedade, uma das regras (p. 174). Parece-me que é aquela característica de proporcionalidade, ao esclarecer melhor o argumento, o que mostra que a existência da causa do mundo é manifesta à razão. O raciocínio humeano aqui parece dar-se nos moldes de uma proporção como que “matemática,” onde três

termos são disponíveis. Sabemos assim que o quarto existe – afinal, nada existe sem causa –, mas, por desconhecermos a “razão” de tal proporção e a “razão” entre seus membros, não podemos conhecê-lo claramente. É por isso que a discussão sobre até que ponto o pensamento ou mente humana se assemelha à Divindade se reduz a uma questão de *grau*, insolúvel por causa de nosso desconhecimento dessas “razões.” O recurso à matemática e a seu conceito próprio de “razão,” obviamente, são aqui apenas analógicos; mas me parecem mostrar o raciocínio que conduz ao conhecimento da *existência* da Divindade como claramente assegurado, ficando o tema da semelhança sujeito aos caprichos de toda disputa de grau, que, como tal, “é envolvida em ambigüidade perpétua” (p. 85), embora fique estabelecido sempre, tanto para o pretenso ateu como para o teísta, uma “semelhança considerável” (*Ibid.*).

Se é correto relacionar o conteúdo da mencionada nota de Hume na última parte à discussão entre Filo e Cleanto, então a objeção de Filo na terceira parte, afirmando como fraca a analogia do argumento, é fadada àquela ambigüidade. O que dizer agora de todas as outras objeções, que ocuparão a conversação até a penúltima parte? Se há uma posição que pode ser dita humeana na última parte, como entender todas as objeções de Filo e sua proposta de suspensão de juízo? Filo reconhece na última parte que essa proposta não representa sua real opinião (p. 84), ao que se segue sua adesão ao argumento do designio. No entanto, as objeções por ele levantadas permaneceram, em certo sentido, sem refutação. Parece-me que todo o longo episódio das objeções de Filo deve ser entendido à luz da concepção humeana de *ceticismo*. Desde o *Tratado*, passando pela *Investigação*, argumentos céticos sobre certos temas foram considerados por Hume como irrefutáveis. Mas isso não significou seu triunfo, pois, em sua sutileza antinatural, eles se mostraram pouco eficazes diante de nossa irresistível necessidade de agir, crer e opinar. Com todo o processo de objeções de Filo, Hume pode ter dese-

jado mostrar que o argumento do desígnio – ou seja, o fundamento de nossa crença na existência divina, de uma Divindade que criou o mundo segundo um plano que nele se revela, com cuja inteligência temos semelhança – passa por caminhos semelhantes aos de outras crenças fortes, impostas pela natureza, como, por exemplo, aquela na existência dos corpos exteriores (embora, certamente, sem a mesma intensidade: se não é possível deixar de crer no mundo externo, é possível, no entanto, ser ateu).

De qualquer forma, as objeções de Filo podem ser caracterizadas como céticas. Lembre-se o que diz Cleanto ao final de uma delas: “esquisitices tais como as que expusestes podem embaraçar, mas nunca podem convencer-nos” (p. 51), e o que Hume nos diz, falando de Berkeley, na *Investigação*, a respeito dos argumentos céticos; “*eles não admitem resposta e não produzem convicção*. Seu único efeito é causar aquela momentânea perplexidade, irresolução e confusão, que é o resultado do ceticismo” (# 122, nota). Assim entendidas, as reações de Cleanto, que não procura refutar insistentemente, são as reações naturais diante de objeções céticas, assim como é natural a impotência das objeções. E, no caso da hipótese do desígnio, isso se daria ainda porque, no dizer de Cleanto, “a grande vantagem do princípio do teísmo é que ele é o único sistema de cosmogonia que pode tornar-se inteligível e completo, e ainda pode, do início ao fim, preservar uma forte analogia com o que vemos e experimentamos todos os dias no mundo” (p. 84). O próprio Filo reconhece, algumas linhas acima de sua proposta de suspensão de juízo, que o antropomorfismo é “o melhor para preservar uma conformidade com a experiência comum” (p. 56). Essas vantagens e a falta de persuasão dos argumentos céticos não impedem, no entanto, que eles permaneçam irrefutados no texto, de um ponto de vista abstrato e lógico.

A inoperância e ineficácia das objeções de Filo já parecem afirmadas por Hume desde a terceira parte, com o embaraço que

produz em Filo uma fala de Cleanto. Observemos quais podem ser os motivos desse embaraço. Iniciando a terceira parte, Cleanto replica às objeções levantadas por Filo na segunda parte de uma forma peculiar, por meio de “ilustrações” e não de argumentos (pp. 26–8). Mas, mais importante do que tais ilustrações, parece ser este acréscimo: “a profissão declarada de todo cético razoável é somente rejeitar argumentos abstrusos, remotos e refinados; aderir ao senso comum e aos claros instintos da natureza; e assentir, sempre que razões o afetem com uma força tão completa que ele não possa, sem a maior violência, evitá-la. Ora, os argumentos em favor da religião natural são claramente dessa espécie; e nada se não a mais perversa, obstinada metafísica, pode rejeitá-los. Considerai, dissecai o olho, inspecionai sua estrutura e planejamento, e dizei-me, do vosso próprio sentimento, se a idéia de um planejador não penetra imediatamente em vós com uma força como a da sensação. Seguramente, a conclusão mais óbvia é em favor do desígnio; e requer tempo, reflexão e estudo, reunir aquelas frívolas, embora abstrusas, objeções que podem sustentar a descrença” (p. 28). Inicialmente, Cleanto como que lembra a Filo as normas de seu ceticismo (pp. 8–10), e parece ainda enriquecê-las: o cético deve assentir quando as razões são fortes – lembre-se a prescrição na conclusão do primeiro livro do *Tratado*: “quando a razão é viva e se mistura a alguma propensão, deve-se assentir a ela” (p. 270). Se esse for o caso no argumento do desígnio, ao não aceitá-lo o cético estaria infringindo suas próprias normas. Segundo Cleanto, a consideração de um exemplar da natureza faz com que a idéia de desígnio nos impressione como se fosse uma sensação, isto é, de uma forma imediata e intensa – talvez Hume queira dizer: com *evidência* e *vivacidade* próximas à de uma sensação, o que nos levaria à sua concepção mesma de *crença*. Mas é o final da passagem que nos dá a medida exata da resposta de Cleanto às objeções de Filo: elas requerem tempo, reflexão e estudo. Não são imediatas – como argumentos céticos e sutis, não são naturais,

“quase sensações” como a idéia de desígnio.

Todas as objeções que Filo construirá desde esse momento contra o argumento do desígnio são, para Cleanto, desqualificáveis dessa mesma forma. A seguir, Cleanto acrescenta: “e se o argumento em favor do teísmo está, como pretendeis, em contradição com os princípios da lógica, sua influência universal e irresistível prova claramente que pode haver argumentos de uma semelhante natureza irregular. Quaisquer artificios que possam ser afirmados, um mundo ordenado, tanto quanto um discurso coerente e articulado, será aceito como uma incontestável prova de desígnio e intenção” (p. 28). Isso confirma que os argumentos céticos podem ser *logicamente* irrefutáveis, mas não nos persuadem. Enquanto isso, a hipótese do desígnio tem “influência universal e irresistível,” embora logicamente “irregular.” Mais uma vez, em Hume, uma crença não totalmente justificável do ponto de vista lógico se impõe, por gozar de uma condição, talvez possamos dizê-lo, próxima à de uma crença natural. Mas apenas “próxima”: a existência mesma do ateísmo e a grande diversidade de opiniões sustentáveis a respeito do tema do desígnio parecem impedir de usar a expressão “natural,” nesse caso, em seu sentido pleno. Lembremos, a esse respeito, o que diz a introdução da *História Natural da Religião*; aceitando a existência de um desígnio divino na natureza a partir da observação de seu comportamento sistemático, Hume, ao mesmo tempo, comenta o que há de peculiar nessa crença: “Se toda investigação referente à religião é da máxima importância, há duas questões em particular que chamam especialmente nossa atenção, a saber: a que se refere ao fundamento racional da religião e a que se pergunta pela origem da religião na natureza humana. Afortunadamente, a primeira questão, que é a mais importante, é suscetível de encontrar resposta mais óbvia, ou, pelo menos, mais clara. Todo o sistema da natureza nos fala por si mesmo de um autor inteligente; e nenhum investigador que tenha o uso da razão poderá, se refletir seriamente, deixar de crer nem por um mo-

mento nos primeiros princípios do Teísmo e da Religião. Mas a outra questão, quer dizer, a da origem da religião na natureza humana, está envolvida em grandes dificuldades. A crença em um poder inteligente invisível foi sempre muito generalizada entre a espécie humana, em todos os lugares e todas as épocas; mas não foi talvez tão universal para não admitir exceções, nem tampouco foi, em nenhum grau, uniforme no que concerne às idéias que sugeriu. Descobriram-se algumas nações que não acolhiam nenhum sentimento religioso, se são críveis os testemunhos de viajantes e historiadores; e nunca houve sequer duas nações ou dois indivíduos que tenham coincidido exatamente no tocante a seus respectivos sentimentos. Pareceria, portanto, que essa pré-concepção não surge de um instinto natural ou de uma impressão primária da natureza, tal como a que dá lugar ao amor próprio, ao afeto entre os diferentes sexos, ao amor aos filhos, à gratidão, ao ressentimento. Pois todos os instintos desse tipo encontraram-se sem exceção em todas as nações e épocas, e sempre foi um objeto determinado e preciso o que esses instintos perseguem. Portanto, os primeiros princípios religiosos hão de ser de caráter secundário; e poderão ser facilmente alterados por diversos acidentes e causas. Em alguns casos, poderá até suceder que, em virtude de uma extraordinária concorrência de circunstâncias, tais princípios deixem de operar por completo. Quais são esses princípios que fazem surgir a crença original e quais são os acidentes e causas que dirigem sua operação, eis o assunto do presente estudo.”⁹

Se toda a argumentação de Filo contra o desígnio, que alcança praticamente a penúltima parte, já está condenada por falta de persuasibilidade, quais os motivos que a justificariam? Podemos conjecturar que Hume pretendeu *ilustrar* as afirmações de Cleanto na terceira parte, elaborando os argumentos que progressivamente revelam suas intenções suspensivas, mas não surtem efeitos reais. Mas, além disso, eles podem inserir-se num contexto mais amplo, que inclui toda a discussão entre Filo e Cle-

anto, já a partir da primeira parte, até a penúltima. Nessas duas partes ocorrem dois fatos que poderão ter importante significado: o “pacto” entre Filo e Demea, na primeira parte, e a retirada de Demea, na penúltima. Parece-me importante notar que o novo tom da conversação entre Filo e Cleanto só ocorre após tal retirada; o que deve significar que a presença de Demea gerou a postura “artificiosa” e “maliciosa” de Filo.¹⁰ Esta se inicia com o próprio pacto, como Pânfilo faz registrar pela reação de Cleanto. O que caracterizaria tal pacto? Imediatamente após sua constatação, Cleanto afirma a Filo: “propões, então, Filo, erigir a fé religiosa sobre o ceticismo filosófico; e pensas que, se a certeza ou evidência é expulsa de todo outro objeto de investigação, se retirará completamente para essas doutrinas teológicas, e aí adquirirá uma força e autoridade superiores” (p. 7). Um pouco antes, Demea manifestara seu método de ensino, onde a teologia é o último dos ensinamentos: “enquanto eles percorrem todas as outras ciências, eu lhes observo ainda a incerteza de cada parte; as eternas disputas dos homens; a obscuridade de toda filosofia; e as conclusões ridículas e estranhas que alguns dos maiores gênios derivaram dos princípios da mera razão humana. Tendo assim domado suas mentes para uma submissão e modéstia adequadas, eu não tenho mais qualquer escrúpulo em abrir-lhes os maiores mistérios da religião, nem percebo qualquer perigo daquela assumida arrogância da filosofia que pode conduzi-los a rejeitar doutrinas e opiniões melhor estabelecidas” (p. 5). Em sua fala exatamente a seguir, Filo afirma: “que os princípios de Demea sejam praticados e cultivados; tornemo-nos completamente conscientes da fraqueza, cegueira e estreitos limites da razão humana; consideremos devidamente sua incerteza e intermináveis contradições, mesmo em assuntos da vida e prática comuns; que os erros e enganos de nossos próprios sentidos sejam postos diante de nós; as insuperáveis dificuldades que acompanham os primeiros princípios em todos os sistemas; as contradições inerentes às próprias idéias de matéria, causa e

efeito, extensão, espaço, tempo, movimento e, numa palavra, quantidade de todos os tipos, o objeto da única ciência que pode justamente pretender qualquer certeza ou evidência – quando esses tópicos são desdobrados em seu aspecto completo, como o são por alguns filósofos e quase todos os eclesiásticos, quem pode reter bastante confiança nessa frágil faculdade da razão para prestar qualquer consideração a suas determinações em pontos tão sublimes, tão abstrusos, tão distantes da vida comum e da experiência?” (p. 6). A concordância entre Filo e Demea a esta altura do texto está, então, na constatação do ceticismo a que leva a razão humana, como etapa prévia para o tratamento adequado das questões religiosas.

Não esqueçamos, contudo, que o Filo já “convertido” da última parte, onde não mais se faz necessária sua atitude maliciosa e artificial, dirá: “ser um cético filosófico é, em um homem de letras, o primeiro e mais essencial passo para ser um correto e crente cristão” (p. 94). Onde estaria então a diferença real? Dois poderiam ser os motivos do artifício de Filo – e, portanto, da presença de Demea: primeiro, uma distinção e posterior caracterização da noção de *ceticismo filosófico*; o que Demea descreve como preparação para a doutrinação religiosa, e o que Filo afirma a seguir em seu favor, parecem identificar-se com o que Hume entende por *pirronismo*, uma destruição radical de todo o conhecimento humano, inclusive as matemáticas. Se esse é o ceticismo que Demea mobiliza, então ele é, para o pensamento humeano, *incompleto*. Ora, sua adequada lapidação complementar por Filo começa, diante das míopes vistas de Demea, já na seqüência da primeira parte, com a réplica às críticas de Cleanto. Aqui, embora critique com Demea o uso da razão na teologia, Filo faz alusão à necessidade de agir, viver e conversar, ao caráter natural da filosofia, e, importante, a um afastamento parcial da suspeita em raciocínios e especulações que apelam ao senso comum e à experiência (p. 9). Essas características perfazem, *grosso modo*, a originalidade humeana perante o pirronis-

mo; elas permitiriam distinguir, nos termos da própria crítica de Cleanto, um ceticismo “refinado” de um ceticismo “brutal” e “ignorante” (pp. 10 e 11).

A correta caracterização do ceticismo filosófico que funda a sã crença religiosa parece fundamental a Hume. Vejamos o texto em que Cleanto faz a mencionada distinção, falando inicialmente do ceticismo brutal e ignorante: “há em verdade uma espécie de ceticismo brutal e ignorante, como você (Filo) bem observou, que dá ao vulgo um preconceito geral contra aquilo que ele não entende facilmente e o faz rejeitar todo princípio que requer raciocínio elaborado para prová-lo e estabelecê-lo. Essa espécie de ceticismo é fatal ao conhecimento, não à religião; visto que constatamos que aqueles que fazem a maior profissão dele assentem freqüentemente não somente às grandes verdades do teísmo e da teologia natural, *mas mesmo às mais absurdas doutrinas que uma superstição tradicional lhes recomendou*” (p. 11). Isso nos leva ao segundo motivo, talvez o motivo fundamental, decorrente do primeiro: uma caracterização exata do ceticismo filosófico é crucial para que não se faça um uso do pirronismo que leve à superstição.¹¹ Aquilo que, para Hume, distingue do pirrônico o “cético mitigado” não é propriamente a recusa das dúvidas céticas radicais do pirronismo, mas uma atitude adequada perante tais dúvidas, guiada pela consideração da força do instinto natural. Sem isso, as dúvidas pirrônicas conduzir-nos-iam a um resultado “fatal ao conhecimento,” como diz Cleanto, e à destruição de toda ação. No caso da religião, Hume parece assumir uma posição semelhante. Há um uso do pirronismo, um *abuso*, que leva à superstição. Trata-se de mostrar que é um ceticismo mitigado e “refinado” como o de Filo, e não um “brutal” como o que propõe Demea, que está na base da mais correta e salutar crença religiosa. A presença de Demea na conversação seria importante, então, por representar essa variante imprópria da correta relação entre ceticismo e religião, e que deve ser refutada.

O tema da superstição foi tratado por Hume mais detidamente na *Investigação*. Na primeira seção, ao referir-se às vantagens e desvantagens da “filosofia profunda e abstrata,” constata-se que as desvantagens decorrem de um certo tipo de *metafísica*: “aqui em verdade repousa a mais justa e plausível objeção contra uma parte considerável da metafísica, que ela não é propriamente uma ciência; mas nasce dos esforços infrutíferos da vaidade humana que penetraria em assuntos expressamente inacessíveis ao entendimento, ou do poder das superstições populares, que, sendo incapazes de defender a si próprias em um terreno limpo, cultivam esses arbustos para cobrir e proteger sua fraqueza. Expulsos da região aberta, esses ladrões fogem para a floresta e fazem emboscada sobre toda avenida não vigiada da mente e a subjagam com temores religiosos e preconceitos. O mais firme antagonista, se afrouxa sua vigilância por um momento, é oprimido. E muitos, por covardia e tolice, abrem as portas aos inimigos, e prontamente os recebem com reverência e submissão, como seus legítimos soberanos” (#6). Demea, com seus argumentos *a priori* e sua ortodoxia – a fraqueza da razão preparando o caminho para a fé – parece representar esse tipo de metafísica que, ao mesmo tempo em que nasce da superstição, lhe dá guarida. Sua presença e mesmo suas características nos *Diálogos* aparecem como uma continuidade à crítica humeana elaborada na *Investigação* à “metafísica abstrusa, falsa e adulterada” que acaba justificando a superstição.

Lembre-se também o ensaio “Da Superstição e do Entusiasmo”: ambos são “formas corruptas da verdadeira religião” e possuem “perniciosos efeitos,” sendo ditos também “duas espécies de falsa religião.” Além de afirmar a existência de uma religião verdadeira, esse ensaio nos informa também quanto a superstição é nociva para a liberdade humana: “Como a superstição assenta no medo, na tristeza e na depressão do espírito, ela representa o homem a si mesmo em cores tão desprezíveis, que ele aparece a seus próprios olhos como indigno de se aproximar

da divina presença. E naturalmente recorre a qualquer outra pessoa, a santidade de cuja vida, ou talvez cuja impudência e astúcia, fizeram ser considerada como mais favorecida pela Divindade. É a ele que a pessoa supersticiosa confia suas devoções, é a seu cuidado que ela deixa suas orações, petições e sacrifícios, esperando que por este meio seus apelos sejam ouvidos por sua incensada Divindade. É aqui que têm origem os padres, que podem justamente ser considerados como a invenção de uma timorata e abjeta superstição, que nunca confia em si mesma e não ousa oferecer suas próprias devoções, e ignorantemente julga recomendar-se à Divindade através da mediação de seus supostos servos e amigos. Dado que a superstição é um ingrediente de importância considerável em quase todas as religiões, mesmo as mais fanáticas, sendo a filosofia a única capaz de subjugar inteiramente esses terrores incompreensíveis, temos como consequência que em quase todas as seitas religiosas se verifica a presença de padres. E, quanto maior for a mistura de superstição, mais alta será a autoridade do sacerdócio.”¹²

Compare-se essa passagem do ensaio com a intervenção de Demea no início da décima parte, e se verá o que ele representa: “É minha opinião, confesso, que cada homem, de algum modo, sente a verdade da religião em seu próprio peito, e, mais do que de qualquer raciocínio, é da consciência de sua imbecilidade e miséria que é levado a buscar proteção daquele Ser de que ele e a natureza toda dependem. Tão angustiantes e tediosas são as melhores cenas da vida, que o futuro é ainda o objeto de nossas esperanças e temores. Incessantemente olhamos para frente e nos esforçamos, por meio da oração, da adoração e do sacrifício, por apaziguar aqueles poderes desconhecidos que, pela experiência, constatamos tão capazes de nos afligir e oprimir. Infelizes criaturas que somos! Que recursos teríamos em meios às doenças da vida se a religião não nos sugerisse alguns métodos de compensação e apaziguasse aqueles terrores que incessantemente nos agitam e atormentam?” (p. 61). Não é por acaso que,

ao romper com Filo na penúltima parte, Demea dirá que ele está se aproximando dos “maiores libertinos e infiéis” (p. 80).¹³

Se o que se chamou aqui de primeiro momento da última parte contém uma posição humeana sobre a questão do desígnio, o segundo não é menos importante para caracterizar as idéias de Hume sobre religião. Nela, Hume considera o que a crença no desígnio pode nos fornecer como conclusão, o que introduz uma ampla discussão sobre os autênticos motivos morais.

A natureza nos mostra, por meio de incontáveis exemplos, ter sido criada segundo o desígnio de uma Divindade, com a qual, em certa medida, nos assemelhamos em inteligência. O que Hume parece concluir de tudo isso? “E aqui eu (Filo) devo reconhecer, Cleanto, que, como as obras da natureza têm uma analogia muito maior com os efeitos de *nossa* arte e planejamento do que com os de *nossa* benevolência e justiça, nós temos razão para inferir que os atributos naturais da Divindade têm uma semelhança maior com os do homem do que os morais com as virtudes humanas. Mas qual é a consequência? Nada se não isto, *que as qualidades morais do homem são mais defeituosas em sua espécie do que suas habilidades naturais*. Pois, como se concorda que o Ser Supremo é absoluta e inteiramente perfeito, aquilo que mais difere dele se afasta ao máximo do supremo padrão de retidão e perfeição” (p. 86). O argumento do desígnio baseia-se na analogia entre a natureza e os produtos de nossas “capacidades naturais,” analogia que nos leva a pensar a estas, em maior escala, presentes na Divindade. Uma analogia entre nossas qualidades morais e os atributos divinos é mais fraca, pois atribuímos à Divindade bondade perfeita, mas praticamos más ações. O que Hume pede que se conclua? *Unicamente* o caráter mais defeituoso das qualidades morais *do homem* em relação às *suas* capacidades naturais. Parece-me que Hume procura aqui alertar para os possíveis perigos a que o antropomorfismo inerente à tese do designio poderia levar: não devemos, por essa tese, tentar conhecer o divino mais do que ela nos per-

mite – que é muito pouco –, beneficiando a fraca analogia entre atributos morais com a força da analogia entre atributos naturais. Nossas conclusões devem dizer respeito apenas a nós.

A diferença de tratamento para atributos morais e naturais já fora afirmada por Filo, na décima parte, renunciando-se mesmo sua nova posição na parte final: “aqui, Cleanto, eu me encontro à vontade em meu argumento. Aqui eu triunfo. Inicialmente, quando argumentamos sobre os atributos naturais de inteligência e desígnio, eu necessitei de toda minha sutileza cética e metafísica para evitar vosso alcance. Em muitas visões do universo e de suas partes, particularmente destas, a beleza e conveniência das causas finais afetam-nos com uma força tão irresistível que todas as objeções aparecem (como creio que realmente são) meros artificios e sofismas; e não podemos então imaginar como nos foi possível depositar nelas qualquer peso. Mas não há visão da vida humana ou da condição da humanidade a partir da qual, sem a maior violência, possamos inferir os atributos morais ou aprender aquela infinita benevolência, junto com infinito poder e infinita sabedoria, que devemos descobrir somente pelos olhos da fé” (p. 69). Ao afastar o tema dos atributos morais divinos da esfera racional, remetendo-o à fé, Hume parece ainda lutar contra a superstição vulgar, desta vez incorporada às opiniões de Cleanto. Após a conclusão de Filo, aquele diz: “minha inclinação repousa em uma via *contrária*. A religião, embora corrompida, é ainda melhor do que nenhuma religião. A doutrina de um estado futuro é uma segurança tão forte e necessária à moral, que nunca devemos abandoná-la ou negligenciá-la. Pois se as recompensas e punições finitas e temporárias têm um efeito tão grande, como constatamos diariamente, quanto mais deve-se esperar das que são infinitas e eternas?” (p. 87). Essa opinião é identificada por Filo à superstição vulgar, e seu objetivo então é mostrar que os motivos religiosos que aí se fundam são, tanto inoperantes diante da inclinação natural, como, às vezes, até contrários à moralidade, defendendo os “motivos naturais de

justiça e humanidade” (p. 89). Eis, assim, por que o saudável e natural “senso comum” de Cleanto, se sobrepuja a sutil abstração cética, não pode, no entanto, passar sem o crivo do ceticismo, desde que este seja “mitigado” e “refinado.” Eis também por que Filo e Cleanto *cooperam* na construção de uma doutrina propriamente humeana nos *Diálogos* – sendo ambos, assim, porta-vozes de Hume.¹⁴

A crítica de Filo compõe-se de vários momentos, mas um me parece definitivo. O próprio Cleanto, com a anuência de Filo, definira a importância da religião: “o ofício próprio da religião é regular o coração dos homens, humanizar sua conduta, infundir o espírito de temperança, ordem e obediência” (p. 88). A idéia de que um estado futuro oferece recompensas e punições infinitas e eternas é, claramente, gerada em vista da expectativa de *salvação eterna*, em uma analogia não autorizada pelo argumento do desígnio. Ora, veja-se o que diz Filo sobre considerar demasiadamente tal questão: “a atenção constante em um interesse tão importante como o da salvação eterna é, sozinha, capaz de extinguir as afecções benevolentes e engendrar um egoísmo estreito e mesquinho. E quando um tal temperamento é encorajado, facilmente elude todos os preceitos gerais de caridade e benevolência” (p. 90). Esse é um exemplo extremo do malefício da superstição vulgar como motivo religioso, onde, ao final, se estimula o *egoísmo*.¹⁵

Na décima primeira seção da *Investigação*, intitulada “De uma Providência Particular e de um Estado Futuro,” Hume conversa com um amigo que “adora paradoxos céticos” (#102). Estará talvez assumindo o papel que, nos *Diálogos*, será de Cleanto, e seu amigo, o de Filo. Essa associação parece fazer sentido, quando nos voltamos para os parágrafos finais da seção e encontramos Hume, como Cleanto, defendendo a idéia de punições e recompensas divinas: “Embora aceite suas premissas, devo negar sua conclusão. Você conclui que doutrinas e raciocínios religiosos não *podem* ter nenhuma influência sobre a vida,

porque não *devem* ter nenhuma influência, sem considerar que os homens não raciocinam do mesmo modo que você, mas extraem muitas conseqüências da crença numa Existência divina e supõem que a Divindade infligirá punições ao vício e concederá recompensas à virtude, para além do que se mostra no curso ordinário da natureza. Se esses seus raciocínios são justos ou não, não importa. Sua influência sobre suas vidas e condutas deve ainda ser a mesma. E os que tentam desenganá-los de tais preconceitos podem ser muito bons pensadores, mas não lhes posso conceder que sejam bons cidadãos e políticos, pois, de certo modo, libertam os homens de uma restrição a suas paixões e tornam mais fácil e segura a infração das leis da sociedade” (#114). Os *Diálogos*, na personagem de Filo, mostrarão os equívocos presentes nessa idéia no que respeita aos motivos morais. Ao mesmo tempo, a intervenção final de Hume parece expressar tudo que há de complexo e singular nesse tema, mantendo o leitor em estado de indefinição. O texto parece deliberadamente ambíguo, pois Hume afirma duvidar “ser possível para uma causa ser conhecida somente por seu efeito... ou ser de natureza tão particular e singular, que não tenha paralelo nem similaridade com nenhuma outra causa ou objeto que já caíram sob nossa observação,” para, a seguir, em nome da experiência, da observação e da analogia, descrever de conjecturas e inferências sobre a causa de um efeito “inteiramente singular.” O resultado é aberto: “deixo à sua própria reflexão buscar as conseqüências desse princípio,” reconhecendo-se, contudo, que os argumentos críticos do amigo “merecem nossa atenção” e que há em jogo “alguma dificuldade” (#115). Tudo isso apontará talvez para a impossibilidade de um tratamento estritamente “racional” do tema, algo que, nos *Diálogos*, será parte importante da contribuição de Cleanto. Os *Diálogos*, então, se assim for, não estarão em confronto com essa seção da *Investigação*; longe disso, empreenderão o desenvolvimento do que antes fora apenas esboçado e apontado.

Assim, as opiniões de Hume sobre o argumento do desígnio – e talvez sobre religião em geral – podem ser ditas positivas, mas de um positividade bastante peculiar e prudente. A natureza nos sugere razoavelmente uma semelhança entre a inteligência humana e a de seu Autor. De que maneira se dará esse assentimento a ela? “Se o conjunto da teologia natural, como algumas pessoas parecem sustentar, se reduz a uma simples, embora algo ambígua ou ao menos indefinida proposição, *que a causa ou causas da ordem do universo provavelmente têm alguma analogia com a inteligência humana* – se essa proposição não é capaz de extensão, variação ou explicação mais particular, se não fornece inferência que afete a vida humana ou possa ser a fonte de qualquer ação ou abstenção, e se a analogia, imperfeita como é, não pode ser levada além da inteligência humana, e não pode ser transferida com qualquer aparência de probabilidade às outras qualidades da mente, se esse é realmente o caso, o que pode o mais curioso, contemplativo e religioso homem fazer se não dar um assentimento claro e filosófico à proposição, como frequentemente ocorre, e crer que os argumentos sob os quais é estabelecido excedem as objeções em contrário?” (p. 94). Afinal, o argumento do desígnio é aceito, porque não é prejudicial à nossa vida e conduta comuns, baseadas em motivos naturais de moralidade. E esse é o caso daquela “crença teórica” do cientista. Pode parecer estranho falar assim, mas não esqueçamos que, como nos diz a conclusão do *Tratado*, estamos pisando em um terreno onde os erros não são, como em filosofia, “ridículos”: eles são, aqui, “perigosos” (p. 272).

Notas

¹ O tipo de leitura que aqui se tentará fazer parece-me ter pontos em comum com aquilo que W. L. Sessions denominou “interpretação dialógica” dos *Diálogos* (cf. “A Dialogic Interpretation of Hume’s Dialogues,” *Hume Studies*, vol. XVII, n. 1, 1991, pp. 15–39, especialmente pp. 15–20). Considerando o elemento literário como essencial para a compreensão do conteúdo da obra

(cf. p. 15), Sessions observa: “raramente foi-lhe concedida a cortesia, normalmente dada a Platão, de levar a sério o contexto dramático evidentemente ‘engenhoso’ que, com tanto cuidado, ele planejou” (p. 19). Da parte dos leitores de Platão, ao menos uma exceção é notável: “O diálogo moderno, o de Berkeley e de Malebranche, de Bruno ou de Schelling – e poderíamos alongar a lista – não é exatamente *dramático*. Um dos interlocutores – Filónoo ou Teófilo ou Filoteu bem designado mesmo pelo nome – serve de porta-voz do autor. O diálogo moderno – com a única exceção, talvez, dos de Galileu (e mesmo esses...) e de Hume – lê-se como qualquer outro livro” (A. Koyré, *Introdução à leitura de Platão*, Editorial Presença/Martins Fontes, Lisboa, 1979, p. 14, nota 9).

² Utilizarei a seguinte edição dos *Diálogos: Dialogues Concerning Natural Religion*, Edited with Introduction by Henry D. Aiken, Hafner Press, New York, 1948.

³ *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, ed. Abril, 1980, p. 178.

⁴ *Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1957.

⁵ Cf. *Prolegômenos*, trad. Tania Maria Bernkopf, ed. Abril, 1980, p. 75 (#56).

⁶ Segundo J. O. Nelson, é equivocado concluir que Hume vê na ciência fundamento para o argumento do desígnio, pois o texto diz: “todas as ciências quase nos conduzem insensivelmente a reconhecer um primeiro Autor inteligente” (“The Role of Part XII in Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*,” *Hume Studies*, v. XIV, n. 2, 1988, p. 355). Mas também se pode entender que “todas as ciências quase nos conduzem *insensivelmente* a reconhecer um primeiro Autor inteligente.” Tratar-se-ia de uma forma de enfatizar a força com que a idéia do desígnio emerge, mesmo em contexto científico.

⁷ Parece-me claro que essa nota representa comentário do próprio Hume e não de qualquer das personagens e que deve, por isso, ser considerada fundamental para a interpretação do texto. Assim o faz, por exemplo, J. Noxon. “Hume Agnosticism,” *Hume, A Collection of Critical Essays*, ed. V. C. Chappel, Londres, University of Notre Dame, 1966, pp. 361–83, embora sua conclusão – Filo como defensor de um “ceticismo excessivo ou pirrônico” (pp. 379–80) – como veremos, não seja a minha.

⁸ *Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1958, pp. 78–82.

⁹ *Historia natural de la religión*, estudo preliminar, tradução e notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madri, 1998, pp. 3–4.

¹⁰ A importância desse evento no diálogo é bem observada por J. Dye: “depois da partida de Demea, Cleanto e Filo parecem iniciar uma relação mais

conciliadora para a qual as partes precedentes haviam preparado tão mal o leitor, que a 'inversão' ou 'confissão' de Filo na parte 12 tornou-se um problema exegético padrão na literatura. Se Demea tem de ir para facilitar a reconciliação de Filo e Cleanto, o que motiva sua saída agora?" ("Demea's Departure," *Hume Studies*, v. XVIII, n. 2, 1992, p. 467).

¹¹ Cf. Sessions, art. cit., p. 21 e nota 31.

¹² Ed. Abril, São Paulo, 1984, pp. 291-3. Em face de tudo isso, não é de estranhar que, em seu leito de morte e *diante de um sacerdote*, Hume tenha-se declarado ateu: do ponto de vista da instituição religiosa, suas posições a respeito dos temas da existência de Deus e do desígnio divino, ainda que favoráveis, iam de encontro à ortodoxia. Isso bastava para torná-lo, aos olhos dessa instituição, um ateu. Como nos adverte D. F. Norton, tal acusação valia para uma grande gama de posições religiosas e tinha diferentes motivos: "nos séculos dezessete e dezoito, por exemplo, a acusação de ateísmo era um esporte literário popular, e longas listas de notórios ateus foram feitas e seus crimes intelectuais, detalhados. Se houve algum ateu, no sentido moderno do termo, não é claro, mas Aristóteles, Demócrito, Epicuro, Porfírio, Lucrécio, Pomponazzi, Ficino, Erasmo, Lutero, Calvino, Alexandre VI, Clemente VII, Rabelais, Campanella, Cardano, Montaigne, Bruno, Grotio, Charron, Herbert de Cherbury, Descartes, Hobbes, Spinoza, Blount, Browne, Collins, Toland, Berkeley, Middleton, Hume e Reid, para não mencionar os chineses, hindus e judeus, eram todos chamados ateus, porque representaram, de variados modos, posições diversas como aristotelismo, materialismo, protestantismo, catolicismo, fideísmo, ceticismo (filosófico), racionalismo, deísmo, indiferentismo (tolerância), cartesianismo e imaterialismo; ou porque, embora afirmassem a existência de Deus, sugeriram, de modos variados, que a igreja ou o clero eram corruptos, que a direção do mundo pela Providência é imperfeita ou inexistente, que a época dos milagres terminou, que a evidência para os milagres é imperfeita, que a alma não é imortal; ou porque argumentaram brandamente demais em favor do teísmo ou da fé particular dos inquisidores; ou simplesmente porque tinham comportamento desregrado. Em suma, toda variação de um dado autor em relação à ortodoxia ou mesmo da intensidade com que sustentava suas posições poderia ou não ser chamada de *ateísmo*" (*David Hume, Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, 1982, pp. 246-7).

¹³ Não me parece correta a observação de Dye (art. cit., pp. 476-7) que aproxima as intenções de Cleanto e Demea e vê Filo tentando mostrar que "as principais diferenças entre as abordagens de Demea e Cleanto são acidentais e históricas." Segundo Dye, "ambos estão engajados no mesmo projeto, pro-

mover a religião pelos meios que forem mais eficientes junto ao vulgo. De-meia pratica um modo arcaico de sofisma religioso, adequado a uma cultura em que predominava a doutrinação autoritária. Cleanto pratica uma versão mais em moda, adequada a um clima cultural em que as crenças devem mostrar-se fundadas em razões aceitáveis a um intelecto imparcial.”

¹⁴ Essa doutrina me parece, sem maiores dificuldades, poder se associada ao “ceticismo mitigado” humeano, bem como fornecer a boa interpretação para a idéia de que Filo é um *careless skeptic*, um “cético descuidado,” como diz Pânfilo na Introdução, sem que haja contradição ou paradoxo. O ceticismo filosófico e refinado a que se refere Cleanto será o ceticismo mitigado humeano, ao tornar o cético “descuidado” em relação ao alcance e força de certas de suas dúvidas, como ocorre com Filo na parte final. Análise interessante e pertinente sobre o tema é feita por R. H. Hurlbutt: “The Careless Skeptic – The ‘Pamphilian’ Ironies in Hume’s *Dialogues*,” *Hume Studies*, v. XIV, n. 2, Nov. 1988, pp. 207–50. Ver, por exemplo, pp. 215–20, 22–28 e *passim*.

¹⁵ É possível assim observar os *Diálogos* em consonância com as análises desenvolvidas na *Investigação acerca dos Princípios da Moral*, análises que, em linhas gerais, procuram enfocar virtudes e vícios do ponto de vista da natureza humana, dos fatos e da observação. O mesmo parece valer para a *História Natural da Religião* (ver a seção XIV: “A má influência que tem na moralidade as religiões populares,” ed. cit., pp. 103–110). Para Sessions (art. cit., p. 21), a “vaga hipótese do desígnio” que resulta da seção final é a “proposição teológica mínima” consistente com o “ofício próprio da piedade religiosa” e necessária para executá-lo. O “ponto real de controvérsia” nos *Diálogos*, que diz respeito às posições de Filo e Cleanto, seria a “piedade” – os motivos morais – e não a “teologia” (p. 24; ver também p. 28). Nelson (art. cit., pp. 352, 355, 360) considera que se trata também, com a mudança de posição de Filo na última parte, de exercitar a tolerância, em contraste com o fanatismo religioso.

KANT E A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO MATERIAL

Marco Antônio Frangiotti

Universidade Federal de Santa Catarina

Neste artigo, procurarei apontar algumas complicações encontradas na “Refutação do Idealismo” de Kant. Em assim o fazendo, será possível aferir a eficácia anti-cética desse argumento. Minha estratégia será a de mostrar que, embora dependente do idealismo transcendental, a Refutação não é consistente com ele. Para atingir tal objetivo, esboçarei, na seção 1, as duas principais interpretações do idealismo de Kant, a saber, a teoria dos dois mundos e a teoria dos dois aspectos. Defenderei que a teoria dos dois aspectos é mais compatível com as intenções gerais de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Na seção 2, destacarei os pontos principais da Refutação. Na seção 3, argumentarei que, no contexto da Refutação, a concepção do permanente enquanto pré-condição do auto-conhecimento colide com algumas das principais teses do idealismo transcendental. Finalmente, na seção 4, acompanharei algumas tentativas mal sucedidas de harmonizar o idealismo transcendental com a Refutação.

1. O Idealismo de Kant

Há hoje em dia duas principais interpretações do idealismo transcendental de Kant, a saber, a teoria dos dois mundos e a teoria dos dois aspectos. Adeptos da primeira, como Prichard e, mais recentemente, Strawson,¹ afirmam que a distinção entre fenômeno e nùmeno em Kant é uma distinção entre duas classes de entidades: de um lado as aparências cognoscíveis e depen-

Dutra, L. H. de A. e Smith, P. J. (orgs.), 2000. *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia, vol. 2. Florianópolis, NEL, pp. 197–226.

dentes da mente e, de outro lado, as coisas em si mesmas incognoscíveis e independentes da mente, respectivamente. Uma objeção imediata a Kant que é levantada por alguns adeptos dessa interpretação consiste em afirmar que o idealismo transcendental não pode justificar o nosso conhecimento empírico, uma vez que nós só temos acesso a representações dependentes da mente. O que podemos conhecer é apenas o mundo como ele se nos apresenta e não como “realmente” é. Ora, tendo em vista que a realidade em si mesma não é acessível a nós, não há como compará-la com, ou fazê-la corresponder a, nossas representações.²

Embora Kant às vezes encoraje essa interpretação, especialmente na primeira edição dos *Paralogismos*, há um bom motivo para descartá-la. Considerado do ponto de vista da teoria dos dois mundos, o idealismo transcendental se torna incapaz de derrotar o realismo transcendental, isto é, a doutrina a partir da qual o que é real se coloca para além dos nossos recursos cognitivos.³ É bem verdade que os adeptos dessa interpretação lêem Kant corretamente ao considerarem que, para ele, o que é real é aquilo que se nos aparece na sensibilidade. No entanto, eles lidam com a noção kantiana de realidade em si mesma como se, através dela, Kant estivesse postulando a existência de um outro mundo para além do véu das aparências. Em assim o fazendo, eles reintroduzem o principal ponto de dificuldade que se pode encontrar no realismo transcendental, a saber, eles acabam estabelecendo um abismo entre a maneira a partir da qual nós vemos o mundo e a maneira segundo a qual o mundo realmente é. Ora, tendo em vista que nós não temos nenhum acesso a uma realidade pré-estabelecida ou constituída logicamente antes de nossa experiência, não é possível levar a cabo a desejada correspondência entre a nossa visão do mundo e as características supostamente inacessíveis da realidade em si mesma. No momento em que tal abismo é introduzido, nossos esforços epistemológicos parecem sucumbir ao ceticismo. Por tal motivo, a estratégia geral de Kant será a de se opor a tal visão do mundo exterior.⁴

Esse tipo de problema não aparece na teoria dos dois aspectos. Seus adeptos – como Prauss e, mais recentemente, Allison⁵ – defendem que a distinção fenômeno-númeno diz respeito a duas diferentes maneiras de se considerar um único e mesmo mundo, e não à determinação de dois conjuntos ontologicamente distintos de entidades. Nós podemos considerar os objetos como eles se nos aparecem, quer dizer, em relação à nossa capacidade de percebê-los e julgá-los; ou como eles são em si mesmos, quer dizer, sem qualquer relação com tal capacidade. O idealismo transcendental é, assim, concebido enquanto uma doutrina segundo a qual o conhecimento encontra-se necessariamente restrito a uma consideração do mundo tal como ele se nos apresenta em nossa experiência e, conseqüentemente, em conexão com as nossas faculdades cognitivas.

Acredito que a teoria dos dois aspectos se conforma mais adequadamente ao espírito da *Crítica* do que a teoria dos dois mundos. Como Allison corretamente assinala, adeptos dessa última tendem “a negligenciar certas distinções que são centrais ao projeto transcendental de Kant.”⁶ Eles ignoram que em Kant há dois diferentes níveis de discurso sobre o mundo exterior, a saber, o nível empírico ou descritivo, e o nível transcendental ou reflexivo. O primeiro é constituído pela experiência diária do mundo, por exemplo, minha experiência de estar escrevendo este texto, de ver alguns papéis em branco sobre a mesa, etc. É somente quando começamos a perguntar questões do tipo “como a experiência é possível?” ou “que tipo de justificação nós possuímos para considerar nossa experiência como objetiva?,” que nós ultrapassamos uma mera descrição (empírica) do mundo e ingressamos num nível reflexivo. Isso é exatamente o que Kant chama de um projeto transcendental: “denomino de transcendental todo conhecimento que se ocupa não tanto com objetos mas com o nosso modo de conhecê-los.”⁷ “Ocupar-se com objetos” refere-se ao nível empírico ou descritivo que acabei de expor. Em contrapartida, “ocupar-se do modo de nosso conhe-

cimento dos objetos” aponta para uma reflexão sobre como nós podemos conhecer ou ter experiência de tal mundo.

Pode-se perguntar porque um nível reflexivo deve ser “transcendental.” A resposta é que os realistas transcendentais assumem que o objeto externo é algo pré-constituído a que o sujeito deve alcançar de modo a conhecer o mundo exterior. O sujeito está, por essa razão, limitado a reproduzir ou copiar a ordem de tal mundo. O projeto idealista transcendental é visto, assim, como uma maneira de inverter tal assunção: os objetos não mais estipulam a extensão e as características gerais do nosso conhecimento; antes, é o sujeito que realiza a tarefa de ditar os princípios de regulação e os padrões do conhecimento. Assim, nós devemos “tentar avaliar se podemos ter mais sucesso nas tarefas da metafísica se supusermos que os objetos devam conformar-se ao nosso conhecimento.”⁸ Ora, se os objetos dos quais nós temos conhecimento são objetos que se conformam às nossas condições subjetivas, o ponto de vista realista transcendental a partir do qual tais objetos não exibem nenhuma subordinação à mente provar-se-á seriamente equivocado. Essa estratégia em Filosofia é o que Kant chama de *Revolução Copernicana*.⁹

O ponto crucial aqui é que se pode falar de um sentido empírico e de um sentido reflexivo de dependência e independência da mente. No nível empírico, dependência da mente – ou na terminologia kantiana “idealidade” – diz respeito aos dados de uma mente individual, como a memória do rosto da minha filha em minha mente, ou a imagem de uma adaga na mente de Macbeth. Em contrapartida, independência da mente – ou na terminologia kantiana “realidade” – refere-se aos itens que são encontrados fora de mim, como o meu *laptop*, meu maço de cigarros, etc. Esses itens habitam o mundo publicamente compartilhável que nos é dado. Entretanto, tais objetos mesmos são considerados como estando dentro do alcance de minha experiência. Em termos kantianos, eles estão subordinados à nossa capacidade cognitiva. Isso é equivalente a dizer que, no nível transcendental,

eles são considerados como ideais. Na seqüência disso, “real” no sentido transcendental refere-se à uma consideração dos objetos sem qualquer conexão com a nossa capacidade cognitiva. A tentativa anti-cética de Kant, então, consiste em mostrar como é possível sustentar a realidade empírica do mundo exterior por meio de premissas idealistas transcendentais. Melhor dito, a resposta de Kant ao cético deve residir num argumento que mostre consistentemente que aquilo que é dado dentro do campo da nossa experiência sensível é realmente independente da mente (no nível empírico).

2. Um Esboço da Refutação

O tipo de cético ao qual Kant se esforça em responder é alguém que exige uma justificação racional de nossas crenças empíricas. A estratégia de Kant contra ele é a de construir uma prova baseada num ponto de partida não-controverso, ou num princípio que mesmo ele cético é obrigado a conceder como válido. Se puder ser mostrado que, a fim de sustentar tal princípio, o cético tem que pressupor o que ele parece negar, então ele estará diante do seguinte dilema. Se ele aceita um princípio X mas duvida de Y, e se Y pode ser estabelecido enquanto pré-condição de X, ele pode ser facilmente acusado de inconsistência por duvidar de que Y é o caso. Em consequência disso, suas dúvidas poderão ser finalmente neutralizadas.

Para examinar o argumento de Kant na Refutação, temos de considerar os principais pontos que ele se esforça em estabelecer depois da *Primeira Analogia*, em particular, a noção de permanente. Veremos que tal noção, na visão de Kant, desempenha um papel crucial contra o cético. Genericamente falando, o argumento de Kant pode ser dividido em dois passos. Primeiro, o permanente é apresentado como a pré-condição para o pensamento da ordenação temporal e da representação da mudança. Segundo, tendo em vista que a ordenação temporal precisa ser

concebida enquanto uma unidade, o permanente é mostrado como eterno, ou disponível na percepção em todos os instantes de tempo.

O primeiro passo pode ser apresentado através de um exemplo. Considere uma peça, por exemplo, Macbeth. Imagine que, numa cena, o personagem principal aparece vestido de modo apropriado e falando em inglês com um sotaque escocês. Numa outra cena, ele aparece vestido como um homem do século XX falando inglês com um sotaque estrangeiro. Em uma outra cena, ele se comporta mais como Romeu do que como Macbeth, por exemplo, chamando Julieta próximo à varanda. Ora, se o personagem fica mudando o tempo todo, o Macbeth da cena 1 – vou chamá-lo de Macbeth¹ – e o Macbeth da cena 2 – que chamarei de Macbeth² – não têm nada em comum. Por quê? Simplesmente, Macbeth¹ não apresentam nenhum elemento em comum com o Macbeth². Na ausência de elementos comuns, não há nenhuma maneira pela qual eu possa considerá-los unificados.

Isso sugere que eu não posso dizer que Macbeth¹ é o mesmo que Macbeth². Eles são, na verdade, dois personagens distintos na peça. Eu só posso reidentificar Macbeth se eu considerar que Macbeth¹ apresenta certos elementos também encontrados em Macbeth². Isso equivale a dizer que o processo de reidentificação depende da determinação de que Macbeth¹ e Macbeth² são idênticos. Mas eu só posso dizer isso a partir da detecção de uma estrutura comum de elementos que podem ser encontrados em ambos. Além do caráter sucessivo da seqüência de cenas, eu tenho que pressupor que alguns elementos nesses dois personagens perduram de uma cena a outra. Em vista disso, parece razoável dizer que a reidentificação de Macbeth só pode ser realizada a partir da suposição de que alguns elementos permanecem inalterados do desenrolar da peça. Tomando em consideração todos esses pontos, podemos dizer que, na ausência de elementos perduráveis, é impossível mesmo considerar Macbeth¹ como *vindo depois* de Macbeth². Sem um conjunto de itens inalterados

detectáveis nesses personagens, eu só posso dizer que um personagem apareceu na cena¹ e outro apareceu na cena².

Suponha agora que nada persiste na peça, de modo que todos os outros personagens e lugares e diálogos e coisas se apresentam em mutação. Nesse sentido, as próprias cenas não poderão ser unificadas. Cada cena pode ser facilmente retirada ou omitida. Se assim é, nenhum personagem pode ser considerado como precedendo ou sucedendo outro. Isso quer dizer que não podemos considerar a peça como sendo uma seqüência de cenas. O que faz dessa seqüência uma seqüência é que as cenas são consideradas como vindo umas depois das outras. Mas na ausência de um conjunto de elementos inalterados, i.e., elementos que perduram de uma cena para outra, a percepção dessa ordem de sucessão e precedência não pode ter lugar. Do mesmo modo, não podemos dizer que Macbeth, ou qualquer outro personagem, ou lugar, ou diálogo, mudam. Antes, sabíamos que Macbeth estava se comportando estranhamente porque, *baseados* naquilo que não havia mudado, podíamos perceber suas mudanças. Agora tudo varia, de modo que o fundamento sobre o qual percebemos as mudanças na seqüência de cenas está faltando. Mas se assim é, a própria percepção da mudança na peça fica comprometida. Mudança só pode ser considerada *na seqüência* de cenas, i.e., na suposição de que as cenas se sucedem guardando certos elementos não encontrados na cena precedente. Assim, um conjunto de elementos inalteráveis também é exigido para caracterizar qualquer mudança na peça.

Consideremos agora a nossa experiência em geral. Tal como no caso da peça, nossa experiência é sucessiva. Ela apresenta-nos itens que precedem, sucedem uns aos outros ou são simultâneos entre si. Ora, qualquer seqüência é primariamente considerada como ordenada temporalmente. Nesse sentido, podemos dizer que um conjunto de elementos duráveis, ou na terminologia de Kant, “o permanente,” deve ser pressuposto para tornar possível a ordenação temporal. “Sem o permanente,” diz Kant,

“não há... relação temporal.”¹⁰ Do mesmo modo, podemos sustentar que somente através do permanente podemos estabelecer padrões de comparação entre elementos mutáveis e inalterados. “Toda... mudança no tempo,” diz Kant, tem “de ser considerada como simplesmente um modo de existência daquilo que permanece e persiste.”¹¹ A percepção da mudança nada mais é do que a detecção, no momento posterior, de elementos não encontrados no momento precedente. Esse elementos, no entanto, só podem variar contra um pano de fundo de elementos inalterados e duráveis. Por isso, a própria concepção da mudança não teria lugar se não houvesse elementos duráveis unicamente com base nos quais a mudança pode acontecer.

O que Kant afirma ter estabelecido até agora é que um conjunto de elementos duráveis, ou o permanente, é uma exigência indispensável para que possamos nos representar a ordenação temporal e perceber a mudança. Sem esse conjunto, nenhuma ordenação temporal e nenhuma mudança pode ser percebida. Isso equivale a dizer que, a fim de que o argumento do permanente seja bem sucedido, o permanente tem de ser *percebido durante todo o tempo*.¹² Se ele durasse somente um certo tempo, ele teria de ser pensado como sofrendo destruição, ou geração, ou mesmo reconstrução em um outro permanente. Mas se assim fosse, esse permanente também mudaria e não poderia desempenhar o papel de pré-condição da mudança.

Kant está bem a par desse problema. É por isso que ele introduz um passo adicional em seu argumento geral. Temos de nos assegurar, com base no que até agora foi dito, que o permanente exigido para a constituição da ordenação temporal é eterno e não efêmero. Em termos kantianos, o permanente é definido como a “existência inalterada, nas aparências, do sujeito mesmo.”¹³ O argumento de Kant para essa característica do permanente pode ser resumido da seguinte forma. Suponha que o permanente seja efêmero. Isso significa que ele vem a ser e que ele cessa de existir. Ora, já foi mostrado que a percepção do perma-

nente torna possível a ordenação temporal. De fato, “esse permanente é o que torna possível a representação da transição de um estado a outro, e do não-ser ao ser.”¹⁴ Além disso, o quer que seja o permanente, ele deve poder ser reidentificado, o que significa que ele deve mostrar uma certa identidade através do tempo, embora passível de sofrer mudança. Como diz Kant, “a identidade do substrato” é aquilo “no qual toda mudança tem unidade plena.”¹⁵ A idéia de que o permanente vem a ser em um certo momento traz consigo a idéia de que, antes desse momento, o permanente não existia. O mesmo pode ser dito sobre o cessar de existir do permanente. Isso requer que pensemos num momento do tempo “no qual uma aparência não mais existe.”¹⁶ Mas um momento no tempo quando nada permanente é encontrado jamais pode ser percebido. Em termos kantianos, “um tempo vazio precedente (ou sucedâneo) não é um objeto de percepção.”¹⁷ Uma vez que a ordenação temporal deve ser pensada como trazida à luz pela percepção do permanente, a idéia de um momento vazio de permanente não pode ser sustentada de modo consistente porque ela requer que pensemos um momento do tempo que acontece fora do tempo. Por essa razão, o pensamento de um tempo vazio (de permanente) é caracterizado por Kant como um absurdo.¹⁸

Poderíamos conceber um momento do tempo fora do tempo, se supusermos duas ordens temporais distintas que “ocorreriam em correntes paralelas.”¹⁹ Em outras palavras, poderíamos supor uma ordem temporal na qual haveria permanente, e uma outra na qual ele estivesse ausente. No entanto, de acordo com Kant, a ordem temporal deve ser pensada como unitária. Para representarmos qualquer sucessão temporal finita, temos que pensá-la como parte de um único tempo. Em vista disso, a idéia de duas ordens temporais distintas romperia tal unidade e, com ela, a unidade da própria experiência.²⁰ Conseqüentemente, de acordo com Kant, se o tempo deve ser pensado como uma unidade, o permanente deve ser pensado como sempre presente na percep-

ção, quer dizer, o permanente deve ser pensado como eterno e não efêmero.

Alguns comentadores de Kant salientam que o passo adicional no argumento para a exigência do permanente lida com uma concepção de permanência absoluta, enquanto o passo anterior lida com uma concepção de permanência relativa.²¹ Contudo, acabamos de ver que a concepção do permanente no passo precedente não implica em permanência relativa. Até esse ponto, não há necessidade de se determinar se o permanente é eterno ou efêmero. Basta enfatizar a necessidade de se pressupor um conjunto de elementos inalterados para que concebamos a ordem temporal e, por meio disso, para que possamos perceber a mudança. Por isso, há somente uma concepção do permanente que é tratada por Kant de duas maneiras distintas e complementares. No primeiro passo, Kant enfatiza a ligação entre o permanente e a ordem temporal. No passo seguinte, tendo em mãos essa ligação e a idéia de que o tempo é um todo unitário, ele enfatiza que o permanente requerido para a ordem temporal tem que estar disponível na percepção durante todo o tempo, do contrário a unidade temporal entra em colapso. A noção de permanência no passo subsequente deve, então, ser vista como complementar àquela encontrada no passo precedente.

Seja como for, não pretendo desenvolver esse ponto, pois o meu objetivo não é o de analisar a consistência do argumento para o permanente, mas sim o de investigar se tal noção pode ser bem sucedida enquanto um instrumento contra o cético. Nesse sentido, devemos considerar que não estamos aqui afirmando ter resolvido as supostas impropriedades da noção de permanente em Kant. Minha intenção se limita a fornecer uma interpretação plausível para tal noção a fim de determinar a sua força anti-cética sem tratar de controvérsias que nos desviariam do objetivo central. Dessa forma, nas seções seguintes ficará claro que, mesmo se o cético admitir que a Primeira Analogia estabelece com sucesso a exigência do permanente, ele ainda será capaz de

lançar suspeitas sobre a justificação do nosso conhecimento.²²

Kant acredita que os resultados atingidos são cruciais para a construção de um argumento anti-cético, que é por ele apresentado na Refutação. Toda ordem temporal requer uma ordem de elementos inalterados e fixos, i.e., uma ordem espacial. Se for possível encontrar uma sucessão temporal que o cético não duvida ou não pode duvidar, isso o obrigará a aceitar a própria condição de tal sucessão, a saber, um permanente no espaço fora de nós. Se isso puder ser feito, poderemos justificar o nosso conhecimento empírico e neutralizar o cético. De acordo com Kant, nós temos à nossa disposição uma sucessão temporal não controversa. É inegável que eu me percebo a mim mesmo e que essas percepções formam uma seqüência de itens organizados temporalmente. “Estou consciente,” afirma Kant, “da minha própria existência enquanto determinada no tempo.”²³ Cada estado mental aparece em minha mente necessariamente marcado como subsequente de outro e precedente de um outro. Nas palavras de Kant, “o múltiplo de minhas representações é sempre sucessivo.”²⁴ O cético não tem problemas com isso. Como já afirmei no início deste artigo, seu problema surge quando se tenta justificar o conhecimento. Embora ele concorde que experiências (subjetivas) de fato ocorrem, ele questiona se estamos justificados em tomar algumas delas como objetivamente válidas. Realmente, os filósofos em geral não teriam dificuldades em admitir que temos experiências, mesmo o solipsista, que acredita que somente ele existe. O cético não pode consistentemente duvidar de que ele realmente tem experiência e que essa experiência é sucessiva. Ele pode muito bem dizer que ele está sonhando ou imaginando essas experiências e assim concluir que elas não são confiáveis ou legítimas. O fato, porém, é que ele tem experiências e elas apresentam uma variedade de itens se sucedendo, i.e., itens que são organizados temporalmente.

Pode-se objetar que esse ponto de partida não é tão universalmente aceito como parece. É possível pensar num tipo de

cético que lança dúvidas não apenas sobre nossa experiências objetivas, mas também sobre as experiências subjetivas. Como Gochnauer assinala, pode-se “sustentar que a única justificação que podemos fornecer ao conhecimento da relação temporal de suas impressões no passado seria alguma impressão ou imagem aqui e agora, e uma vez que não temos como verificar se as impressões da memória realmente correspondem à ordem temporal das experiências recordadas, não podemos mais dizer que *sabemos* que as nossas experiências ocorreram nessa ordem...”²⁵ Nesse caso, a crença em minha própria existência no tempo seria tão questionável quanto a minha crença sobre a existência do mundo exterior.

A meu ver, Gochnauer está equivocado. Podemos duvidar se um evento referido num estado mental A realmente precedeu um outro B. Contudo, para fazermos isso, temos de admitir uma sucessão de estados mentais tal que A ou precedeu ou sucedeu B, ou mesmo que A e B são simultâneos. Ora, isso é tudo o que Kant precisa. Se eu estou consciente de uma sucessão de estados mentais, mas duvido que os eventos estejam realmente organizados da maneira como os concebo, ainda permanece o fato de que há uma sucessão de estados mentais ocorrendo em minha consciência. Como Allison aponta, “minha consciência de tal sucessão é, ao mesmo tempo, uma sucessão em minha consciência.”²⁶

Essa réplica serve para neutralizar qualquer ceticismo sobre estados mentais passados; por exemplo, a hipótese de Russell de que o mundo foi criado há cinco minutos atrás. Embora ela possa despertar suspeitas sobre os dados da nossa memória, ela não elimina o fato de que há uma sucessão em minha consciência, não importando se essa sucessão é composta por estados mentais fabricados há cinco minutos atrás. O mesmo ponto pode ser enfatizado em relação à identidade da auto-consciência ou a hipótese de que alguém poderia, no passado, ter pensado os estados mentais que eu agora reconheço como meus. Mesmo se outra pessoa produziu as minhas memórias passadas, ou as pensou

e de algum modo as colocou em minha mente, essas memórias formam agora uma sucessão daquilo que eu estou consciente, isso não elimina o fato de que agora *eu estou* pensando-as, e por meio disso de que eu possuo uma sucessão de pensamentos ou estados mentais.

Até aqui, tudo bem. A seqüência de meus estados mentais ocorre no tempo. Assim sendo, a minha percepção de mim mesmo no curso do tempo só pode ocorrer a partir da prévia aceitação da idéia de que há um permanente unicamente com base no qual qualquer ordem temporal é possível. Desse modo, é necessário aceitar o fato de que algumas das minhas experiências são realmente objetivas, i.e., que elas estão “conectadas com a existência de coisas fora de mim,”²²⁷ porque tais coisas são condição da própria percepção de mim mesmo no tempo, ou, em termos kantianos, porque elas são consideradas “como a *condição* da determinação temporal.”²²⁸ Esse é o ponto central da Refutação. Já foi mostrado que toda determinação temporal requer um algo permanente. Se não houvesse algo fixo e inalterado, nada que continuasse de um momento a outro, não haveria consciência de coexistência ou sucessão num tempo unitário. Ora, eu estou sem dúvida consciente de pelo menos uma sucessão, a saber, a minha própria existência no tempo. Portanto, sou obrigado a assumir algo inalterado como a condição de minha própria percepção no tempo. O próximo passo é argumentar que a idéia de algo permanente não é uma representação habitando a minha mente. As próprias representações requerem um permanente “distinto delas, e em relação ao qual elas mudam.”²²⁹ Isso porque as minhas “representações não podem estar fora de mim, e o objeto externo das representações não podem estar em mim, pois isso seria uma contradição.”²³⁰

A essa altura, é oportuno que nos remetamos à Primeira Meditação de Descartes. Kant recusa a idéia de um acesso privilegiado aos nossos estados mentais, sobre o qual Descartes constrói o seu sistema filosófico. A razão é a seguinte. Nas *Meditações*,

Descartes argumenta que somente o juízo existencial “eu existo” é completamente certo e indubitável. Nesse sentido, a seqüência de meus pensamentos justifica somente a crença de minha experiência solitária interna. Eu posso duvidar da existência de um mundo fora de mim, e ao mesmo tempo tomar como absolutamente indubitável de que “eu sou, eu existo.” Mesmo que “eu tenha me persuadido de que não há nada no mundo,” eu estou seguro de que “eu devo existir, se eu puder me persuadir de alguma coisa.”³¹ Descartes parte da certeza introspectiva e então elabora uma série de argumentos a fim de estabelecer a certeza da existência dos objetos externos. Na Sexta Meditação, ele conclui que deve haver objetos corpóreos enquanto causas de minhas impressões sensíveis. Isso é assegurado pela benevolência divina, que legitima as minhas representações externas (ou idéias). O resultado dessa estratégia geral é que, contrariamente à certeza imediata de seus estados internos, a certeza sobre a existência das coisas fora de nós é apenas atingida através de uma cadeia de inferências. A experiência dos nossos estados mentais precede o conhecimento da realidade material, quer dizer, a certeza da existência de objetos externos é necessariamente mediada pela inferência daquilo que está à nossa disposição na auto-consciência empírica. É isso que Kant chama de “um escândalo na filosofia e na razão humana em geral.”³² Com isso em mente, a intenção de Kant é bem clara. Ele pode ser visto como questionando o solipsismo por trás do ponto de partida cartesiano. Será que é correto isolar os meus estados mentais do mundo exterior, ou ter apenas pensamentos privados completamente destacados de uma consideração dos objetos fora de nós?

Nas palavras de Kant, o problema com a abordagem cartesiana é que a “inferência de um dado efeito para uma determinada causa é sempre incerta, uma vez que o efeito pode ser produzido por uma outra causa.”³³ Kant quer com isso dizer que o cético pode muito pensar em outros fatores como causas das minhas idéias do mundo exterior, como um gênio maligno, ou o cientista

louco dos cérebros em tanques de Putnam, por exemplo. Assumindo-se tal ponto, pode-se perguntar, o que está implicado nesse suposto “mundo interior” cartesiano? Mais precisamente, pode-se perguntar, quais as condições através das quais não apenas a minha própria determinação temporal, mas toda e qualquer determinação temporal, são possíveis? Uma vez que o tempo é a dimensão da mudança, e a mudança só pode ser concebida como se referindo a algo que permanece, temos de assumir um permanente na percepção a fim de nos representarmos no tempo. Esse permanente não pode ser pensado como algo em mim, uma vez que os meus estados mentais são ordenados apenas temporalmente, e são por isso mutáveis. A consequência filosófica desse argumento é que nós não temos poder de introspecção através do qual pudéssemos ser conscientes de nossos próprios estados mentais sem primeiramente estar conscientes das coisas fora de nós. Se isso é aceito, Descartes não pode supor que, baseado na certeza nos dados empíricos da autoconsciência apenas, podemos inferir a realidade das coisas materiais. É apenas por meio da percepção do permanente que os nossos estados mentais podem ser conhecidos.

A bem da verdade, Kant não faz justiça às suas próprias intenções na Refutação ao afirmar que ele vai atacar apenas Descartes, pois Berkeley já fora respondido na Estética Transcendental.³⁴ Se atentarmos para o fato de que o objetivo da Refutação é mostrar que um certo tipo de idealismo, a saber, o idealismo *empírico*, é incoerente, as objeções de Kant a Descartes também repercutem em Berkeley. Isso pode ser explicado ao considerarmos que, de acordo com Kant, Berkeley acaba considerando os objetos externos como estados mentais e *a fortiori* ele se torna, conscientemente ou não, um proponente do idealismo empírico. Portanto, uma prova contra o idealismo empírico é também uma prova contra o idealismo de Berkeley. Isso posto, é plausível supor que esse desliz de Kant se origine do fato de que ele acredita que a Estética Transcendental já colocou por

terra o idealismo empírico por meio da noção de intuição a priori, e que o que resta ser refutado é a defesa cartesiana do estatuto privilegiado das experiências internas.

3. Dúvidas sobre o *Status* do Permanente

Será que Kant é bem sucedido em neutralizar o cético? Será que ele mostrou que estamos justificados em ser realistas empíricos? Nós só podemos avaliar a força do argumento de Kant se pudermos esclarecer, dentro do idealismo transcendental, o que é esse permanente que desempenha um papel tão visceral na Refutação. Entretanto, da maneira como eu vejo, a dificuldade de Kant contra o cético reside exatamente no fato de que a noção de permanente encontrada na Refutação parece não estar sintonizada com o idealismo transcendental. Eu explico por quê. Nós somos instruídos por Kant a pensar que o mundo exterior é subordinado ou *condicionado* pelos nossos poderes cognitivos. Do contrário, nós ultrapassamos os limites do ponto de vista humano e começamos, junto com o realista transcendental, a lidar com o conceito de uma realidade inacessível e inexpugnável. Nesse sentido, o cético minaria as bases de nossos esforços epistemológicos. Isso sugere que, falando do ponto de vista transcendental, o que é substancial e perceptível nos objetos externos não pode ser pensado como condicionando o nosso conhecimento. O espírito da chamada “Revolução Copernicana” consiste exatamente em defender a idéia de que o mundo exterior é constituído por nós. No entanto, uma vez que o permanente tem de ser pensado como sendo encontrado nas aparências, e uma vez que o idealismo de Kant nos aconselha a pensar as aparências em geral como sujeitas às condições a priori sensíveis e intelectuais do conhecimento, esse permanente só pode ser considerado como subordinado a tais condições, do contrário ele não poderá ser encontrado nas aparências e *a fortiori* ele não será conhecido por nós. A Refutação, porém, depende quase que

totalmente da idéia de que o permanente, que é ele mesmo aparência, torna um certo tipo de conhecimento, a saber, o autoconhecimento, possível. Ora, como algo que é fabricado pelas nossas condições de conhecimento pode ele mesmo ser uma condição do conhecimento? Em suma, no contexto da Refutação, Kant parece estar dizendo que o permanente é uma *condição* do nosso conhecimento (ou, mais exatamente, do autoconhecimento) e não, como o idealismo kantiano pretende, algo *condicionado* pela nossa capacidade cognitiva.³⁵

Com isso em mente, parece haver uma tensão entre o idealismo transcendental e a Refutação. As premissas idealistas transcendentais parecem conflitar com uma compreensão adequada do permanente na percepção requerido para que eu me perceba a mim mesmo no tempo. Em que sentido nós devemos entender o permanente na Refutação? Com base no que já foi dito, não pode ser no sentido transcendental. Falando transcendentemente, o que é perceptível e cognoscível no mundo é sempre considerado como condicionado por, e nunca como uma condição do, conhecimento. Além disso, de acordo com Kant, qualquer elaboração transcendental tem a ver com as condições a priori de nossa experiência dos objetos, não com os próprios objetos.³⁶ Mas na Refutação, Kant parece estar fazendo o oposto, isto é, fazendo uma consideração do próprio objeto enquanto um pré-requisito epistêmico. A não ser que pressuponhamos um permanente no espaço fora de nós, não seremos capazes de nos perceber no tempo. Em uma consideração transcendental, no entanto, esses objetos no espaço fora de nós só podem ser pensados como dependentes de nós. Em vista disso, o que é substancial no mundo exterior tem que ser concebido unicamente na medida em que eles se relacionam ao sujeito, isto é, na medida em que eles se constroem às nossas capacidades cognitivas. Por essa razão, o permanente não pode desempenhar o papel de um pré-requisito epistêmico. Ao contrário, é através dos nossos pré-requisitos epistêmicos que esse permanente é possível. Assim,

Kant não pode dar conta do permanente requerido para toda ordenação temporal no nível transcendental. Ora, se a Refutação deve ser bem sucedida, nós temos que encontrar um outro sentido por meio do qual o permanente, como a condição de eu me perceber a mim mesmo no tempo, deva ser adequadamente entendido.

É importante mencionar uma evidência histórica para sustentar a visão de que Kant não está apresentando uma consideração transcendental na Refutação. Ele tentou refutar o idealismo empírico desse modo na primeira edição dos *Paralogismos*. Lá ele surpreende o leitor ao dizer que os objetos externos são apenas representações.³⁷ Sem dúvida que Kant utiliza o termo “representações” no sentido transcendental e não empírico. Do contrário, ele seria visto como defendendo a idéia de que os objetos externos são meros estados mentais. Isso nos levaria a um ponto de vista muito próximo do fenomenalismo de Berkeley, resultado este que o próprio Kant procura rejeitar.³⁸ Falando transcendentalmente, experiências subjetivas ou (supostamente) objetivas exibem o mesmo status de elementos dependentes da mente. Como já foi mostrado, essa consideração implica na impossibilidade de determinar, dentro da classe das representações (transcendentalmente ideais), uma subclasse enquanto condição da outra. A razão é que itens supostamente objetivos só podem ser considerados como construídos ou produzidos pelo nosso conhecimento, de modo que eles não podem ser considerados como desempenhando o papel de condição do nosso (auto-) conhecimento. É possível que, por ter se dado conta do dilema gerado por uma consideração transcendental daquilo que é substancial no mundo exterior enquanto pressuposição necessária de nosso auto-conhecimento, Kant reescreveu os *Paralogismos* na segunda edição da *Crítica* e ao mesmo tempo inseriu a Refutação no fim dos “Postulados do Pensamento Empírico em Geral.”

Dentro do idealismo transcendental, o único sentido restante

que podemos dar ao permanente é o sentido empírico. No entanto, tal permanente não pode, no nível empírico, trabalhar em sintonia com as expectativas kantianas na Refutação. Em tal nível, nós não tentamos justificar nenhum conhecimento. Nós apenas descrevemos o mundo exterior. Se nós quisermos uma justificação, nós temos que sair do nível descritivo para ingressar no nível transcendental. A Refutação requer que pensemos o permanente enquanto condição do (auto-)conhecimento e isso não pode ser feito no nível empírico a não ser que rompamos com Kant e comecemos a procurar por condições epistêmicas fora do nível transcendental. Assim, uma vez que o permanente não pode ser considerado no nível transcendental, pois nesse caso ele seria visto como algo condicionado pelo nosso conhecimento e *ipso facto* não poderia funcionar como uma condição de conhecimento, como requer a Refutação; e uma vez que tal permanente não pode ser considerado no nível empírico também, pois nesse caso ele seria visto como um mero item no mundo exterior e, sendo assim, não poderia ser pensado como condicionando nosso conhecimento, ficamos sem saber o que é o permanente, no contexto da Refutação, por meio do idealismo de Kant.

Poder-se-ia pensar que o permanente, considerado no nível empírico, nada mais é do que o objeto empírico. Isso porque ele é espacial e, portanto, perceptível. Mas continua a haver um problema aqui. O objeto empírico enquanto tal é mutável. Ele é criado e destruído. Ora, a Primeira Analogia nos instrui que o permanente enquanto condição de possibilidade de toda a determinação temporal não pode ser efêmero. Ele precisa estar presente na experiência em todos os instantes de tempo. É precisamente por tal motivo que Kant se refere ao permanente como substância, ou como a *matéria* que compõe o objeto empírico.³⁹ Nas palavras de Allison, o permanente deve ser visto como “aquilo que é substancial nas coisas.”⁴⁰ Aqui, porém, parece que voltamos ao ponto de partida. O que é substancial nas coisas *não deve ser considerado* como algo destacado do objeto dado em

piricamente. Tudo o que temos disponível em nossa experiência é o objeto mesmo que, segundo o próprio Kant, nada mais é do que um conjunto de dados empíricos organizados no espaço e no tempo segundo regras categoriais prescritas pelo entendimento puro. Mais exatamente, o que é substancial nas coisas nos é dado unicamente enquanto algo condicionado pelas nossas condições de conhecimento. Mas como, então, esse algo que é condicionado pelo nosso conhecimento pode desempenhar o papel de condição de conhecimento?

Permita-me ampliar a tensão entre o idealismo transcendental e a Refutação a partir de uma análise do *status* do nosso conhecimento do permanente. De acordo com a “Analítica dos Princípios” fica claro que tal conhecimento é a priori. Nós podemos conhecer independentemente da experiência que algo empiricamente dado deve ser o caso, se nós devemos conhecer o mundo exterior enquanto composto, vamos dizer, de objetos que são governados pelo princípio da causalidade e que se encontram em determinadas relações (por exemplo, reciprocidade) uns com os outros. De acordo com a Refutação, no entanto, nosso conhecimento do permanente não pode ser estritamente a priori, porque lá Kant diz que o permanente tem que ser diretamente percebido. Uma vez que a Refutação requer que pensemos o permanente como colhido através da experiência dos objetos no espaço, o conhecimento do que é esse permanente tem que ser classificado como a posteriori.⁴¹

É provável que se diga que a situação não é tão ruim como parece. O que Kant está na verdade dizendo na Refutação é que nós somos capazes de afirmar a priori que o permanente é uma condição do auto-conhecimento. Enquanto tal permanente é sempre pressuposto a priori em toda seqüência temporal, o caráter desse permanente só é conhecido a posteriori. O que é a priori é apenas o pensamento de algo que permanece no espaço, e não suas características, que são sempre reveladas a nós através de determinações empíricas.⁴² Allison tenta salvar Kant dessa

maneira. Ele diz, por exemplo, que a exigência de um permanente na percepção é estritamente uma “consideração transcendental, que nada nos diz acerca da natureza dele. Essa é uma questão a ser respondida a partir de uma investigação empírica.”²⁴³

Tal suposta solução, contudo, não nos serve. Primeiro porque, ao adotá-la, tudo o que podemos dizer é que o pensamento do permanente – ou, a representação dele – é uma pré-condição de possibilidade do auto-conhecimento. Entretanto, Kant deixa claro que não é a representação do permanente, mas o próprio permanente, aquilo que supostamente desempenha esse papel. Segundo, a solução adotada por Allison nos autoriza a dizer que somente a pressuposição do permanente, e não o conhecimento desse permanente, é a priori. Mas, no que diz respeito à Refutação, é o permanente empiricamente dado, e não sua mera pressuposição a priori, que tem de ser a condição primária do auto-conhecimento. Para que a Refutação possa ter êxito contra o cético, o permanente tem de ser considerado como algo (empírico) no mundo exterior, e não como algo (empírico) em nossas mentes. Se assim é, no nível reflexivo ou transcendental, nós temos de classificar o conhecimento de tal permanente como a posteriori, e não como a priori. Desse modo, a solução acima é ineficaz no que diz respeito ao estatuto do conhecimento do permanente no contexto da Refutação. O que lá procuramos estabelecer é o conhecimento do permanente como a priori. Somente assim o fazendo nós podemos harmonizar a Refutação com os “Princípios” em particular, e com o idealismo de Kant em geral. Mas tal conhecimento não pode desempenhar o papel de condição do auto-conhecimento que é esperado na Refutação. Nós de fato conhecemos a priori que deve haver um estofó constituinte nas aparências, embora não saibamos a priori o que é tal estofó. Mas a Refutação requer mais do que isso. De fato, com ela aprendemos que “a determinação de minha existência no tempo é somente possível através da *existência das coisas reais*

*que eu percebo fora de mim.*⁷⁴⁴ Ora, se levamos em conta que, de acordo com Kant, o que é *atual* ou real é “aquilo que é está ligado às condições materiais da experiência, isto é, à sensação,”⁷⁴⁵ e se considerarmos que a intuição “que está em relação com a sensação é... empírica,”⁷⁴⁶ então o conhecimento do que é dado sensivelmente é empírico, de modo que estamos obrigados a concluir novamente que o conhecimento do permanente na Refutação tem de ser empírico, não a priori. É unicamente na medida em que percebemos o permanente, e *a fortiori* na medida em que temos conhecimento empírico dele, que nos percebemos no tempo. Em consequência disso, resta-nos duas teses conflitantes: o conhecimento do permanente é a priori nos “Princípios,” mas tem que ser a posteriori na Refutação.

Esse conflito ecoa no dilema apresentado no início desta seção. Como algo empírico que é, de acordo com o idealismo de Kant, subordinado às nossas condições epistêmicas, e cujo conhecimento é *ipso facto* a posteriori, é ac mesmo tempo, na Refutação, uma condição epistêmica, e cujo conhecimento tem de ser *ipso facto* a priori? Tal dilema, levando em conta o que até agora foi dito, permanece resistente a uma solução satisfatória dentro do idealismo transcendental. Encontramo-nos impossibilitados de definir o permanente que atua como condição do auto-conhecimento. Mas, se isso é assim, o cético pode sempre recorrer a esse dilema para continuar a suspeitar de uma justificação do nosso conhecimento do mundo exterior. Portanto, o idealismo transcendental não pode nos fornecer um argumento anti-cético consistente. Mesmo se o cético assuma que o idealismo transcendental estabelece o permanente enquanto pré-condição do auto-conhecimento, ele ainda será capaz de duvidar do *status* do permanente dentro do pensamento de Kant.

4. Tentando Harmonizar o Idealismo Transcendental com a Refutação

O que até agora foi dito leva-nos a um impasse, que nos deixa, digamos assim, de mãos vazias contra o cético. O idealismo transcendental e a Refutação são incompatíveis. A Refutação parece ser o “buraco negro” do idealismo transcendental. Para defender o primeiro, temos que descartar o segundo. Em contrapartida, o idealismo transcendental parece minar as bases da Refutação. Se optarmos pela visão idealista transcendental do mundo exterior, não conseguiremos interpretar os resultados da Refutação de modo satisfatório. Em qualquer caso, as dúvidas céticas não são descartadas. Se somente o idealismo transcendental é válido, nossos esforços anti-céticos se desmoronam, pois dentro de tal doutrina a Refutação não pode nos dizer o que é o permanente. Se, em contrapartida, interpretarmos a Refutação como estando fora do idealismo transcendental, incentivamos o retorno do realista transcendental. A primeira possibilidade tem de ser evitada a todo custo. A Refutação deve mostrar ao cético que estamos justificados em ser realistas empíricos, isto é, em acreditar que o mundo sensível é realmente independente da mente. Se omitirmos a Refutação, o cético continuará a minar as bases do nosso conhecimento. A segunda possibilidade, então, também parece inadequada. Se decidirmos retornar ao realismo transcendental, de acordo com o próprio Kant, jamais seremos capazes de derrotar o cético.

A essa altura, há três alternativas para resolver o impasse apresentado na seção anterior. Primeiro, podemos tentar defender o idealismo transcendental e descartar a Refutação. Segundo, podemos tentar revisar o idealismo transcendental a fim de reconciliá-lo com a Refutação. E terceiro, podemos tentar manter os resultados da Refutação sem o idealismo transcendental e ao mesmo tempo nos esforçarmos para evitar o realismo transcendental.

Vamos analisá-las uma por uma. A primeira alternativa é inaceitável. A Refutação deve mostrar por que estamos justificados em ser realistas empíricos. Sem tal prova, o idealismo transcendental não pode responder ao cético. A segunda alternativa para resolver a incompatibilidade entre o idealismo transcendental e a Refutação, isto é, a tentativa de revisar o idealismo transcendental a fim de torná-lo adequado à Refutação, é realizada pelo próprio Kant várias vezes depois da publicação da segunda edição da *Crítica*, em suas *Reflexões*. Lá, no entanto, Kant mostra estar a par não apenas do impasse que acabei de apontar, mas também do fato de que a única alternativa para resolvê-lo é conceber o objeto independente da mente de um modo que o aproxima daquilo que ele mais critica, a saber, do realismo transcendental. Ele diz, por exemplo, que a ordenação temporal em geral requer “algo fora de nós... que não é... meramente representação, isto é, a forma do que aparece,... mas sim a *coisa em si mesma* [sache an sich].⁴⁷ Kant também parece capturar o espírito geral do realismo transcendental quando ele destaca a correspondência entre as representações que estão apenas em mim e a *coisa em si mesma* que está fora de mim.⁴⁸ Aparentemente sem considerar as *Reflexões*, Prichard parece defender exatamente esse ponto de vista quando ele diz que o coração da Refutação consiste “na afirmação de que o permanente na percepção, necessário para a consciência de meus estados mentais, tem que ser uma coisa externa a mim, e uma coisa externa a mim em oposição a uma representação de uma coisa externa a mim só pode ser uma coisa em si mesma.”⁴⁹ Paton, em contrapartida, ao mesmo tempo que concede que Kant é razoavelmente bem sucedido na Refutação, chega a encorajar a posição de Prichard ao admitir que “uma substância fenomenológica permanente (ou um objeto fenomenal que é distinto de nossas idéias) é uma contradição em termos.”⁵⁰ Dito de um modo simples, o problema dessa recorrência à coisa em si mesma é que ela contradiz diretamente a exigência kantiana na Refutação de que o permanente tem que ser

dado na experiência.⁵¹

Guyer aparentemente concorda com essa versão revisada do idealismo transcendental ao dizer que, a fim de eliminar o impasse acima mencionado, Kant parece indicar que “podemos saber que algo *existe* mesmo sem saber *o que é que existe* independente de nós.”⁵² Essa suposta solução colide com uma das premissas do pensamento de Kant, a saber, a de que o idealismo transcendental é uma doutrina epistemológica, e não ontológica. Como já sabemos, o idealismo de Kant lida com as condições do nosso conhecimento objetivo, e não com os próprios objetos. Além disso, há um problema insuperável na posição de Guyer, a saber, a idéia de que algo existe mas que não *podemos conhecer* o que é esse algo. Por que meios podemos estabelecer com segurança que algo existe sem listarmos as evidências de sua existência? E mesmo se tivermos todas as evidências à nossa disposição, como podemos ter certeza de que esse existente não é produzido por algo que não é o objeto independente da mente, mas um gênio maligno ou um cientista louco? Nesse sentido, Guyer apenas reintroduz todos os problemas que vimos na seção 1. Se há algo a que não podemos ter acesso, ou do qual não podemos ter conhecimento, estamos na mesma situação desconfortável do realista transcendental, que tenta inutilmente atingir as características inacessíveis dos objetos externos.

Permita-me agora considerar a terceira alternativa, isto é, pensar a Refutação sem o idealismo transcendental. Em primeiro lugar, deve-se destacar que Kant pensa a Refutação como um simples esclarecimento, pois ela nada mais é do que uma adição à segunda edição da *Crítica* que afeta “apenas o método da prova.”⁵³ Isso sugere que a Refutação é um argumento construído inteiramente a partir dos principais pontos do idealismo transcendental. Ao separarmos a primeira do segundo, somos deixados com um argumento que carece de uma fundação filosófica adequada.

Apesar de tal objeção, Förster parece adotar tal alternativa.

Ele diz, por exemplo, que a validade da Refutação “não depende da verdade do idealismo transcendental. De fato, esse argumento se sustenta por si mesmo. Contrariamente ao seu ancestral nos Paralogismos da primeira edição, tal argumento não pressupõe as doutrinas da Estética mas lida inteiramente com as condições da determinação temporal. E é exatamente por tal razão, a saber, que ele *apenas* pressupõe o que o próprio Descartes afirmou, que esse argumento é muito mais potente do que o dos Paralogismos.”⁵⁴

Ora, Förster despreza um ponto essencial da Refutação, a saber, que o permanente, o que quer que ele seja, deve ser *percebido*. A menos que o idealismo transcendental seja trazido para dentro da prova, o cético pode considerar esse permanente a partir de um ponto de vista realista transcendental e interpretá-lo como sendo a coisa em si mesma. Em vista disso, o cético pode duvidar de que o permanente seja realmente percebido ou que o que percebemos realmente corresponda à maneira pela qual o objeto externo realmente está fora do nosso campo fenomênico. Por essa razão, a possibilidade de ler a Refutação sem o idealismo transcendental parece ser tão insatisfatória quanto a alternativa de sustentar o idealismo transcendental sem a Refutação. O idealismo transcendental deve eliminar o abismo realista transcendental entre o mundo daquilo que aparece e a realidade em si mesma. Sem o idealismo transcendental, nós nos deparamos com esse abismo novamente, ou somos deixados à mercê do fenomenalismo. De qualquer modo, encontramos-nos incapazes de refutar o cético.

Concomitantemente, Förster parece considerar a visão cartesiana assumida por Kant no início da prova como a única premissa da Refutação. No entanto, se Kant se limitasse a ela, ele jamais alcançaria a conclusão de que o permanente *no espaço* é condição para a auto-consciência empírica no tempo. O passo da primeira premissa para a conclusão pode apenas ser estabelecido através de premissas tácitas, especialmente através da considera-

ção de que o permanente não pode ser “uma intuição em mim.”⁵⁵ Isso porque uma intuição em mim é apenas temporalmente ordenada, isto é, é apenas um item na seqüência de minha consciência. Nesse sentido, nós temos que pensar o permanente como fora de nós. De acordo com os resultados da “Estética Transcendental” (sic.), sabemos que somente por meio do espaço podemos representar os objetos como fora de nós. Finalmente, se não pensarmos o espaço e o tempo, no contexto da Refutação, como a priori, intuitivos e ideais – tal como o idealismo transcendental advoga –, nós incentivamos o realista transcendental a recorrer a uma noção absoluta das ordenações temporal e espacial. Assim, a Refutação só pode ser realizada com sucesso se assumirmos previamente que o idealismo transcendental é válido. Entretanto, visto que ela entre em conflito com ele, e visto que a sem o idealismo transcendental a Refutação não resiste às dúvidas céticas, somos obrigados a admitir que parece não haver alternativa para reabilitar Kant.

Em conclusão, a tentativa kantiana de construir um argumento anti-cético na Refutação não é satisfatória. A Refutação só pode ser colocada para funcionar com sucesso se ela se livrar do realismo transcendental. No entanto, eu procurei mostrar que o instrumento através do qual Kant tenta fazer isso, a saber, o idealismo transcendental, é incompatível com os resultados da Refutação. Após nadar por tanto tempo em direção à terra, o idealista transcendental acaba morrendo na praia.

Referências

- Allison, H. E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven e Londres: Yale University Press.
- Aquila, R. 1979. “Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism.” *Kantstudien* 70.
- Baum, M 1986. “The B. Deduction and the Refutation of Idealism.” *The Southern Journal of Philosophy* 25 (Suppl.): 89–

107.

- Bennett, J. 1966. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buroker, J. V. 1989. "On Kant's Proof of the Existence of Material Objects," in Funke 1989: 184–197.
- Descartes, R. 1953. *Œuvres et Lettres*. Paris: Gallimard.
- Förster, E. 1985. "Kant's Refutation of Idealism," in Holland 1985: 287–303.
- Funke, G. e Seebohm, T. M. (orgs.) 1989. *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Washington: University of America Press.
- Gochnauer, M. 1974. "Kant's Refutation of Idealism." *Journal of the History of Philosophy* 12: 195–206.
- Gram, M.S. 1982. "What Kant Really Did to Idealism." in Mohanty 1982.
- Guyer, P. 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, A. J. (org.) 1985. *Philosophy, Its History and Historiography*. Dordrecht: D. Reidel.
- Kant, I. 1990. *Critique of Pure Reason*. Londres: Macmillan, traduzido por N. K. Smith e abreviado A para a primeira edição e B para a segunda.
- . 1902. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussischen, Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 29 vols. abreviado Ak.; [as citações são traduzidas por mim].
- Lehmann, G. 1958. "Kant's Widerlegung des Idealismus." *Kantstudien* 50: 348–362.
- Mohanty, J. N. e Shahan, R. W. (orgs.) 1982. *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Paton, H. J. 1936. *Kant's Metaphysics of Experience*. Nova York: Macmillan.
- Prauss, G. 1974. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.

- Prichard, H. 1909. *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- Skorpen, E. 1968. "Kant's Refutation of Idealism." *Journal of the History of Philosophy* 6: 23–34.
- Strawson, P. 1966. *The Bounds of Sense*. Londres: Methuen.
- Walsh, W.H. 1975. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolff, R.P. 1963. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge: Mass.: Harvard University Press.

Notas

- ¹ Prichard 1909 e Strawson 1966.
- ² Cf. *ibid.*, p. 5; cf. Strawson 1966, pp. 91–2.
- ³ Cf. A 369.
- ⁴ Cf. A. 370–1.
- ⁵ Cf. Prauss 1974, Melnick 1973 e Allison 1983.
- ⁶ Allison 1983, p. 6.
- ⁷ B 25.
- ⁸ B XVI.
- ⁹ Cf. B XVII.
- ¹⁰ B 226.
- ¹¹ B 227.
- ¹² Cf. B 228.
- ¹³ B 228.
- ¹⁴ B 231.
- ¹⁵ B 229.
- ¹⁶ Cf. B 231.
- ¹⁷ B 231.
- ¹⁸ Cf. B 232.
- ¹⁹ Cf. B 231–2.
- ²⁰ Cf. Walsh 1975, pp. 129–135.
- ²¹ Esse ponto é defendido de diferentes maneiras por Bennett, Melnick e Strawson, entre outros (Cf. Bennett 1966, p. 199; Melnick 1973, p. 67; e Strawson 1966, pp. 128–30).
- ²² Para uma abordagem detalhada desse debate, ver Allison 1983, pp. 207–15.
- ²³ B 275.
- ²⁴ B 243.

²⁵ Gochnauer 1974, p. 205.

²⁶ Allison, 1983, p. 305.

²⁷ B 276.

²⁸ *ibid* (meu *itálico*).

²⁹ B 275n.

³⁰ Ak. XVIII, p. 620.

³¹ Meditação Segunda.

³² B XXXIX.

³³ A 368.

³⁴ Cf. B 274.

³⁵ Cf. B 428.

³⁶ Cf. B 25.

³⁷ Cf. A 374–5.

³⁸ Cf. Ak. IV, pp. 372ss.

³⁹ Cf. B 228 (meu *itálico*).

⁴⁰ Allison 1983, p. 209.

⁴¹ Cf. Skorpen 1968, p. 28.

⁴² Cf. Paton 1936, p. 207, vol. 2.

⁴³ Allison 1983, p. 209. Uma objeção semelhante me foi colocada pelo prof. Raul Landim, no encontro sobre o ceticismo que deu origem ao presente livro.

⁴⁴ B 275.

⁴⁵ B 266.

⁴⁶ B 34.

⁴⁷ Ak. XVIII, p. 612 (meu *itálico*).

⁴⁸ Ak. XVIII, p. 648.

⁴⁹ Prichard 1909, pp. 322–3.

⁵⁰ Paton 1936, p. 380, vol. II.

⁵¹ Cf. B 276.

⁵² Guyer 1987, p. 414.

⁵³ Cf. B XXXIXn. Deve-notar que Kant é *inacurado* com relação à sua própria posição. Não parece ser correto caracterizar a Refutação como um simples esclarecimento. Nela Kant introduz a idéia de que o objeto no espaço é uma pré-condição do auto-conhecimento. Em nenhum outro lugar da *Critica* o leitor encontrará uma afirmação como essa.

⁵⁴ Förster 1985, p. 294.

⁵⁵ B 275.

HUME, EMPIRISMO E CIÊNCIA MORAL

Lívia Guimarães

Universidade Federal de Minas Gerais

O programa filosófico naturalista de Hume, como se sabe, prevê como, no mínimo, razoável, que se espere encontrar a explicação da vida cognitiva e moral humana nos resultados de investigações empíricas, entendidas como investigações conduzidas segundo o método científico experimental, onde, portanto, empírico poderia se traduzir não ambigualmente por científico. De fato, é freqüente se considerar que a “nova cena de pensamento” que Hume diz ter se descortinado para ele, dando motivação original e propósito à sua filosofia, consiste precisamente na aplicação do método newtoniano aos problemas filosóficos.

A interpretação dura deste *insight* apresenta Hume como um cientista da natureza humana, praticante rigoroso do método e, supõe-se, um apologista da substituição sumária da filosofia pela ciência, sendo este, exatamente, o que se poderia chamar de Hume naturalista.¹ Este também é um Hume advogado da unidade das ciências, a quem também se poderia atribuir a expectativa de que o mesmo conjunto de leis, no caso físicas, se aplique a todos os fenômenos observáveis, e de que os achados das várias ciências particulares se confirmem mutuamente, fazendo-as constituir um corpo único de conhecimentos. E que, desse modo, também acabaria por advogar uma espécie de homogeneidade ontológica na natureza, dado que a ontologia se configura a partir dos achados empíricos de um único método de investigação apropriado. É como se ele aderisse rigorosamente à definição de que “tudo é matéria em movimento” e ao princípio de que o co-

Dutra, L. H. de A. e Smith, P. J. (orgs.), 2000. *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia, vol. 2. Florianópolis, NEL, pp. 227–245.

nhcimento consiste na determinação dos mecanismos causais que operam entre os fenômenos, ou objetos e processos naturais, humanos incluídos.

Nessa visão, que o próprio Hume sugere sobre si mesmo na apresentação de seu programa filosófico, Hume é paradoxalmente ao mesmo tempo austero e ousado. Austero por sua estrita adoção do modelo cientificista e mecanicista. Sua posição anti-metafísica e reducionista, por exemplo, é indicativa de sua austeridade. Austero, ainda que Hume se expresse com fino senso de humor nas muitas passagens onde ridiculariza a tradição metafísica, segundo ele inflacionada por princípios e entidades não-empíricos. Ousado, porque ele não poupa nada, nem sequer o campo moral, no seu programa unificador.

Mas essa visão de Hume evidentemente é parcial, e apenas parcialmente justa e produtiva. Acredito que a leitura da obra moral, em alguns casos, leva ao questionamento não propriamente de seu valor, mas decididamente de sua exclusividade. Ou, talvez, melhor dizendo, leva a que se insira esta visão numa perspectiva mais ampla do sentido da filosofia de Hume, onde o naturalismo, ao incluir a ciência, talvez não exclua a filosofia, e onde empírico signifique mais do que rigorosamente científico, ou pelo menos mais do que científico na acepção positivista do termo.

I

Proponho-me neste trabalho a apresentar evidências favoráveis a uma visão menos estrita do naturalismo de Hume, a partir da *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Para tanto, pretendo investigar o sentido que método e investigação empírica tem no livro, mais exatamente explorar o rico sentido que “empírico” adquire no desenvolvimento da *Enquiry*. Vou me sustentar principalmente na observação de que, na sua investigação da moralidade, Hume utiliza, sem muitas restrições, todas e quaisquer fontes e recursos intelectuais disponíveis, o que confere ao

seu empirismo um caráter flexível e imaginativo, algo que pode ser facilmente reconhecido na mais superficial inspeção do livro. De fato, a variedade de fontes e recursos inclusive contribui para o fascínio que o texto de Hume exerce sobre quem o lê, tornando-o interessante e variado, para dizer o mínimo. Resta saber em que medida este tipo de procedimento importa para o sucesso não apenas retórico que, como eu dizia, é inegável, mas também teórico da obra. Resta saber o que ele ensina sobre a vida intelectual humana e sobre o assim chamado empirismo de Hume.

Observe-se em primeiro lugar a recepção, aparentemente indiscriminada, que Hume dá aos conteúdos de fontes diversas. Ou seja, textos da tradição poética e literária, a poesia pastoral e épica, Ovídio, Horácio e Homero, por exemplo, o teatro de Eurípides, e mesmo fábulas não lhe contribuem material de valor menor do que as obras dos filósofos, e, entre estes últimos, os antigos não têm para ele valor menor do que os modernos. São todos igualmente valorizados, enquanto registros que são da experiência humana e da reflexão sobre ela, e em muitos casos quase se poderia dizer que são escolhidos a esmo ou ao sabor do gosto e da cultura pessoal de Hume. Nenhum é obrigatório, assim como nenhum é irrelevante.

Mas, é claro que este caráter quase fortuito da seleção de textos, fatos, autores e tradições não será problemático somente se Hume não proceder indiscriminadamente no processamento do material, como de fato ele não faz. Pois é como um investigador, não como simplesmente um curioso (embora também nesta qualidade), que Hume manifesta interesse por toda fonte que o informe sobre assuntos humanos, por qualquer domínio onde ele possa obter as evidências nas quais ele baseia suas generalizações indutivas. Então, não há para ele realmente razão por que restringir os textos onde buscar as informações ou os fatos. Ele é discriminativo, como quero mostrar, não na recepção, mas na utilização e avaliação do material disponível. Mas também quero mostrar que inclusive esta utilização se faz segundo parâmetros e

critérios, por assim dizer, generosos.

Assim, em segundo lugar, observo que embora Hume se apresente como um baconiano típico, seus procedimentos experimentais não se enquadram em nenhum estereótipo. Ele compõe listas e colunas, registra e coleciona dados, mas o que lhe permite montar os catálogos e faz com que sua investigação tenha progresso teórico são, mais do que a simples observação direta, recursos adicionais, tais como experimentos de pensamento elaborados, onde a determinação da causalidade entre os fenômenos se obtém através de, entre outros, cenários contrafatuais, por exemplo. Mas, novamente, acredito que isso significa apenas que Hume foi, como provavelmente também foi Bacon, a quem ele atribui a concepção do método, um empirista técnico e sofisticado. Portanto, no que se refere tanto a materiais como a métodos e procedimentos, penso que a revisão da obra vem sobretudo mostrar o caráter complexo e variado do seu empirismo e naturalismo. Um de meus objetivos é falar disso.

Mas, em terceiro lugar, acontece que, no estudo dos fenômenos morais, Hume também recorre a exercícios de esclarecimento conceitual dignos da mais tradicional prática de análise filosófica, ao investigar alguns pontos que são inclusive fundamentais para a sua teoria. Esta é uma característica que poderia, eu creio, forçar um outro ajuste, talvez mais drástico, na visão de Hume, visto que o uso de técnicas tipicamente filosóficas, dependendo de seu impacto, pode ter como efeito não simplesmente expandir o sentido do empirismo e naturalismo, mas ocasionar uma divergência tal que Hume, embora permanecendo um naturalista, será mais do que um empirista, por mais amplo que seja o sentido que se dê ao seu empirismo. Isso porque a prática de análise conceitual parece-me poder ser não problemáticamente descrita como naturalista, mas com mais dificuldade como sendo empírica. Outro objetivo meu será medir passagens deste tipo contra o conjunto das realizações teóricas de Hume. Quero assim poder colocá-las em perspectiva, de modo a preservar a

coincidência entre o empirismo e naturalismo de Hume, seja pelo reconhecimento de que tais análises, quando colocadas em perspectiva, adquirem um valor reduzido para o conjunto das realizações de Hume, seja, em consonância com as conclusões anteriores a respeito de materiais e métodos, por estas análises se enquadrarem na interpretação não estreita do empirismo de Hume. Melhor dizendo, uma vez admitido o sentido amplo que se obteve anteriormente de empírico para Hume, seria então o caso de se rever agora, à luz deste conceito, o que significa, de fato, proceder a uma análise conceitual.²

II

Minha hipótese, portanto, é de que a obra moral revela aspectos do naturalismo de Hume que o tornam, como eu dizia, menos austero, mas ao mesmo tempo muito mais ousado. Nessa perspectiva, Hume acolheria muito maior diversidade metodológica e, por conseguinte, epistemológica. Como consequência, o reordenamento de fronteiras, que o teria levado a reunir ciência e filosofia, com a substituição sumária desta por aquela, talvez merecesse revisão, perdendo o caráter eliminacionista que, à primeira vista, ele parece ter. Para ele, demolir fronteiras não significaria eliminar campos. Contudo, também quero defender que as passagens tipicamente filosóficas não devem ser superfaturadas, tanto porque elas não bastam para se obter toda a teoria de Hume propõe, e assim representam apenas um recurso adicional, como também porque elas, por não se caracterizarem como exercícios puramente especulativos, ainda que tivessem grande importância, não chegariam de fato a constituir uma exceção à orientação empirista de Hume.

Pretendo desenvolver este tema através do seguinte roteiro. Inicialmente vou apresentar a descrição que o próprio Hume faz de seu trabalho. Em seguida pretendo estabelecer um contraste entre esta descrição e os recursos e técnicas de investigação que

ele emprega, verificando que não há exata correspondência entre ambos. Nesse momento discutirei a aparente contradição aí manifesta, uma vez que Hume fortemente defende o uso do método científico experimental compreendido em sua definição mais simples. Farei então algumas ponderações que visam relacionar seus recursos metodológicos uns aos outros, defendendo que eles não se contradizem, mas que cooperam, em alguns casos têm uso tópicos, e podem todos ser basicamente considerados empíricos e experimentais, apesar de em alguns casos não serem rigorosamente científicos e, em outros casos, parecerem distintamente filosóficos. Pretendo desse modo desfazer a contradição aparente entre a proposta apresentada e o trabalho efetivamente realizado por Hume. Também quero, para concluir, relacionar os métodos à teoria moral que Hume defende, especulando sobre os meios pelos quais essa teoria em primeiro lugar pode, em segundo lugar deve, se obter.

III

Hume apresenta seu trabalho em filosofia moral da forma mais simples imaginável. Supor que a vida moral de seres humanos é compreensível significa supor que ela é governada por princípios, ou que ela não se desenrola aleatoriamente. Ele observa que nós fazemos essa suposição e fazemos distinções morais todo o tempo, ou seja, estimamos como boa ou má, correta ou incorreta, digna de louvor ou censura, cada ação e qualidade, nossa ou alheia. Como se sabe, o principal objetivo da *Investigação* é determinar *como* fazemos estas distinções, ou *quais* critérios utilizamos ao fazê-las, e assim encontrar os fundamentos da moral.

O método da investigação é empírico, caracterizado de maneira bastante clara, mais de uma vez, no livro. Sobre o seu procedimento, Hume diz:

we shall analyse that complication of mental qualities, which form

what, in common life, we call Personal Merit: we shall consider every attribute of the mind, which renders a man an object either of esteem and affection, or of hatred and contempt; every habit, or sentiment or faculty, which, if ascribed to any person, implies either praise or blame, and may enter into any panegyric or satire of his character and manners.³

Ou, ainda, sua proposta é:

simply to collect, on the one hand, a list of those mental qualities which are the object of love or esteem, and form a part of personal merit; and on the other hand, a catalogue of those qualities which are the object of censure or reproach, and which detract from the character of the person possessed of them; subjoining some reflections concerning the origin of these sentiments of praise or blame (EM, 261).

A montagem desse catálogo em duas colunas também é fácil. Para saber o que vai de cada lado, basta elencar que qualidades alguém desejaria imputadas a si, que qualidades não. Quais qualidades poderiam ser-lhe atribuídas por um amigo, quais por um inimigo. Ou basta simplesmente analisar o vocabulário moral pois, como Hume nota:

the very nature of language guides us almost infallibly in forming a judgement of this nature; and as every tongue possesses one set of words which are taken in a good sense, and another in the opposite, the least acquaintance with the idiom suffices, without any reasoning, to direct us in collecting and arranging the estimable or blameable qualities of men (EM, 138).

Como ele observa, determinar que ações e qualidades os seres humanos consideram meritórias é uma questão de fato, relativamente simples. Sabemos, porque sentimos as nossas preferências; e nossos comportamentos, assim como a nossa linguagem, as expressam não-ambiguamente. Obtemos fácil consenso sobre mérito e demérito. Palavras como honroso, vergonhoso, adorá-

vel, odioso, nobre e desprezível sequer teriam significado se a natureza não tivesse feito, na própria constituição da mente humana, as distinções que elas expressam (EM, 173). Reconhecer esse fato auxilia no ajuste da investigação, além de evitar o dispêndio de energia em disputas verbais desnecessárias. Como Hume repetidamente enfatiza, por exemplo, provar que as afeições benevolentes são estimáveis é uma tarefa “supérflua” (EM, 139). Mesmo admitindo o quanto a influência de educação e preceito nos influenciam, sobre esse ponto nossos sentimentos não variam (EM, 173).

O resultado inicial é, portanto, como eu disse, um catálogo, com duas colunas, a das virtudes e a dos vícios. As colunas são extensas e detalhadas, fornecendo a Hume um vasto material, que inclui qualidades e talentos, voluntários e involuntários, físicos e mentais, todos tendo em comum o fato de causarem um “agradável sentimento de aprovação,” quando são chamados virtudes, e desaprovação, quando chamados vícios.

Obtido o catálogo, resta apenas ver o que há de comum às qualidades de cada lado e o trabalho estará concluído. Assim se terão encontrado os fundamentos da moral, os princípios universais dos quais aprovação e censura são derivados. Neste momento, Hume verifica que as distinções morais são sentimentais e se fundam em dois critérios, o útil e o agradável, e desse modo estabelece as bases da sua teoria moral.

IV

Hume qualifica este seu procedimento como Newtoniano: experimental, aplicado a questões de fato, tirando máximas gerais da comparação de casos particulares (EM, 138), e jamais fazendo inferências a partir de um princípio geral, abstrato e *a priori*. É assim que a filosofia moral, uma teoria fundada em fato e observação, constitui-se como um ramo da filosofia natural (EM, 138). Considero aceitável e válida, até certo ponto, essa caracte-

rização, pois parece-me legítimo que Hume atribua um *status* científico ao estudo da moral, visto que afinal ele, de fato, obtém fundamentos e princípios, ou um sistema simples e racional de leis, por meio de procedimentos metódicos.

Muitas vezes, no texto, o método empírico significa método científico em sentido estrito, e corresponde fielmente à apresentação que Hume faz de seu trabalho. Mas nem sempre. Exemplos históricos, leis do trânsito, vida familiar, regras de jogos, a poesia clássica, analogias com outros animais, análise conceitual, experimentos de pensamento, contrafatuais, todas essas fontes e recursos, e outros, são usados na construção das tabelas, comparação dos dados e determinação dos princípios da moral. De certo modo, não é de se espantar. O discurso, a vida comum, os relatos históricos e memórias pessoais efetivamente podem ser descritos como sendo dados no amplo laboratório onde se investiga a natureza humana. Mas, neste caso, então, a ciência da natureza humana talvez possa ser dita ciência apenas em sentido lato, assim como será lato o sentido que têm o laboratório onde ela é praticada e os experimentos de que se utiliza.

Além disso, mesmo reconhecendo como empíricos todos os diversos conjuntos de dados ou fenômenos, permanecem ainda indeterminados seus pesos e valores relativos. Ainda falta decidir, por exemplo, quais seriam mais confiáveis em caso de conflito, ou até mesmo se seria admissível a existência de conflito entre eles; se eles se somam cumulativamente, e se confirmam mutuamente, ou se podem se excluir e contradizer em alguns casos. Se é recomendável coletá-los todos, ou tantos quanto possível, ou apenas alguns escolhidos. E mais, se é plausível esperar que um único e mesmo método seja capaz de colecionar e fazer sentido dos fenômenos todos. Só assim se poderia explicar mais exata e satisfatoriamente o que seria uma ciência da natureza humana.

V

Questões como as que acabo de apresentar adquirem um aspecto particularmente perturbador dentro do contexto específico da obra filosófica de Hume, também pelo seguinte motivo: como eu disse, Hume não apenas advoga a homogeneidade de todas as ciências naturais, como também defende que os assuntos humanos são matéria de uma delas, dedicada aos problemas de epistemologia e ética. Mas as demarcações epistemológicas de Hume, assim como a execução do seu programa, em alguns momentos parecem testemunhar o contrário, tornando concebível a conclusão de que fenômenos humanos, ainda que semelhantes, afinal não sejam exatamente da mesma espécie que a de outros fenômenos naturais. Pode ser que a diversidade de tipos de dados colecionáveis para a ciência da natureza humana se reflita numa também diversa variedade de métodos de investigação apropriados, e que seja indício de diferença ontológica relevante, dificultando a caracterização não-ambígua desta ciência como equiparável à ciência física.

Esta suspeita se agrava quando, além de, sem maiores explicações, conceder a “empírico” o sentido lato acima descrito, torna-se necessário admitir, dada a evidência textual, que Hume se utiliza de métodos que não poderiam ser chamados empíricos nem depois de feita esta concessão semântica. Pois, ao que parece, como notei anteriormente, ao mesmo tempo em que Hume segue o método empírico, ele também recorre ao que se poderia qualificar como método filosófico de análise conceitual, aparentemente obtendo resultados comparáveis e, o que é ainda mais surpreendente, obtendo-os independentemente. Trocando em miúdos, tomem-se questões tais como: segundo que critérios os humanos distinguem o bom do mau, ou como os humanos chegam a propor enunciados valorativos, ou ainda, como eles se comportam moralmente? Para respondê-las, embora Hume efetivamente proceda experimentalmente, assim cumprindo sua pro-

posta de iniciar uma ciência e se tornar o Newton da filosofia, ele também tem seus momentos típicos de filósofo quando, pela simples análise do vocabulário moral, obtém as respostas que procura. Por exemplo, tanto no *Padrão do Gosto*, como no primeiro capítulo e no Apêndice I da *Investigação* sobre a moral, Hume consegue, por análise, chegar à proposição de que os juízos morais são fundados em sentimento e não em razão – este mínimo e mais importante achado teórico, que sustenta todo o resto da sua explicação sobre a moralidade. Nessas passagens, ele mantém que basta que se compreenda o que se quer dizer com “é bom,” para se ver que esta é uma expressão valorativa, portanto apreciativa, portanto expressiva, portanto sentimental. E, assim, como que por abracadabra, o mais fundamental ensinamento da sua filosofia moral se obtém por um meio, digamos, não-ortodoxo. É certo que esta concessão ainda preserva o Hume naturalista, por não caracterizá-lo como um metafísico especulativo. Mas há dificuldades à frente.

Pois, pode-se indagar, seria então a via analítica uma alternativa à empírica, como que prova de que “todos os caminhos levam a Roma,” por assim dizer? Mas, neste caso, como sustentar ainda que o método empírico dá *conhecimento* do campo moral? Será possível, e que conseqüências terá, fazer coincidirem os campos semântico e epistêmico? As pretensões de Hume são claramente epistêmicas e supõe-se que ele, assim como um físico, ou um biólogo, por exemplo, não poderia esperar avançar o conhecimento de sua área senão empiricamente. Trata-se, pois, de métodos que não são simplesmente intercambiáveis? O que então esperar de cada um deles? Que alcance cada qual tem?

VI

Sem querer minimizar a dificuldade destes problemas, eu gostaria agora de propor alguns parâmetros para sua solução, em linhas humanas. Nessas linhas, em primeiro lugar, a análise dos usos

da linguagem não constitui tabu pois, sendo a linguagem mais um dentre outros fenômenos naturais, sua análise faz perfeito sentido e promove genuína compreensão, sem implicar desvio do curso traçado por Hume. Essa constatação, como eu notei anteriormente, preserva o naturalismo. Mas como a extensão do que se diz na linguagem não cobre para Hume, nem de longe, a extensão toda dos fenômenos naturais humanos, então seu estudo, embora não seja substituível, também não substitui outros. De fato, a investigação de outros fenômenos pode vir a produzir conhecimento e compreensão até mais completos. Colocando-se a análise da linguagem assim em perspectiva, dá-se o primeiro passo em direção à preservação também do empirismo.

Ademais, ao fazer a descoberta de que as distinções morais são fundadas em sentimentos, Hume ainda está longe de concluir seu trabalho, pois ela deve ser confirmada por meios adicionais. Nesse, e em outros momentos, portanto primeiro para se assegurar de que está certo, mas, segundo, e principalmente, para explorar todo o sentido e implicações de sua descoberta, e para dar desenvolvimento à sua teoria, Hume precisa testar possibilidades alternativas, algumas delas radicais, como quando ele lança mão, por exemplo, de experimentos de pensamento engenhosos, sem os quais não se evidenciaria todo o impacto do seu ponto sobre o sentimentalismo moral. Assim se explica a variedade de fontes e recursos, como parte de uma estratégia e conduta investigativa deliberada, indiscutivelmente empírica. Tentarei mostrar isso através de alguns exemplos.

i) Hume elabora um experimento definitivo para provar que as bases da moral são sentimentais. Ele propõe: “extinguish all the warm feelings and prepossessions in favour of virtue, and all disgust and aversion to vice; render men totally indifferent towards these distinctions; and morality is no longer a practical study, nor has any tendency to regulate our lives and actions” (EM, 136).

Este é o tipo de experimento que serve para ele firmar solidamente seu ponto; que confirma a descoberta obtida tanto por

meio das colunas das virtudes e vícios quanto pela análise do vocabulário moral. E o faz ao configurar uma situação extrema, a extinção de todos os sentimentos. Na total ausência de sentimentos, não se vê como poderia haver moralidade. Dessa maneira não sobra margem para dúvidas, e sentimentos são evidenciados com exatidão como causas necessárias na série onde se determinam inclinações, ações, preferências e valores, *portanto*, moralidade.

ii) Outras vezes, Hume simplesmente não conseguiria progredir sem experimentação. Como na caracterização da justiça como uma virtude útil e artificial, inteiramente condicionada pelas circunstâncias específicas da vida humana neste planeta. Hume mostra isso variando imaginariamente, ao limite, estas circunstâncias. Ele propõe, na seção III do *Enquiry*: suponha agora total abundância e depois total escassez de recursos naturais. Num e noutro caso não haveria necessidade, em caso de abundância, nem possibilidade, em caso de escassez, da justiça. Pois a justiça concerne a distribuição reguladada de bens materiais. Suponha agora perfeita virtude e depois completo vício na natureza humana. O mesmo aconteceria. Agora varie as combinações entre as condições extremas naturais físicas e humanas imaginadas. Você então verá que a justiça é a única virtude que deixaria de existir em todos estes casos. Fica determinado então que o mérito da justiça está em sua utilidade para a sobrevivência humana, e que, em condições onde ela não fosse útil, ela não existiria, sequer seria cogitada.

Agora, para prosseguir, ele pede que vejamos se, uma vez consideradas as circunstâncias humanas reais, e não mais aquelas circunstâncias míticas anteriormente imaginadas, se nelas podemos conceber leis que sejam justas por serem inteiramente racionais, em outras palavras, leis que possam resolver os nossos problemas particulares, segundo uma perspectiva universal. Hume propõe, suponha que um ser racional extraterrestre desembarque no planeta e, ao encontrá-lo, você lhe peça uma definição de

justiça. Suponha agora que ele lhe diga que é justo que “se dê a cada um segundo seu mérito.” Você terá uma bela definição, mas problemática. Pois ao julgar mérito, Hume nota, seres humanos, que não são puramente racionais, tanto tendem a exagerar o seu próprio como a diminuir o dos outros; e mesmo que se consiga mitigar sua parcialidade, ainda assim o que é meritório permanecerá cheio de obscuridades. Não se obteriam leis a partir dessa máxima.

Ou então, com o fim de neutralizar a naturalidade habitual e irrefletida que faz com que tendamos a compreender a justiça como necessária, e daí mostrar como leis justas são produto de costumes e contingentes, não no sentido de não causadas, mas no sentido de que poderia haver outras causas que resultariam em outras leis, Hume sugere que você ponha lado a lado práticas que você consideraria supersticiosas e práticas que você consideraria justas, sem se preocupar com a distinção habitual entre os dois tipos, e as compare. Restrições alimentares por motivos religiosos não fazem sentido senão dentro de uma cultura, mas, ele conclui, o mesmo vale para as determinações legais sobre, por exemplo, a propriedade dos bens materiais, para as questões de justiça, portanto.

A artificialidade e a utilidade da justiça não poderiam ser melhor compreendidas, nem melhor explicadas, senão através de recursos elaborados como os citados acima, que propõem variações imaginárias diversas nas determinações empíricas da vida humana, triviais como o transporte de um ser humano para um ambiente cultural estranho ao seu, ou extraordinárias como a entrevista com o extraterrestre imaginário; ou que colocam seres humanos dentro de cenários empiricamente muito improváveis, como os míticos da idade de ouro e do estado de natureza hobbesiano. Todos estes são experimentos, que ensinam que “justiça é uma virtude útil e artificial,” que explicitam o que este enunciado pode querer dizer, e sem os quais os termos “justiça,” “artificialidade” e “utilidade” nem mesmo teriam sentido.

iii) Ainda em outros casos, se não utilizasse experimentos, Hume não solucionaria polêmicas que do contrário poderiam resultar intermináveis. Como, por exemplo, na questão sobre o egoísmo, quando ele propõe: imagine uma situação onde nenhum interesse particular seu esteja em jogo, quando tudo lhe seja pessoalmente indiferente, e assim você constatará que prefere o prazer e a felicidade à dor e infelicidade das pessoas naquela situação imaginada. Você poderá não preferi-la se seus próprios interesses estiverem envolvidos, definitivamente não a preferirá para seus inimigos, ou para pessoas que você inveje, de quem queira se vingar, etc. Mas, nas condições imaginárias propostas, isentas de interesse, vê-se que existe benevolência natural em seres humanos, por mais estreitamente parciais e egoístas que sejamos na maior parte das vezes. Este mínimo, e Hume admite ser impossível se determinar exatamente quanto de egoísmo e quanto de benevolência temos, é tudo de que ele necessita para contestar a hipótese extrema do egoísmo (EM, 250). Ainda sobre este ponto, ele também propõe o que ele considera um experimento crucial: imagine-se numa situação de disjunção entre o seu próprio interesse particular e o interesse público, e você verá que, mesmo contra o seu interesse, você pode continuar tendo sentimentos favoráveis ao bem comum.

Então, sobre os pontos teóricos de sua filosofia moral, penso poder concluir que Hume não exatamente os argumenta. Como o vejo, a partir dos casos expostos, ele, antes, quase sempre, recorre a situações empíricas, imaginadas ou acontecidas, onde o ponto em questão pode se resolver e ser colocado em destaque, onde a série causal pode ser visualizada nitidamente. São estes os seus experimentos e este é, para mim, o sentido do seu empirismo, que eu dizia amplo, ousado, e produtor de conhecimento. Ou seu empirismo de primeira ordem.

iv) Do mesmo modo, quando a questão não é teórica e de conteúdo, mas concerne ao invés a determinação de critérios epistemológicos, novamente a resolução de Hume me parece ser

empírica. Este seria, por assim dizer, o seu empirismo de segunda ordem. Ou seja, pode-se dizer que as questões de segunda ordem, ou epistemológicas, revelam-se epistêmicas, ou de primeira ordem também. Por exemplo, na investigação da questão acerca do egoísmo, Hume nota que: para sustentarem que a natureza humana é exclusivamente egoísta, e assim terem a satisfação de explicar tudo humano por um único e simples princípio, os defensores desta posição necessitam de explicações tão laboriosas ao reduzirem todos os fenômenos à matriz egoísta, que o critério epistemológico de simplicidade, que inicialmente os motiva, no final das contas não é satisfeito, além de se tornar excessivamente custoso para eles. Com respeito à satisfação do critério que favorece economia, o qual expressa uma preferência cognitiva natural de seres humanos, eles acabariam no seguinte dilema: que simplicidade privilegiar, a que é dada por um único princípio, ou a que é dada por uma explicação mais simples? Eles só poderiam se libertar deste dilema com a contribuição de maior corpo de evidências, obtidas por mais estudos, que os tirassem da imobilidade, seja por virem somar-se e fortalecer a sua inclinação para um dos sentidos de simplicidade, seja por acrescentarem, ao da simplicidade, outros critérios naturais de preferência cognitiva humana.

Evidências como, por exemplo, as dadas pela comparação de humanos a outros animais: se observamos nos últimos graus tanto de altruísmo como de egoísmo (Hume diz bondade e maldade), e se em muitos aspectos somos tão semelhantes a eles, não faz sentido atribuímos exclusivamente a humanos uma natureza egoísta. Se há analogia e semelhança em tudo o mais, porque não haveria unicamente nesse aspecto, poderíamos nos perguntar? (EM, 247). Ou então, tomando um outro caminho: aparentemente sentimos benevolência e somos generosos. Reduzir estas aparências a complicações do amor a si, embora possível em teoria, não tem consequências práticas relevantes. Continuaremos apreciando positivamente as ações generosas, indepen-

dentemente de elas serem altruístas ou egoístas, mesmo que em realidade elas sejam egoístas. Em termos teóricos, a redução ocasiona, em muitos casos, uma desproporção enorme entre a causa diminuta e imperceptível, que será o amor a si, e seus muitos e variados efeitos visíveis, que não a indicam perceptivelmente. Uma desproporção tão grande, do mesmo modo como o descaso por analogias, foge aos nossos hábitos de pensamento, e é desagradável até para o nosso conforto psicológico.

VII

Penso que estes e outros exemplos sugerem uma visão do empirismo de Hume que, embora não contradiga, ultrapassa a descrição modesta que ele oferece do seu método. Eles exibem um conjunto de estratégias diversas, que funcionam cooperativamente. Apenas a conjunção delas pode levar a resultados significativos, tanto no tocante a quanto se explica e conhece dos fenômenos morais, quanto no que tange a quanto as explicações propostas satisfazem nossas expectativas e exigências. Para Hume, raciocinar e conhecer são sempre sinônimos de experimentar. E, para ele, experimentar é uma rica prática, cobrindo um amplo domínio. Em alguns casos, experimenta-se com análise conceitual. Em muitos outros, uma pura análise conceitual não resultaria em progresso, não podendo, portanto, ser favorecida. Às vezes, experimentos são efetivamente realizados, outras vezes, é preciso imaginá-los. Alguns são irrealizáveis, até mesmo inconcebíveis, e exatamente por isso são instrutivos. Empírico é um gênero, de fato “o” gênero, com suas várias espécies. Ou, parafraseando Aristóteles, segundo Hume empírico pode-se dizer de muitas maneiras.

Desse modo, ainda que se possa dizer que, para ele, “vale tudo,” quero sustentar, para concluir, que a investigação empírica, e não conceitual, continua sendo a sua referência básica, desde que se considerem como empíricos dados que talvez não pas-

sassem por estritamente experimentais e procedimentos que talvez não qualificassem como estritamente científicos, de acordo com a descrição inicial que Hume oferece do seu trabalho.

Mas como, em Hume, as demarcações epistemológicas se encontram mais propriamente na execução do trabalho do que numa série de prescrições e regras, não vejo como compreender o sentido que ele dá a empírico, experimental ou científico, senão através da própria investigação que ele empreende. Assim, eu penso poder dizer que, sem ser reducionista, mas também sem perder o firme chão empírico, Hume aparece, depois destes ajustes, como o investigador não dogmático que ele realmente foi.⁴

Notas

¹ Procurei expor esta visão de Hume no artigo "Hume Naturalista," publicado no volume *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*, Paulo Margutti et al. (org.), Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

² No mesmo espírito que o da explicação não reducionista do método empírico de Hume, eu também poderia sustentar que, dada a complexidade dos fenômenos no campo da moral, sua descrição simplesmente em termos de matéria em movimento possui um sentido mais metafórico do que literal. Para Hume, decididamente a beleza moral está nos olhos de quem a vê. Mas quem vê são humanos, segundo o padrão comum à espécie. Agora, a determinação deste padrão é possível, portanto pode haver ciência empírica da moral, mas com descrições talvez em um nível diferenciado do atomismo mecanicista. Pois no nível onde preferências, escolhas e juízos morais ocorrem e podem ser compreendidos, os agentes e, portanto, a unidade de estudo, são indivíduos e comunidades, para quem relações de parentesco e amizade, pertencimento a um gênero, e pressões ambientais, para não mencionar outros fatores, são o que realmente importa e precisa ser considerado. Abrir mão desse nível de descrição parece implicar perda significativa de compreensão. Mas embora eu reconheça que o texto moral de Hume exerce pressão sobre a interpretação naturalista de sua filosofia na frente ontológica, tanto quanto na frente metodológica, vou me limitar à segunda neste trabalho, por considerar que a questão do naturalismo pode ser posta em termos mínimos, sobretudo metodológicos, e que a ontologia, enquanto

produto e resultado do método, pode ser colocada como uma questão subsidiária. Ou seja, por considerar que diferentes configurações ontológicas são destacadas por *approaches* epistêmicos distintos, penso que são estes que inicialmente precisam ser considerados na caracterização da sua filosofia. Desse modo, mesmo estando ciente do aspecto ontológico, de seus problemas específicos e amplas conseqüências, mantereí o foco sobre o método empírico de investigação que Hume emprega para os problemas morais.

³ D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 138. As referências subseqüentes ao texto seguem esta edição e serão codificadas com as letras EM, seguidas da numeração.

⁴ Este artigo foi apresentado em junho de 1999, no colóquio sobre o Ceticismo, em Curitiba. Gostaria de expressar minha gratidão aos participantes do Colóquio, especialmente seus organizadores, Professores Plínio Junqueira Smith e Luís Alves Eva, ao Professor Luiz Henrique Dutra, editor deste volume, e ao Professor Oswaldo Porchat Pereira. Temo que as mudanças no texto ainda não cumpram as valiosas sugestões do Professor Roberto Bolzani Filho, nem satisfazem as objeções do Professor Paulo Faria, seus mais energéticos debatedores. Mas, como se diz, "For us, there is only the trying."



CONFECCIONADO NAS OFICINAS GRÁFICAS DA
IMPRESA UNIVERSITÁRIA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SANTA CATARINA
MAIO/2000
FLORIANÓPOLIS - SANTA CATARINA - BRASIL

Rumos da Epistemologia
é uma coleção que se
destina a publicar textos de
caráter epistemológico que
reflitam pesquisas atuais
nesta área de estudos,
permitindo uma introdução
crítica, mas também
acessível, a tais assuntos.
Destinando-se prioritariamente
a alunos do final da graduação
e início da pós-graduação,
a coleção visa facilitar a
formação de novos
pesquisadores em filosofia
e domínios conexos que
tratam do conhecimento,
mas contribui também para
a atualização de pesquisadores
mais experientes.

ISBN 85-87253-83-4



9 788587 253033