

Luiz Henrique de Araújo Dutra

OPOSIÇÕES FILOSÓFICAS

A epistemologia e suas polêmicas

2ª edição
revista e atualizada



NEL

OPOSIÇÕES FILOSÓFICAS

A EPISTEMOLOGIA E SUAS POLÊMICAS

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Reitor: Ubaldo Cesar Balthazar

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Roberto Wu

NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica

Coordenador: Jonas Becker Arenhart

Coleção Rumos da Epistemologia

Editor: Jaimir Conte



Conselho Editorial

Alberto O. Cupani

Alexandre Meyer Luz

Cezar A. Mortari

Décio Krause

Gustavo A. Caponi

José A. Angoti

Luiz Henrique A. Dutra

Marco A. Franciotti

Sara Albieri

Núcleo de Epistemologia e Lógica – NEL

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

<http://nel.ufsc.br> / nel@cfh.ufsc.br

NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica, foi criado pela portaria 480/PRPG/96, de 02/10/1996. Tem por objetivo integrar grupos de pesquisa nas áreas de lógica, teoria do conhecimento, filosofia e história da ciência, e áreas afins, na Universidade Federal de Santa Catarina ou em outras instituições. O NEL é responsável pela publicação da revista *Principia*, fundada em julho de 1997, e pelas séries Rumos da Epistemologia e Nel-lógica.

Luiz Henrique de Araújo Dutra

OPOSIÇÕES FILOSÓFICAS

A EPISTEMOLOGIA E SUAS POLÊMICAS

2ª edição revista e atualizada

NEU

Rumos da Epistemologia 20

Florianópolis

2019

NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica, UFSC
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, CFH
© 2019, Luiz Henrique de Araújo Dutra.
1ª. Edição, 2005, Editora da UFSC (Florianópolis, SC).
ISBN 85-328-0327-X
2ª edição:
ISBN 978-85-87253-37-8 (e-book)
ISBN 978-85-87253-38-5 (impresso)

Ficha catalográfica

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

D9780

Dutra, Luiz Henrique de Araújo

Oposições filosóficas [recurso eletrônico]: a epistemologia e suas polêmicas / Luiz Henrique de Araújo Dutra. – 2. ed. rev. atual. - Dados eletrônicos. - Florianópolis : NEL/UFSC, 2019.
244 p. – (Coleção Rumos da Epistemologia)

Inclui bibliografia

Disponível em: <<http://nel.ufsc.br/rumos.html>>

ISBN 978-85-87253-37-8 (e-book)

ISBN 978-85-87253-38-5 (papel)

1.Filosofia. 2. Ceticismo – Filosofia. 3.Positivismo - Filosofia. 4. Naturalismo -Filosofia. 5. Behaviorismo - Filosofia. 6.Pragmatismo – Filosofia. I. Série.

CDU: 1

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Jonathas Troglío – CRB 14/1093

Página na internet:

<http://nel.ufsc.br/rumos>

2019

À memória de meu irmão
Fernando César

SUMÁRIO

Prefácio à segunda edição	9
Introdução	13
1. Ceticismo	25
1.1. Ceticismo metodológico	28
1.2. Pirronismo	40
1.3. Neopirronismo	51
2. Positivismo	59
2.1. O positivismo de Comte	62
2.2. Carnap e a construção lógica do mundo	70
2.3. O fisicalismo de Neurath	83
3. Naturalismo	91
3.1. Graus de justificação	95
3.2. O conhecimento como fenômeno natural	103
3.3. A normatividade da epistemologia	112
4. Instrumentalismo	125
4.1. Formas do realismo	131
4.2. Empirismo construtivo	143
4.3. Significado e verdade	151

5. Behaviorismo	161
5.1. Crenças e comportamento	170
5.2. Internalismo e externalismo	178
5.3. Intencionalidade	184
6. Pragmatismo	197
6.1. Kant e a doutrina das faculdades	200
6.2. Juízos e investigações	208
6.3. Crença e verdade	219
Referências Bibliográficas	229

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Este livro teve sua primeira edição publicada em 2005, tendo se esgotado em poucos anos, o que é um feito considerável para livros de filosofia no país. Embora tenha continuado a ser muito procurado pelos estudantes, de forma um tanto difícil de entender, a editora de então não se interessou em fazer uma nova edição. Da parte do próprio autor, o fato de nos dedicarmos a outros projetos implicou que uma segunda edição do livro ficasse até agora sem ser uma prioridade. Mas, finalmente, seu momento chegou.

A leitura atenta do texto todo, para atualizá-lo e tornar algumas passagens mais claras, acabou se revelando uma experiência gratificante. Em primeiro lugar, modéstia à parte, foi possível entender melhor por que o livro continua sendo de grande interesse. Sem querer desmerecer outros livros do gênero, dois deles, inclusive, de nossa própria autoria e publicados posteriormente a este, de fato, o livro apresenta uma narrativa filosófica peculiar e envolvente. Nossa primeira ideia era a de fazer revisões mais extensas, incluindo comentários e discussões de aspectos e temas que mais recentemente vieram a ser nossas preocupações. Mas isso acabaria, de certa forma, quebrando o encanto do livro, se podemos dizer assim. Os pequenos acréscimos, principalmente no que se refere às referências

bibliográficas, não alteraram o teor original do texto. De fato, para os propósitos que o livro tem – de introduzir o leitor nos grandes debates epistemológicos desde a modernidade –, sua conformação original continua a nos parecer a mais adequada.

Em segundo lugar, a leitura que fizemos revelou que, embora em um ponto ou outro seria tentador acrescentar comentários mais detalhados, o texto nos parece ainda estar na medida certa para levar o leitor a considerar o papel importante que as doutrinas epistemológicas que denominamos *oposições filosóficas* tiveram no desenvolvimento desse domínio de reflexões sobre o conhecimento humano. Nossa dedicação nos últimos anos à filosofia da mente nos fez desejar *dizer mais* em alguns momentos, mas acabamos por entender que o melhor seria apenas dar algumas indicações de leitura complementar. Em particular, os temas da cognição distribuída e da mente estendida, que trabalhamos em nosso livro mais recente, *Autômatos geniais* (DUTRA, 2018), nos pareciam merecedores de inclusão no presente texto, dada sua importância atual no entendimento do conhecimento humano em sua dimensão ambiental. Mesmo assim, optamos por uma breve menção no fim dos capítulos 1 e 5 com a indicação de algumas obras, entre elas nosso livro aqui mencionado.

Além de colocar o texto na nova ortografia, as referências bibliográficas foram a parte mais atualizada do livro, diferindo bastante da primeira edição. Com relação às obras já clássicas, dos filósofos mais conhecidos e estudados, procuramos encontrar traduções e edições mais recentes e mais bem elaboradas, fazendo referência a elas, mesmo que quase todas essas obras existam em diversas edições e traduções para diferentes línguas.

Esperamos que nessa nova edição o livro continue com a utilidade que revelou ter já na primeira e que o estudo das oposições filosóficas ajude o estudante de filosofia a entender melhor como uma especialidade desse domínio do saber veio a ser o que é hoje e por que ela é tão fundamental.

L. H. de A. Dutra
São Pedro, SP, outubro de 2018.

INTRODUÇÃO

As duas formas mais comuns de apresentar a filosofia consistem ou em contar sua história desde os gregos até os filósofos profissionais de hoje, ou em apresentar seus grandes temas, as disciplinas que deles se ocupam e resumir as teorias propostas. Mas em qualquer atividade, raramente, há apenas um único modo de começar. De uma forma ou de outra, o importante é que sejam expostos às práticas daquela atividade que queremos conhecer.

Em virtude do caráter quase sempre especulativo da filosofia, de fato, uma das formas mais profícuas de conhecê-la parece ser a de tomar conhecimento de suas teorias e dos problemas que elas procuram resolver. Mas em virtude do reiterado recurso que os filósofos profissionais fazem às soluções do passado, conhecer a história da filosofia também é importante. A atividade filosófica é igualmente polêmica – ou dialética, se desejarmos utilizar um termo mais técnico – e, assim, conhecer os grandes debates dos filósofos é outra maneira eficiente de apresentar a filosofia, embora talvez seja menos utilizada que as duas anteriores. De fato, todas essas formas se complementam e umas conduzem às outras.

De uma maneira menos usual, escolhemos a via de examinar algumas das polêmicas famosas dos filósofos,

embora de um modo que não é certamente exaustivo. Algumas discussões importantes que a história da filosofia registra ficarão fora das análises dos capítulos deste livro. É certo também, por outro lado, que a escolha que fizemos tem suas motivações filosóficas, que não desejamos dissimular. Nos seis capítulos a seguir, serão examinadas algumas das doutrinas mais desafiadoras que, ao longo dos séculos e sobretudo a partir da modernidade, abalaram o *status quo* filosófico. Elas são algumas das grandes *oposições* que a filosofia dominante de cada época enfrentou. Os que estavam na *oposição*, é claro, muitas vezes chegaram à *situação* e dominaram por um tempo a prática de uma parcela importante da comunidade de filósofos profissionais, antes de enfrentarem eles mesmos uma nova oposição. Mas não se trata apenas de um rodízio do poder intelectual, fazendo voltar aos pontos de vista anteriormente hegemônicos. As novas oposições sempre se apresentam como *radicalizações* da doutrina que, antes, as desafiaram.

Esses episódios repetidamente vividos pelos filósofos lhes conferiram certas características sobre as quais muitos arriscariam dizer que são elementos essenciais da própria atividade filosófica. Não pretendemos chegar a tanto, mas, de qualquer modo, reconhecemos que os filósofos, mais do que talvez a maioria dos profissionais ligados ao conhecimento humano institucionalizado, têm um especial apreço pela discussão crítica e parecem mesmo não ter grande temor de revolver os alicerces de sua própria atividade. A nosso ver, em parte, isso é verdadeiro, uma vez que o caráter dialético da filosofia parece ser uma das ferramentas principais de que nos utilizamos para fazer avançar a pesquisa. Mas ela não é a única e nem suprime o desejo muito humano pela estabilidade, que a

suposta solidez dos sistemas filosóficos sempre prometeu. E isso, que é natural para o filósofo como para qualquer um que deseje entender o mundo, também lhe confere um especial apreço pelas crenças estáveis. Assim, as radicalizações visam nos impedir desse tipo de acomodação.

As doutrinas que vamos examinar nos capítulos deste livro se tornaram redutos de verdadeiros mestres em abalar nossas crenças mais estáveis, aquelas que foram incorporadas e reforçadas pelas filosofias que alcançaram um amplo domínio dessa atividade. Por isso elas contribuíram mais que as posições conservadoras para imprimir à filosofia seu caráter dialético e polêmico. Mas elas se tornaram também verdadeiras tradições e se reconheceram mutuamente como semelhantes, muitas vezes reforçando os pontos de vista umas das outras. Essas filosofias ajudaram a renovar os sistemas, as teorias hegemônicas, chamando sua atenção para as ciências técnicas, para o senso comum, para a natureza e a experiência vivida. Elas tornaram a atividade de pensar mais robusta.

Todas essas posições que vamos discutir são deflacionárias, isto é, procuram apresentar alternativas teóricas mais econômicas que aquelas que propõem as filosofias dominantes que por elas são visadas e que lhes parecem sempre produzir um tipo de inflação conceitual. Mas, do ponto de vista dessas filosofias inflacionistas, a doutrina opositora sempre aparece como um empobrecimento conceitual inaceitável, uma forma de reducionismo mutilante.

Desse modo, as diversas rubricas que são o tema de nossas discussões – “ceticismo”, “positivismo”, “naturalismo”, “instrumentalismo”, “behaviorismo” e

“pragmatismo” – se tornaram também termos pejorativos. Seu uso tem história. Se um filósofo *da situação* quer ofender outro, que ele considera *da oposição*, pode, por exemplo, chamá-lo de “cético”. Se o outro não se sentir ofendido, o primeiro pode então tentar chamá-lo de “positivista”, o que, supostamente, segundo o senso comum filosófico atual, ofenderia mais. E se isso ainda não for suficiente, atingindo o grau máximo da animosidade, o filósofo da situação pode acusar seu opositor de ser um “behaviorista”.

Aparentemente, ser chamado de “naturalista”, ou de “instrumentalista”, ou ainda de “pragmatista” não ofenderia tanto. É claro que nenhum desses termos é compreendido igualmente por todos e a respeito das doutrinas correspondentes, via de regra, se fala sem conhecer a fundo suas reais pretensões e noções fundamentais ou sua verdadeira atitude em relação à atividade filosófica. Em parte, conseguimos caracterizar essas posições em contraste com algumas doutrinas hegemônicas de alguns períodos da história da filosofia. Pois essas tradições alternativas se perpetuaram sempre no combate das filosofias que lhes pareciam inflacionárias e conservadoras. Mas isso não quer dizer que seu caráter seja apenas o de criar polêmica e que elas mesmas não tenham projetos construtivos. Elas têm e mostrar isso é, de fato, a tarefa mais importante que pretendemos realizar. Essas oposições também almejam oferecer soluções para os grandes problemas filosóficos.

O ceticismo, desde os gregos até hoje, passando por um período de grande fecundidade no início da época moderna, sempre visou aos sistemas filosóficos que estavam convencidos de ter alcançado a verdade sobre alguns

temas – as filosofias que os céticos denominam “dogmáticas”. Na verdade, essa é a atitude mais radical de todas as que examinaremos neste livro, tradicionalmente considerada isenta de qualquer aspiração construtiva, parecendo procurar sempre apenas a derrota dos sistemas filosóficos. Nossa compreensão do ceticismo não é exatamente essa, embora não possamos, obviamente, negar o caráter claramente dubitativo que ele possui.

Todavia, desejamos chamar a atenção para uma dimensão também construtiva do ceticismo e caracterizar essa atitude como um modo de fazer filosofia que não nos deixa sem resposta para as grandes questões filosóficas, mas que as reformula de uma maneira realmente díspar daquela das filosofias dogmáticas. Vamos nos concentrar em especial na caracterização do *ceticismo pirrônico*, que remonta a Pirro de Élis e cuja referência histórica principal é a obra de Sexto Empírico; vamos comparar com ele um tipo de ceticismo que se tornou comum na epistemologia a partir de Descartes: o ceticismo sobre o mundo exterior.

O ceticismo é um caso à parte e nenhuma das outras tradições alternativas que vamos discutir parece alcançar a mesma radicalidade, mas apenas incorporar, em maior ou menor medida, a mesma atitude dubitativa, falibilista e deflacionária, dependendo do poder conceitual do inimigo que é visado. Assim, o positivismo se opõe particularmente às doutrinas metafísicas, aquelas que propõem uma compreensão do mundo com relativa desconsideração pelos fatos, pelas observações que fazemos no dia a dia e nas ciências.

Para os positivistas, os metafísicos desconsideram as aparências por julgá-las sistematicamente enganadoras, porque desviam nosso olhar daquilo que é fundamental no

mundo. O principal autor ligado ao pensamento positivista é o filósofo francês Auguste Comte, mas vamos concentrar nossa exposição na versão neopositivista elaborada pelos autores ligados ao Círculo de Viena, em especial, Rudolf Carnap e Otto Neurath. Esse *positivismo lógico* do início do século XX é importante não apenas por também desafiar a metafísica, mas por ter consolidado a primeira tradição contemporânea e profissional na filosofia da ciência. Ora, olhar para a ciência tem sido desde a modernidade – com Descartes, Hobbes e outros – um recurso importante das oposições filosóficas para poderem abalar os sistemas estabelecidos.

Aproximar a filosofia das ciências empíricas é o tema principal dos naturalistas. O naturalismo se opõe ao fundacionismo (ou fundacionalismo), ou seja, àquelas filosofias que desejam alcançar um ponto de partida inabalável na consideração das questões filosóficas, do conhecimento e da conduta humana. A tradição naturalista, de forma mais explícita, remonta ao empirismo moderno, em particular a David Hume, e teve grande impulso no século XX por influência da obra de Willard van O. Quine, passando pelos pragmatistas americanos, especialmente John Dewey.

Para os naturalistas, as questões filosóficas são objeto de teorias falíveis e incompletas como, segundo eles, encontramos nas ciências. Assim como os céticos são frequentemente acusados de *serrar o galho da árvore no qual repousam*, os naturalistas são acusados de raciocinar de forma falaciosa, circular e inconsistente, sem se darem conta de seus próprios pressupostos, que não poderiam ser tirados das ciências empíricas. Procuraremos mostrar que ambas essas atitudes são perfeitamente autocompatíveis e

que não implicam nenhum tipo de contradição prática. O tipo de circularidade que há, sem dúvida, em tomar as realizações das ciências para poder, do ponto de vista epistemológico, avaliar a própria ciência, é inevitável, mas não resulta em uma circularidade viciosa, capaz de fazer ruir as epistemologias naturalistas.

Em relação aos objetos de que tratam as ciências e a filosofia em geral, nosso desejo é sempre, de um ponto de vista intuitivo e comum, que tais atividades cognitivas possam nos revelar como as coisas são em si mesmas, ou seja, que a filosofia e as ciências possam nos mostrar o mundo real e não qualquer simulacro por nós mesmos construído. A esse respeito, o instrumentalismo se opõe às doutrinas realistas, em particular no que diz respeito aos objetos das teorias científicas. Para os instrumentalistas, o critério para aceitar uma teoria é se ela permite prever corretamente os fenômenos, se está, portanto, de acordo com as observações. Não importa se é verdadeiro o que ela diz a respeito das coisas inobserváveis que postula para explicar os fenômenos, isto é, se o que a teoria diz é o caso, se o mundo é tal qual ela o retrata nos aspectos que não são acessíveis à observação.

Essa polêmica tem especial importância também no domínio da filosofia da ciência e a seu respeito vamos discutir uma das posições contemporâneas mais influentes, que é a filosofia de Bas C. van Fraassen. A doutrina defendida por esse autor se identifica com um tipo de instrumentalismo (*epistemológico*) que preserva uma interpretação literal da linguagem da ciência, distinguindo-se de outro tipo (o instrumentalismo *semântico*), para o qual nossas formulações teóricas não utilizam ter-

mos denotativos. Vamos discutir também a diferença entre esses dois tipos de instrumentalismo.

Há um segundo e importante sentido em que o termo “instrumentalismo” é empregado, sobretudo pelos pragmatistas, seguindo Dewey. Trata-se da possibilidade de utilizarmos nossas teorias não apenas para prever e explicar os fenômenos, mas também para controlá-los e reproduzi-los ou, para empregarmos uma expressão tradicional, para *dominar a natureza*. Considerar esse caráter utilitário e operacional do conhecimento humano nos conduz também ao tema da ação, de nossa atuação no mundo, das consequências que ela produz e da relação que isso teria com o conhecimento mais abstrato. O behaviorismo e o pragmatismo, como formas de oposição a certas formas de mentalismo, intelectualismo, idealismo e racionalismo, são tradições particularmente voltadas para esse tópico.

A respeito especificamente dos eventos humanos, o behaviorismo se opõe, em particular, ao mentalismo. Para esse último, aquilo que um ser humano faz – seu comportamento ou sua ação – é produto de processos mentais prévios à ação e internos ao indivíduo. Para as versões mais antigas do mentalismo, como aquela ligada ao dualismo defendido por Descartes, a mente humana é concebida como algo imaterial, de outra natureza, como alma ou espírito. Nas versões mais recentes, o mentalismo veste uma roupagem também científica – podendo mesmo associar-se ao materialismo e às teorias no domínio da neurofisiologia –, concebendo os eventos mentais como estruturas internas do organismo humano que seriam responsáveis por nosso comportamento manifesto, como

defende a psicologia cognitiva contemporânea e as filosofias da mente de orientação similar.

Os behavioristas afirmam ao contrário que o comportamento humano é regido por fatores localizados no ambiente (natural e social) no qual os indivíduos (humanos e animais) vivem. Para eles, isso diz respeito também aos eventos humanos mais especializados e de maior riqueza, como a linguagem e o conhecimento, inclusive, portanto, a própria filosofia e as ciências.

Há diversas formas de behaviorismo que são sustentadas tanto por filósofos profissionais quanto por psicólogos e, com certeza, as duas mais proeminentes em cada um desses campos são, respectivamente, a de Gilbert Ryle (por vezes, denominado *behaviorismo lógico* ou *analítico*) e a de Burrhus F. Skinner (*behaviorismo radical*). Vamos nos referir a essas doutrinas, mas também a elaborações mais recentes que, nessa mesma tradição, deram um especial impulso aos programas de pesquisa, como o *behaviorismo teleológico* de Howard Rachlin, que mostra que os programas behavioristas podem enfrentar o principal desafio a eles colocado pela filosofia contemporânea, isto é, serem capazes de dar conta do aspecto intencional do comportamento humano.

Ainda a respeito de nossa compreensão do conhecimento humano e da ciência, opõe-se ao racionalismo e ao intelectualismo da filosofia tradicional o pragmatismo, que encontramos particularmente nas obras de Charles S. Peirce, William James e John Dewey. O pragmatismo contém elementos de todas as posições acima mencionadas, mas os associa de uma forma peculiar, diferentemente de outras posições também em parte desafiadoras do *status quo* filosófico, como o empirismo.

Os empiristas britânicos da época moderna, como Locke e Hume, também se contrapunham ao racionalismo continental europeu, de Descartes, mas faziam isso por meio da apresentação de uma teoria dos sentidos e da formação de ideias e crenças que, do ponto de vista pragmatista, é tão intelectualista e mentalista quanto a posição cartesiana. De forma geral, o pragmatismo americano se concentra na tese de que o significado de um conceito reside em suas consequências e não na forma como o idealizamos.

Em particular, na filosofia de Dewey, temos um tratamento da relação entre teoria e prática, entre conhecimento e ação, que permite superar grande parte das dificuldades dos sistemas tradicionais a esse respeito. Mas os pragmatistas são acusados de mutilar as atividades intelectuais humanas e, assim como os behavioristas, de não conseguirem dar conta de toda a riqueza conceitual que a filosofia e as ciências nos oferecem. Vamos procurar argumentar que uma compreensão behaviorista e pragmatista do conhecimento e da ação humana não empobrece em nada essas atividades, mas as revaloriza de um modo que não está ao alcance das filosofias contrárias a tais posturas, as doutrinas dualistas e intelectualistas.

Ao identificarmos acima as oposições filosóficas de que vamos tratar e a doutrina a que cada uma delas se opõe mais especificamente, fizemos naturalmente referência a autores, temas, problemas e períodos da história da filosofia. Isso é forçoso, na medida em que estamos tratando de tradições que, em cada momento da história, responderam à *situação* filosófica da forma que seus adeptos julgaram apropriada. E, em grande medida, é artificial a divisão dessas doutrinas, como se elas pudessem repre-

sentar categorias distintas e grupos exclusivos de indivíduos e ideias. Como já apontamos a respeito de uma ou outra dessas posições, os filósofos a elas ligados, via de regra, associam características próprias de mais de uma dessas concepções.

Uma forma também didática – mas talvez mais esclarecida – de retratá-las consistiria em vê-las como instrumentos conceituais, que aqueles que desejam fazer oposição filosófica utilizam na medida em que lhes parece necessário, para enfrentar os sistemas filosóficos e as teorias inflacionárias, aquelas filosofias que, para nos explicar como é o mundo, talvez criem um *mundo de teoria* mais complicado que o primeiro. Em geral, todas essas que são as posições filosóficas desafiadoras mais conhecidas se caracterizam pela convicção de que o conhecimento humano é falível e limitado, de que conhecer é um processo, um conjunto de eventos humanos que se dão na interação dos seres humanos entre si e com a natureza, em um tempo determinado de sua história.

As ideias dos autores que vamos mencionar serão apreciadas sem nenhuma pretensão de neutralidade, nem serão expostas com uma simplicidade enganadora. As posições desafiadoras que vamos discutir em suas linhas gerais possuem virtudes filosóficas que desejamos pôr em evidência e cuja importância para compreender o conhecimento e a ação desejamos destacar. Todas elas, em algum tempo e de diferentes maneiras, foram acusadas – e ainda são – de comprometer os ideais humanistas, aqueles que mais poderiam levar a valorizar a comunidade humana. Entretanto, os adeptos dessas oposições filosóficas tinham, mais ou menos explicitamente, os mesmos ideais e

suas teorias implicam uma imagem do ser humano que não retira nada de sua dignidade, mas a esclarece.

Uma questão mais técnica que deve ser mencionada de início é que, nos capítulos a seguir, muitas vezes, vamos tratar de aspectos linguísticos ligados ao conhecimento humano. É comum a distinção entre *sentenças*, *enunciados* e *proposições*, mais ou menos da seguinte maneira: duas sentenças ou orações da mesma língua ou de línguas diferentes podem ser utilizadas para fazer o mesmo enunciado ou proferimento e, nesse caso, remeteriam à mesma proposição; elas teriam o mesmo significado. Assim, uma sentença seria uma sequência de símbolos correta gramaticalmente (para determinada língua), um enunciado seria o proferimento de uma sentença e uma proposição seria a ideia, ou noção, ou significado que associamos a tais sentenças por meio dos enunciados que fazemos. Embora essa distinção seja às vezes tecnicamente importante, nos capítulos que se seguem, para simplificar, vamos falar sempre de *enunciados*, sem nos preocuparmos com ela.¹ Em todas essas vezes, contudo, seria possível reformular a argumentação, para preservar o rigor de tal distinção. Apenas no final do capítulo sobre o pragmatismo, essa distinção deverá ser retomada para discutirmos alguns aspectos das teorias da verdade.

1 Cf. DUTRA, 2017b, para discussões detalhadas desse e de outros temas da filosofia da linguagem.

1

CETICISMO

O ceticismo tem sido caracterizado ao longo da história da filosofia ao mesmo tempo como o maior desafio ao pensamento filosófico e como um equívoco fundamental. Segundo alguns, ele seria o maior desafio para os filósofos profissionais porque em virtude de sua crítica demolidora não deixaria espaço para qualquer especulação sobre os grandes temas da filosofia, como nossos padrões estéticos e morais, que dão base a nossos juízos sobre o belo e o bom, o agradável e o correto no domínio da ação humana e nossas concepções sobre a natureza do mundo e do próprio conhecimento humano. Ao mesmo tempo, o ceticismo seria um grande equívoco porque, segundo outros, para sustentar suas críticas às filosofias, por sua vez, ele mesmo teria de aderir a certas concepções ou pelo menos a noções gerais sobre a conduta e o conhecimento humano. Assim, suas críticas incidiriam sobre ele mesmo. O cético seria aquele indivíduo que estaria tentando serrar o galho da árvore sobre o qual ele mesmo repousa.

Neste capítulo, em primeiro lugar, vamos argumentar que essa segunda ideia que está associada ao ceticismo deriva de uma das formas que historicamente ele assumiu e que remonta aos filósofos modernos, como

Descartes e Hume, sobretudo o primeiro.² De fato, a estratégia dubitativa adotada por esses autores em seus escritos se assemelha à atitude cética, mas não o suficiente para caracterizá-los propriamente como *céticos*. Quaisquer críticas que possam ser feitas a tal possível forma *autorrefutatória* de ceticismo, forma essa presente nas obras de alguns autores modernos, de fato, não apenas não atingem as filosofias desses autores, como é o caso de Descartes e de Hume, mas também não atingem em nada o ceticismo antigo ou pirronismo. Vamos argumentar também que o tipo de ceticismo compatível com essa estratégia presente nos filósofos modernos possui caráter meramente metodológico e está voltado para os objetivos teóricos de suas filosofias. O pirronismo antigo, por sua vez, não possui objetivos teóricos, nem similares, nem de outros tipos.

Em segundo lugar, vamos caracterizar o ceticismo pirrônico, tal como ele é descrito na obra de Sexto Empírico, que o descreve como uma *atitude* em face do saber e da investigação, possuindo certamente uma relevante faceta dubitativa, mas que não acarreta nenhuma *refutação* das teorias filosóficas, no sentido técnico de sustentar certas concepções para, em contraste com elas, mostrar que determinada teoria está errada. Além de dubitativo, o pirronismo também é investigativo e é esse aspecto que, em especial, desejamos pôr em evidência.³

2 Cf. DESCARTES, 1953 (1641, *Meditações*) e HUME, 1996 (1748, *Investigação sobre o entendimento humano*). Sobre o ceticismo ligado aos filósofos modernos, cf. POPKIN, 1979 e 2000, assim como STROUD, 1984.

3 Cf. SEXTO EMPÍRICO, 1993. Uma apresentação histórica do ceticismo desde os autores antigos até os modernos se encontra em VERDAN, 1971 e 1997.

Por fim, vamos discutir a possibilidade de atualizar o pirronismo. Em particular, uma das questões envolvidas na discussão contemporânea é se o ceticismo atingiria apenas as teorias filosóficas ou também aquelas oferecidas pelas ciências desenvolvidas a partir da modernidade. Na medida em que essa posição envolveria a adoção pelo menos implícita de um critério de demarcação entre filosofia e ciência empírica, vamos argumentar que ela não é compatível com o pirronismo e, logo, desse ponto de vista, as teorias consideradas *científicas* não apresentariam qualquer vantagem em relação às teorias dos filósofos. De fato, a nosso ver, o desafio para um neopirronismo se encontraria não em sustentar (ou não) tal demarcação, mas em compreender a investigação em geral.⁴

Nosso objetivo principal é mostrar que não há uma forma autorrefutatória de ceticismo, que coincidiria com a imagem vulgarizada do cético, mas uma forma metodológica que deriva da estratégia argumentativa dos filósofos modernos, além de uma forma clássica, o pirronismo, que é uma atitude ou postura em face do saber e da investigação, algo compatível tanto com uma boa parte da filosofia tradicional quanto com as ciências modernas e contemporâneas. Assim, o verdadeiro desafio que o ceticismo lança ao saber humano possui um resultado certamente crítico, mas que não é demolidor. Isto é, o ceticismo nos convida a tomar consciência das limitações de nossas concepções e teorias, mas não nos leva a abandonar todas elas, para

4 Sobre os temas da epistemologia contemporânea, cf. KLEIN, 1981, GRAYLING, 1985, STRAWSON, 1987, HALEY, 1988, HOOKWAY, 1992 e FOGELIN, 1994. Sobre a relação com as ciências e outros aspectos do neopirronismo, cf. PORCHAT, 1993, cap. 13 e DUTRA, 1996 e 1997.

todos os efeitos. Trata-se, portanto, de uma forma de falibilismo e não de niilismo.

1.1 Ceticismo metodológico

Para ser consistente, o ceticismo pode ser um método ou uma atitude – não uma teoria. É fundamental para compreender esse ponto considerarmos a diferença entre, de um lado, uma *teoria*, e de outro, um *método* e uma *atitude*. Não é preciso aceitarmos nenhuma definição rigorosa desses termos, mesmo porque, com certeza, haverá grande divergência a esse respeito. Para a finalidade de nossas discussões aqui, podemos apenas tomar os significados ordinários dessas palavras, quer na filosofia e nas ciências, quer no senso comum.

Normalmente, entende-se que uma teoria é uma opinião sobre algum assunto, um conjunto mais ou menos organizado de crenças, teses, conceitos ou noções, mas de caráter hipotético. Espera-se que uma teoria seja apoiada por fatos ou que pelo menos que ela dê conta de certo número de fatos, aqueles para os quais é apresentada como um instrumento de explicação. Mas se espera também que a teoria vá um pouco além dos fatos observados, que ela possa provar seu valor preditivo e explicativo em relação a casos novos. É disso que decorre seu caráter hipotético.

Na medida em que as teorias científicas são formas mais rigorosas e sistemáticas de hipóteses sobre o funcionamento e a constituição de partes do mundo, os filósofos da ciência muitas vezes se preocupam em caracterizar de maneira mais exata o que seria uma teoria científica; mas por ora esse é um aspecto que podemos deixar de lado.

Do mesmo modo, podemos por enquanto desconsiderar o problema a respeito da diferença entre as teorias que encontramos nas ciências, na filosofia e em outros ramos do saber, inclusive o senso comum. Para muitos filósofos, a filosofia e as ciências são uma continuação natural do trabalho investigativo e teórico que já encontramos de forma menos organizada e sistemática no senso comum; para outros, não. Isso, mais uma vez, envolve a defesa de um critério de demarcação, nesse caso, entre o senso comum, de um lado, e o saber profissionalizado (a filosofia e as ciências), de outro. No capítulo sobre o naturalismo voltaremos a uma discussão mais pormenorizada a esse respeito.

Vamos ficar então com aquela noção intuitiva e de senso comum, inclusive de cientistas e filósofos, sobre o que é uma teoria, tomando-a como um tipo de hipótese plausível que conta com algum apoio em fatos, mas cuja aceitação ainda requer argumentos, em virtude de seu caráter hipotético. Na medida em que desejamos conhecer um pouco mais do que aquilo que possamos em determinado momento e lugar admitir como óbvio ou incontestável, desejamos também que nossas teorias possuam maior conteúdo. Uma teoria inteiramente apoiada por fatos conhecidos e incontestáveis pode ser facilmente admitida como verdadeira, mas provavelmente será um instrumento muito pobre de explicação e predição de novos fenômenos e terá pouca aplicação a novas circunstâncias. Por outro lado, fatalmente, uma teoria que possua tais virtudes preditivas e explicativas vai contar proporcionalmente com menos apoio dos fatos conhecidos. Avaliar a vantagem do risco de aceitar teorias mais ousadas e de maior conteúdo em detrimento de seu apoio

nos fatos ou, em contrapartida, valorizar mais esse apoio empírico e preferir teorias mais bem testadas e de mais fácil aceitação do que o poder preditivo e explicativo de teorias mais ousadas, esse é um problema metodológico e, em grande medida, sua solução depende da atitude do investigador.

Assim, chegamos ao tema do método e da atitude investigativa, em oposição à teoria. Nossa atitude de preferir, em determinados casos, ou teorias mais ousadas, ou teorias com mais apoio nos fatos diz respeito ao modo de conduzir nossas investigações. Quando conseguimos sistematizar determinadas atitudes em face da investigação ou do saber, talvez porque na prática investigativa tais atitudes ou formas de agir já tenham provado seu valor, dizemos que temos um método. Ter um método é, portanto, repetir certas ações sistematicamente, em situações similares de investigação. Se uma teoria pode ser verdadeira ou falsa, por sua vez, um método pode ser mais ou menos eficiente para os propósitos investigativos que temos, por exemplo, mais eficiente para produzir teorias plausíveis ou com maior poder preditivo e assim por diante.

Embora indiretamente um bom método deva nos conduzir a boas teorias, os padrões pelos quais avaliamos a eficiência dos métodos não podem ser os mesmos que aqueles pelos quais avaliamos a adequação de uma teoria aos fatos. Intuitivamente, quando falamos de teorias, achamos estar falando de nossas opiniões sobre as coisas, mas quando falamos de métodos, achamos estar falando de nossas atitudes e ações. Ter opiniões sobre o que torna um método ou uma atitude mais produtiva na investigação já é fazer uma teoria do método. Uma discussão

conceitual a esse respeito é aquilo de que se ocupa a *metodologia*. Mas voltemos ao aspecto prático do método e de nossas atitudes em face da investigação.

Já que um método, em última instância, é a sistematização de nossas atitudes ou ações investigativas, não podemos adiar a adoção de um método qualquer, ou de determinada atitude ou determinadas ações para investigar, até sabermos o que caracterizaria um bom método, ou seja, até termos uma teoria do método que ganhe nossa plena aceitação. Assim, pelo menos de maneira provisória, adotar um método é uma decisão prática, que não pode se apoiar inteiramente em razões teóricas. De forma tácita ou inconsciente, qualquer atitude que tivermos ao investigar, se for sistematizada, pode se tornar um método, isto é, uma forma característica de investigar, de levantar hipóteses, de testá-las etc., enfim, de produzir conhecimento ou elaborar teorias.

Esses temas eram uma das preocupações fundamentais dos filósofos modernos, em particular, de Descartes. Isso se reflete até mesmo no próprio título de suas obras, como o *Discurso do método*.⁵ Em especial, nesse livro e nas *Meditações*, são as reflexões de Descartes sobre o método que o conduzem ao tema do ceticismo, não de maneira teórica, como uma reflexão especificamente voltada para o entendimento do ceticismo como doutrina, mas como a utilização de uma das características da atitude cética – a dúvida – como ferramenta metodológica. Vejamos resumidamente como Descartes conduz suas investigações a esse respeito nas obras acima mencionadas.

5 Cf. DESCARTES, 1953 (1637, *Discurso do método* e também 1641, *Meditações*).

Seu ponto de partida consiste em constatar a discrepância entre algumas de nossas opiniões sobre algum assunto, entre aquilo em que acreditávamos ser o caso em algum momento do passado e aquilo em que passamos a acreditar mais recentemente. A forma direta pela qual Descartes expressa isso consiste em dizer que ele mesmo tinha admitido como verdadeiras muitas opiniões que, posteriormente, percebeu serem falsas. Na medida em que diversas dessas opiniões eram fundamentais para o que ele acreditava a respeito do mundo em geral e para aquilo que fazia, todo seu conhecimento e toda sua ação, parecia-lhe então, estava correndo o risco de se basear em pressupostos inadequados, uma vez que possivelmente falsos.

De fato, Descartes não pode *provar* que suas antigas opiniões são falsas, enquanto seriam supostamente verdadeiras suas opiniões recentes. Na verdade, o que ele deseja enfatizar é que podemos aceitar em certo momento opiniões que são conflitantes com outras que, no passado, tínhamos aceito. Em algum desses momentos – ou no passado, ou no presente – tem de haver engano. Seu problema é o de alcançar um critério que permita saber com segurança, de todas as opiniões, ideias, concepções etc., teorias enfim, quais são aquelas que devem poder continuar a ser aceitas, por estarem de acordo com o que é o caso.

Esse problema atinge obviamente aquelas elaborações mais conceituais, como nossas teorias sobre o funcionamento de partes do mundo. Sabemos que Descartes, como era comum nas escolas de sua época, foi formado no pensamento escolástico tardio, profundamente marcado pela filosofia de Aristóteles, inclusive suas

concepções a respeito do mundo natural, o que denominamos *a física* em um sentido amplo, como era comum na época. A esse respeito especialmente havia grandes novidades no estudo da natureza. Com a obra de Galileu, o estudo do que os aristotélicos denominavam *movimento local* estava sofrendo uma verdadeira revolução. Descartes, que também tinha essas mesmas preocupações, foi profundamente marcado pela mecânica não aristotélica de Galileu. O próprio Descartes, por sua vez, desenvolveu suas teorias em mecânica.⁶ Sobre esse ponto, então, poderíamos resumir as preocupações epistemológicas de Descartes da seguinte maneira: antes aceitávamos a física de Aristóteles e acreditávamos em sua verdade, agora aceitamos a de Galileu e acreditamos igualmente em sua verdade; contudo, essas duas teorias são conflitantes; logo, precisamos de um critério que nos ajude a saber qual delas é verdadeira.

De forma mais simples, esse mesmo conflito de opiniões pode atingir situações cognitivas mais ordinárias, como nossas observações em determinadas circunstâncias. A esse respeito, Descartes lança mão de exemplos que já eram apresentados pelos cétricos antigos. Se vemos uma torre de longe, ela pode nos parecer redonda; quando nos aproximamos, ela nos parece quadrada; se de novo recuamos, ela volta a nos parecer redonda. Assim, em qual dessas observações devemos confiar? Também aqui parece que estamos na falta de um critério que nos auxilie a separar o verdadeiro do falso.

A respeito desses dois primeiros tópicos – determinadas teorias e observações – Descartes conduz sua

6 Cf. DESCARTES, 1953 (1644, *Princípios da filosofia*).

discussão primeiro reforçando o desafio a todas as nossas opiniões. É aqui que entra em cena a utilização da atitude dubitativa como uma ferramenta metodológica. Descartes afirma que, na medida em que a qualquer momento nossas opiniões podem ser motivo de dúvida, o mais prudente é, de antemão, duvidar de todas elas e confrontá-las de todos os modos, confiando que aquelas que realmente forem expressão do que é o caso vão resistir a toda dúvida. Além disso, na medida em que nossas opiniões estão sempre na dependência de outras, previamente admitidas, metodologicamente, a melhor estratégia é atacar aquelas que seriam as mais básicas e mais gerais, em vez de confrontar uma a uma as opiniões particulares. E é isso o que Descartes faz de maneira exemplar no início das *Meditações*. A estratégia geral adotada é averiguar que opiniões fundamentais podem resistir a qualquer tipo de dúvida.

Em relação a nossas observações e teorias, ou seja, respectivamente, as informações que obtemos pelos sentidos, sobre o mundo que nos rodeia e sobre nossas elaborações a partir de tais informações, Descartes diz que não encontra nenhuma opinião que possa resistir a qualquer dúvida. Mas talvez aquelas opiniões ou conhecimentos que resultam do puro uso do raciocínio possam se salvar. Esse seria o caso, por exemplo, das operações matemáticas mais simples, como uma adição. Aceitas as noções matemáticas elementares, podemos dizer com segurança que, por exemplo, $2 + 2 = 4$. Ainda que isso seja uma questão de convenção, de definir arbitrariamente os conceitos e aceitar tais definições, para então simplesmente utilizá-los sem que haja nenhuma relação entre isso e o mundo, mesmo assim, aqui parece que estamos diante de um domínio de conhecimento inatacável por qualquer

tipo de dúvida que atinja as informações provindas do mundo a nossa volta, inclusive nosso próprio corpo e nossas elaborações teóricas a esse respeito.

Isso pode não ser assim, contudo, diz Descartes. Ordinariamente, essa seria uma situação aceitável, ou seja, poderíamos duvidar de nossas opiniões e teorias sobre o mundo a nossa volta, mas não daqueles resultados que, aparentemente, em nada dependem do mundo, mas apenas de nosso raciocínio. Acontece, de fato, reflete Descartes, que não sabemos como o mundo em geral é constituído. Nossa opinião comum é que nós, seres humanos, somos dotados de um corpo, que compartilha com o restante do ambiente no qual está a mesma natureza física capaz de movimento, de ações e reações mecânicas, da mesma forma que os outros corpos com os quais nosso corpo pode fisicamente interagir. Mas é também nossa opinião que, na medida em que contemplamos tudo isso, fazemos uso de uma capacidade que possuímos que não é física. Nosso raciocínio, nosso pensamento, o próprio fato de possuímos opiniões e representações das coisas parece ser evidência de que também somos dotados de outras capacidades que não são físicas e que derivariam de nossa natureza mental ou espiritual. De fato, a cosmologia a partir da qual Descartes pensa o ser humano o retrata como um composto de corpo e alma, cada um deles de naturezas diferentes, um físico, a outra mental ou espiritual.

Mesmo que mais tarde (em outras obras, como *As paixões da alma* e o *Tratado sobre o homem*,⁷ mas também no final das próprias *Meditações*) Descartes venha a assumir essa teoria cosmológica e essa antropologia filosófica, suas

7 Cf. DESCARTES, 1953 (1649 e 1662, respectivamente).

considerações iniciais são, obviamente, que mesmo tal cosmologia pode estar errada. Ou seja, nossa opinião é que há um mundo físico do qual também fazemos parte em virtude de nosso corpo, mas que há, além disso, um mundo espiritual do qual fazemos parte em virtude de nossa alma ou mente. Se, para o senso comum, a existência do mundo físico parece incontestável, enquanto um suposto mundo espiritual é que seria problemático, Descartes constata que, de fato, a situação é o inverso. Do mundo físico possuímos representações que retratam tudo aquilo que está a nossa volta, inclusive de nosso próprio corpo. Contudo, se pode haver alguma realidade para além do que é físico e se, portanto, possuímos também uma alma ou espírito e se nossa representação do mundo físico é produto de uma operação da alma, da mente, então, diz Descartes, o que é mais imediato e menos duvidoso é o mental e não o físico.

Descartes apresenta diversos argumentos a esse último respeito; alguns dos mais famosos são os argumentos do sonho e da alucinação. Quando sonhamos, vivenciamos diversas situações e acreditamos na realidade de diversas coisas das quais, quando acordados, duvidamos. Além disso, certos estados patológicos podem conduzir a uma distorção dos sentidos e mesmo a ter representações de coisas que não existem, como acontece nas alucinações, que são comparáveis aos sonhos. Se radicalizarmos esse ponto de vista, como faz Descartes, poderemos então levantar a hipótese de que talvez tudo no mundo seja um grande sonho ou uma grande alucinação e que nada existe de tudo aquilo que acreditamos existir, tanto as coisas físicas como as coisas espirituais. Mas, mesmo assim, ou o fato de termos representações, ou o fato de fazermos um

raciocínio, essas parecem coisas que não seriam atingidas de forma alguma por qualquer dúvida que seja. Desse modo, as operações matemáticas estariam isentas de dúvida, assim como o próprio fato, para cada um de nós, de pensar em alguma coisa.

Entretanto, como não sabemos ao certo o que há no mundo, diz Descartes, pode ser que em lugar de um Deus bom e veraz, que é nossa crença comum, haja um demônio ou gênio também todo-poderoso, mas mau e que deseja nos enganar mesmo nessas coisas mais simples que parecem certas e isentas de qualquer dúvida. No caso das operações matemáticas, esse possível Gênio Maligno poderia nos fazer errar sistematicamente e nos levar a crer, por exemplo, que $2 + 2 = 4$ toda vez que fazemos essa operação, enquanto que o resultado correto seria outro. Isso é possível, diz Descartes, mas naquele outro caso, de acharmos que estamos tendo uma representação qualquer e não a estarmos tendo (ainda que ela seja completamente errada em seu conteúdo), isso não parece estar ao alcance de tal Gênio Maligno. Em outras palavras, diz Descartes, tal possível Gênio Maligno pode nos enganar sobre o conteúdo do que pensamos, mas não pode convencer algum de nós de que não está pensando enquanto estiver pensando. O caso último, retirando todo conteúdo possível do pensamento, diz Descartes, seria aquele em que o Gênio Maligno tentasse me convencer de *que eu não existo*. *Ora, para que ele me faça crer que eu não existo, tenho de existir*, mesmo que nada mais haja no mundo.

Esse é o momento crucial da reflexão de Descartes. Ele diz: uma única proposição parece estar isenta de qualquer dúvida, seja uma dúvida natural, decorrente da constatação de nossos enganos ocasionais, seja ela produ-

zida por um procedimento metodológico especial, como essa dúvida exagerada a que seríamos levados por considerar a hipótese do Gênio Maligno. Trata-se da proposição “eu sou”. Para qualquer um de nós, se a pessoa diz “eu sou”, não pode ao mesmo tempo acreditar *que não é, que não existe*. Esse argumento de Descartes passou para a história da filosofia como o argumento do *Cogito* (“eu penso” em latim), que é o modo como Descartes o apresenta no *Discurso do método*. Nas *Meditações*, contudo, seu modo de apresentar o *Cogito* é aquele que mencionamos acima, isto é: “*eu sou*” é uma proposição verdadeira toda vez que a enuncio, diz o filósofo.

A partir dessa primeira certeza, como sabemos, Descartes vai reconstruir sua filosofia, vai reconstruir toda uma imagem do mundo. Ele prova sucessivamente a existência da alma, sua natureza espiritual, a existência de Deus, sua veracidade e a existência do mundo material. Mas vamos deixar esses aspectos de seu pensamento de lado, para retornarmos à relação que essa argumentação teria com o ceticismo.

A argumentação de Descartes, que reconstituímos acima em suas linhas gerais, tem sido associada ao *ceticismo a respeito do mundo exterior*, em virtude de estar centrada no solipsismo, isto é, na hipótese da realidade mental do *eu* e de que *o mundo* seria, antes de tudo, uma representação de cuja veracidade não estamos certos. Assim, o problema é aquele da realidade do mundo físico, do mundo exterior, do mundo *fora da mente*. Para a teoria do conhecimento desde então, provar a realidade de um mundo extramental seria um desafio epistemológico lançado pelo ceticismo aos filósofos. Essa é uma das formas

pelas quais o ceticismo é debatido pelos epistemólogos até hoje.

Obviamente, trata-se de um problema que pode ser colocado, isto é, podemos pedir evidências de que há um mundo real, que seria o correlato físico de nossas representações mentais. Assumir uma posição cética a esse respeito consistiria em considerar insatisfatórias ou inconclusivas quaisquer evidências em favor da existência do mundo exterior. Contudo, essa não é a posição do próprio Descartes, que utiliza uma postura similar a ela apenas para fins metodológicos. Ou seja, como vimos, ele não apenas desafia a ideia de possíveis correlatos físicos de nossas representações, mas desafia toda e qualquer ideia, para averiguar se alguma delas resistiria a tais ataques radicais. E, para ele, esse é o caso em relação à realidade do eu.

Uma forma comum de interpretar o problema do ceticismo sobre o mundo exterior consiste em assumir que tal forma de ceticismo sempre pressupõe a realidade mental do eu, daquele que possui representações das coisas, e que qualquer dúvida incidiria apenas sobre tais *outras* coisas. Isso é verdade e por essa mesma razão, como veremos abaixo, não podemos identificar esse tipo de ceticismo com o pirronismo antigo, com aquela posição historicamente considerada representativa do ceticismo, tal como ele é descrito por Sexto Empírico. Mas se é verdade, por um lado, que o ceticismo sobre o mundo exterior pressupõe a realidade mental do eu, não é verdade, por outro lado, apesar das aparências, que Descartes assuma esse ceticismo sobre o mundo exterior. E a razão é bastante simples: Descartes é um realista a respeito do

mundo exterior, ou seja, para ele, o mundo material existe e ele acredita poder prová-lo, como faz nas *Meditações*.

O procedimento utilizado por ele para provar sucessivamente seus pontos – a realidade do eu, sua natureza, a existência de Deus, do mundo material etc. – se assemelha à postura dos céticos sobre o mundo exterior. Mas tal *ceticismo* cartesiano é apenas metodológico. Ele visa apenas preparar o terreno para as provas acima mencionadas e para uma posição realista não apenas a respeito do eu e da mente, mas de Deus e do mundo material. O verdadeiro ceticismo sobre o mundo exterior pode pressupor a realidade mental do eu, mas não implica, obviamente, o realismo sobre o mundo exterior, como é o caso de Descartes.

1.2 Pirronismo

O ceticismo sobre o mundo exterior pode ser acusado de ser autorrefutatório. Ele *pode* ser uma posição autocontraditória, mas não o é necessariamente, pois isso depende do estatuto cognitivo que for conferido ao *eu*. Se o “eu sou” (o *Cogito*) for interpretado como expressão de uma tese, isto é, como o ponto fundamental de uma teoria cosmológica segundo a qual *há pelo menos uma coisa no mundo, eu*, então poderemos argumentar que esse tipo de ceticismo não eliminaria todas as teorias ou opiniões, já que teria de preservar pelo menos essa, a tese da realidade do eu.

Esse ponto tem sido discutido por alguns comentaristas a respeito especificamente da filosofia de Descartes, sendo matéria de uma controvérsia que não pretendemos

resolver aqui. Vamos nos limitar a mencionar mais um aspecto dessa reflexão. A segunda das teses provadas por Descartes nas *Meditações* – aquela segundo a qual *eu sou uma coisa pensante* – possui certamente peso cosmológico, uma vez que afirma claramente a existência de uma substância: *minha mente*. Mas é discutível se o primeiro ponto provado por ele – o próprio *Cogito* – implica igualmente esse tipo de consequência cosmológica. Se o eu da primeira certeza (o *Cogito*) for tomado apenas como *um ato de consciência*, se for entendido de maneira meramente fenomenológica, como defendem alguns, sem que se acrescente a isso nenhuma ideia sobre a natureza ou constituição desse *eu*, então o ônus da prova recairá sobre aqueles que defenderem que, *necessariamente*, o *eu sou* implica a tese de que *eu sou uma coisa pensante, uma mente substancial*. Em termos mais simples, o fundamento dessa interpretação fenomenológica do *Cogito* é que o *eu* não pode ser uma opinião, ou seja, que ao dizer “eu sou”, a pessoa não está enunciando uma tese nem emitindo uma opinião, mas simplesmente indicando sua presença. Dizer “eu sou” é como dizer “estou presente” ou “aqui estou”. Se isso não parece implicar nada mais que a presença de um *falante*, de um *sujeito*, mas não sua natureza e como tal sujeito é constituído, por outro lado, parece implicar a existência desse falante, ou seja, que há um sujeito que diz “eu sou” e apenas isso.

Uma das polêmicas metafísicas tradicionais que essa discussão envolve é aquela que diz respeito ao problema de saber se a existência é uma propriedade. O verbo “ser” não seria utilizado com o mesmo significado nos dois seguintes proferimentos: “este gato *é* pardo” e “este gato *é*” (isto *é*, existe). Nem é a mesma coisa dizer “eu *sou*”

(existo) e “eu *sou* um ser humano”. Não precisamos nos preocupar em dar aqui uma resposta satisfatória para esse problema metafísico milenar nem decidir aquela polêmica a respeito da interpretação do *Cogito*, mas a mencionamos com esses detalhes porque um problema semelhante é colocado em relação ao ceticismo pirrônico. A questão de caráter propriamente epistemológico que é levantada consiste em perguntar se qualquer proferimento expressa uma opinião, ou tese, ou teoria. Esse mesmo problema que é colocado em relação à possível autocontraditoriedade do ceticismo sobre o mundo exterior também pode – e tem sido – colocado em relação ao pirronismo.

Se o ceticismo pirrônico não é autorrefutatório, como vamos defender, então ele possui o mesmo caráter metodológico daquele ceticismo que pode ser encontrado na obra de Descartes. Outro filósofo moderno que se envolveu nessa discussão foi David Hume, embora a questão seja formulada por ele de maneira um pouco diferente. Hume se tornou célebre no campo da epistemologia em virtude de sua análise da relação causal, que encontramos, por exemplo, em seus livros *Tratado da natureza humana* e *Investigação sobre o entendimento humano*.⁸ A noção tradicional que ele problematiza é aquela segundo a qual quando associamos dois eventos, denominando o primeiro uma *causa* do segundo, pressupomos que no primeiro há *poderes* capazes de *produzir* o segundo e que há, portanto, uma relação necessária entre a causa e o efeito. Hume está discutindo, pois, um dos tipos mais comuns de opiniões que temos acerca do mundo que nos rodeia e também de nosso papel nele, uma vez que nossas ações possuem su-

8 Cf. HUME, 1986 (1739–1740) e 1996 (1748), respectivamente.

postamente poder causal sobre os acontecimentos no mundo. Em particular, supomos também que há uma relação causal entre nossos pensamentos e nossos movimentos, como entre pensar em mover um braço e, em seguida, movê-lo ou pensar em ir à cozinha e tomar um copo d'água e, depois, fazê-lo. Esse tipo de caso também é incluído por Hume em sua discussão da causação.

A posição de Hume, amplamente conhecida, é que adquirimos nossas crenças causais – as opiniões e ideias que possuímos sobre a relação de causa e efeito entre dois eventos – a partir da experiência. Mas essa última não nos revela nenhum poder oculto que, estando na causa, acarrete ou produza o efeito. Uma barra de metal exposta aos raios de sol, depois de alguns minutos, se aquece. Essa observação nos leva a dizer que os raios de sol são a causa da elevação da temperatura da barra de metal. Mas a experiência, argumenta Hume, apenas nos mostra uma conjunção constante entre os dois eventos e disso fazemos nossas inferências causais.

Tais inferências causais seriam legítimas se já possuíssemos o conhecimento de que a natureza é uniforme ou constante em seus processos e fenômenos. Mas essa também é uma ideia que adquirimos da experiência, diz Hume; ela também resulta de uma generalização a partir das conjunções constantes entre fenômenos que podemos observar. Assim, a legitimidade de nossas crenças causais em geral está em questão. A conhecida solução de Hume para esse problema consiste em dizer que é graças a um princípio da natureza humana, que ele denomina *Hábito* ou *Costume*, que adquirimos crenças causais quando somos expostos às repetições ou conjunções constantes de fenômenos observados. Em outros termos, nossas crenças ou

opiniões sobre relações de causa e efeito não são legítimas no sentido de possuírem força de argumento, mas são inevitáveis em virtude de nossa constituição natural – psicológica, como dizemos hoje.

Ora, uma das discussões comuns entre os comentaristas é se essa posição de Hume a respeito da relação causal envolveria um ceticismo similar àquele sobre o mundo exterior. O próprio Hume antecipou essa interpretação de seu pensamento. Segundo ele, sua posição seria compatível com o que ele denomina um *ceticismo mitigado*, mas ela não implicaria um tipo autorrefutatório de ceticismo. Ou seja, Hume não se vê defendendo uma *tese* de que nosso conhecimento da relação causal é ilegítimo, mas apenas constata que, aparentemente, *não podemos provar sua legitimidade*. Em termos epistemológicos mais simples, qualquer ceticismo autorrefutatório implicaria assumir uma tese qualquer para, com base nela, *sustentar que nenhuma tese é sustentável*. Não era isso o que, explicitamente, Hume tinha em mente e, logo, seu *ceticismo mitigado* possui o mesmo caráter metodológico daquele de Descartes. Ele é também apenas um meio para constatar a falibilidade de nossas opiniões, mas não por meio da defesa de uma opinião que seja assumida como tese inatacável e, logo, infalível.

De forma similar ao que dissemos sobre o *Cogito* cartesiano, se esse tipo de posição cética escapa ou não à acusação de ser autocontraditório, isso depende de como interpretamos o que é uma *opinião* ou, nos termos de Hume, o que é *ter uma crença*. Para recuperarmos em parte aquela outra discussão, podemos lembrar que, nesses termos, uma das interpretações era a de que dizer “eu sou” não é emitir uma *opinião* nem expressar uma *crença*, mas

apenas registrar uma presença. O *eu sou* é certamente uma *aparência* e, logo, se dizer “eu sou” envolve crenças ou opiniões ou não, isso depende da relação que entendemos haver entre *crença* e *aparência*. Esse é um tópico particularmente importante para o pirronismo antigo.

Em suas *Hipotíposes pirronianas*, Sexto Empírico diz que o cético pirrônico não nega as aparências, isto é, aquelas experiências imediatas de sentir ou pensar, como sentir calor ou sede, como ver o azul do céu, constatar que o mel é doce e que seu gosto é diferente daquele da água do mar, achar que $2 + 2 = 4$, que hoje é um dia diferente do dia de ontem (isto é, que a Terra já deu uma volta completa em torno de si mesma) etc. Ora, estamos apontando alguns poucos entre tantos casos de experiências comuns das pessoas, quer naquele domínio que os filósofos denominam *dados dos sentidos*, quer no domínio do *pensamento* ou, mais exatamente, *a consciência (imediata) de alguma coisa*, mesmo que não seja uma informação atual dos sentidos, mesmo que seja uma relação de ideias que pode não depender em nada dos sentidos (como $2 + 2 = 4$, que pode ser encarada como uma mera relação de conceitos previamente estabelecidos e independentes de quaisquer experiências sensíveis).

Para os pirrônicos, se um de nós manifesta ter a experiência dessas aparências comuns, não está emitindo uma *opinião*, embora esses pontos todos possam se tornar assunto de nossas opiniões. Ter *crenças* (em um sentido forte) ou *sustentar opiniões* ou *teses*, para o cético pirrônico, consiste em ir além das aparências, ir além daquilo que, de um modo ou de outro, é atual ou imediato, ainda que seja com a ajuda da memória. Os exemplos simples dados por Sexto Empírico são os que mais nos ajudam a entender

esse ponto. Se alguém diz que lhe parece que o mel é doce (isso lhe aparece), não está enunciando uma tese sobre a natureza dessa substância, nem sustentando uma teoria sobre a interação que seus constituintes possam ter com seu aparelho gustativo. Podemos também fazer isso e, na medida em que proceder assim vai nos conduzir a uma série de afirmações sobre a natureza dessas coisas todas, afirmações essas que não se reduzem às informações dadas pelas meras aparências, então, nesse caso, para o pirrônico, estaremos emitindo uma opinião, no sentido técnico ou epistemológico do termo; estaremos defendendo uma tese, uma teoria, uma crença.

Uma das dificuldades dessa posição – e que tem sido repetidamente apontada pelos críticos do pirronismo – é se ela não envolveria um critério de demarcação entre as *aparências* (as coisas para nós) e as *coisas em si*. Ou, em outros termos, a questão é se o pirrônico não defenderia a *tese* de que há uma separação nítida entre *relatar as aparências*, de um lado, e de outro, *defender uma teoria ou crença*. Na literatura sobre o pirronismo, esse tem sido um ponto privilegiado de discussão. A explicação que o próprio Sexto Empírico dá a esse respeito, contudo, parece ter um caráter mais pragmático, ecoando e antecipando discussões mais recentes dos filósofos sobre problemas similares de demarcação. Sexto Empírico afirma que viver pelas aparências, como pretende fazer o pirrônico, consiste em seguir as manifestações da natureza (inclusive de seu próprio corpo) e os costumes da sociedade em que se vive (inclusive suas leis e as consequências morais que elas acarretam, assim como as normas de ofícios e profissões). Podemos então, explicitamente, acrescentar que isso conduz também a adotar o significado comum dos termos de

uma língua e falar essa língua tal como seus falantes fluentes o fazem, sem inquirir a todo momento sobre o significado *real* dos termos utilizados. O significado que interessa é aquele que é eficiente na comunicação e entendimento dos falantes.

Ao enfrentar um problema semelhante de demarcação, Quine toma uma posição pragmática similar, que ele explica em seu ensaio *Dois dogmas do empirismo*.⁹ Trata-se do problema da distinção entre enunciados *observacionais* (aqueles que possuem apenas termos de observação) e enunciados *teóricos* (aqueles que também possuem algum termo que não pode ser considerado significativo apenas com referência a observações). Esse problema é particularmente importante a respeito das polémicas sobre o realismo e o instrumentalismo e na discussão sobre o positivismo. Voltaremos a ele no capítulo sobre esse assunto. Por ora, vamos apenas indicar a semelhança entre a solução dada por Quine para tal problema e a posição adotada por Sexto Empírico quanto à possível distinção entre aparência e crença ou entre *relatar as aparências* e *emitir uma opinião*.

Para Quine, não há um critério inatacável por meio do qual possamos distinguir uma classe de enunciados puramente observacionais, separada de uma vez por todas da classe dos enunciados teóricos. Ele diz que, dada uma comunidade de falantes, sua língua e a visão de mundo a ela associada, podemos dizer que um *enunciado observacional* é aquele enunciado cujo valor de verdade (verdadeiro ou falso) pode ser decidido por qualquer membro dessa comunidade de falantes com base apenas na mesma esti-

9 Cf. QUINE, 1969a.

mulação sensorial. Um *enunciado teórico*, por conseguinte, será aquele enunciado que não puder ter seu valor de verdade decidido dessa maneira. Por exemplo, dois falantes do português falado no Brasil hoje, com a mesma capacidade sensorial média, vão concordar prontamente que é verdadeiro o enunciado “essa maçã é vermelha” se estiverem vendo diante de si uma maçã vermelha. Isso faz com que, pragmaticamente, “vermelho” seja um predicado observacional para essa comunidade de falantes.

Suponhamos, contudo, que nossos dois falantes passem a discutir não se aquela maçã é vermelha, mas se, na verdade, ela não estaria mais para um *vermelho tomate* ou mais para um *vermelho vinho*. Suponhamos então que, estando em dúvida e divergindo sobre o tom exato dessas duas novas cores, eles criem o predicado “vermelho profundo” e que o apliquem àquela maçã. Eles podem até resolver o problema naquela circunstância, mas em outras não serão capazes *sem discussão* de concordar sobre a possibilidade de aplicar o mesmo predicado – “vermelho profundo” – a outras coisas, como a cor de um carro, de uma roupa, de um lápis de determinada caixa de lápis de cor, de uma amora, de uma mancha de sangue e mesmo de uma taça de vinho tinto ou de um tomate. Ora, nesse caso, segundo o critério de Quine, “vermelho profundo” não é para eles um predicado observacional nem são meramente observacionais os enunciados que o contêm, pois seus valores de verdade não podem ser decididos apenas com base na mesma estimulação sensorial. Em suma, se há alguma discordância e discussão, então estamos diante de um enunciado que é teórico para aquela comunidade de falantes.

A posição de Sexto Empírico é como se fosse uma generalização dessa atitude pragmática. É o que ele denomina *diafonia* (a ocorrência de vozes discordantes) que põe em evidência o caráter teórico e dogmático de uma conversa. Se, para decidir uma questão, os indivíduos vão além daquilo que eles concordariam em admitir como *aparências*, então, para o pirrônico, esses indivíduos não estão apenas relatando aquilo que para eles é aparente, mas estão *dogmatizando*, isto é, estão defendendo opiniões, ou teses, ou teorias. Mas, como no caso do critério de Quine, não há uma fronteira definitiva entre uma coisa e outra, entre as aparências e aquilo que vai além delas. Isso é dado em cada circunstância, tomando em consideração os indivíduos que conversam, aquilo que eles admitem como pacífico e aquilo que não admitiriam como tal.

Se aceitarmos, portanto, que para qualquer conversa sempre podemos ter como dado um domínio de aparências socialmente compartilhadas por meio de uma língua, então podemos, do ponto de vista do pirronismo antigo, estabelecer a diferença entre o que é sustentar uma crença ou *dogmatizar* e o que é relatar as aparências, que é aquilo que o cético pirrônico almeja fazer unicamente. Via de regra, os problemas da filosofia tradicional se situam num domínio no qual as aparências não são suficientes para que os indivíduos decidam o valor de verdade de suas afirmações. As teorias e doutrinas filosóficas apresentam soluções alternativas para esses problemas, mas elas são, também via de regra, soluções incompatíveis umas com as outras, por vezes contraditórias mesmo. Isso gera a diafonia das filosofias diante da qual o pirrônico suspende o juízo.

A suspensão do juízo é talvez a característica principal da atitude pirrônica, mas é preciso entender seu caráter circunstancial para não confundir o pirronismo com um tipo qualquer de ceticismo metodológico ou com aquele tipo, acima mencionado, de ceticismo sobre o mundo exterior. Em outros termos, para o pirrônico, a suspensão do juízo é decorrência de uma situação inteiramente natural ou ordinária. Diante da diafonia das teorias, ponderando as razões ou evidências pró e contra cada uma delas, se o pirrônico entende que há um empate entre as teorias, ele não dá sua adesão a nenhuma delas, ou seja, suspende o juízo. É óbvio, portanto, que, para o pirrônico, tal empate – a *equipolência* – entre as teorias em disputa é uma aparência que, naquele momento, ele não pode negar e que o leva a suspender o juízo. Ele também não pode dizer que aquelas teorias estarão sempre em equipolência.

Assim como os dogmáticos (aqueles que sustentam teorias quaisquer), o cético pirrônico também deseja a verdade sobre os assuntos que se tornam problemas teóricos. Ele também acredita que o desconforto da dúvida será removido ao atingir a verdade e que isso trará um estado de não perturbação (*ataraxia*). Entretanto, enfatiza Sexto Empírico, ao suspender o juízo, o pirrônico experimenta essa ataraxia que supostamente a verdade lhe traria. Para ilustrar esse ponto, nas *Hipotiposes*, Sexto recorre a uma imagem sugestiva, a saber, a história sobre o pintor Apeles, que estava pintando um cavalo e que não conseguia dar o efeito da espuma na boca do animal. Desistindo, Apeles atirou sobre a pintura a esponja com a qual limpava seus pincéis; por coincidência, ela bateu no

lugar em que ele estivera tentando pintar a espuma na boca do cavalo, produzindo exatamente esse efeito.

Assim caracterizado, o pirronismo é claramente um modo de vida, uma atitude em relação à investigação e ao saber em geral. O pirronismo não consiste, portanto, em sustentar que nada pode ser dito, conhecido ou investigado, mas é a atitude de não aderir às teses que vão além das aparências, sendo tais aparências sempre determinadas de maneira local e circunstancial. De acordo com Sexto Empírico, o pirrônico pode também investigar e propor teorias. A diferença entre ele e o dogmático é que esse último dá sua adesão voluntária a uma das teses em diafonia, enquanto que o primeiro suspende o juízo e continua investigando. O ceticismo pirrônico possui esse caráter investigativo ou zetético – de investigação permanente, *zétesis* – que o diferencia de outras formas de ceticismo, como o ceticismo metodológico de Descartes, que vimos antes. Esse último, como dissemos, conduz a um dogmatismo realista (sobre o mundo exterior) que não seria assumido pelo pirrônico.

1.3 Neopirronismo

Uma das polêmicas entre os comentadores do ceticismo é se o pirronismo de Sexto Empírico visa apenas às doutrinas filosóficas antigas, especulativas e metafísicas, como os sistemas de Platão, Aristóteles e dos estoicos, entre outros, ou se também diria respeito à ciência moderna.

Essa questão, colocada de forma abstrata, como já dissemos, envolveria adotar um critério de demarcação entre a *ciência empírica*, de um lado, tal como ela é pratica-

da a partir da época moderna com Galileu e outros, e de outro, a *filosofia* (ou a *metafísica*), tal como praticada pelos antigos. Nesse caso, claramente, a discussão não poderia avançar, uma vez que diversos critérios de demarcação podem ser propostos e defendidos. Diante dessa diafonia, o pirrônico suspenderia o juízo mais uma vez.

Contudo, historicamente considerada, a questão é pertinente, uma vez que, de fato, aparentemente, o tipo de investigação experimental que começa a ser praticada com Galileu e seus seguidores parece não encontrar um similar nos pensadores gregos antigos. Uma diferença fundamental seria exatamente que essa ciência moderna parece ter incorporado esse tipo de investigação *não dogmática* – aberta à crítica de todos os tipos e à revisão de seus pontos de vista – que caracteriza a atitude pirrônica. Desse modo, o cético não poderia ter objeções à ciência moderna da mesma maneira como tinha aos sistemas de filosofia. Esses, por sua vez, parecem se caracterizar por uma atitude rígida em relação a seus pressupostos fundamentais, não admitindo revisão.

O problema assim colocado pode ser historicamente pertinente, mas não faz jus nem à filosofia antiga nem à própria ciência moderna. A experimentação é, com certeza, um elemento novo, muito mais valorizado pelos modernos que pelos antigos – aparentemente. Isso não quer dizer, contudo, que o cientista moderno esteja mais disposto a abandonar seus pressupostos do que poderia estar o filósofo antigo. Mesmo uma investigação experimental, ainda que de modo provisório ou tentativo, possui pressupostos que não podem ser abandonados, sob pena de inviabilizar a própria investigação. A questão é, portanto, se o cientista estaria disposto a abandonar seus

conceitos iniciais caso a experimentação os desautorizasse. Os entusiastas da ciência moderna procuram caracterizá-la assim, dizendo que sua atitude crítica consiste em abandonar quaisquer pressupostos ou teorias se a experiência vier a ser evidência decisiva contra eles. Isso não significa que, ao valorizar igualmente as evidências providas da experimentação, o filósofo antigo não estivesse também disposto a abandonar seus pontos de vista.

O que talvez esteja então implícito nas defesas mais entusiasmadas do espírito crítico da ciência moderna, em contraste com uma suposta rigidez da filosofia antiga, é que, ao contrário do cientista moderno, o filósofo antigo não se renderia às evidências da experiência. Ora, mas isso é pressupor sua irracionalidade. Historicamente, talvez possamos dizer que, antes da época moderna, a experimentação e um cuidado mais rigoroso ou sistemático das observações não eram uma preocupação preponderante. Mas disso não se pode inferir que, ao contrário da ciência experimental moderna, a filosofia antiga fosse avessa às evidências e à crítica, o que claramente não é o caso, como testemunham os textos dos filósofos antigos já mencionados, entre outros.¹⁰

Por outro lado, o cientista moderno e contemporâneo não está preocupado apenas com observações sistemáticas e com a experimentação como meios de críti-

10 A ideia de que os filósofos antigos estariam dispostos a negar os dados da experiência, assumidos como alavanca crítica pelos proponentes da ciência moderna, como Galileu e outros, deriva muito mais da crítica desses aos aristotélicos medievais e ao caráter muitas vezes extremamente dogmático e avesso à crítica que a filosofia desses últimos ganhou, como enfatizam o próprio Descartes nas obras citadas, e Bacon (2003 [1620]), e Hobbes (1994 [1651], e 1999 [1656]).

ca de suas teorias. Elas são também procedimentos construtivos, por meio dos quais um programa de pesquisa pode se desenvolver, antes de poder enfrentar de forma mais significativa quaisquer críticas, sejam elas racionais, sejam experimentais. A experimentação e o controle dos dados experimentais podem ser ferramentas de construção de teoria mais valorizadas pelos modernos que pelos antigos, mas se admitimos a racionalidade tanto de uns quanto de outros, temos de considerar também que ambos se renderiam às evidências contra suas teorias, mas não de forma precipitada e talvez injusta com a teoria, antes que ela possa estar devidamente elaborada e ser bem compreendida.

Assim, a questão de atualizar a perspectiva cética para dar conta dos elementos culturais novos que os pirrônicos antigos não conheceram, como a moderna ciência experimental, tem de ser colocada em outras bases. O ponto crucial é saber se as evidências de qualquer tipo – experimentais ou não – são suficientes para levar alguém a abraçar uma teoria ou para abandoná-la. A ciência moderna, certamente, não se restringe às meras aparências. As discussões de Hume, que já mencionamos, são uma crítica precoce a esse tipo de empirismo ingênuo. Mesmo quando sistematizamos as aparências, podemos estar indo além delas; isso depende dos conceitos que empregamos para fazê-lo. Assim como a filosofia, as ciências empíricas fazem hipóteses sobre aspectos não aparentes daquelas coisas que estudam. A própria experimentação seria então um meio para aferir o valor empírico dessas hipóteses. Os debates dos cientistas não exibem uma diafonia menor que aquela dos filósofos, embora talvez exibam uma preferência por certos tipos de argumentação.

Resumindo as observações acima, podemos dizer então que não nos parece que a ciência moderna seja mais (ou menos) compatível com o pirronismo que a filosofia antiga ou a metafísica de todos os tempos. Mesmo com evidências a favor insuficientes, tanto um cientista profissional quanto um filósofo podem preferir continuar com suas teorias a abandoná-las, a suspender o juízo. Se um deles faz isso, certamente não é um cético pirrônico. Mas se um investigador qualquer, após avaliar as evidências pró e contra certas teorias, suspende o juízo, então ele está adotando a atitude pirrônica.

De um modo ou de outro, isso nos leva de volta ao problema da possibilidade do ceticismo, mas em uma nova formulação, que é pragmática. A questão agora seria se, de fato, essa atitude pirrônica é praticável, seja por um cientista de profissão, seja por um filósofo. Em termos mais simples, podemos perguntar: podemos de fato encontrar alguém que investigue assim, constantemente suspendendo o juízo? Ou, de outro modo: se investigar dessa forma crítica que caracteriza o pirronismo é o que parece razoável fazer, existem mesmo dogmáticos, quer em ciência, quer em filosofia, isto é, pensadores que se recusam a abandonar seu ponto de vista *apesar de todas as evidências em contrário*?

Esse tipo de *dogmatismo irracional* (no sentido comum do termo “dogmatismo”) não é a atitude a que se referem os céticos pirrônicos. O dogmatismo, no sentido técnico e específico da discussão dos pirrônicos, consiste na atitude de aceitar uma teoria sob a pressuposição de que ela diz a verdade. Mas então podemos perguntar de novo: algum cientista ou filósofo realmente acredita que sua teoria diz a verdade? Talvez seja razoável supor que,

de uma maneira absoluta, não. Talvez o dogmático diga, no máximo, que, diante de outras alternativas, ele ainda prefere sua teoria, apesar da equipolência entre ela e as outras. Mas, mais uma vez, seria possível alguém agir assim? Para continuarmos a ser razoáveis, isso não nos levaria então a todos a ser pirrônicos?

Essas questões não nos parecem poder receber uma resposta direta e simples que faça justiça aos problemas enfocados. Se os questionamentos acima forem razoáveis, então o pirronismo será não mais que uma mera insistência na crítica, uma característica que ele compartilharia com diversas outras posturas em filosofia; ele não teria nenhuma originalidade. E, afinal, todos os pensadores razoáveis poderiam ser classificados como céticos. Além disso, para compreender convenientemente o que está em questão, talvez tenhamos de saber primeiro o que é investigar e se, de fato, são possíveis atitudes diferentes em face da investigação. Para essas questões o cético não pode dar uma resposta, o que supõe elaborar uma teoria da investigação. Mas então o dogmático, em oposição ao cético, seria apenas aquele que propõe teorias? Não é assim que Sexto Empírico o caracteriza; para ele, o dogmático é alguém que acredita ter encontrado a verdade.

De um ponto de vista pragmático, de como se passam as coisas nas investigações em geral, talvez o dogmatismo e o ceticismo sejam então possibilidades situacionais, isto é, sejam atitudes possíveis em determinados contextos de investigação. Em outras palavras, Sexto Empírico e outros pirrônicos estariam caracterizando o cético e o dogmático como *possibilidades de comportamento investigativo*, como diferentes respostas típicas que um in-

investigador pode dar diante do desafio de encontrar uma situação de diafonia e equipolência. Aqueles que em certa situação de diafonia entre teorias avaliam que elas estão em equipolência e suspendem o juízo seriam os céticos; aqueles que na mesma situação avaliam, ao contrário, que as evidências pesam mais em favor de uma das teorias e, logo, a escolhem, seriam os dogmáticos.

É possível que essa postura neopirrônica esteja indo além daquilo que os próprios textos de Sexto Empírico permitiriam inferir. Nessa perspectiva, ceticismo e dogmatismo seriam possibilidades de comportamento ao investigarmos. Se assim for, ceticismo e dogmatismo serão, em primeiro lugar, situações de fato e apenas depois padrões de comportamento dos investigadores, padrões a serem descritos e investigados por uma metodologia empírica.¹¹ De qualquer modo, ceticismo e dogmatismo não seriam atitudes que o investigador possa adotar previamente, antes de começar a investigar.

Contudo, quanto à questão se esse neopirronismo vai além do pirronismo antigo, isso talvez se deva apenas ao fato histórico inegável de que a cultura atual contém elementos realmente díspares daqueles presentes na cultura antiga. Mas isso seria também matéria de especulação sobre a qual, igualmente, poderíamos suspender o juízo, como nos diria o pirrônico.

¹¹ Isso pode parecer improvável à primeira vista, mas estaria de acordo com a perspectiva pragmatista quanto à natureza da investigação, que examinaremos no capítulo 6. Além disso, cf. DURTA, 2018, para uma discussão detalhada do conhecimento encarado numa perspectiva ambiental com base nas noções de cognição distribuída e mente estendida.

2

POSITIVISMO

O positivismo é o grande opositor das doutrinas metafísicas. Via de regra, os positivistas são aliados das ciências empíricas e defensores de seus procedimentos, que são baseados sobretudo na observação e na experimentação. Eles acusam as filosofias tradicionais de serem formas reiteradas de desprezo por tudo aquilo que, da forma mais óbvia possível, nos dão a experiência e a positividade dos dados trazidos pelas observações.

Contudo, para os metafísicos, a experiência apenas nos revela um aspecto das coisas, o mais óbvio e menos interessante, aquele que pode ser de domínio público, mas que menos ajudaria a compreender o mundo. Para eles, os positivistas querem restringir o conhecimento humano a essa sua forma mais rudimentar, menos reveladora da natureza das coisas e menos enriquecedora da existência humana. Viver pelas aparências – como, aliás, já pregavam os cétricos antigos e como, de uma forma algo modificada, pregam os positivistas –, para os metafísicos, significa abrir mão de entender a verdadeira natureza das coisas. Os sentidos e a experiência não nos ajudam para tanto e por isso temos de recorrer ao pensamento. A filosofia é a forma sistemática e rigorosa de atingir o verdadeiro conhecimento das coisas, tal como Platão já a compreendia.

Entretanto, os positivistas, seguindo em parte o tipo de problematização das doutrinas filosóficas que já se encontra no ceticismo, constataam a multiplicidade, diversidade e, às vezes, o caráter contraditório mesmo das teorias metafísicas. Para eles, então, apenas o império da positividade dos dados observacionais poderia nos auxiliar na difícil tarefa de separar o verdadeiro do falso. Com isso já vemos claramente um dos aspectos nos quais o positivismo se diferencia do ceticismo; pois esse último não concede nenhum privilégio cognitivo à experiência, uma vez que, mesmo nesse domínio, pode haver divergências e contradições.

Historicamente, o positivismo adquiriu diversas formas particulares, sobretudo a partir do século XIX, em especial com Auguste Comte. Embora combatesse a metafísica tradicional, o pensamento comtiano, contudo, também defende uma teoria metafísica, cujo tema principal são a própria história e o desenvolvimento do espírito humano. Outras formas de positivismo se aproximaram mais do ideal de manter distância da metafísica, tal como encontramos no pensamento dos autores do Círculo de Viena, os neopositivistas ou positivistas lógicos, em particular Rudolf Carnap.

Vamos analisar com mais detalhes sobretudo essa forma de doutrina positivista por duas razões. A primeira, já mencionada, é que acreditamos que ela – pelo menos na versão elaborada por Carnap – permanece isenta de elementos metafísicos, como querem os positivistas em geral, embora pagando o preço de assumir teses de caráter epistemológico e linguístico – e essas, em última instância, poderíamos argumentar, levariam inevitavelmente a uma teoria a respeito da natureza da mente e da linguagem hu-

mana, mas de forma mais empírica e distinta daquela dos metafísicos. Esse tem sido, aliás, um tema de discussão da parte de alguns comentadores. Contudo, a segunda razão que nos leva a examinar essa escola positivista é que não achamos que, necessariamente, ainda que de maneira indireta e mediada, possamos ligá-la a alguma metafísica mais ou menos definida sobre a mente e a linguagem, mas apenas no caso dessa última a uma concepção formal e semelhante a algumas teorias no domínio da linguística atual.

A nosso ver, a postura instrumentalista de alguns neopositivistas, como Carnap e Neurath, de fato, afasta o perigo de recair na metafísica. Alguns dos detalhes a esse respeito, contudo, serão discutidos no capítulo sobre o instrumentalismo, mas podemos antecipar o seguinte ponto: se os positivistas lógicos são também instrumentalistas, então eles necessariamente se afastam do realismo, isto é, daquela concepção segundo a qual nossas teorias e conceitos representam coisas reais no mundo, ainda que inobserváveis. Ora, esse ponto de vista realista fundamental é a base de toda doutrina metafísica. Por meio da adoção de sua doutrina, todos os metafísicos nos propõem conhecer *a verdadeira realidade*, aquela que não nos seria dada de outro modo.

O positivismo, em particular no domínio dos problemas da epistemologia, trata do tema das leis que regem os fenômenos naturais e sociais e de suas causas. Esse tema é encontrado, obviamente, em Comte, mas não é alvo de especial atenção da parte de Carnap, que se concentra muito mais, como veremos, na questão da construção dos objetos de nossas teorias a partir de determinados objetos básicos. Em relação às ciências especiais,

as atenções de Carnap se voltam preferencialmente para a física. Entretanto, Neurath deu especial destaque ao tema das leis. Ele, que vinha da sociologia, deu ênfase a nosso conhecimento nessa modalidade, assim como Comte. Vamos discutir algumas ideias de Neurath também porque ele é uma das influências importantes sobre o naturalismo defendido por Quine em epistemologia, como veremos no próximo capítulo.

2.1 O positivismo de Comte

Auguste Comte fixou quatro objetivos principais para sua filosofia positiva.¹² O primeiro deles seria o de pôr em evidência as leis lógicas do espírito humano. Com base nisso, em segundo lugar, a filosofia positiva poderia promover uma reforma geral na educação. Assim, em terceiro lugar, poderia também ser alcançado o objetivo de promover o progresso nas diversas ciências (em particular a sociologia ou *física social*). Por fim, isso levaria, obviamente, a uma reorganização da sociedade em bases sólidas. Para cumprir esses quatro objetivos, o positivismo comtiano precisava estar fundamentado ao mesmo tempo em uma teoria da ciência e em uma teoria da sociedade. Essas teorias, por sua vez, são apoiadas por uma teoria da história como um processo real através do qual o desenvolvimento da sociedade tem lugar.

A sociologia, em particular, como comentamos, pode determinar a estrutura e os processos de transformação da sociedade humana e permitir as reformas necessárias de nossas instituições. Entretanto, na visão de

12 Cf. COMTE, 2012 (1853, *Curso de filosofia positiva*).

Comte, sendo a mais jovem das ciências, a sociologia, como último resultado do desenvolvimento intelectual da humanidade, é devida à própria filosofia positiva e é um dos resultados práticos positivos da influência dessa última sobre o saber humano. Ora, uma das formas de fazer isso, para a filosofia positiva, a partir de sua teoria da ciência, consiste exatamente em organizar o saber de forma consistente e adequada às diversas ciências em sua ordem de encadeamento natural, o que é algo que a própria teoria da história deve revelar.

De acordo com Comte, o desenvolvimento do espírito humano passou sucessivamente por três estados consecutivos: (a) o teológico ou fictício, (b) o metafísico ou abstrato e (c) o positivo ou científico. O estado teológico se caracteriza, segundo Comte, pela busca da natureza íntima das coisas, suas causas primeiras e finais. Compreende-se aqui que os fenômenos são resultado da ação direta de agentes sobrenaturais. Em todos os povos, diz Comte, esse é o estado pelo qual necessariamente começa nosso desenvolvimento intelectual.

Comte dá uma razão epistemológica para adotar esse ponto de vista, uma concepção que, mais tarde, foi sustentada por diversos autores, mesmo aqueles que não têm nenhuma relação com o positivismo. Para Comte, para elaborarmos teorias, é preciso contarmos com observações prévias. Mas, por outro lado, não podemos observar sem estarmos já instrumentalizados por alguma teoria. Não possuir nenhuma teoria deixaria o conhecimento humano em um estado de permanente falta de recursos para começar. Por isso, para Comte, as concepções ou ficções do estado teológico cumprem esse papel indispensável para o desenvolvimento da ciência. Suas te-

orias não correspondem ao que há no mundo, mas nos ajudam a fazer as observações necessárias para alcançarmos o verdadeiro conhecimento das coisas.

Esse problema colocado por Comte, assim resolvido por meio do recurso ao estado teológico, deixa patente a diferença entre seu positivismo e o empirismo. Esse último, tal como podemos encontrar em Locke, por exemplo, assim como em outros autores britânicos, está fundamentado na ideia de que o conhecimento começa pela experiência. Contudo, ainda que a experiência seja indispensável para um correto conhecimento do mundo, Comte sustenta que ela mesma não pode ser um ponto de partida, mas que, necessariamente, temos de ter qualquer teoria anterior, ainda que equivocada, como já dissemos. Esse caráter instrumental que mesmo as teorias equivocadas sobre o mundo possuem é um tema que também vai ser retomado depois por diversos outros autores. Tais erros são encarados como etapas necessárias para futuros acertos.

Após o estado teológico ou fictício, segundo Comte, o espírito humano passa pelo estado metafísico ou abstrato, que é um estado intermediário no qual aquelas entidades das quais nos ocupávamos no estado teológico são substituídas por forças abstratas. Não há entre esses dois estados uma diferença epistemológica fundamental, mas apenas uma diferença ontológica, isto é, os *agentes naturais* são substituídos pelas *forças*, mas as mesmas causas íntimas dos fenômenos e sua origem e destino continuam a ser buscadas. Ainda se trata de explicarmos *por que* os fenômenos ocorrem.

Apenas no estado positivo ou científico, diz Comte, renunciamos a esse ideal cognitivo e nos restringimos à

descrição de *como* os fenômenos ocorrem, do modo pelo qual eles se apresentam. Assim, o objetivo do conhecimento humano nessa última fase é encontrar as relações invariáveis de sucessão e similaridade dos fenômenos, ou seja, suas *leis*. Uma lei (natural ou científica) nos diz como os fenômenos se ligam uns aos outros, sem entrar na questão daquilo que os produz, isto é, suas causas enquanto determinados poderes ocultos.

É essa teoria do desenvolvimento histórico do pensamento humano que fundamenta a teoria da ciência proposta por Comte. As ciências positivas devem encontrar as leis que expressam as relações corretas entre os fenômenos, isto é, devem descobrir como tais fenômenos são dados nas observações. Para isso, as teorias científicas formulam leis que são apenas a expressão matemática das relações entre variáveis quantificáveis. Tomemos um dos exemplos preferidos do próprio Comte, a lei da gravitação universal na física de Newton. Matematicamente, o que ela nos diz é apenas que os corpos se atraem na razão direta de suas massas e na razão inversa do quadrado da distância entre eles. Mas a natureza dessa suposta atração entre os corpos, isso não cabe à ciência dizer. Investigar a esse respeito – procurar os poderes ocultos – era o que pretendiam os dois primeiros estados do pensamento humano: o teológico e o metafísico.

Segundo Comte, além disso, as próprias ciências se organizam de uma forma natural e necessária em um sistema. Para ele, há seis ciências fundamentais, cada uma das quais precede e fundamenta as posteriores. A (1) matemática é aquela que vem em primeiro lugar, sendo concebida como expressão do método adequado para proceder a investigação científica. Depois vêm as outras cinco ciências

fundamentais, na seguinte ordem: (2) astronomia (mecânica celeste), (3) física (mecânica terrestre), (4) química, (5) biologia e (6) sociologia. Essa ordem se deve ao fato de que começamos com os fenômenos mais simples, passando para os mais complexos.

A sociologia, a partir da qual devem ser feitas as reformas sociais, no entender de Comte, abriga partes da psicologia, da economia política, da ética e da própria filosofia, isto é, aquelas partes dessas disciplinas que estão fundamentadas em um saber positivo. Tal como veremos também no neopositivismo de Carnap, a oposição de Comte à metafísica e à filosofia tradicional não implica banir completamente suas teorias, mas apenas discernir entre elas aquelas partes que podem ser recuperadas e incluídas em um sistema positivo e aquelas que, em virtude de não terem nenhuma base positiva (observacional ou experimental), devem ser relegadas à condição de falso saber.

Embora o positivismo comtiano seja uma doutrina antimetafísica, podemos ver que ele está também claramente fundamentado em uma metafísica, isto é, que se baseia em concepções da história, da mente humana e da própria sociedade que não são decorrências óbvias e incontestáveis de observações, isto é, da positividade tão apregoada por Comte e seus seguidores, embora assim lhes parecesse. Esse positivismo se coloca, portanto, como uma metafísica preferencial, talvez mais em consonância com os desenvolvimentos da ciência moderna e sua ênfase na experimentação e na sistematização das observações, mas apenas isso. Entretanto, no positivismo lógico de Carnap, veremos um distanciamento realmente maior em relação à metafísica tradicional.

Embora haja semelhanças importantes entre o positivismo de Comte e aquele professado pelos autores do Círculo de Viena, sob a liderança de Moritz Schlick,¹³ a maior influência sobre esses últimos não veio da filosofia comtiana, mas do pensamento de Bertrand Russell, no período em que esse último defendeu o atomismo lógico, assim como de Ludwig Wittgenstein no *Tractatus*. Também marcaram profundamente as concepções defendidas pelos autores do Círculo de Viena as ideias de Ernst Mach.¹⁴

Mach defendia uma concepção biologicista do conhecimento, esse entendido como uma progressiva adaptação aos fatos motivada por necessidades biológicas. Para Mach, adaptar os pensamentos aos fatos requer observação, enquanto que adaptar os pensamentos entre si requer teoria.

Embora isso lembre o positivismo comtiano, a outros respeito, há um distanciamento de Mach em relação a essa doutrina. Para ele, os fatos aos quais nossos pensamentos devem se adaptar não são compreendidos como realidades últimas ou mais fundamentais. Para ele, são as sensações que ocupam tal posição. Uma consequência disso é que a hierarquia dos fenômenos, defendida por Comte, é eliminada, assim como a hierarquia das ciências. Todos os fatos, tanto físicos quanto psicológicos, por exemplo, são complexos de sensações. Esse ponto de vista, embora elimine uma hierarquia determinada e necessária das ciências e dos objetos dos quais ela se ocupa, não im-

13 Schlick, o líder do grupo, sucedeu Ernst Mach em seu posto na universidade de Viena.

14 Cf. RUSSELL, 1996 [1918]), WITTGENSTEIN, 1922 e MACH, 1942.

pede, contudo, sua sistematização em uma estrutura de níveis, na qual os níveis superiores pressupõem os inferiores, como veremos em Carnap, embora haja diversas formas pelas quais isso possa ser feito, como esse autor também afirma.

No tópico das leis, por outro lado, o pensamento de Mach converge com o de Comte. Também para ele a ciência deve procurar descrever os fatos naquilo que eles possuem de uniforme e constante. Isso significa, segundo Mach, abandonar a noção de causalidade nas ciências e substituí-la pela noção de função, no sentido matemático, isto é, uma descrição da interdependência dos fenômenos entre si. Entretanto, Mach vai mais longe que Comte e defende o caráter instrumental das leis; isto é, o fundamental a seu respeito é que elas são instrumentos de predição com os quais a ciência pode contar. Esse instrumentalismo vai ser advogado de forma enfática por Schlick.

Outro elemento que já era característico do positivismo de Comte reaparece na doutrina do Círculo de Viena, mas via outro autor. Por influência de Wittgenstein, os neopositivistas também defendiam uma concepção da filosofia não como uma disciplina entre outras, ao lado das ciências, que se ocupam de objetos definidos, mas como uma forma de organizar o saber. A esse respeito, contudo, houve alguma divergência entre os membros do Círculo. Enquanto Schlick sempre se manteve mais próximo da posição de Wittgenstein no *Tractatus*, outros se distanciaram dela. Para Carnap, por exemplo, a filosofia ainda possuía caráter teórico, embora seus objetos não pudessem ser os mesmos que aqueles das ciências. Para ele, a filosofia era fundamentalmente uma teoria da

linguagem (uma *sintaxe lógica* ou teoria formal da ciência) e por causa disso poderia alcançar o ideal de esclarecer os conceitos, mas não da forma proposta por Wittgenstein, apenas como uma atividade ou atitude, sem envolveria teorias.

Wittgenstein vai também influenciar de forma geral o Círculo de Viena em virtude de suas discussões sobre o significado das proposições. Para ele, uma proposição é um retrato da realidade e, para sabermos se ela é significativa, precisamos compará-la com a realidade, isto é, com os fatos. As proposições genuínas são funções de verdade de proposições elementares e essas, por sua vez, são aquelas que podem ser comparadas com estados de coisas, como os fatos empíricos. Esse mesmo ponto de vista é encontrado em Russell, no período de seu atomismo lógico.

Muitos comentadores consideram Russell o verdadeiro *pai* do positivismo lógico. Isso não se deve apenas a sua concepção da proposição, do significado e da verdade como uma correspondência entre a proposição e um estado de coisas, mas também porque Russell (juntamente com Whitehead) forneceu o instrumento necessário para a análise lógica dos problemas epistemológicos. Esses dois autores e Frege, como sabemos, estão nas origens da lógica moderna que, nas mãos de Carnap e outros, vai se tornar a principal ferramenta para o epistemólogo fazer seu trabalho.

Curiosamente, o Círculo de Viena, assim como o positivismo comtiano, possuía propósitos práticos, especificamente educacionais. Num texto que ficou conhecido como o *Manifesto* do Círculo de Viena, Neurath e Carnap, juntamente com o matemático Hans Hahn, defendem que a ordem social também deriva de determinadas con-

cepções do mundo.¹⁵ Portanto, uma adequada transformação da sociedade requer uma mudança na concepção de mundo – e para esse efeito eles defendem uma *concepção científica*. Segundo ela, a metafísica tradicional é completamente destituída de significado (cognitivo) e apenas as ciências são conhecimento legítimo. Assim, a doutrina do Círculo implica também a eliminação dos problemas tradicionais da filosofia por meio de uma análise lógica da linguagem. É na extensa obra de Carnap, em diversos artigos e livros, que os fundamentos teóricos dessa postura são levados a sua forma mais elaborada.

2.2 Carnap e a construção lógica do mundo

O sistema construcional projetado por Carnap tinha um duplo objetivo. Em primeiro lugar, deveria legitimar determinados conceitos ou objetos que farão parte da ciência unificada e, segundo, eliminar certos outros conceitos encontrados nas teorias metafísicas tradicionais, conceitos que não podem ter lugar em tal sistema. São considerados *científicos* aqueles objetos que podem ser construídos no sistema a partir de objetos de níveis inferiores e, em última instância, de objetos de um nível fundamental ou básico, enquanto que são ditos *metafísicos* os objetos que não podem ser construídos no sistema e que, portanto, não podem ser reduzidos a objetos básicos.

Outra forma – mais comum – de apresentar o sistema projetado por Carnap consiste em falar da

15 Cf. CARNAP *et al.*, 1986.

verificabilidade dos enunciados. Tomado um enunciado qualquer, se os objetos aos quais se referem todos os seus termos denotativos, de um suposto nível qualquer do sistema construcional, puderem ser reduzidos a objetos de níveis inferiores e, em última instância, a objetos do nível básico, então dizemos que o enunciado é *verificável*, sendo, assim, considerado empiricamente significativo. De forma equivalente, os enunciados não verificáveis são considerados metafísicos ou destituídos de significado. Esse critério diz respeito apenas aos enunciados sintéticos ou empíricos, excetuando, pois, a matemática e a lógica, cujos enunciados são, segundo Carnap, analíticos, ou seja, não se referem a estados de coisas no mundo.

A principal obra de Carnap que trata desse tema, em sua primeira fase, é o livro *A construção lógica do mundo* (o *Aufbau*),¹⁶ no qual ele desenvolve as linhas gerais do sistema construcional, adotando um nível básico de objetos que é constituído pelas vivências elementares (de um sujeito qualquer) ou os dados dos sentidos aos quais dizem respeito os enunciados elementares (ou protocolares), que são aqueles enunciados que, no sistema, são imediatamente verificáveis. Esse nível fundamental é denominado por Carnap de nível dos objetos *autopsicológicos*.

É a partir do nível fundamental dos objetos autopsicológicos que são construídos os outros objetos que podem ter lugar no sistema. O segundo nível é aquele dos objetos *físicos*, que correspondem aos objetos de que tratam as ciências da natureza em geral, o que inclui não apenas as disciplinas tradicionalmente atribuídas à física, mas também a química e a biologia. De forma geral e resu-

16 Cf. CARNAP, 1969a [1928].

mida, podemos dizer que um objeto físico é aquele objeto construído a partir de objetos autopsicológicos e, portanto, redutível a eles, isto é, redutível a dados dos sentidos ou vivências elementares do sujeito.

O terceiro nível de objetos é aquele dos objetos *heteropsicológicos*, isto é, estados das outras mentes. Aqui vale lembrarmos que o sistema projetado por Carnap é solipsista de forma semelhante à estratégia adotada por Descartes nas *Meditações*. Ou seja, o mundo é construído logicamente a partir de objetos elementares e, sucessivamente, a cada nível, os objetos são construídos a partir de objetos dos níveis inferiores. Assim, com o nível de objetos heteropsicológicos, podemos distinguir entre os diversos objetos físicos aqueles cujo comportamento apresenta características especiais, os corpos de outros sujeitos, aos quais, segundo o sistema construcional, podem corresponder objetos mentais, semelhantes aos objetos autopsicológicos (do sujeito de referência do sistema). Desse modo, além das ciências da natureza em geral, o sistema de Carnap permite legitimar também aquela parte da psicologia que trata do comportamento dos diversos indivíduos e suas relações.

O quarto e último nível do sistema delineado no *Aufbau* é o dos objetos *culturais*. Um objeto cultural deve ser construído a partir de objetos físicos e de objetos heteropsicológicos, sendo redutível a eles, portanto. Consideremos uma obra de arte, uma escultura, por exemplo. Enquanto objeto cultural, a escultura é necessariamente um objeto físico, sendo a *documentação* do objeto cultural. Sem isso não se pode dizer que há uma obra de arte. Mas esse objeto tem de ser compreendido também, necessariamente, como a *expressão* de um objeto

heteropsicológico, isto é, a figura que o escultor quis retratar, sem o que também não se pode falar de uma obra de arte. Esse quarto nível de objetos permite ao sistema de Carnap legitimar as ciências humanas em geral.

O sistema construcional, segundo Carnap, como dissemos, é um sistema da ciência unificada. O que fica fora dele é dito *metafísico* e, logo, segundo tal sistema, é considerado destituído de significado empírico. Os enunciados a respeito de objetos que não podem ser construídos no sistema são os enunciados *metafísicos* a serem eliminados do saber unificado. Tais enunciados são comuns, diz Carnap, nas obras dos filósofos, sobretudo, obviamente, aqueles que se dedicaram aos temas tradicionais da metafísica. Num de seus principais artigos (A eliminação da metafísica através da análise lógica da linguagem), Carnap aponta alguns exemplos tirados dos metafísicos, em especial Descartes, Hegel e Heidegger.¹⁷

Para ilustrar o tipo de análise lógica defendida por Carnap, consideremos um dos exemplos que ele toma de Heidegger. Segundo Carnap, o enunciado “o Nada nadaifica”, que podemos encontrar nos escritos desse autor, é um enunciado destituído de significado (empírico ou cognitivo), uma vez que não diz respeito a objetos que possam ser construídos em um sistema construcional como aquele apresentado no *Aufbau*, ou seja, objetos que não são redutíveis a objetos de níveis inferiores e, em última instância, a objetos de um nível fundamental. Em outras palavras, tal enunciado não é verificável porque não pode ser traduzido em enunciados protocolares que se refiram a vivências elementares.

17 Cf. CARNAP, 1959b.

Enunciados como “o Nada nadifica” são logicamente semelhantes a outros, como: “César é um número primo” e “a bondade é azul”; eles são logicamente distintos de, por exemplo, “César foi um imperador romano”. Do ponto de vista gramatical, todos esses enunciados estão corretos, mas os primeiros contêm erros lógicos, ferem a *sintaxe lógica*, diz Carnap, enquanto que o último é um enunciado perfeitamente empírico e verificável. É fácil perceber que “número primo” não é um predicado de pessoas (supondo que “César” seja o nome de uma pessoa) e que “azul” não é um predicado que possa ser aplicado a virtudes morais (como a bondade). Mas não é tão simples perceber que o enunciado “o Nada nadifica” contém erros lógicos. Segundo a análise de Carnap, a partir da partícula de negação (“não”), cujo uso e fundamentação lógica estão garantidos (do ponto de vista lógico, a negação é um operador que inverte o valor de verdade de um enunciado qualquer), cria-se um substantivo (“nada”) e um verbo (“nadificar”), que não se referem a objetos que possam ter lugar em um sistema construcional. Segundo Carnap, grande parte dos problemas filosóficos tradicionais dizem respeito a enunciados que contêm esse tipo de erro lógico.

O base da sintaxe lógica proposta por Carnap, que é o fundamento de seu sistema construcional e da análise lógica dos problemas filosóficos que ele deseja promover, é a Teoria dos Tipos, que é também a base da lógica elaborada por Russell e Whitehead. Segundo essa teoria, que concebe também uma hierarquia de tipos lógicos e níveis de predicação, com enunciados sobre objetos, enunciados sobre enunciados etc., os erros lógicos se devem ao fato de um enunciado predicar sobre um nível não apropriado,

sem respeitar os tipos lógicos. É essa ideia que Carnap procura generalizar em sua análise dos problemas filosóficos. Portanto, desse ponto de vista, o problema dos enunciados metafísicos (ou de muitos enunciados dos metafísicos) não é de caráter semântico, mas sintático ou lógico. Ou seja, não se trata de encontrar aquelas coisas às quais se referem os termos empregados pelos metafísicos, mas de mostrar que seus próprios enunciados deixam de ter significado em virtude de erros lógicos (ou sintáticos).

Um dos pseudoproblemas que encontramos na filosofia tradicional, segundo Carnap, é aquele em torno do qual se dá a polêmica entre realismo e idealismo, por exemplo, a respeito da existência do mundo exterior (o problema de que tratamos no capítulo sobre o ceticismo, com Descartes).¹⁸ Carnap nos convida a supor dois geógrafos que vão procurar certa montanha na África e estudá-la. Sua existência e constituição, enquanto objetos de estudo das ciências empíricas, devem e podem ser determinadas. Suponhamos então que os dois geógrafos encontrem tal montanha, que a estudem e descrevam e que estejam de acordo a todos esses respeitos empíricos, por exemplo, que a montanha tem x ou y metros de altura etc. Esse tipo de questão pode ser decidido de forma objetiva.

Contudo, suponhamos que, depois desse trabalho feito, eles resolvam discutir se tal montanha existe realmente no mundo exterior extramental ou se seria apenas uma construção de ideias. Carnap argumenta que esse novo problema, nessa formulação metafísica, é claramente um pseudoproblema que não pode ser resolvido empirica-

18 Cf. CARNAP, 1969b [1928].

mente. Em outras palavras, a seu respeito, não há enunciados que possam ser formulados e cujo valor de verdade (verdadeiro ou falso) seja determinável. Ou seja, a metafísica tradicional contém enunciados que não são decidíveis quanto a seu valor de verdade. É esse tipo de desafio que o positivismo lança à filosofia tradicional. Carnap diz que os enunciados que não são empiricamente decidíveis, como grande parte dos enunciados dos metafísicos, até podem ter um valor pessoal, expressivo e mesmo poético, mas não podem ser considerados empiricamente significativos, isto é, decidíveis com base em um sistema da ciência unificada. Tais enunciados podem expressar um ponto de vista pessoal em face do mundo, mas não podem ser tomados como descrições das coisas e, portanto, como enunciados que possuam valor cognitivo.

O positivismo em geral e, em particular, o positivismo lógico (ou *empirismo lógico*) de Carnap, entre as doutrinas desafiadoras da filosofia tradicional, tem sido uma das posições mais atacadas e criticadas pelos filósofos profissionais. Um ponto de vista como esse de Carnap é frequentemente acusado de adotar critérios epistemológicos rígidos demais, segundo os quais não apenas a metafísica tradicional seria eliminada, mas também grande parte das ciências empíricas. Esse seria, afinal, um resultado indesejável e contrário à própria postura positivista. Em parte, tais críticas estão baseadas em certas simplificações e incompreensões das teorias positivistas, aspectos que precisam ser esclarecidos. Em parte, contudo, as críticas apontam limitações e problemas reais da teoria e o próprio Carnap foi sensível a elas, modificando suas posições em suas sucessivas obras.

Um primeiro ponto que deve ser esclarecido é que o sistema construcional apresentado no *Aufbau* é colocado por Carnap explicitamente apenas como uma das muitas possibilidades de elaborar um sistema desse tipo, isto é, um sistema de objetos para a ciência unificada. Carnap argumenta em favor da estrutura que ele imprimiu a seu sistema, com a escolha de níveis de objetos que fez, mas reconhece que outras possibilidades também seriam justificáveis. Um dos argumentos de Carnap é que construir os objetos sucessivamente como objetos autopsicológicos, físicos, heteropsicológicos e culturais é algo que corresponderia ao modo como as próprias ciências modernas se desenvolveram. Esse argumento é fraco e poderia ser contestado de diversas formas, o que não é, contudo, o que mais interessa. Uma das evidências disso é que o próprio Carnap, em obras posteriores ao *Aufbau*, como a *Unidade da ciência*,¹⁹ elimina os objetos autopsicológicos como objetos básicos do sistema.

Em outras palavras, o sistema apresentado no *Aufbau* possuía uma base *fenomenalista*, uma vez que adotava como nível fundamental de objetos aquele dos objetos autopsicológicos, as vivências elementares do sujeito. Uma das complicações que isso trazia para a própria unificação das ciências, que é o objetivo do próprio sistema, era dividir o domínio da psicologia em dois: auto e heteropsicológico, isto é, uma psicologia da cognição e uma psicologia do comportamento como ciências conceitualmente distintas.²⁰ Além disso, do ponto de vista epistemológico, os objetos físicos são candidatos melhores para constituir um nível fundamental de objetividade,

19 Cf. CARNAP, 1995 [1934].

20 Cf. também CARNAP, 1959a.

como o próprio Carnap reconhece posteriormente, adotando então uma base *fisicalista*. Nesse caso, os enunciados protocolares (ou básicos) passam a se referir a objetos físicos diretamente e todos os outros objetos do sistema são construídos a partir de objetos físicos.

Essa escolha, assim como aquela do *Aufbau*, também não é inatacável e Carnap sabe disso, como ele mesmo tinha antecipado naquela obra. Contudo, um dos outros argumentos questionáveis que ele apresenta é que apenas um sistema cuja base fosse constituída por objetos culturais é que seria um sistema possivelmente ineficaz e implausível. Ora, isso é incompatível com a própria liberalidade oficial do *Aufbau* na escolha de quaisquer esquemas fundamentais para um sistema construcional. De fato, para mostrar que um sistema cujo nível fundamental seja constituído de objetos culturais é factível e eficiente para os objetivos da unificação das ciências, basta delineá-lo, o que requer apenas criatividade de quem decidir construí-lo, tal como o próprio Carnap teve de fazer para seu sistema do *Aufbau*, escolhendo as noções e ferramentas lógicas adequadas.²¹

Outra questão que surge nas críticas ao positivismo lógico diz respeito ao critério de verificabilidade. A esse respeito Carnap também reformulou sua posição. Ele reconhece que, a rigor, nenhum enunciado teórico pode jamais ser verificado, uma vez que isso implicaria uma série infinita de enunciados observacionais nos quais aquele enunciado teórico seria traduzido. A partir do que vimos acima, já se pode perceber essa divisão nítida entre dois domínios de enunciados – observacionais e teóricos –, ob-

21 Cf., por exemplo, DUTRA, 2001c, que apresenta um sistema que tem os objetos culturais como objetos básicos.

viamente, mas esse é um ponto que merece comentários mais detalhados. Tanto na fase fenomenalista quanto na fase fisicalista, a doutrina de Carnap pressupõe que possamos separar claramente os enunciados teóricos e os enunciados observacionais. Esses últimos, como vimos, são os enunciados protocolares aos quais todos os outros (os enunciados teóricos) devem poder ser reduzidos (traduzidos) para serem considerados significativos.

No longo artigo publicado em duas partes (em 1936 e 1937) na revista *Philosophy of Science*, Testabilidade e significado, Carnap reconhece esse ponto.²² Ele argumenta então que devemos considerar eminentemente científicos não os enunciados verificáveis, mas aqueles enunciados que são testáveis para a confirmação. Em primeiro lugar, o caráter fundamental de um enunciado científico (teórico) passa a ser sua testabilidade, ou seja, a possibilidade de compará-lo com enunciados de observação; em segundo lugar, tal teste deve poder confirmar gradativamente tal enunciado. Assim, um enunciado será considerado científico se for confirmável. Carnap entendia que esse segundo critério, requerendo a confirmabilidade dos enunciados a serem considerados científicos, era mais fraco que o antigo critério de verificabilidade e que ele estava mais de acordo com a prática científica. Segundo Carnap, os cientistas agem de tal sorte a poderem confirmar mais e mais seus enunciados teóricos.

A questão principal aqui não é se, de fato, a prática científica ordinária apresenta esse caráter metodológico confirmacionista, mas, antes, se em princípio, de um ponto de vista lógico, que é sempre aquele adotado por

22 Cf. CARNAP, 1936/37.

Carnap, o confirmacionismo supera as dificuldades do verificacionismo. Em outras palavras, seja qual for o domínio de enunciados básicos ou observacionais que tivermos escolhido, pedir dos enunciados teóricos a confirmação com base em tais enunciados observacionais é realmente um requisito realizável, enquanto que a verificação (ou confirmação completa) não seria? Em obras posteriores, nos anos 1940s e 1950s, Carnap se dedica à elaboração de uma lógica indutiva, na esperança de contornar esse problema.²³

A lógica indutiva de Carnap é probabilista e está fundamentada na noção de que a confirmação de um enunciado qualquer s se identifica com a probabilidade de s ser verdadeiro, dado um corpo de enunciados de evidência, e , em favor de s . Trata-se da noção de probabilidade lógica. O grau de confirmação de um enunciado s pode ser expresso matematicamente da seguinte maneira: $c(s, e) = q$; sendo q um número real no intervalo $[0, 1]$. O novo problema que aparece aqui é que quando esse s é um enunciado universal, como, por exemplo, supostamente, são as leis que encontramos nas ciências, assim como outros enunciados teóricos, o grau de confirmação de tal enunciado tende a zero. No fim de seu livro *Os fundamentos lógicos da probabilidade*, Carnap tenta lidar com esse problema e, para remediá-lo, introduz a noção de *confirmação de instância qualificada*, ou seja, não a confirmação de uma lei científica enquanto tal, mas a confirmação do próximo caso de sua aplicação. Segundo ele, isso também estaria mais de acordo com a prática científica. Entretanto, de certa forma, essa noção trivializa o problema, pois,

23 Cf. CARNAP, 1962.

estabelecida certa evidência anterior em favor de uma lei, matematicamente, o resultado de calcular a probabilidade de sucesso de sua próxima aplicação tende a 1. E isso também parece contrariar nossas intuições a respeito da prática científica.

Independentemente desses problemas mais técnicos que a doutrina de Carnap apresenta, do ponto de vista filosófico, muito se tem argumentado que a origem de todas essas dificuldades está na própria ideia de que há uma divisão nítida entre enunciados observacionais e enunciados teóricos. Muitos filósofos da ciência, em reação ao positivismo lógico, a partir dos anos 1960s – e entre eles os mais eminentes são Quine, Kuhn, Hanson e Popper – argumentaram em favor da ideia de que nossas próprias observações estão sempre de certa maneira *contaminadas* pelas teorias, ou seja, que não há nas ciências um domínio pacífico de enunciados observacionais com os quais os enunciados teóricos possam ser comparados diretamente.

Alguns vão mais longe, sendo esse o caso de Quine. Eles argumentam que a própria concepção de linguagem contida no positivismo lógico é equivocada. Isso valeria para algumas das suas próprias noções fundamentais, como a divisão nítida entre enunciados sintéticos e analíticos, uma distinção que, antes dos argumentos de Quine, foi quase que universalmente considerada óbvia.²⁴ No capítulo sobre o naturalismo, voltaremos às ideias de Quine e a essas discussões sobre a natureza da linguagem. Por ora, fiquemos com outros problemas específicos do positivismo lógico.

24 Cf. QUINE, 1953b.

A teoria da ciência apresentada pelo positivismo lógico e a teoria da linguagem na qual ela se fundamenta, em virtude de seus resultados indesejáveis, alguns dos quais vimos acima, foi considerada uma doutrina epistemológica inadequada para lidar com a prática científica e nos dar uma correta compreensão dessa atividade. Diversas filosofias da ciência alternativas ao neopositivismo surgiram ao longo do século XX; alguns dos autores a elas ligados já foram mencionados acima. É também em reação ao positivismo lógico que, em parte, surge a polêmica em torno do realismo científico, um tema que vamos examinar no capítulo sobre o instrumentalismo. Entretanto, foi por desafiar a filosofia tradicional e adotar critérios tão rígidos que o positivismo lógico se tornou a primeira filosofia da ciência profissionalizada e moderna, deixando para trás as ideias de filósofos tradicionais, como Platão, Aristóteles e Kant, e passando a ser um domínio específico de discussão sobre a ciência centrado no tratamento de problemas epistemológicos e não em doutrinas filosóficas previamente elaboradas.

Embora Carnap tenha sido de longe a figura mais representativa do positivismo lógico, alguns temas epistemológicos sobre as ciências tiveram um tratamento um tanto diferente e, de certa forma, mais interessante, em outros autores, como as discussões de Neurath a respeito das leis. Além disso, o positivismo de Neurath inclui duas discussões mais detalhadas que podem enriquecer nossa visão dessa problemática toda: uma problematização da noção correspondencial de verdade e uma reflexão específica sobre o lugar das ciências humanas no quadro da ciência unificada.

2.3 O fiscalismo de Neurath

Quine tornou célebre a parábola de Neurath – segundo a qual somos como marinheiros que devem reparar seu navio enquanto nele navegam, sem poder atracar em doca seca – e foi seguido por outros a esse respeito, sugerindo que Neurath já era um naturalista no interior do ambiente oficial fundacionista do Círculo de Viena. Isso não é muito exato nem a respeito do próprio Neurath, ainda que a parábola seja claramente falibilista, nem a respeito do restante dos positivistas lógicos, especialmente Carnap.

Em primeiro lugar, o tipo de fundacionismo que encontramos em Carnap, o projeto de dar uma base firme para a ciência unificada, é diferente do fundacionismo tradicional, como encontramos em Aristóteles, Descartes e Kant, por exemplo, para os quais há uma só base para o conhecimento humano, base que é inatacável. Como já dissemos, para Carnap, diversas bases são possíveis e diversos sistemas construcionais podem ser elaborados. Seu único ponto mais relevante de convergência com esses filósofos tradicionais é que também para ele uma fundamentação sólida qualquer para as ciências é necessária.

Ora, essa posição já envolve certo falibilismo ou a ideia de que qualquer fundamentação das ciências é questionável ou revisável. Assim, em segundo lugar, Neurath apenas foi mais explícito do que Carnap e outros a respeito do caráter falibilista da fundamentação das ciências que os neopositivistas desejavam promover. Ele vai mais longe talvez em sua liberalidade a respeito da noção de verdade, mas, aparentemente, menos a respeito de sua concepção

do fisicalismo. Diferentemente, a defesa que Neurath faz do fisicalismo parece um tanto mais convicta, menos liberal e menos falibilista que aquela de Carnap que, como vimos, possui um caráter mais metodológico que ontológico.²⁵

O fisicalismo de Neurath é a tese de que todas as leis científicas, desde aquelas que pertencem à física até aquelas que pertencem às ciências humanas, constituem um único sistema unificado. Em outros termos, quando tratamos, por exemplo, dos temas das ciências humanas, não estamos tratando de um domínio de fenômenos que escapem às ciências empíricas e que não possam ser estudados de maneira nomológica, isto é, recorrendo a leis. Para Carnap, Neurath e outros neopositivistas, um sistema para a unidade da ciência deve poder superar a dualidade tradicional entre as ciências naturais e as ciências humanas, como ramos irreconciliáveis do saber. Mas o fisicalismo de Neurath é uma afirmação mais explícita e forte desse princípio, como veremos; ele talvez implique uma postura não meramente metodológica.

Seguindo o instrumentalismo de Schlick, Neurath defende a tese de que as leis não são enunciados genuínos ou referenciais, mas apenas ferramentas metodológicas por meio das quais, a partir de enunciados observacionais, chegamos a outros enunciados também observacionais e que expressam nossas *previsões*. Isso mostra claramente o caráter metodológico de sua postura. Contudo, sua defesa do fisicalismo parece mais substantiva e parece ir mais além da concepção de que um sistema das leis científicas é apenas um sistema eficiente de previsão dos fenômenos.

25 Cf. NEURATH, 1959 e 1970.

Os comentários de Neurath a respeito do sistema da ciência unificada e aqueles a respeito do que seriam as próprias leis sugerem isso, apesar de sua postura instrumentalista.

Neurath diz que as leis científicas devem ser tais que, seja qual for sua disciplina de origem (como aquelas aparentemente mais disparatadas, como química, climatologia ou sociologia), possam ser sempre ligadas umas às outras em um sistema da ciência unificada. Há duas condições que permitiriam isso e ambas são explícitas em Neurath. Primeiro, a unidade da ciência deriva de uma unidade de sintaxe da linguagem da ciência, no que Neurath coincide com Carnap. Segundo, o ponto de partida para a própria concepção do sistema de leis da ciência unificada é holista, ou seja, o sistema não é construído a partir de suas partes, mas já possui uma unidade fundamental preliminar. Essa postura dá certa tintura ontológica à doutrina de Neurath, o que talvez tenha sido um dos aspectos que tenha tanto atraído Quine, cujo holismo vamos discutir no capítulo sobre o naturalismo.

De acordo com esse ponto de vista, a capacidade preditiva de uma lei científica não depende apenas dela mesma ou daqueles enunciados observacionais que ela permite manipular, mas do sistema todo. Esse ponto está relacionado com a concepção coerentista da verdade, defendida por Neurath. Outros autores, mais recentes, que também defendem uma concepção coerentista da verdade, como Rescher,²⁶ enfatizam esse ponto. A coerência de um sistema de enunciados não se restringe apenas à compatibilidade lógica de seus enunciados, isto é, a sua

26 Cf. RESCHER, 1973. Sobre o tema das teorias da verdade em geral, cf. DUTRA, 2001a.

consistência ou ausência de contradição. Ao contrário, a coerência também requer certa abrangência do sistema. Um sistema muito limitado não possui capacidade preditiva nem pode tornar a coerência uma fundamentação suficiente dos enunciados, independentemente de sua correspondência com estados de coisas externos ao sistema. Contudo, de uma forma indireta pelo menos, como alguns teóricos da verdade como coerência reconhecem, isso nos remete de volta à ideia de correspondência, pelo menos da correspondência do sistema como um todo e o mundo. É a concepção semântica de que a verdade é a correspondência entre enunciados e estados de coisas é aquela que os coerentistas desejam evitar, substituindo-a por uma concepção meramente sintática, como temos em Neurath, concepção segundo a qual um enunciado se torna verdadeiro pelo fato de ser admitido em um sistema. Ele será, *ipso facto*, dito falso se, por causa de uma revisão no sistema, vier a ser excluído.

Neurath, a esse respeito, argumenta que os enunciados só podem ser comparados com outros enunciados e não com estados de coisas, ou fatos do mundo, ou dados dos sentidos etc. Para ele, a ideia defendida por Carnap de que os enunciados protocolares são verificáveis porque podem ser comparados com vivências elementares do sujeito incorre num psicologismo ingênuo e inaceitável. Ora, a argumentação de Neurath a esse respeito, como se sabe, foi um dos estímulos para Carnap mudar sua posição do fenomenalismo para o fisicalismo. Mas uma mudança para o fisicalismo não é suficiente se tal fisicalismo ainda envolver a ideia de que os enunciados são comparáveis com coisas de natureza não linguística. Ora, se os enunciados só podem ser comparados com outros enunciados, então

não há outra noção de verdade que seja defensável, segundo Neurath, que a noção de que a verdade de um enunciado consiste em sua coerência ou, mais exatamente, no fato de poder ele ser admitido em um sistema.

O fisicalismo de Neurath, como ele esclarece, não implica que, no que diz respeito aos fenômenos humanos ou sociais, vamos dar explicações com base nas leis da física. Não há aqui o tipo de hierarquia de conceitos como aquela que encontramos na doutrina de Carnap. Os objetos das leis sociológicas, por exemplo, não são construídos a partir dos objetos das leis físicas. Ao contrário, todas as leis, de qualquer domínio da ciência unificada, na medida em que são interpretadas de forma instrumentalista e versam apenas sobre o comportamento das coisas, são tomadas em pé de igualdade. Não há leis e fenômenos mais fundamentais a partir dos quais outras leis e outros fenômenos sejam construídos. Qual seria então o requisito para que uma lei seja admitida no sistema da ciência unificada?

Como todas as leis descrevem apenas o comportamento observável das coisas de que tratam, seja nas ciências da natureza, seja nas ciências humanas, o único requisito que o fisicalismo de Neurath impõe a elas é que tratem de estruturas dadas no espaço e no tempo. Assim como, independentemente de qualquer ideia de referência a alguma microestrutura, diz Neurath, nas ciências físicas predizemos o comportamento dos objetos inanimados, na psicologia predizemos o comportamento dos indivíduos e na sociologia, o comportamento dos grupos sociais. Em todos os casos, as leis dizem respeito ao comportamento observável das coisas de que tratam e não a quaisquer estruturas menores e inobserváveis. Assim como na

mecânica clássica um físico pode prever grandezas como aceleração e velocidade dos corpos sem fazer referência à constituição atômica de tais corpos, igualmente, na psicologia e na sociologia podemos prever o comportamento dos indivíduos ou dos grupos sociais sem fazer referência a quaisquer entidades que não sejam dadas à observação – no espaço e no tempo – do comportamento dos indivíduos e dos grupos sociais.

Como veremos no capítulo sobre o behaviorismo, a posição de Neurath é inteiramente compatível com algumas formas de behaviorismo em psicologia, sendo uma postura inteiramente externalista a respeito dos fenômenos mentais. De fato, o próprio Neurath denominava sua posição a respeito da sociologia de *behaviorismo social*. Tal doutrina é, em última instância, uma decorrência de seu fisicalismo, segundo o qual todas as ciências, inclusive as ciências humanas, são ciências comportamentais, isto é, ciências que sistematizam as observações que fazemos do comportamento das coisas, quaisquer que sejam elas.

Assim como no caso de Carnap, em Neurath também a metafísica fica de fora da ciência unificada pelo fato de versar sobre estruturas supostamente fora do tempo e do espaço. Dessa forma, vemos como não apenas as doutrinas dos filósofos tradicionais, mas também de muitos cientistas das humanidades, em particular de muitos psicólogos e sociólogos, contêm elementos metafísicos que não têm lugar na ciência unificada. São metafísicos todos os enunciados que dizem respeito a quaisquer estruturas cujo comportamento não possa ser descrito espacial e temporalmente.

O positivismo em geral não é um desafio à metafísica ou à filosofia tradicional por defender que o único

conhecimento legítimo seja aquele que se restringe à experiência. Como vimos ao examinar as ideias dos autores acima citados, não se trata disso, mas de defender que o conhecimento humano, ainda que empregue outros instrumentos que não têm sua origem na experiência, não pode abrir mão das observações como uma base privilegiada no apoio a quaisquer teorias.

Os próprios positivistas, como vimos, defendem concepções que, direta ou indiretamente, teriam peso metafísico segundo seus próprios critérios. A questão para eles, apesar da ênfase que deram à eliminação da metafísica, não é exatamente seu completo afastamento, mas apenas tomarmos consciência de que, para defendermos o estatuto cognitivo de alguma teoria, ela deve poder pelo menos contar com algum apoio dos fatos. Entretanto, o que torna o próprio positivismo uma posição difícil de aceitar é que não é tão simples, como se possa imaginar inicialmente, determinar o que são os fatos, ou seja, qual é o domínio da positividade. A esse respeito talvez os céticos tenham uma consciência mais clara, assim como alguns daqueles cujas ideias, nos próximos capítulos, vamos discutir, em especial os naturalistas e os instrumentalistas.

3

NATURALISMO

Vimos no capítulo anterior que o positivismo desafia a filosofia tradicional a defender suas teorias com base em observações. Para os positivistas, o modelo de conhecimento humano se encontra nas ciências empíricas, pois, supostamente, elas sempre amparam suas teorias com observações e experimentos e, assim, sempre nos oferecem uma forma decidível de conhecimento, teorias sobre as quais sempre podemos dizer o que está certo e o que está errado em relação ao mundo – o verdadeiro e o falso. É óbvio que aqueles que não aceitam a perspectiva positivista insistem que ela não é a única forma de conhecimento que pode haver. As ciências empíricas nos dariam um exemplo do que é conhecer, mas a própria filosofia, na medida em que não se restringe ao que as observações nos trazem, mas tem em conta outros aspectos envolvidos nas atividades cognitivas, nos daria outros exemplos do que é conhecer. Para virar o jogo em relação aos positivistas, alguns perguntam então: e a própria doutrina positivista, qual é sua condição cognitiva? Ela é parte da ciência empírica ou da filosofia?

Os positivistas nem sempre têm uma solução pronta para esse problema, o que não significa que, de seu ponto de vista, não seja possível chegar a respostas claras e

satisfatórias. Eles mesmos formulariam o problema de maneira um pouco diferente. Para eles, as ciências empíricas estão – ou podem estar – bem fundamentadas e têm seu lugar garantido no saber humano; a questão seria mais exatamente se, além delas, há outras formas legítimas do saber humano. O desenvolvimento mais detalhado dessa problemática nos leva ao tema do naturalismo. Em particular, interessaria esclarecer qual é o estatuto cognitivo das próprias disciplinas que se ocupam de discutir esses problemas: a teoria do conhecimento e a filosofia da ciência. Por brevidade, vamos dizer *epistemologia*, entendendo tanto uma reflexão geral sobre o conhecimento humano (a teoria do conhecimento) quanto uma reflexão mais específica sobre as ciências (a filosofia da ciência). Mas se a epistemologia existe enquanto um grupo de discussões sobre o conhecimento e as ciências, a que campo de estudos ela pertence, à filosofia (essa entendida como uma disciplina não empírica, isto é, que não está sujeita a confirmações e infirmações pelos fatos) ou à própria ciência?

Assim, a partir desse tipo de discussão, podemos entender o naturalismo como uma doutrina a respeito do caráter da própria epistemologia, mas esse não é o único enfoque possível. Um problema mais geral e cuja solução permitiria também dar uma resposta a essa primeira formulação da questão do naturalismo consiste em indagar diretamente sobre a natureza do próprio conhecimento humano e não da disciplina que dele se ocupa. Nesse caso, a discussão dos naturalistas diz respeito ao problema de saber se quando conhecemos o mundo, quando representamos as coisas a nossa volta para entendê-las melhor, quando elaboramos, pois, nossas teorias, quando as testa-

mos com base em observações e as avaliamos de outras maneiras, estamos tratando de um fenômeno natural, ao lado de outros que as ciências da natureza podem estudar, ou estamos tratando de algo que escapa ao domínio da natureza e que, portanto, nos levaria a outras formas de reflexão. Nesse caso, podemos perguntar: seriam possíveis outras formas de reflexão e pensamento diferentes daqueles processos que sofremos dentro do mundo enquanto o conhecemos, como organismos que estão dentro da mesma natureza que estudam, organismos que reagem aos estímulos que recebem do ambiente? Em última instância, ao falarmos do pensamento, de que coisa estamos tratando?

Além do aspecto propriamente epistemológico, essa problemática também possui um aspecto ontológico, isto é, diz respeito à natureza do pensamento humano.²⁷ Esse outro problema, sobre a natureza da mente humana, será focado em parte no capítulo sobre o behaviorismo. Por ora, vamos ficar apenas com o aspecto mais propriamente epistemológico da questão, ou seja, vamos procurar examinar as tentativas de responder, primeiro, se o conhecimento é um processo natural, ao lado de outros processos na natureza, ou se é, ao contrário, um processo racional, lógico e não natural; e, segundo, dependendo da resposta que será dada a essa pergunta, se a epistemologia é também uma ciência natural, ou uma ciência empírica

²⁷ Trata-se, na verdade, de sabermos como é a mente humana, tanto no que depende de nossa constituição neurofisiológica quanto cognitiva, sendo que nos dois aspectos, como sabemos hoje, certas variáveis ambientais são determinantes. Para uma discussão aprofundada sobre esses assuntos, *cf.* DUTRA, 2018, uma obra dedicada à filosofia da mente.

(por exemplo, uma ciência social, mas não uma das ciências da natureza), ou se ela poderia ter outro estatuto cognitivo, como ser uma pura análise racional ou lógica de conceitos e proposições.

Um dos problemas especiais que estão envolvidos nessas discussões é se, ao estudar o conhecimento humano e as ciências, a epistemologia apenas descreve os fenômenos cognitivos, como a física faria com os fenômenos do movimento, por exemplo, sem poder nada prescrever sobre seu curso, mas podendo apenas descrever e prever. No caso da epistemologia, determinadas descobertas sobre como funciona o conhecimento humano poderiam nos levar a conceber estratégias metodológicas destinadas, por exemplo, a melhorar nosso próprio desempenho cognitivo. Nesse caso, a epistemologia também seria prescritiva e normativa, interferindo deliberadamente naqueles processos que estuda, ainda que eles sejam processos ou fenômenos naturais. Em suma, a epistemologia pode ser normativa ou deve ser apenas descritiva? No caso de ser não meramente uma disciplina empírica, mas uma análise lógica de conceitos e proposições, ela seria eminentemente normativa, estabelecendo os critérios por meio dos quais podemos avaliar o conhecimento humano.

Não há uma resposta única dos naturalistas a questões como essas. As diversas formas de responder dependem em parte do tipo de oposição – mais ou menos radical – que o naturalista deseja fazer ao fundacionismo (ou fundacionalismo). O fundacionismo é uma perspectiva justificacionista, mas essa última postura pode conter graus e estar também associada a certo falibilismo. Os naturalistas são falibilistas, mas podem também ser justificacionistas em alguma medida. Uma discussão preli-

minar a respeito dessas rubricas parece então ser necessária.

3.1 Graus de justificação

No capítulo sobre o ceticismo, vimos como Descartes coloca em dúvida todo o saber, até encontrar um fundamento inabalável a partir do qual possa reconstituí-lo. Nas *Meditações*, depois de estabelecer que a proposição “eu sou” é verdadeira todas as vezes que a enuncia e de inferir que esse *eu* é uma coisa pensante (espírito ou mente e não corpo), de tal modo que, portanto, a mente é mais fácil de conhecer que o corpo, Descartes conclui dessas primeiras certezas que o que elas têm de mais peculiar é sua clareza e distinção. Então, antes de procurar outros conhecimentos, no início da Terceira meditação, ele elege como regra geral que são verdadeiras todas as coisas que concebemos com clareza e distinção. Essa é a primeira ferramenta metodológica alcançada por Descartes, por meio da qual, logo em seguida, ele vai provar a existência de um Deus bom e veraz, cujo papel epistemológico fundamental nessa reconstrução do conhecimento humano é o de garantir que tudo aquilo que concebemos com clareza e distinção corresponde a algo de real no mundo extramental. Com isso Descartes tem então as noções fundamentais e inabaláveis e o método seguro com os quais pode reconstruir todo o conhecimento humano.

A estratégia cartesiana acima resumida é um dos exemplos notáveis que a história da filosofia nos oferece de uma epistemologia fundacionista; ela exhibe os dois elementos básicos de toda forma de fundacionismo: (a) os

conceitos primitivos e inatacáveis do sistema do saber humano e (b) o método que permite, a partir de tais conceitos, inferir todos os demais e desenvolver o sistema plenamente. Esses dois elementos são dois modos ou estratégias de justificação do saber e se complementam na forma mais forte de justificacionismo, que é o fundacionismo.²⁸

Assim, o conhecimento humano pode receber justificações mais brandas que essa e qualquer abrandamento do fundacionismo representa uma defesa de alguma forma de falibilismo. Por exemplo, podemos argumentar ou que os conceitos primitivos podem não ser inatacáveis ou não revisáveis, não conferindo uma justificação última para o conhecimento, ou que o método empregado não é inteiramente confiável ou infalível e que, portanto, mesmo que comecemos com as noções mais sólidas, haverá algum erro ao longo do processo de construir um sistema do saber humano. Logo, um fundacionismo resolutivo e completo é a defesa ao mesmo tempo de que é possível encontrar conceitos primitivos inabaláveis e um método inteiramente confiável para formular novos conhecimentos.

As diversas formas de epistemologia naturalista desafiam em maior ou menor medida o fundacionismo, especificamente ou quanto aos conceitos, ou quanto ao método, ou quanto a ambos esses aspectos, argumentando em favor da falibilidade dos primeiros, ou dos segundos, ou de ambos. Portanto, em princípio, podemos também

²⁸ Sobre a concepção tradicional do conhecimento e a posição fundacionista, cf. AYER, 1990 [1956] e CHISHOLM, 1966 e 1974. Para uma discussão crítica dessa concepção, cf. RUSSELL, 1980 [1912] e GETTIER, 1963.

ter diversos graus de naturalismo, dependendo de sua insistência sobre o que há de falível e revisável no conhecimento humano, ou seja, da insuficiência apresentada por nossas formas de justificação do saber. Por sua vez, um naturalismo completo seria a negação tanto do fundacionismo de conceitos, quanto do fundacionismo de método e, no extremo de sua radicalidade possível, conteria a ideia de que o conhecimento humano nunca é justificável em qualquer medida que seja.

As ciências empíricas modernas e a própria noção de progresso que a epistemologia tradicional associou a elas, em parte, nos fariam, à primeira vista, ter mais simpatia talvez por uma postura falibilista e naturalista (ainda que talvez não em sua forma mais radical) que pelas formas mais fortes de justificacionismo, como o fundacionismo de autores como Descartes. Entretanto, o apelo do fundacionismo vem de sua associação com uma visão axiomática do saber, que é típica da lógica e dos diversos ramos da matemática. Até a época de Descartes, com base na tradição do pensamento grego e medieval, remontando a Platão e Aristóteles, o modelo aceito de conhecimento refletia muito mais o tipo de cognição que encontramos na matemática, em particular na geometria que, com Euclides, foi a primeira disciplina a receber uma formulação axiomática. Uma breve reflexão a esse respeito nos ajudaria a compreender esse apelo que a postura fundacionista pode ter e, de fato, teve para os filósofos ao longo de séculos.

O procedimento axiomático, como encontramos, por exemplo, na lógica moderna, está fundamentado na ideia de que há dois tipos de conhecimento, cognição, noções ou verdades: as primitivas e as derivadas. As noções

primitivas ou *postulados* de um sistema são, em princípio, aquelas noções cuja verdade é evidente por si própria; as noções derivadas ou *teoremas* são aquelas cuja verdade depende daquela dos postulados. A ideia de que há verdades evidentes, que poderiam fundamentar não apenas a lógica mas também todo o conhecimento humano, foi progressivamente abandonada desde a modernidade, mas era característica dos sistemas antigos, como o de Aristóteles. A lógica contemporânea, contudo, entende que os postulados de um sistema podem ser simplesmente noções que decidimos tomar como primitivas, cuja validade se aplica apenas no interior do próprio sistema desenvolvido, sendo, pois, a ele relativa. O fundacionismo tradicional, contudo, não apenas para a matemática e a lógica, mas também para as ciências empíricas, acalentava o sonho de atingir verdades evidentes com as quais uma base inatacável poderia ser conferida a todo conhecimento humano, como vimos no procedimento de Descartes nas *Meditações*.

No campo mais restrito dos sistemas formais, os postulados ou verdades primitivas de um sistema, de fato, podem ser de dois tipos: os *axiomas* e as *regras*. Num sistema de lógica elementar (por exemplo, o cálculo proposicional clássico), os axiomas são fórmulas adotadas como verdadeiras e as regras são procedimentos considerados seguros ou corretos, com os quais, a partir dos axiomas, podemos demonstrar os teoremas, isto é, podemos mostrar que, admitidos certos axiomas como fórmulas verdadeiras em um sistema, também são verdadeiras certas outras fórmulas, que são os teoremas do sistema. As regras são, portanto, meios para produzir novas verdades a partir de verdades já dadas. Um sistema

dedutivo é estritamente axiomático se, além das regras, possui também enquanto postulados certos axiomas, ou seja, fórmulas eleitas como primitivamente verdadeiras. Mas um sistema dedutivo, como no cálculo proposicional clássico, pode possuir apenas regras, sem acrescentar axiomas, caso em que o procedimento é usualmente chamado de *dedução natural*. No limite, obviamente, o que um sistema dedutivo não pode deixar de ter é pelo menos uma regra.

A concepção fundacionista tradicional é que todo conhecimento humano, para ser considerado legítimo, deve poder ser reconstruído nessa forma axiomática, como temos nos sistemas de lógica e como Euclides já tinha realizado, pela primeira vez, no domínio da geometria. As discussões contemporâneas a respeito dos fundamentos da própria lógica, contudo, contestam não apenas a ideia de que há verdades evidentes, mas também que haja regras de dedução absolutamente seguras ou infalíveis. Assim como, num sistema axiomático, uma fórmula qualquer pode, por razões quaisquer daquele que formula o sistema, ser considerada uma verdade primitiva, um procedimento qualquer pode ser considerado uma regra *correta*, isto é, um procedimento preservador de verdade que, a partir de verdades dadas anteriormente, não permita inferir falsidades. Esse é o critério para eleger uma regra para um sistema; mas seu caráter é puramente formal.

No sentido dedutivo em que estamos empregando o termo, uma regra consiste em um esquema de procedimento, isto é, um esquema que indica que, quando encontrarmos fórmulas de determinados tipos (ou formas), em seu lugar, podemos colocar uma fórmula de outro tipo (ou forma). Mais especificamente, naquele sis-

tema, após as fórmulas daqueles determinados tipos (ou formas) previstos no antecedente da regra, é correto ou admissível escrever uma fórmula daquele outro tipo (ou forma) prescrita pelo conseqüente da regra. Uma regra deve ser formulada, portanto, sempre na forma de um enunciado condicional, ou seja: *se houver X, então pode haver Y*. Consideremos um exemplo simples para o cálculo proposicional, a regra de *modus ponens*, cujo esquema é o seguinte: *Se temos "A implica B" e "A", então podemos ter "B"*. Essa regra está nos dizendo que "B" pode ser escrito depois (ou no lugar de) "A implica B" e de "A" porque, onde quer que essas duas forem verdadeiras, a primeira também será verdadeira.

Os lógicos modernos têm clareza de que a correção de uma regra como essa depende de como as noções semânticas fundamentais são definidas para um sistema, ou seja, resumidamente, como entendemos a verdade e a falsidade e a relação entre elas. Isso, em última instância, depende de como utilizamos a linguagem e da constituição das línguas naturais que falamos. Além disso, a moderna filosofia da linguagem tendeu a abandonar a ideia antiga de que há propriedades necessárias das línguas naturais e, logo, da linguagem humana em geral, em favor da ideia de que as questões de linguagem são questões de escolha e convenção. Ou seja, uma regra como o *modus ponens* não refletiria nenhum padrão necessário da linguagem e do pensamento humanos, mas apenas um uso que se tornou generalizado. Embora a ideia de que há *regras* necessárias da linguagem humana ainda seja mantida por alguns (como Chomsky e seus seguidores) e ainda que, do ponto de vista filosófico, essa postura convencionalista não seja incontestável, ela é a mais comum hoje, pelo me-

nos entre lógicos e epistemólogos.²⁹ De qualquer forma, o importante para a discussão do presente capítulo é a relação dessa problemática das ciências formais com aqueles temas epistemológicos típicos das ciências empíricas que envolvem a discussão em torno do fundacionismo e do naturalismo.

Toda essa discussão sobre o possível caráter meramente convencional dos axiomas e regras de um sistema dedutivo, do ponto de vista naturalista, serve exatamente de base para contestar o fundacionismo tradicional e sua ideia de que é possível organizar o conhecimento humano e as ciências na forma de um sistema axiomático. O argumento é que se mesmo em lógica e matemática os postulados de um sistema têm validade apenas interna ao sistema, então, mesmo que um modelo axiomático seja adotado para as ciências empíricas, o que teríamos seriam apenas verdades relativas ao sistema elaborado. Os *postulados* ou noções fundamentais do sistema, se for possível construí-lo, não nos dariam nenhuma garantia de representar o mundo real, mas apenas um mundo possível. A única exigência formal inevitável é que não haja contradição no sistema. Assim, do ponto de vista naturalista, o fundacionismo estaria sustentando teses ousadas demais, pois estaria afirmando (1) que podemos descobrir verdades incontestáveis sobre o mundo e (2) que podemos ter um

29 A teoria linguística de Chomsky é amplamente conhecida, mas para uma apresentação acessível, do próprio autor, cf. CHOMSKY, 1980. Para uma concepção alternativa e crítica em relação a essa teoria, cf. DUTRA, 2018, cap. 6. Sobre as questões semânticas em geral, discutidas pelos filósofos da linguagem, cf. DUTRA, 2017b.

procedimento infalível para, a partir daquelas verdades, inferir outras.³⁰

Se essa for a única maneira de justificar o conhecimento humano e as ciências, então, para os naturalistas, essas são coisas injustificáveis. Os naturalistas procuram soluções falibilistas para compreender o conhecimento humano e as ciências empíricas. Segundo alguns, isso pode se parecer muito mais com uma descrição ou uma explicação, como aquelas que encontramos nas próprias ciências empíricas, do que com o tipo de justificação ou fundamentação com a qual a epistemologia tradicional sonhava.

O positivismo lógico, que vimos no capítulo anterior, como naquele sistema construcional do *Aufbau* de Carnap, contém um tipo de *fundacionismo* que devemos também comentar, uma vez que, de certa maneira, ele se distingue do fundacionismo tradicional de Descartes e Kant, por exemplo.³¹ Como vimos, o sistema construcional de Carnap é uma forma relativa (ou não absoluta) de fundamentar o conhecimento e as ciências, uma vez que admite quaisquer bases, tanto que o próprio Carnap abandonou a base de objetos autopsicológicos, que ele inicialmente adotara, e passou a defender uma base de objetos físicos. Assim, nesse caso, não temos o tipo de

30 É ilustrativo a esse respeito o fato de que, antes do aparecimento das geometrias não euclidianas, se acreditava que a geometria de Euclides se referia ao mundo real, posição que, de certo modo, foi defendida por Kant. Considerar as geometrias não euclidianas nos leva a pensar que qualquer sistema ou teoria, em última instância, descreve um mundo possível, o que valeria também para as teorias físicas (cf. VAN FRAASSEN, 1980).

31 Sobre a epistemologia kantiana, da qual voltaremos a falar no início do capítulo sobre o pragmatismo, cf. a *Crítica da razão pura* (KANT, 2006 [1781/1787]) e os *Prolegômenos* (KANT, 2004 [1783]).

fundacionismo que afirmaria a existência de conhecimentos básicos inatacáveis. Mas Carnap e os positivistas lógicos em geral, seguindo Wittgenstein e Russell, acreditavam que fosse inatacável sua filosofia da linguagem e a lógica (clássica), que era a base do método empregado no sistema construcional. Assim, em primeiro lugar, temos aí um fundacionismo de método e, além disso, indiretamente, uma postura fundacionista a respeito da natureza da linguagem humana. De fato, o sistema da ciência unificada imaginado por Carnap tinha ainda os aspectos fundamentais que associamos à noção de sistema axiomático.

Em grande parte, as doutrinas naturalistas que proliferaram no século XX, sobretudo na epistemologia de língua inglesa, foram uma reação a essa postura positivista e não apenas às doutrinas fundacionistas tradicionais, como as de Aristóteles, Descartes e Kant. O naturalismo como uma reflexão mais específica sobre o estatuto cognitivo da própria epistemologia é mais recente e é decorrente dessas discussões. Mas o naturalismo enquanto uma concepção dos processos cognitivos como processos naturais é mais antigo e remonta aos pensadores modernos, especialmente Hume. Vamos discutir na próxima seção esse tipo de naturalismo e, na última seção deste capítulo, a natureza da epistemologia como disciplina.

3.2 O conhecimento como fenômeno natural

A polêmica entre naturalistas e fundacionistas envolve não apenas o problema da justificação das ciências

especificamente, mas, de forma geral, a concepção tradicional de conhecimento como *crença verdadeira e justificada*. O problema levantado a esse respeito por Edmund Gettier e antecipado por Russell gerou enorme discussão e diversas propostas em epistemologia, inclusive da parte de naturalistas e fundacionistas.³² Não vamos entrar aqui nos detalhes desse problema e das várias soluções para ele propostas, mas apenas comentar as noções de representação e justificação que estão associadas a tal concepção tradicional do conhecimento humano, noções essas problematizadas naquelas discussões.

A ideia de que o conhecimento é, em primeiro lugar, *crença* – ou opinião, teoria, proposição etc. – *verdadeira* pressupõe que somos capazes de representar mentalmente o mundo a nossa volta, sejam coisas, sejam processos ou acontecimentos, enfim, estados de coisas em geral. Pressupondo também uma noção correspondencial da verdade, a crença será verdadeira se o estado de coisas representado existir e se essa crença estiver de acordo com ele. Interessa menos como tal representação é produzida e mais se ela corresponde ao estado de coisas representado.³³

Contudo, segundo a concepção tradicional, para termos conhecimento das coisas, não basta que nossas representações mentais sejam adequadas aos estados de coisas representados; é preciso também ter alguma evidência ou justificação para isso. Assim, em segundo lugar, nossas representações precisam ser também justificadas e não apenas ser verdadeiras para contarem como conheci-

32 Cf. RUSSELL, 1980 [1912] e GETTIER, 1963.

33 Sobre a teoria da verdade como correspondência e outras concepções da verdade, cf. DUTRA, 2001a.

mento. De acordo com a concepção tradicional do conhecimento, nossas crenças verdadeiras e justificadas devem poder ser expressas em proposições que guardem entre si relações lógicas necessárias, como aquelas que há entre as proposições de um sistema axiomático, tal como vimos na seção precedente. O pressuposto é que se partimos de proposições verdadeiras e se utilizamos regras preservadoras da verdade para inferir outras proposições, então essas últimas também são verdadeiras. Com as premissas de que partimos e a conclusão a que chegamos, podemos elaborar um argumento válido, isto é, um argumento no qual, sendo verdadeiras as premissas, a conclusão é necessariamente verdadeira. Em outros termos, se aquelas proposições ou crenças de que partimos correspondem a estados de coisas reais, então as proposições ou crenças que delas inferimos também devem corresponder a estados de coisas reais. E por isso estaríamos justificados em aceitar também essas proposições ou crenças inferidas.

Essa doutrina está baseada na ideia de que nossas representações de estados de coisas do mundo são suficientemente fiéis, de tal modo que, se inferirmos da representação de um estado de coisas real A a existência de outro estado de coisas B , então esse último estado de coisas inferido também existirá no mundo. Em suma, a partir de representações fidedignas, podemos fazer predições fidedignas. As relações lógicas entre as proposições que expressam nossas crenças sobre o mundo seriam correlatos das relações ontológicas entre as coisas no próprio mundo. Assim formulada, essa concepção exhibe seu extremo otimismo epistemológico, sua confiança exagerada na capacidade humana de representar o mundo e conhecê-lo.

Vamos considerar um exemplo que pode ser ilustrativo a esse respeito.

Adotemos o ponto de vista do senso comum, segundo o qual a observação de determinadas ocorrências e coisas no mundo nos leva a ter crenças sobre a existência, constituição e relações dessas coisas. Suponhamos então que, tendo contato pela primeira vez com um papagaio (vamos chamá-lo de Pipo), tenhamos adquirido a crença de que Pipo é capaz de repetir certas palavras que dizemos em sua presença. Não seria surpreendente, nesse caso, que esperássemos de outro pássaro muito parecido com Pipo que ele também repetisse as palavras que dissermos em sua presença. E suponhamos que muitas observações, de muitos animais que classificamos todos como papagaios, nos levem à crença de que os papagaios falam, isto é, repetem palavras que lhes ensinamos a repetir. Também não é então surpreendente que tenhamos a crença de que um novo papagaio que venhamos a observar também exiba esse comportamento. É assim que, em grande medida, aprendemos a lidar com as coisas a nossa volta, a prever seu comportamento e a utilizá-las de acordo com nossos interesses e mesmo em benefício de nosso bem estar e sobrevivência.

Com base na concepção de conhecimento acima examinada, podemos reconstruir essa situação cognitiva da seguinte maneira: das proposições (1) “Pipo é um papagaio”, (2) “Pipo fala” e (3) “Taco é um papagaio”, podemos inferir (4) “Taco fala”. Ou seja, se (1), (2) e (3) são verdadeiras, então (4) é verdadeira. Ora, podemos imaginar diversas circunstâncias nas quais aquelas 3 premissas são verdadeiras e a conclusão, “Taco fala”, é falsa. Em outras palavras, não nos parece que esse seja um argumento váli-

do. Taco pode, por exemplo, simplesmente ter nascido sem cordas vocais, ou ter ficado sem elas porque foi operado, ou porque teve uma doença etc. Bem, uma forma de remediar a situação consistiria em acrescentar novas premissas de modo a sustentar a conclusão sem perigo de erro, tornando o argumento válido.

Quaisquer que sejam tais premissas suplementares, elas devem garantir que estejam afastadas todas as circunstâncias nas quais, sendo verdadeiras aquelas 3 premissas, mesmo assim, seria falsa a conclusão. Ora, em última instância, isso poderia envolver o conhecimento de todo o resto do mundo, além de Pipo e de Taco. E a questão então é se estaríamos justificados em todas as nossas crenças a respeito do mundo todo. Isso é realmente muito difícil se nossas crenças têm origem na experiência. Esse é o tipo de argumento que encontramos em David Hume.

O ponto central da argumentação de Hume é que, quando tratamos de nossas crenças a respeito da constituição e do funcionamento do mundo – daquelas crenças que só podemos adquirir, segundo ele, por meio da experiência, da observação, ainda que sistemática, dos fenômenos naturais e sociais –, a questão não é lógica, isto é, não se trata de avaliar se, necessariamente, certas proposições apóiam outras inteiramente, como ocorre em um argumento válido.³⁴ Quanto a esse ponto, a resposta falibílica de Hume é que não há uma conexão lógica necessária entre as proposições que expressam nossas crenças sobre questões de fato. Para ele, é preciso então discutir de outra maneira o conhecimento – ou seja os processos de formação de crenças factuais. Sendo que os processos de

34 Cf. HUME, 1996 (1748), *Investigação sobre o entendimento humano*.

formação de crença não são processos lógicos (formais), mas também questões de fato, nossa abordagem para discutir e avaliar o conhecimento humano deve ser semelhante a nossa abordagem para compreender outros processos naturais. Hume desejava realizar no domínio das ciências – em sua época, chamadas – *morais* (as ciências do homem) o mesmo que Newton tinha realizado no domínio da física.

Segundo Hume, há três maneiras pelas quais associamos nossas ideias: (a) semelhança, (b) contiguidade (de tempo ou de lugar) e (c) causa e efeito. Esses *princípios* de associação de ideias atuam psicologicamente de forma semelhante àquela pela qual as regras de dedução atuam logicamente; ou seja, eles permitem determinadas associações, mas não nos obrigam a fazê-las necessariamente, assim como uma regra como o *modus ponens* nos permite inferir “B” de “A” e de “A implica B”, mas não nos obriga a fazê-lo quando nos deparamos com essas duas últimas.

Assim, por semelhança, podemos associar a fotografia de uma pessoa com a própria pessoa ou com outra pessoa, parecida com ela. Por contiguidade, podemos associar um dia da semana, quinta-feira, digamos, com o anterior ou o posterior, quarta ou sexta-feira. Ou então podemos associar um cômodo de uma casa, a sala, digamos, com outro cômodo que esteja espacialmente ao lado dele, como a cozinha ou o banheiro. E, do mesmo modo, pelo princípio de associação de ideias segundo causa e efeito, associamos um acontecimento com outro e da presença de um inferimos (ou esperamos) a presença ou a ocorrência do outro. Segundo Hume, esse é o princípio de associação de ideias que utilizamos em todas as nossas conclusões sobre questões de fato e, portanto, ele é o

princípio do qual dependem todas as nossas crenças factuais ou causais sobre o mundo em que vivemos.

Assim como os outros dois princípios de associação de ideias, esse princípio (de causa e efeito) não pode atuar no vazio ou independentemente de determinadas condições previamente dadas. Por exemplo, não podemos associar dois objetos por semelhança a não ser que tenhamos tido experiência prévia de ambos (ou que se nos substitua tal experiência por descrições que retratem os objetos e que, com base em outras experiências que temos, nos permitam imaginá-los, também por semelhança com outros objetos de que já temos experiência). Sem conhecer nem Pipo nem Taco, nossos dois papagaios, não podemos achar que eles são semelhantes. Do mesmo modo, para podermos associar dois acontecimentos como *causa* e *efeito*, é preciso termos experiência prévia deles. É preciso, por exemplo, já ter observado pelo menos uma vez que Pipo repete as palavras que lhe dizemos para, numa próxima ocasião, ao lhe dizermos uma nova palavra, esperarmos que ele a repita. Ou seja, nosso comportamento de dizer uma palavra diante de Pipo seria a causa de seu comportamento de repetir o som, que seria o efeito.

É com base em repetidas experiências desse tipo que formamos a crença de que Pipo repete as palavras que se lhe dizem. É com base em repetidas experiências nas quais observamos os papagaios, como Pipo, Taco e outros, que formamos a crença de que (em geral) os papagaios falam, ou seja, repetem as palavras que lhes dizemos. Segundo Hume, é preciso termos então certo número de experiências que nos deem dois eventos em associação para adquirirmos nossas crenças causais, ou seja, as crenças que temos em possíveis ligações entre os acontecimentos.

tecimentos do mundo que nos rodeia. Contudo, o ponto principal da teoria de Hume é que a simples repetição e a observação de conjunções constantes entre os acontecimentos não bastaria para adquirirmos crenças causais se a natureza humana não fosse dotada de alguma característica que a torne sensível a tal repetição observada no curso dos acontecimentos, isto é, se não fôssemos predispostos a adquirir crenças causais quando observamos conjunções constantes entre os fenômenos.

Segundo Hume, tal característica é um princípio da natureza humana que nos permite adquirir crenças causais mediante a repetição de observações, princípio que ele denomina *Hábito* ou *Costume*. Se os seres humanos, assim como outros animais, não possuíssem essa característica natural, não seriam sensíveis a qualquer repetição e não adquiririam quaisquer crenças causais, quaisquer crenças de que determinados objetos no mundo se relacionam como causas e efeitos, isto é, dado um deles (a causa), o outro se segue (o efeito); ocorrendo qualquer um deles, podemos procurar o outro. Essa característica ou propriedade natural que os seres humanos e outros animais possuem, o princípio do Hábito, é de caráter psicológico, como dizemos agora, embora tal terminologia não fosse utilizada na época de Hume. Em outras palavras, nos termos da divisão de trabalho entre as ciências tal como as compreendemos hoje, Hume estaria elaborando uma teoria psicológica para explicar como adquirimos crenças causais.

Hume não fala do Hábito como um princípio de caráter lógico ou como uma condição de possibilidade e de justificação das relações que fazemos entre nossas ideias e das crenças que temos sobre a constituição e

funcionamento do mundo, como querem os adeptos da concepção tradicional do conhecimento. Ao contrário, ele descreve o Hábito como uma hipótese empírica plausível. Não podemos observar o Hábito enquanto princípio da natureza humana, diz Hume, mas podemos inferir que ele existe por seus efeitos em nós, isto é, pelo fato de que a repetição nos leva a formar crenças causais. A hipótese da existência desse princípio (psicológico) da natureza humana não justifica nossos conhecimentos em questões de fato, mas apenas os explica. Explica por que acreditamos que determinados objetos e acontecimentos estão relacionados no mundo como causas e efeitos, mas não confere nenhuma justificação a tais crenças que temos nem permite estabelecer uma relação lógica necessária entre as proposições que as representam.

A teoria de Hume nos dá um primeiro modelo naturalista do conhecimento humano. Ela descreve o conhecimento como um processo de aquisição de crenças, um processo tão natural, diz Hume, quanto nos afeiçoarmos por quem nos trata bem e não gostarmos de quem nos trata mal. Portanto, se um indivíduo é dotado de um princípio como o Hábito e é exposto a alguma repetição, podemos prever que ele vai adquirir crenças causais a respeito da relação dos objetos de sua experiência. Essa teoria é também, obviamente, falibilista, porque, segundo ela, podemos explicar o conhecimento como um processo natural de formação de crenças, mas não podemos oferecer tal explicação como uma justificação que tenha qualquer peso lógico. Com isso, Hume está nas origens de uma tradição naturalista a respeito do conhecimento humano, na qual encontramos outros autores eminentes, entre eles Dewey e Quine. Vamos discutir as ideias desse

último na próxima seção. No capítulo sobre o pragmatismo, vamos discutir as ideias de Dewey. Esses dois autores defendem não apenas uma concepção naturalizada do conhecimento, mas também do significado e da linguagem humana, como veremos, sendo ela um elemento fundamental para compreendermos grande parte do conhecimento humano ou pelo menos aquelas suas partes que mais nos interessariam, como nossas teorias ou sistemas de proposições.

3.3 A normatividade da epistemologia

O naturalismo não é a única forma de falibilismo a desafiar o fundacionismo. Uma concepção coerentista da justificação e do conhecimento também é falibilista e se opõe à ideia de que podemos dar uma fundamentação última (inabalável, irrevisável) ao conhecimento humano. Mas os coerentistas ainda podem conceber a epistemologia como uma disciplina meramente analítica e o conhecimento como um processo apenas de caráter lógico. Um sistema será coerente, em primeiro lugar, se seus enunciados forem consistentes uns com os outros, isto é, se não houver contradição entre eles. Uma epistemologia analítica de orientação coerentista ainda é normativa e prescritiva. Ela elabora critérios para avaliarmos o conhecimento humano de um ponto de vista meramente lógico, ou seja, apenas para avaliarmos as relações entre os enunciados, não importando como as crenças a eles associadas foram produzidas ou surgiram.

Por conceber o conhecimento, em primeiro lugar, como um processo natural (inclusive mental), o naturalis-

mo parece implicar uma negação do caráter normativo da epistemologia e defender que ela é meramente descritiva. Contudo, uma postura naturalista não nega *ispo facto* a normatividade da epistemologia, como veremos. Vamos discutir a concepção naturalizada da mente humana (ou dos eventos e entidades mentais) no capítulo sobre o behaviorismo; por ora, vamos nos concentrar na concepção naturalizada de nossas crenças, como produtos de processos naturais, e da epistemologia como uma disciplina empírica (ou natural, ou social, ou ambas) que trata de tais processos cognitivos.

No século XX, o autor que mais se notabilizou por defender a ideia de que a epistemologia deve ser concebida e praticada de maneira naturalizada foi Quine. Ou seja, para ele, a epistemologia não deve ser uma pura análise lógica de enunciados e suas relações, independentemente da forma como chegamos a eles, isto é, independentemente dos processos psicológicos e, especificamente, psicolinguísticos por meio dos quais, a partir de determinada estimulação sensorial, chegamos a descrever determinados estados de coisas e relacioná-los. Em seu famoso artigo *Epistemologia naturalizada*,³⁵ Quine defende então que a antiga epistemologia (inclusive aquele tipo de análise lógica do conhecimento praticada pelos positivistas lógicos) seja substituída por uma nova epistemologia que seria a associação de ramos da psicologia empírica e da linguística.

Assim como Hume, Quine parte da ideia de que nosso conhecimento começa com alguma experiência, ou seja, determinada estimulação sensorial. Através de nossos

35 Cf. QUINE, 1969b. Cf. também QUINE, 1969a e 1969c.

cinco sentidos, sofremos determinada ação do ambiente físico a nossa volta, o que constitui, segundo Quine, o que podemos denominar a *entrada (input)* de dados que vamos processar de algum modo. Isso poderia sugerir a analogia do aparelho cognitivo humano com uma máquina ou, mais especificamente, um computador; mas não é essa ideia que Quine deseja enfatizar, inclusive porque na época em que escreveu seu artigo (os anos 1960s), os computadores então existentes não sugeriam tanto a comparação com os seres humanos, uma vez que eles ainda eram grandes e pesados armários cheios de fios e válvulas, de pouca capacidade de processamento se comparados com aqueles que temos hoje. De fato, ao falar de uma entrada de dados através dos sentidos, Quine estava querendo apenas assumir o mesmo ponto de vista dos empiristas modernos e dos positivistas lógicos, segundo os quais todo nosso conhecimento factual depende da experiência, argumentando que esse ponto de vista não é compatível com o tipo de epistemologia (analítica e fundacionista) que vinha sendo feita até então.

Para Quine, obviamente, apenas a entrada de dados sensoriais não é suficiente para o conhecimento humano. Ao contrário, ele enfatiza o fato de que deve haver uma mediação importante entre tal entrada e a *saída (output)* que apresentamos, o que, segundo ele, é uma descrição variada, detalhada e consistente de um mundo composto de entidades relacionadas por processos diversos, em resumo, nossas teorias sobre o mundo em que vivemos, em todos os seus aspectos, especialmente as teorias científicas. Ora, argumenta Quine, a diferença entre a riqueza dessa saída e a pobreza daquela entrada de dados sensoriais é tão impressionante que pede uma explicação.

Tal explicação deve decorrer então de teorias sobre a constituição psicológica dos seres humanos e das características essenciais de sua linguagem, que é a principal ferramenta que utilizamos para elaborar nossas teorias.

Essa não é a forma pela qual estamos acostumados a pensar a relação entre nossas teorias e a experiência, mas um exemplo simples pode nos ajudar a entender o ponto central da argumentação de Quine a esse respeito. Suponhamos um indivíduo que diga: “Eis uma maçã vermelha”. Tentemos entender isso nos termos do tipo de processo cognitivo concebido por Quine. Em termos de estimulação sensorial, da entrada que constituiria para esse indivíduo o início do processo cognitivo – tal como já argumentavam os positivistas lógicos (como Carnap, em seu período fenomenalista) e, antes deles, os empiristas britânicos –, o que teríamos seria certa mancha sobre um fundo de contraste, produzida na retina por diversas frequências associadas a faixas distintas do espectro luminoso, e os processos neurofisiológicos correspondentes etc., terminando por ser associada por nós à cor *vermelho*. O mesmo valeria dizer para o formato da maçã e outros aspectos puramente físicos que possam estar envolvidos no reconhecimento daquele estímulo visual.

É nesse sentido que a entrada que temos, segundo Quine, é pobre e que, em contraste com ela, a fala do indivíduo – que se refere a uma entidade natural (a maçã) que possui determinada propriedade (ser vermelha) – é extremamente rica, indicando uma elaboração bastante sofisticada. Pois conceber a maçã como um objeto físico (e nem é preciso mencionarmos o fato de que uma maçã é uma fruta, o que indica outras relações teóricas, como o fato de ser um objeto também biológico), que possui esta-

bilidade espaçotemporal, que possui determinadas características observáveis (como ser vermelha) etc., implica ter noções que não decorrem imediata nem necessariamente daquela estimulação sensorial. É como se houvesse um abismo entre a simplicidade física da estimulação sensorial e a riqueza conceitual do enunciado “Eis uma maçã vermelha”. Tal abismo é preenchido por nossas capacidades cognitivas e linguísticas que devem ser estudadas pela epistemologia naturalizada. Essa disciplina deve, portanto, estudar e explicar a relação entre aquela entrada, constituída de estimulação sensorial, e a saída, que é nossa fala, contendo sistemas de enunciados, nossas teorias sobre o mundo, enfim, o saber humano todo.

Assim concebida, então, à primeira vista, a epistemologia seria uma disciplina puramente empírica, ao lado de outras ciências. De fato, mais precisamente, o naturalismo de Quine é explicado por ele mesmo como a tese de que há uma continuidade entre a filosofia e as ciências e que não há questões que cairiam fora do escopo de uma investigação empírica, sendo objeto de estudo da filosofia. As questões relativas ao conhecimento humano, tal como foram discutidas pela epistemologia tradicional, seriam um desses tipos de questões não empíricas, assim como as questões éticas, estéticas, metafísicas e lógicas. Para Quine, todo o saber humano constitui um único sistema e mesmo a filosofia e as ciências constituem um único contínuo juntamente com o próprio senso comum. Tomado em sua totalidade, todo o saber humano é constituído de teorias que podem ser revisadas; sua elaboração e incorporação em tal sistema é uma questão de fato histórico. É verdade, diz Quine, que algumas partes mais centrais desse sistema do saber humano são muito mais dificilmente

revisáveis, tais como a lógica, por exemplo, enquanto que outras partes, mais periféricas, como determinadas concepções do senso comum ou mesmo científicas, podem mudar mais facilmente, à medida que o sistema se modifica. Mas, em princípio, não há partes intocáveis do saber humano.

Essa postura naturalista concebida nesses termos não implica, portanto, pensar apenas as questões epistemológicas de forma falibilista, revisável e empírica, mas também as questões metafísicas ou ontológicas. No capítulo sobre o instrumentalismo, vamos comentar também a postura de Quine em relação às questões ontológicas, em particular duas de suas ideias principais: de que as entidades que constituem o mundo são relativas a nossas teorias e de que a questão de sua realidade é também uma questão de linguagem, isto é, dos termos que utilizamos em tais teorias. Essas não são, contudo, as únicas questões linguísticas relativas ao conhecimento humano sobre as quais o naturalismo de Quine apresenta uma discussão inovadora. Também a respeito da relação entre enunciados observacionais e enunciados teóricos, que já mencionamos e que é um dos temas importantes da epistemologia tradicional, Quine tem uma postura que é desafiadora do fundacionismo. Vamos comentar isso brevemente, pois esse também é um tema a ser retomado no capítulo sobre o instrumentalismo.

Para o empirismo tradicional e para o positivismo lógico, como vimos ao discutir, no capítulo sobre o positivismo, as ideias de Carnap, há uma distinção precisa e incontestável entre enunciados observacionais e enunciados teóricos. Os primeiros são concebidos como aqueles enunciados que só possuem termos observacionais, isto é,

termos cuja referência pode ser garantida apenas com base em observações. Os enunciados teóricos, além de termos observacionais, contêm também termos teóricos, ou seja, termos cuja referência não é resolvida com base em observações. Quine, assim como outros filósofos da ciência que são críticos do neopositivismo, entre eles, Kuhn e Popper, enfatiza o fato de que, de forma geral, todas as nossas observações podem estar *contaminadas* por teoria.³⁶ Para Quine, de fato, a distinção entre teoria e observação (ou entre aquelas duas categorias de enunciados, observacionais e teóricos) não é uma distinção semântica propriamente, que teria a ver com os referentes dos termos e o significado dos enunciados, uma distinção que possa ser feita de uma vez por todas. Ao contrário, ela é uma distinção de caráter pragmático que tem a ver com o uso dos termos pelos falantes de determinada língua.

Segundo Quine, um enunciado é considerado observacional quando seu valor de verdade (verdadeiro ou falso) pode ser decidido pelos falantes de determinada língua com base unicamente na mesma estimulação sensorial. Voltemos a nosso exemplo acima dado: “Eis uma maçã vermelha”. Suponhamos dois falantes fluentes da mesma língua (no caso, o português) com capacidades perceptivas médias normais e que tenham de decidir se esse enunciado é verdadeiro ou falso. A forma que eles têm para decidir isso consiste simplesmente em estarem de acordo a respeito do fato de que ambos estão diante de uma maçã vermelha ou, mais precisamente, que ambos estão tendo estimulações sensoriais similares.

36 Cf. KUHN, 1970 e 1987 e POPPER, 1959 e 1985.

Ora, isso não supõe nenhuma outra investigação a respeito das capacidades sensoriais desses indivíduos (uma investigação talvez de caráter neurofisiológico), nem uma investigação a respeito da semântica específica dos termos empregados naquele enunciado, nem do significado do próprio enunciado. Ao contrário, a forma direta e aceitável de saber se aqueles dois falantes concordam que estão diante de uma maçã vermelha consiste simplesmente no fato, por exemplo, de um deles proferir o enunciado “Eis uma maçã vermelha” e o outro dar seu assentimento, ou seja, expressar que concorda que é o caso de fazer esse enunciado nessa circunstância determinada. Essa é a forma pragmática simples por meio da qual eles decidem juntos se o enunciado proferido é verdadeiro ou falso.

Portanto, de acordo com o critério apontado por Quine, aquele enunciado é observacional e são observacionais também os termos “maçã” e “vermelho” nele empregados. Em contrapartida, segundo o mesmo critério, um enunciado é teórico (ou não observacional) se seu valor de verdade não pode ser decidido dessa maneira direta e simples pelos falantes de determinada língua. Por sua vez, os termos não são observacionais se sua referência não pode ser resolvida do mesmo modo, isto é, simplesmente associando-os a determinadas estimulações sensoriais dos falantes da língua, estimulações que se consideram similares nos diversos indivíduos.

Isso significa, obviamente, que, segundo Quine, o significado das sentenças de uma língua e a referência dos termos empregados são sempre indeterminados, em maior ou menor medida, e nunca são coisas irrevisáveis. Mas, por outro lado, significa também que, de um ponto de vista naturalista e pragmático, o significado e a referência

podem ser estabelecidos de forma suficientemente estável de modo a nos permitir a comunicação e o uso da linguagem para formular teorias, falar do mundo, decidir sobre a verdade ou falsidade e, portanto, sobre o valor objetivo dos enunciados que formulamos em nossa linguagem.

Uma das discussões importantes que essa concepção naturalizada do significado e do conhecimento – e, conseqüentemente, da própria epistemologia – gerou foi a respeito do caráter epistêmico das próprias discussões desse tipo, ou seja, em outros termos, do caráter epistêmico da própria epistemologia. Ao discutir as questões do significado e do conhecimento dessa forma, a epistemologia naturalizada pretende estar apenas descrevendo questões de fato, assim como na física podemos descrever os fenômenos do movimento? Ou, além disso, o discurso elaborado pelos epistemólogos naturalistas possui valor normativo, tal como era o caso com a epistemologia tradicional? Em termos mais simples, as discussões epistemológicas, do ponto de vista dos próprios epistemólogos naturalistas, possuem a capacidade de modificar nossas práticas cognitivas? Ou podemos apenas descrever como as coisas se passam no conhecimento humano, sem que nossa fala sobre isso possa influenciar nossos processos cognitivos reais?

A respeito desse problema, os defensores das epistemologias naturalizadas foram acusados de contradição, uma vez que, se eles têm razão e se a epistemologia só pode descrever os fatos sobre o conhecimento humano, então não caberia a ninguém decidir sobre o caráter epistêmico da própria epistemologia, ou seja, se ela deve ser apenas descritiva ou se pode também ser normativa. Uma saída possível para essa dificuldade, da parte do naturalis-

ta, poderia ser simplesmente dizer que, depois de séculos de investigação em epistemologia, acabamos descobrindo que ela não pode ser normativa e que, ao dizermos que a epistemologia é uma disciplina puramente descritiva, como são a física, a química, a biologia etc., isso é apenas uma constatação de fato. Mas essa é uma resposta fácil que não apreende o aspecto mais interessante da questão da normatividade da epistemologia.³⁷

O aspecto mais interessante é que qualquer disciplina empírica ou meramente descritiva dos fenômenos que estuda, sem nenhuma aspiração normativa, pode ter consequências normativas em suas aplicações. Isso não tem a ver propriamente com o estatuto epistêmico da disciplina em si nem com o fato de serem suas teorias ou descritivas, ou normativas, mas com o uso que fazemos do saber que já está pronto e à nossa disposição. Isso supõe, obviamente, que possamos pelo menos de forma local e pragmática fazer a distinção entre uma disciplina enquanto ciência e suas aplicações ou o uso de suas teorias para finalidades práticas e tecnológicas. Essa é uma solução apresentada pelo próprio Quine a certa altura, quando ele argumenta que é preciso distinguir a epistemologia *pura*, que é apenas descritiva, da epistemologia *aplicada*, que pode ser normativa.³⁸ Seria uma situação similar àquela em que temos uma física pura, que apenas descreve os fenômenos do movimento, por exemplo, e um ramo qualquer da engenharia, que aplica as teorias físicas para, por exemplo, construir veículos mais eficientes. Embora a primeira

37 A respeito desse tópico, cf. GOLDMAN, 1986; cf. ainda DUTRA, 1999a e 1999b.

38 Cf. QUINE, 1988.

seja puramente descritiva dos fenômenos do movimento, a segunda é certamente normativa.

Acreditamos, contudo, que essa saída enfrente duas dificuldades importantes. Em primeiro lugar, ela implica aceitar uma demarcação entre os domínios da ciência pura e de suas aplicações tecnológicas (as ciências aplicadas) e isso está contra o espírito do naturalismo, embora possa não estar estritamente contra ele na letra. Ou seja, embora o naturalismo consista apenas na tese de continuidade entre a filosofia e as ciências e não envolva o que denominamos *tecnologia* (ou *ciência aplicada*), de fato, dependendo de como concebemos a própria ciência e o conhecimento humano em geral, aquela saída pode ser incompatível com o naturalismo. Pois, se a ciência for concebida não só como uma atividade teórica pura, de estudo, descrição e explicação dos fenômenos, mas também como um atividade prática, de interferência nos fenômenos estudados, então a saída de Quine não pode se aplicar, uma vez que não valeria a distinção entre ciência pura e ciência aplicada. O caso similar seria aquele de não concebermos de forma separada a física dos diversos ramos das engenharias que utilizam as teorias físicas ou então de não concebermos a medicina como uma atividade separada dos diversos ramos fundamentais da biologia nos quais ela pode se fundamentar. Ora, se as ciências aplicadas devem ou não ser consideradas uma atividade à parte das ciências puras, essa já é uma questão de disputa em epistemologia.

A segunda razão pela qual não nos parece adequada a saída indicada pelo próprio Quine para o problema da normatividade da epistemologia é que a normatividade não precisa ser encarada como uma característica das dis-

ciplinas (da filosofia, ciências, tecnologias etc.), mas como uma característica das investigações por meio das quais tais atividades cognitivas são realizadas. De um ponto de vista pragmático, isso estaria mais de acordo com o espírito do próprio naturalismo. Mas esse aspecto prático e instrumental do saber, que pode ser estudado com muito mais proveito quando consideramos os processos de investigação do que quando consideramos as disciplinas e seus objetos de estudo e suas teorias, é um aspecto do conhecimento que, historicamente, interessou menos aos naturalistas e muito mais aos pragmatistas. Por essa razão vamos discutir esse ponto no capítulo sobre o pragmatismo. Isso já diz respeito muito mais a desafiar a concepção intelectualista do conhecimento humano, para a qual há uma separação nítida e não problemática entre teoria e prática, entre compreender o mundo, de um lado, e modificá-lo, de outro, como atividades inteiramente independentes, ou pelo menos a primeira (conhecer o mundo) sendo independente da segunda (modificá-lo).

Quando levamos a discussão da normatividade para o domínio de considerações não das disciplinas mas das investigações, são, em primeiro lugar, os objetivos do investigador, ao investigar determinado assunto, que contam para a questão da normatividade. São os investigadores que conferem ou não a seus projetos de pesquisa um viés normativo ou não para suas investigações, ao fixarem os fins para os quais direcionam suas pesquisas. Ora, isso escapa, obviamente, de uma divisão de trabalho entre as disciplinas e depende de uma compreensão mais aprofundada da própria atividade de investigar, da consideração do conhecimento humano não apenas como produto (nos-

sas teorias), mas como processo e instrumento: nossos métodos e estratégias de investigação.³⁹

Nesse último caso, como vamos discutir no capítulo sobre o pragmatismo, para levarmos o naturalismo até suas últimas consequências, teríamos de falar não apenas de uma epistemologia *naturalizada*, mas também de uma epistemologia *instrumentalizada*.

39 Cf. DUTRA, 1999b e 2000b.

4

INSTRUMENTALISMO

Em epistemologia, o termo “instrumentalismo” possui mais de um sentido corrente. Dewey, por exemplo, denomina assim sua teoria da investigação, como vamos comentar no capítulo sobre o pragmatismo. Contudo, em particular na área de filosofia da ciência, a palavra “instrumentalismo” tem sido empregada mais exatamente para designar a concepção segundo a qual os enunciados teóricos que encontramos nas ciências (por exemplo, as leis científicas) não são enunciados genuínos. Isto é, no sentido da teoria correspondencial da verdade e do significado, eles não podem ser verdadeiros nem falsos, porque não podem corresponder a estados de coisas. Nesse caso, uma lei científica, por exemplo, seria apenas uma fórmula útil para, a partir de determinados enunciados observacionais, inferirmos outros enunciados observacionais, ou seja, para fazermos previsões sobre estados de coisas particulares futuros a partir do conhecimento de estados de coisas particulares. É nesse sentido que Neurath, seguindo Schlick, como vimos no capítulo sobre o positivismo, sustenta uma concepção instrumentalista das leis científicas.

Na literatura epistemológica atual, essa doutrina é denominada mais exatamente *instrumentalismo semântico*,

uma vez que diz respeito ao significado dos enunciados teóricos e à impossibilidade de decidirmos seu valor de verdade no sentido correspondencial. Contudo, podemos considerar os enunciados teóricos instrumentos de predição, no mesmo sentido acima comentado, sem sustentar *ipso facto* que eles são enunciados destituídos de significado, que eles não podem corresponder a estados de coisas e que não podemos determinar se eles são verdadeiros ou falsos. O instrumentalista também pode admitir os enunciados teóricos, utilizados como ferramentas ou instrumentos de predição, como enunciados genuínos – enunciados capazes de corresponder a estados de coisas no mundo e cujo valor de verdade, em princípio, pode ser determinado. Mas esse tipo de instrumentalismo, ao evitar o problema do significado dos enunciados teóricos, está apenas enfatizando o fato de que tais enunciados possuem o valor metodológico e pragmático de nos permitir fazer predições.

Em outras palavras, a postura instrumentalista pode ainda ser mantida mesmo evitando o problema do significado dos enunciados teóricos e apenas pondo em evidência o valor metodológico e preditivo de tais enunciados, que podem ainda ser encarados como enunciados genuínos ou significativos. Esse tipo de instrumentalismo tem sido denominado de *instrumentalismo epistemológico*.⁴⁰ Ele está associado, portanto, a uma interpretação literal dos enunciados teóricos, ou seja, esses últimos são considerados capazes de serem verdadeiros ou falsos e, portanto, capazes de corresponder a estados de coisas no mundo. Mas, para esse tipo de instrumentalismo, tal as-

40 Sobre a distinção entre os dois tipos de instrumentalismo (semântico e epistemológico), cf. NEWTON-SMITH, 1981.

pecto não é o mais importante a ser discutido a respeito dos enunciados teóricos. O aspecto mais importante seria o fato de serem eles, de qualquer maneira, bons instrumentos de predição. Uma posição como essa tem sido sustentada pelo filósofo da ciência Bas van Fraassen, cujo *empirismo construtivo* vamos também comentar neste capítulo.⁴¹

A motivação do instrumentalismo semântico, antes mencionado, para sustentar que os enunciados teóricos são apenas fórmulas metodologicamente úteis, não sendo enunciados significativos, decorre em parte do problema clássico relativo aos enunciados gerais, sobretudo os enunciados universais. A tradição clássica em lógica considera que há dois tipos básicos de enunciados: os (1) *singulares*, que dizem respeito a um indivíduo determinado – por exemplo: “Sócrates é filósofo” – e os (2) *gerais*, que dizem respeito a indivíduos quaisquer. Mas esses últimos, por sua vez, podem ser: ou (2.1) *particulares*, dizendo respeito a alguns elementos de uma classe – por exemplo: “Alguns filósofos são gregos” –, ou (2.2) *universais*, dizendo respeito a todos os elementos de uma classe – por exemplo: “Todos os filósofos são inteligentes”.

O problema com os enunciados gerais é que não há indivíduos determinados a respeito dos quais esses enunciados seriam verdadeiros, no sentido correspondencial. Ao falar de indivíduos quaisquer, ou alguns de uma classe, ou todos de uma classe, introduzimos quantificadores (o existencial ou o universal) nesses enunciados. “Sócrates é filósofo” é verdadeiro se houver um indivíduo cujo nome é “Sócrates” e que tenha a profissão de filósofo. Esse é o es-

41 Cf. VAN FRAASSEN, 1980 e 2007; cf. ainda DUTRA, 2017a [1998].

tado de coisas ao qual aquele enunciado corresponde e por isso podemos dizer que ele é verdadeiro. Segundo essa mesma concepção, os enunciados gerais, como “Alguns filósofos são gregos” e “Todos os filósofos são inteligentes” devem poder corresponder também a estados de coisas para poderem ser declarados verdadeiros ou falsos. Mas, para isso, devemos então admitir que há estados de coisas gerais, ou seja, estados de coisas que não envolvem indivíduos determinados, mas indivíduos quaisquer e, no caso específico dos enunciados universais, devemos admitir que há estados de coisas universais. Um dos filósofos que discute esse problema é Bertrand Russell que, em determinado momento, optou por essa solução.⁴²

Uma das dificuldades com tal solução é a seguinte: se conhecemos Sócrates e sabemos que ele é um filósofo, temos um modo de *acesso* a tal estado de coisas e podemos determinar se aquele enunciado é verdadeiro ou falso. Desse ponto de vista, os enunciados singulares não representam dificuldade. Mas temos dúvida sobre a forma de acesso que teríamos aos estados de coisas gerais (ou particulares, ou universais), de modo a determinarmos o valor de verdade dos enunciados correspondentes a eles. Se sabemos que Sócrates e Platão são filósofos e são gregos, podemos dizer que sabemos que “Sócrates é um filósofo grego” é verdadeiro e que “Platão é um filósofo grego” é também verdadeiro. De um desses enunciados ou dos dois inferimos que o enunciado geral particular “Alguns filósofos são gregos” é verdadeiro. Mas sabemos que esse último enunciado é verdadeiro *por inferência* e não por um *acesso direto* ao estado de coisas correspondente. De fato, não te-

42 Cf. RUSSELL, 1996 [1918].

mos ideia de qual seria a forma de acesso a um tal estado de coisas correspondente a “Alguns filósofos são gregos” a não ser por meio do próprio enunciado e, portanto, da linguagem, embora, pela experiência que temos dos gregos, dos filósofos e de Platão e de Sócrates, saibamos qual é a forma direta de acesso aos estados de coisas correspondentes a “Platão é um filósofo grego” e “Sócrates é um filósofo grego”.

Na discussão acima, pressupusemos que é pela experiência que temos acesso a determinados estados de coisas e por isso não haveria problema com o significado correspondencial dos enunciados singulares (pelo menos aqueles que dizem respeito a coisas observáveis), mas haveria no caso dos enunciados gerais. O problema é que, desse ponto de vista, não temos uma forma direta de acesso ao estado de coisas correspondente ao enunciado. O valor de verdade do enunciado particular é decidido com base no valor de verdade de algum enunciado singular, do qual o enunciado particular é inferido. No caso dos enunciados universais, além disso, temos o problema da indução, que nos impede de inferir o enunciado geral de um número finito de enunciados singulares, como fizemos no caso do enunciado particular “Alguns filósofos são gregos”. O enunciado “Todos os filósofos são inteligentes” teria de ser inferido de um número infinito de enunciados singulares semelhantes a: “Sócrates é um filósofo inteligente”, “Platão é um filósofo inteligente” etc. Para evitar esse problema é que Russell optou por dizer que os enunciados universais correspondem a estados de coisas universais. Mas, como já discutimos acima, isso nos conduz ao problema do acesso, se pressupomos, mais uma

vez, que todo acesso que temos a estados de coisas factuais é pela experiência.

Os positivistas lógicos tinham essa pressuposição, como já vimos, e por isso optaram (como vimos com Neurath e Schlick) por dizer que os enunciados teóricos não são enunciados genuínos; isso resolvia também o problema dos enunciados gerais e, especialmente, dos enunciados universais. Eles acreditavam que a forma lógica das leis científicas era a de enunciados universais. Se os consideramos apenas fórmulas úteis – e não enunciados genuínos – porque não podem ser correlacionados diretamente com observações (ou seja, com estados de coisas factuais acessíveis pela experiência), então esses enunciados gerais são todos teóricos e, logo, são todos destituídos de significado factual. Por isso eles só poderiam ter um uso metodológico determinado, o de nos permitir fazer predições ou, em outros termos, partindo de certos enunciados observacionais dados, chegarmos a outros enunciados observacionais.

Vemos que essa problemática envolve diversas questões filosóficas mais precisas, como: se devemos ou não interpretar literalmente a linguagem das ciências, se a noção de verdade que vamos empregar deve ser a noção correspondencial ou não, se há como fazer uma nítida distinção entre teoria e observação, entre outras distinções auxiliares. A postura realista pressupõe que nossa fala corresponde ao mundo, a estados de coisas reais – seja nas ciências, seja no senso comum, seja mesmo em muitas partes da filosofia. O realismo pode se estender inclusive ao domínio dos enunciados da lógica e da matemática e postular a existência das entidades e estruturas de que seus enunciados falam. O instrumentalismo é um desafio a

essa postura em geral. Contudo, há diversas formas de realismo e uma discussão a esse respeito também é, portanto, necessária.

4.1 Formas do realismo

Nos capítulos sobre o ceticismo e o positivismo, comentamos o problema da existência do mundo exterior. A esse respeito, vimos que a posição realista, para a qual o mundo exterior ou extramental existe, se opõe a uma posição idealista (ou fenomenalista), para a qual o mundo exterior é uma mera fabricação da mente. Não é esse ponto que está em questão na disputa entre instrumentalismo e realismo de que estamos tratando neste capítulo. Por comodidade, vamos denominar *metafísica* a questão sobre a realidade do mundo exterior e vamos distinguir dela outra questão, que vamos denominar *ontológica* (ou *conceitual*) em um sentido técnico mais específico. É isso o que está em discussão entre instrumentalistas e realistas.

A ontologia é normalmente entendida como uma parte da metafísica, aquela disciplina que se ocupa do ser, do ente, do que há. Em um segundo sentido, contudo, o termo “ontologia” é utilizado também para fazer referência à coleção de entidades das quais uma teoria ou um discurso qualquer fala. Nesse sentido, por exemplo, podemos dizer que a ontologia de nosso senso comum atual é composta de objetos materiais, organismos, esses últimos podendo ser plantas ou animais e, entre eles, pessoas humanas. A ontologia da teoria atômica tradicional, por sua vez, é composta de prótons, nêutrons, elétrons e assim por diante. Essas são as coisas que existem segundo a teo-

ria. São elas que possuem determinadas propriedades que desejamos conhecer e em virtude das quais tais entidades podem estar em certas relações que desejamos estudar e descrever.

É nesse sentido que Quine apresenta seu *critério de compromisso ontológico*, ou seja, o critério segundo o qual podemos decidir quais são as coisas reais apenas segundo determinado discurso ou teoria. Em seu artigo Sobre o que há,⁴³ ele afirma que as coisas que há são aquelas que correspondem às variáveis ligadas das sentenças quantificadas de nossa teoria. Em termos mais simples, existem aquelas coisas sobre as quais quantificamos. Assim, se a teoria atômica tradicional diz que os prótons têm carga positiva, que os elétrons têm carga negativa, que um átomo de hidrogênio é formado por um próton e um elétron, os prótons, elétrons etc. são as coisas que há segundo essa teoria. Ao adotar a teoria, estamos nos comprometendo com a existência daquelas coisas sobre as quais a teoria quantifica.

Mesas, cadeiras, livros, pessoas, papagaios, automóveis etc. são as entidades que compõem a ontologia de nosso senso comum. Mas, segundo a teoria atômica tradicional, mesas, cadeiras etc. não existem enquanto indivíduos ou particulares. O que existe são prótons, nêutrons e elétrons. Do ponto de vista dessa teoria, os objetos macroscópicos que constituem a ontologia de nosso senso comum são apenas construções teóricas; as entidades reais, segundo a teoria, são aquelas partículas microscópicas. Segundo essa teoria, os objetos macroscó-

43 Cf. QUINE, 1953a. Sobre o emprego do termo “ontologia” como uma classe de entidades e a questão da redução entre ontologias, tal como discutiremos adiante, cf. QUINE, 1969a.

picos seriam construções teóricas porque eles não correspondem aos tipos de indivíduos dos quais a teoria fala. Essa ontologia de objetos macroscópicos pode ser *reduzida* à ontologia daquela teoria, que são aquelas entidades microscópicas. É claro que, se adotarmos o ponto de vista do senso comum ou de uma teoria para a qual o que há são os objetos macroscópicos, em contrapartida, serão aquelas partículas (ou outras coisas mais) que vão ser consideradas construções teóricas. Logo, as questões ontológicas – sobre que entidades há – são questões relativas às teorias, afirma Quine. Elas são questões conceituais, portanto.

Seguindo essa forma de colocar essas questões, podemos dizer então que o problema discutido por instrumentalistas e realistas – no que diz respeito, por exemplo, às teorias científicas – é um problema *ontológico* ou *conceitual*, problema diferente daquele dos metafísicos, que encontramos na polêmica sobre a existência do mundo exterior. Em outras palavras, na discussão entre instrumentalistas e realistas, o que está em questão não é se as partículas (como elétrons, prótons etc.), por exemplo, existem fora da mente que as concebe, mas se as entidades de que fala a teoria que adotamos podem ou não ser reduzidas a outras entidades mais fundamentais, isto é, segundo a teoria, as entidades últimas que, para a teoria tomada como referência, não podem ser consideradas construções teóricas.

Um cientista-filósofo do século XIX, o pai da fisiologia experimental, Claude Bernard, em suas considerações gerais sobre os problemas epistemológicos das ciências naturais, apresenta uma discussão de clareza meridiana sobre esse tópico. Bernard faz a distinção entre

fatos complexos (ou *fenômenos*) e fatos simples (ou *propriedades*).⁴⁴ Um fato complexo ou fenômeno é aquele fato que pode ser reduzido a outros, mais simples; um fato simples ou propriedade é aquele fato que, segundo a teoria vigente, não pode ser reduzido a fatos mais simples ainda. É assim que, segundo Bernard, em cada época, os cientistas de um domínio de pesquisa, elaborando suas teorias, chegam a determinar o que é fenômeno e o que é propriedade (e reúnem as propriedades em entidades, obviamente). Para utilizarmos o mesmo exemplo acima, do ponto de vista da teoria atômica tradicional, uma mesa é um fenômeno, ou fato complexo, redutível a fatos mais simples, as propriedades das partículas (como carga, spin etc.). Para Bernard, a distinção é relativa a cada teoria e a cada momento da história das ciências. Para Quine, ela é simplesmente relativa a cada teoria tomada como referência.

Assim, o problema ontológico que está em discussão pelos instrumentalistas é aquele de sabermos quais são as entidades reais, aquelas que, reunidas em classes, podem ser consideradas espécies naturais: ou minerais, ou vegetais, ou animais. Essa discussão ontológica envolve uma das outras doutrinas que, tradicionalmente, desafiaram o realismo – o *nominalismo* – e a própria questão da realidade das classes nas quais reunimos as entidades que consideramos semelhantes segundo algum critério que adotamos. De modo geral, a posição nominalista consiste em dizer que os objetos individuais possuem nomes denotativos, pois esses são os nomes de cada um dos objetos que nomeiam. Mas, diferentemente, os termos gerais, re-

44 Cf. BERNARD, 1966 [1878]; cf. ainda DUTRA, 2001b e 2002.

lativos a classes, não são denotativos, pois eles não são nomes de quaisquer objetos reais. Ora, esse é justamente o caso dos termos para designar espécies naturais.

Sejam nossos dois papagaios de exemplos anteriores, Pipo e Taco. Para o nominalista, “Pipo” e “Taco” são termos genuinamente denotativos, pois correspondem a indivíduos reais: os próprios Pipo e Taco, que reunimos na classe dos papagaios. Mas, do ponto de vista nominalista, “papagaio” não denota algo real. Tal coisa da qual “papagaio” seria o nome seria uma espécie natural (nesse caso, uma espécie animal determinada). Dizer que “papagaio” denota também algo real seria dizer que existe a classe dos papagaios e que, portanto, existem espécies naturais, que são coisas reais, coisas no mundo, e não nossas formas de reunir as coisas que conhecemos segundo determinados critérios de semelhança entre elas. Para o nominalista, os termos para espécies naturais correspondem apenas a conceitos que inventamos; para o realista, ao contrário, eles corresponderiam também a coisas reais. De fato, no caso das espécies naturais, o termo teria de corresponder à *essência* daqueles indivíduos reunidos na espécie. Pipo e Taco, independentemente de suas características particulares, teriam de possuir determinadas características essenciais ou indispensáveis para que um animal seja um papagaio.⁴⁵

Se associarmos essa discussão àquela de Quine sobre o critério de compromisso ontológico, o problema se tornará um pouco mais complicado. Pois, se adotarmos aquele critério, então teremos de aceitar que existem

45 Uma posição realista como essa, incluindo outros aspectos a respeito das teorias científicas, é defendida por Richard Boyd (1984). Cf. também a esse respeito DUTRA, 2017a [1998].

quaisquer entidades sobre as quais quantificamos em nossa teoria. Assim, se uma teoria falar de determinadas espécies naturais e os nomes para tais espécies puderem ocupar os lugares das variáveis ligadas dos enunciados quantificados formulados na teoria, ou seja, se quantificarmos sobre tais espécies naturais, então, de acordo com a teoria, tais espécies existirão. Nesse sentido, elas serão reais para *aquela* teoria. Mas esse tipo de realismo envolvido no critério de compromisso ontológico apontado por Quine não implica que os termos para espécies naturais correspondam necessariamente a essências ou características fundamentais e indispensáveis que os indivíduos reunidos naquela espécie teriam de possuir. Pois, de fato, as espécies poderiam ser classes definidas extensionalmente pela enumeração dos indivíduos a elas pertencentes. Nesse caso, podemos ainda considerar a espécie real sem postularmos que ela corresponde a uma essência, aquela de que todos os seus indivíduos seriam portadores.

O mesmo problema a respeito das classes e espécies naturais pode ser levantado a respeito de determinadas relações entre indivíduos, ou de eventos ou acontecimentos, ou ainda de estruturas ou sistemas. De um modo mais complicado, isso nos levaria de volta ao problema acima discutido sobre os estados de coisas correspondentes aos enunciados gerais. Nos termos agora colocados, podemos dizer que se uma teoria lógica (ou ontológica) contém enunciados que quantificam sobre tais estados de coisas gerais, mesmo que sejam estados de coisas universais, então temos de reconhecer que tais estados de coisas existem segundo a teoria. Desse modo, podemos dar um sentido compreensível àquela solução já mencionada, de

Russell, para o problema do significado dos enunciados quantificados, particulares e universais. Mas essa solução só valeria, obviamente, do ponto de vista da teoria adotada; ela seria, assim, segundo aquele critério de Quine, ontologicamente relativa. É claro que, naquele momento, a metafísica elaborada por Russell pretendia ir um pouco além disso e falar da realidade de uma maneira independente de quaisquer teorias, ou seja, de uma maneira ontologicamente não relativa.

A metafísica tradicional, a respeito desses problemas ontológicos de que estamos tratando aqui – existência de entidades, classes, eventos, estruturas etc. –, via de regra, adota uma postura realista. Mas claro que isso admite diversos graus de realismo. Uma postura realista a respeito de entidades apenas, excluindo classes e estruturas, por exemplo, é mais fraca, obviamente, que uma postura realista também a respeito de classes e estruturas. Afirmar que Pipo e Taco existem como indivíduos e que apenas indivíduos existem é mais fraco que dizer que, além de Pipo e Taco, existe também a classe dos papagaios, independentemente de incluirmos Pipo ou Taco nessa classe. E dizer que o termo “papagaio” corresponde a uma essência, isso seria um realismo mais forte ainda.

Vamos deixar de lado o problema ontológico que pode ser colocado também a respeito da matemática e da lógica, como, por exemplo, se as classes, os conjuntos, os números etc. existem. Vamos nos concentrar no tipo de problema ontológico que é colocado a respeito das ciências empíricas, tanto as naturais quanto as humanas. Além do domínio da metafísica enquanto disciplina filosófica e daquele das ciências formais, a área das ciências empíricas também permite levantar essas questões ontológicas, so-

bretudo a respeito das espécies naturais, de eventos, estruturas e sistemas. A esse respeito, podemos encontrar diversos graus de realismo e, portanto, também de oposição a ele. Mas a discussão em torno do realismo não levanta apenas esse problema da existência das coisas, mas também o problema da verdade das teorias que falam delas.

Uma forma direta de associarmos um problema ao outro é a seguinte: se, de acordo com uma teoria científica, determinados termos teóricos são denotativos, então aqueles enunciados que contêm tais termos podem ser verdadeiros em um sentido correspondencial. Suponhamos a teoria atômica tradicional, segundo a qual os elétrons têm carga negativa. De acordo com essa teoria, existem elétrons e a carga negativa é uma das propriedades dessas entidades. Desse modo, segundo essa teoria, o enunciado “Os elétrons têm carga negativa” pode ser verdadeiro (ou falso), dependendo de ser o caso (ou não) isso que a teoria está afirmando sobre os elétrons. Ou seja, no sentido correspondencial (relativamente a estados de coisas no mundo), aquele enunciado teórico pode ser verdadeiro ou falso; portanto, ele é significativo e possui valor cognitivo genuíno. Essa seria uma interpretação realista desse enunciado teórico. Em resumo, segundo a postura realista, as teorias científicas em geral (ou, mais especificamente, os enunciados teóricos que as compõem) podem ser verdadeiros ou falsos. A postura instrumentalista, tal como a descrevemos no início deste capítulo (seja o instrumentalismo semântico, seja o epistemológico), consiste em negar esse tipo de realismo.

Desse problema a respeito do valor de verdade dos enunciados teóricos, de seu significado no sentido corres-

pondencial, podemos retornar ao problema da existência das entidades. Pois uma forma direta de associar os dois problemas, fazendo o caminho de volta, consiste em dizer o seguinte: se determinado enunciado teórico é significativo (se seu valor de verdade pode, em princípio, ser determinado), então todos os seus termos são genuinamente denotativos. Não estamos falando daqueles termos ditos *sincategoremáticos*, isto é, aqueles termos que, segundo a gramática usual, só adquirem significado quando inseridos em frases, como as preposições, artigos etc. Estamos falando dos termos ditos *categoremáticos*, ou seja, aqueles termos cuja referência no mundo, em princípio, poderia ser investigada. Se tomarmos o mesmo exemplo de enunciado, “Os elétrons têm carga negativa”, poderemos então perguntar pela referência dos termos (categoremáticos) “elétron” e “carga negativa” (e talvez pelo referente do verbo “ter”), mas não vamos, naturalmente, nos importar com algum possível referente da palavra “os”; esse artigo (um termo sincategoremático) não seria objeto de nossas preocupações semânticas. Mas, voltemos a elas.

A respeito desse enunciado, se adotarmos uma postura realista, vamos então dizer que, se o enunciado pode ser verdadeiro (ou falso), então os termos “elétron” e “carga negativa” são denotativos, isto é, eles podem (ou não) corresponder a coisas reais, nesse caso, uma entidade e uma propriedade respectivamente. Mas, simplificando um pouco o problema epistemológico, na medida em que a carga elétrica seria uma propriedade dessa entidade que é o elétron, o problema semântico mais relevante seria aquele a respeito da existência da entidade *elétron* e, logo, da referência do termo “elétron”. E assim como podemos

deixar de lado o problema da existência da propriedade *carga elétrica*, inversamente, poderíamos incluir em nossas considerações o problema semântico a respeito do verbo “ter”, que também ocorre naquele enunciado. Poderíamos perguntar que tipo de relação seria essa, indicada pelo verbo, entre o elétron e a propriedade carga elétrica. Mas, para simplificar, deixemos também esse problema de lado.

Voltando ao problema da referência do termo “elétron”, a mesma postura realista poderia então afirmar que, se consideramos o enunciado “Os elétrons têm carga negativa” significativo, então isso implica que consideramos que os elétrons são reais, ou seja, que, segundo a teoria a que pertence tal enunciado, há elétrons. Eles são objetos reais e não ficções ou meras construções teóricas; “elétron” é o nome de uma espécie natural. Uma postura nominalista que, a esse respeito, negue esse realismo a respeito das entidades (os elétrons) está associada a uma postura *ficcionista*, no sentido técnico que desejamos dar a esse termo. Segundo uma postura instrumentalista a respeito do significado dos enunciados teóricos, teríamos a posição segundo a qual as entidades que associamos a termos cuja referência está em questão (como “elétron”, aqueles termos que não desejamos considerar denotativos, mas meros nomes) seriam apenas *ficções* e não entidades (consideradas) reais. Isso não significa afirmar categoricamente que tais entidades *não existem no mundo*, mas apenas que, independentemente disso, elas são ficções ou construções teóricas. Para essa postura ficcionista, não interessa o problema da correspondência entre as ficções ou construções teóricas que encontramos em nossas teorias científicas (ou mesmo no senso comum) e as coisas

reais no mundo – *reais* no sentido de existirem independentemente da teoria ou do discurso que delas fala.

É claro que esses dois problemas principais – da verdade de teorias (ou enunciados teóricos) e da existência de entidades (propriedades, classes, estruturas etc.) – não são colocados no vazio. Há problemas epistemológicos genuínos que encontramos na atividade científica, problemas que motivam essas discussões semânticas. O principal deles é aquele da observabilidade das entidades e processos que desejamos estudar ou, mais precisamente, o fato de que muitos desses processos e entidades dos quais nossas teorias científicas falam são coisas inobserváveis. E por isso as questões sobre a existência das entidades e, conseqüentemente, da verdade das teorias, acabam sendo colocadas.

Vamos resumir as considerações feitas até aqui no quadro abaixo, que distingue dois tipos principais de *realismo científico* e a posição que se opõe a cada um deles. O que está em questão são, portanto, as teorias científicas e as entidades inobserváveis das quais elas falam. E, mais uma vez, o tipo de problemática que vamos discutir a esse respeito é de caráter ontológico (e não metafísico), seguindo a distinção que fizemos acima. Ou seja, não se trata de discutir se as entidades inobserváveis das quais as teorias científicas falam existem fora da mente que as concebe, mas se seus nomes correspondem a coisas que há independentemente da teoria, coisas que não são simples construções feitas por meio da teoria.

sobre as teorias:	realismo: as teorias científicas são verdadeiras (ou falsas)	instrumentalismo: as teorias científicas são meros instrumentos de predição
sobre as entidades:	realismo: as entidades inobserváveis existem (ou não) no mundo	ficcionalismo: as entidades inobserváveis são ficções (podem ou não existir)

Alguns filósofos da ciência (como Wilfrid Sellars, Richard Boyd e, em determinado momento, Hilary Putnam) argumentaram que o realismo a respeito das teorias científicas implica necessariamente o realismo a respeito das entidades inobserváveis às quais corresponderiam os termos teóricos contidos nas teorias.⁴⁶ Outros argumentam que esses dois tipos de realismo não precisam estar necessariamente associados, sendo esse o caso de Ian Hacking. Para ele, podemos ser realistas apenas sobre as teorias e sustentar apenas que elas podem ser verdadeiras, independentemente de afirmarmos também que as entidades inobserváveis podem existir no mundo. Hacking aponta como exemplo de autores que seriam realistas apenas sobre as entidades inobserváveis os Padres da Igreja, para os quais Deus (a entidade de que se trata) existe, sem dúvida, mas as teorias (humanas) sobre ele não podem ser verdadeiras (já que ele é infinito e nossas teorias são limitadas). Em contrapartida, diz Hacking, Russell poderia ser

46 Além do texto de Boyd acima indicado, *cf.* PUTNAM, 1975 e SEL-LARS, 1963. Sobre a distinção defendida por Hacking, que comentaremos abaixo, *cf.* HACKING, 1983.

apontado como um realista apenas a respeito das teorias, já que, em determinado momento, ele considerava que elas podem ser verdadeiras (não são meros instrumentos de predição), mas que os termos associados a entidades inobserváveis (como “elétron”) não são denotativos, não correspondem a coisas reais independentes da teoria, mas são apenas fórmulas econômicas por meio das quais nos referimos a uma série de eventos microscópicos.

Se os dois tipos de realismo podem ser separados ou não, essa é uma questão epistemológica que continua a gerar polêmica. Os realismos mais fortes, como aquele defendido por Boyd, sustentam que essas duas formas de realismo estão sempre associadas uma à outra. Na próxima seção, vamos discutir uma posição que desafia ao mesmo tempo tanto o realismo de entidades quanto o realismo de teorias. Trata-se do empirismo construtivo, defendido por Bas van Fraassen. Esse autor associa o instrumentalismo (epistemológico) com o ficcionalismo, tal como indicamos no quadro acima. Essa discussão diz respeito especialmente às teorias científicas. Na última seção, voltaremos a outros pontos a respeito do instrumentalismo no que diz respeito ao conhecimento humano em geral e os temas da verdade e do significado.

4.2 Empirismo construtivo

Bas van Fraassen procura distinguir sua posição tanto do empirismo tradicional (dos pensadores britânicos modernos) e do empirismo lógico (dos pensadores ligados ao Círculo de Viena) quanto das posições realistas contemporâneas a respeito das teorias científicas (como

aquela de Boyd). Ele propõe seu *empirismo construtivo* como uma doutrina capaz de superar algumas limitações das outras formas de empirismo e como uma alternativa epistemologicamente mais produtiva e plausível que o realismo científico, uma alternativa menos comprometedora ontologicamente. Para isso, van Fraassen oferece sua própria caracterização geral do realismo científico, para então a ele se opor.

Segundo ele, o realismo científico é, em geral, a posição segundo a qual as teorias científicas são capazes de ser verdadeiras ou falsas (em um sentido correspondencial) e, além disso, a aceitação de uma teoria científica envolve a crença em sua verdade, inclusive no que diz respeito aos aspectos inobserváveis do mundo descrito pela teoria. Os realistas científicos, como Boyd, preferem falar de *verdade aproximada* e não de verdade exata da teoria, pois o emprego dessa última noção faz supor que a teoria corresponde perfeitamente a uma parte do mundo. Mesmo com essa modificação, a formulação de van Fraassen continua valendo: o realismo científico é a posição segundo a qual as teorias científicas podem ser aproximadamente verdadeiras (ou falsas) e a aceitação de uma teoria científica envolve a crença de que ela é aproximadamente verdadeira.

Van Fraassen concorda com os realistas que devemos interpretar literalmente a linguagem na qual elaboramos nossas teorias científicas. A esse respeito, ele se opõe, portanto, ao *instrumentalismo semântico*, para o qual não devemos interpretar literalmente a linguagem científica, ou pelo menos aquela parte dela que contém os termos teóricos, ou seja, os termos que se referem a entidades inobserváveis.

Contudo, contra os realistas científicos, van Fraassen argumenta, por outro lado, que a aceitação de uma teoria não envolve a crença em sua verdade (aproximada), mas apenas a crença em sua *adequação empírica*. No mesmo sentido correspondencial em que os realistas empregam o termo “verdadeiro” (ou “aproximadamente verdadeiro”), van Fraassen diz que uma teoria é verdadeira se é o caso o que ela diz sobre o mundo em sua totalidade – tanto o que é observável quanto o que é inobservável. A noção de adequação empírica que ele defende é ainda correspondencial, mas mais fraca que aquela noção de verdade. Para ele, uma teoria é empiricamente adequada se é o caso o que ela diz sobre o mundo apenas em seus aspectos observáveis. Em outras palavras, de acordo com a definição apresentada por van Fraassen, uma teoria empiricamente adequada é uma teoria *verdadeira* apenas a respeito do que é observável.

Há pelo menos três aspectos particularmente importantes a considerar a respeito dessa alternativa ao realismo científico. Em primeiro lugar, não está em questão se a teoria é realmente verdadeira ou falsa e se temos como saber isso, mas apenas que *acreditamos* nisso, no caso de sermos realistas científicos; e, no caso de aderirmos ao empirismo construtivo, em lugar da crença na verdade (aproximada) da teoria, colocamos a crença em sua adequação empírica. Mas, igualmente, o fato de acreditarmos que uma teoria científica é empiricamente adequada não quer dizer que ela realmente seja empiricamente adequada. Do ponto de vista epistêmico, diz van Fraassen, a crença na verdade (aproximada) e a crença na adequação empírica representam o mesmo risco; pois, nos dois casos, estamos dizendo que há uma correspondência entre a teo-

ria e os fatos tanto passados quanto presentes e futuros. A vantagem é ontológica, diz van Fraassen, pois, com a crença na adequação empírica, eliminamos também a crença na existência das entidades inobserváveis.

Em segundo lugar, a esse respeito, van Fraassen não afirma que as entidades inobserváveis não existem. Elas bem podem existir tal como a teoria as descreve. Mas o empirismo construtivo as considera apenas ficções (no sentido acima especificado). Como van Fraassen conserva uma interpretação literal da linguagem da ciência, como vimos, ele considera denotativos os termos teóricos (como “elétron”) que corresponderiam a entidades inobserváveis. Afirmar, portanto, que as entidades inobserváveis são ficções significa apenas que não precisamos supor que elas existem para aceitarmos a teoria que delas fala. A vantagem aqui também é apenas ontológica, pois tratamos as entidades inobserváveis como construções teóricas, embora possamos admitir que elas existam no mundo. Assim, o empirismo construtivo de van Fraassen é uma modalidade de ficcionalismo.

Em terceiro lugar, todos esses pontos estão na dependência de podermos fazer a distinção entre teoria e observação. Sem isso não haveria diferença entre o empirismo construtivo e o realismo científico, nem entre considerar as entidades inobserváveis ficções ou considerá-las coisas reais, nem entre considerar uma teoria empiricamente adequada ou considerá-la aproximadamente verdadeira.

Van Fraassen diz que uma teoria científica é uma família de modelos conjuntistas, aquele tipo de modelo que temos, por exemplo, no cálculo de predicados de pri-

meira ordem.⁴⁷ Especificamos um conjunto universo do discurso, que contém a ontologia da teoria, isto é, as entidades sobre as quais vamos quantificar. Além disso, especificamos uma função interpretação, que dá nomes às entidades e estabelece, nos limites do conjunto universo, as classes que correspondem aos diferentes predicados (ou propriedades e relações). Ao fazer isso, diz van Fraassen, cada teoria especifica aquelas partes que representam as coisas observáveis, que ele denomina *subestruturas empíricas*. Essas partes dos modelos da teoria devem poder corresponder às observações. Se isso ocorre, dizemos que a teoria é empiricamente adequada. Em termos mais técnicos, como van Fraassen formula esse ponto: uma teoria é empiricamente adequada se possui pelo menos um modelo tal que todas as suas subestruturas empíricas sejam isomorfas às observações, ou seja: elas se ajustam às observações que fazemos.

Contudo, a distinção entre observação e teoria sobre a qual essa abordagem está fundamentada não é, segundo van Fraassen, uma distinção meramente linguística, tal como os positivistas lógicos propunham. Para van Fraassen, não se trata de distinguir um vocabulário observacional, cujos termos correspondem a observações, de um vocabulário teórico, cujos termos não correspondem a observações e que devem poder ser reduzidos a termos observacionais para poderem ser considerados denotati-

47 Os modelos conjuntistas, também às vezes denominados *semânticos*, são aqueles que os lógicos utilizam para interpretar, por exemplo, linguagens de primeira ordem da forma como descrevemos aqui em seus dois aspectos essenciais. De fato há uma variedade grande de concepções de modelos (*cf.* DUTRA, 2013), sendo que a concepção apresentada por van Fraassen não é muito bem definida, de fato, como mostramos nesse nosso outro livro.

vos. Van Fraassen afirma que, em primeiro lugar, cada teoria científica, de certo modo, já especifica a parte observável do mundo que descreve da totalidade desse mundo de que se ocupa.

Entretanto, em segundo lugar, argumenta van Fraassen – e isso é o mais importante –, a distinção entre teoria e observação (ou, em outras palavras, a demarcação dos limites da observabilidade) é uma questão teórica, que depende em parte da constituição dos seres humanos – pois estamos tratando da ciência e das observações feitas por seres humanos – e, em parte, que depende da própria estrutura do universo. E essas duas coisas também são determinadas por teorias científicas. Van Fraassen apresenta aqui, portanto, uma saída naturalista para o problema da observabilidade.⁴⁸

Ele fala de dois tipos de limites da observabilidade: gerais e especiais. Os limites gerais da observabilidade são dados pela própria estrutura do mundo, mais especificamente, segundo a versão mais atualizada aceita da teoria da relatividade geral, pela estrutura do espaço-tempo. Segundo essa teoria, para que algo seja observado, a informação que daí parte deve viajar no máximo à velocidade da luz até outro ponto, onde está o observador, o que quer dizer que há regiões do espaço-tempo que poderão ser atingidas (mais cedo ou mais tarde) por essa informação e outras regiões que não. Aquelas regiões às quais a informação pode chegar se reúnem no que a teoria chama de cone de luz do passado absoluto. Para cada ponto do espaço-tempo, podemos estabelecer um cone de luz do passado absoluto, isto é, aquela parte do universo de

48 Cf. VAN FRAASSEN, 1980, 1985 e 2007.

onde, partindo alguma informação, mesmo que ela tenha de viajar à velocidade limite, que é a velocidade da luz, tal informação vai atingir aquele ponto especificado, onde está o observador. Tudo o que está fora do cone de luz do passado absoluto de cada ponto do espaço-tempo é, portanto, inobservável, diz van Fraassen.

Contudo, além disso, muitas coisas que estariam dentro desses limites gerais da observabilidade ainda poderiam cair fora da observabilidade humana, por estarem fora dos limites especiais, que são de caráter biológico. Nosso aparelho perceptivo natural é capaz de receber informação em determinadas faixas de energia (por exemplo, óptica ou sonora). Fora desses limites, certos objetos estão fora de nosso alcance. Esse é também o caso dos objetos microscópicos, que não podemos observar pelos sentidos sem ajuda. Portanto, nesse aspecto, para van Fraassen, é observável aquilo a cujo respeito nossos órgãos dos sentidos sem nenhuma ajuda podem captar informação. Uma decorrência desse critério é, obviamente, que todas as coisas que vemos através de microscópios são consideradas inobserváveis.

O critério de observabilidade defendido por van Fraassen pode ser questionado e tem sido na literatura de filosofia da ciência. Mas vamos deixar de lado essas discussões, pois nos interessa destacar apenas o fato de que ele oferece ao realismo científico uma alternativa instrumentalista. Não se trata do instrumentalismo semântico, como já dissemos, mas daquela modalidade *epistemológica* do instrumentalismo. Supondo, então, que aceitemos o critério de demarcação dos limites da observabilidade, podemos fazer a distinção entre verdade (aproximada) e adequação empírica. Podemos, também, além disso, fazer

a distinção entre aceitar uma teoria como (uma representação aproximadamente) verdadeira do mundo ou aceitá-la na condição de empiricamente adequada. Nesse caso, o que a teoria diz sobre as coisas observáveis ainda é considerado verdadeiro (no sentido correspondencial), mas o que ela diz sobre as coisas inobserváveis é aceito apenas em virtude de seu poder preditivo. Em outras palavras, aceitar uma teoria como empiricamente adequada significa aceitá-la como um instrumento eficiente de predição. Por isso podemos dizer que a posição de van Fraassen é uma forma de instrumentalismo epistemológico. Pois, segundo ele, não importa se uma teoria é verdadeira ou falsa, mas se ela é empiricamente adequada, ou seja, se o que ela diz sobre o que é observável é verdadeiro. Mas isso é apenas outra forma de dizer que o que mais importa na ciência é que as teorias nos ajudem a fazer boas predições.

De fato, van Fraassen reconhece que pode haver, em cada campo de estudos, mais de uma teoria empiricamente adequada. Nesse caso, a escolha de uma delas deve ser feita por critérios pragmáticos. O único critério epistêmico que ele admite – o da adequação empírica – é insuficiente para identificar apenas uma teoria a ser aceita em cada campo. Os critérios pragmáticos usuais seriam a simplicidade da teoria, sua elegância, sua economia ontológica etc. No caso de uma escolha com base em tais critérios pragmáticos, temos, pois, uma atitude instrumentalista também, uma vez que não é a verdade da teoria o que importa para que ela seja escolhida, mas sua capacidade de nos ajudar a lidar melhor – de um ou de outro modo – com os fenômenos que desejamos estudar.

4.3 Significado e verdade

Voltemos às questões mais gerais sobre o conhecimento humano, não considerando apenas as teorias científicas, mas também todo tipo de enunciado hipotético que podemos formular, em qualquer atividade investigativa, mesmo na filosofia e no senso comum, além das ciências. E, com isso, voltemos aos temas da verdade e do significado, que são os tópicos principais do instrumentalismo semântico.

O instrumentalismo epistemológico, como vimos na seção precedente, é um desafio ao realismo científico; mas o instrumentalismo semântico é um desafio mais radical, a toda forma de realismo. Os enunciados teóricos, como dissemos acima, são, de fato, *enunciados hipotéticos*, na medida em que levantam hipóteses sobre entidades, propriedades, eventos, estruturas ou sistemas etc. que não estão presentes, ou que não são presentemente acessíveis, ou ainda que são, em princípio, inacessíveis. A esse respeito, o instrumentalismo semântico desafia os realismos em relação às noções de significado dos enunciados hipotéticos e, logo, de sua verdade.

Tradicionalmente, tem-se encarado o problema da realidade de classes, propriedades, eventos, estruturas, sistemas etc. como um problema mais desafiador que aquele sobre a existência de indivíduos. Estritamente falando, se tomarmos como parâmetro da discussão o acima mencionado critério de compromisso ontológico proposto por Quine, todos esses problemas estão em pé de igualdade. Pois as entidades, quaisquer que sejam, sobre as quais quantificamos e que existem segundo uma teoria que adotamos podem ser qualquer uma daquelas coisas acima

mencionadas, não apenas indivíduos, mas também classes, eventos etc. Além disso, lembrando a forma como Claude Bernard coloca essa questão, podemos dizer que cada teoria é que estabelece os indivíduos de que vai falar, as propriedades desses indivíduos, as relações possíveis entre eles e, portanto, quais são os eventos ou fenômenos que vão ser estudados. É mais: a teoria estabelece se entre tais coisas é possível encontrar estruturas determinadas e se com elas podemos construir sistemas. Em outras palavras, é tomando uma teoria qualquer como referência que podemos dizer que coisas são indivíduos, propriedades, relações, estruturas etc.

Já que mencionamos Claude Bernard, vejamos um exemplo que vem do domínio das ciências da vida. Uma das noções mais enraizadas em nosso senso comum é que as plantas e os animais (inclusive, entre esses, os seres humanos) nos apresentam os casos mais típicos de indivíduos. Nossos já mencionados papagaios, Pipo e Taco, são indivíduos, segundo o senso comum. Para a zoologia e a história natural, eles são também indivíduos; mas, para a fisiologia e a citologia, que também fazem parte das ciências biológicas, eles podem não ser indivíduos. Nesse caso, os indivíduos podem ser os órgãos internos de cada um deles ou então suas células; Pipo e Taco são agora grandes eventos biológicos, abrigando um grande número de sistemas e estruturas, contendo outros indivíduos. Esse tipo de relatividade ontológica ao ponto de vista da teoria adotada como referência traz problemas semânticos mais gerais, problemas que o instrumentalista deseja discutir em sua maior radicalidade.

Aquela solução possível para dividir o mundo, de um lado, em indivíduos e, de outro, em suas propriedades,

relações etc. não parece, portanto, ser uma solução ontológica definitiva, já que ela está sempre na dependência de uma teoria adotada como referência. Nesse caso, do ponto de vista do instrumentalismo semântico, é sempre relativa e contextual a questão de determinarmos quais são os enunciados genuinamente significativos e quais são aqueles a serem considerados fórmulas de caráter meramente metodológico. E com relação à referência dos termos, igualmente, é uma questão sempre relativa e contextual determinar quais são os termos genuinamente denotativos (que nomeiam coisas reais) e quais são aqueles que indicam apenas ficções ou construções teóricas.

Esse problema, assim colocado, não é de maneira alguma grave, na medida em que, em todas as circunstâncias de nossa fala, em suas mais variadas formas (seja na filosofia, seja nas ciências, seja ainda no senso comum), é possível determinar parâmetros locais para resolver tais questões semânticas. Mas, desse ponto de vista, é claro que tais soluções são locais e provisórias; elas permitem no máximo a comunicação eficiente entre os falantes da mesma língua. Isso inclui, nas atividades cognitivas profissionalizadas, como a filosofia e as ciências, descrever o mundo com rigor e investigar suas propriedades. Mas o realismo, em suas mais variadas formas, ou mais, ou menos ambiciosas, almeja sempre um pouco mais que isso. E por essa razão o instrumentalismo semântico é uma posição tão desafiadora para os realismos. Pois o realista teria de provar que pelo menos algumas das soluções dadas para os problemas da referência dos termos e do significado dos enunciados são soluções independentes de teorias e não soluções meramente contextuais, provisórias e relativas a uma teoria ou ponto de vista adotado.

O mesmo vale para a questão da verdade dos enunciados. O instrumentalista não precisa negar a noção correspondencial de verdade; ele não precisa sustentar uma teoria, por exemplo, ou coerentista, ou pragmática, ou eliminativa da verdade, que são algumas das mais conhecidas alternativas à teoria da verdade como correspondência. O instrumentalista ainda pode sustentar que a verdade é a correspondência (ou o acordo) entre duas instâncias distintas. Para o realista, uma dessas instâncias são nossas teorias ou enunciados e a outra é o mundo, a realidade. Para o instrumentalista, a primeira instância continua sendo aquela da linguagem, de nossas teorias ou enunciados; mas a segunda não é *a realidade, o mundo real*, mas apenas outra teoria, talvez mais abrangente, tomada como referência.

A questão que pode ser aqui colocada é se isso não transforma a teoria da verdade como correspondência, tal como ela é interpretada pelo instrumentalista, em uma mera teoria da coerência. Não, pois as teorias da verdade como coerência são holistas e fazem a verdade de um enunciado depender de sua compatibilidade com um sistema suficientemente abrangente de enunciados. A interpretação instrumentalista da correspondência, ao contrário, defende uma solução tópica ou local. A verdade é o acordo entre duas instâncias tomadas separadamente e sua correspondência é parcial ou meramente tópica, em um ou outro ponto. De fato, a posição instrumentalista pode ser formulada com mais clareza dizendo que, para determinar a verdade de um enunciado que pertence a determinado discurso, teoria ou sistema, é preciso adotar outra teoria, a teoria ou sistema de referência, com cujos

enunciados vamos poder comparar aquele enunciado que desejamos saber se é verdadeiro ou falso.⁴⁹

Há talvez restrições formais que tenham de ser feitas a essa teoria tomada como referência, uma *teoria de referência*, digamos assim. Um problema semelhante foi apontado por Tarski ao apresentar sua teoria semântica da verdade. Segundo Tarski, a metalinguagem (ou linguagem que utilizamos para falar de outra) deve ser semanticamente mais rica que a linguagem-objeto (da qual falamos). Não estamos interpretando aqui a teoria de Tarski como uma teoria da correspondência. Formalmente, o que estamos indicando como uma *teoria de referência* é equivalente ao que Tarski denomina *metalinguagem*. Mas estamos apenas mencionando a possibilidade de que uma formulação acabada de uma teoria da correspondência segundo a interpretação instrumentalista acima exposta vá encontrar o mesmo problema formal discutido por Tarski e que a teoria de referência tenha de ser, por exemplo, uma teoria mais abrangente do que a teoria cujos enunciados desejamos saber se são verdadeiros ou falsos. Esse é, contudo, um problema formal que pode ser deixado de lado por ora.

O desafio que o instrumentalista faz ao realista permanece e é o seguinte: o realista teria de demonstrar que sua teoria de referência, por sua vez, corresponde à realidade. É essa tarefa que o instrumentalista não acredita que um realista possa cumprir, a não ser apelando para uma teoria metafísica, que envolva pelo menos a relação necessária entre a linguagem e a mente humana, de um lado, e o mundo, tal como ele seria independentemente de

49 Cf. HAACK, 1978 e 1998, cap. 7 e DUTRA, 2001a, inclusive sobre a teoria de Tarski, abaixo comentada.

nossa linguagem e de nossas representações, de outro. Os realistas, de fato, reiteradamente têm apresentado teorias metafísicas com tais características ou com características equivalentes a essas que são capazes de resolver os problemas semânticos aqui discutidos. Algumas delas são fundacionistas, como vimos no capítulo anterior. Entretanto, além do instrumentalista, o cético e o naturalista continuam a confrontar tais saídas metafísicas.

As discussões acima poderiam sugerir que o instrumentalismo semântico se limita a problematizar os realismos, caso em que ele mesmo seria apenas um instrumento de questionamento a ser empregado, por exemplo, pelo cético. Acreditamos que não é esse o caso e que a postura instrumentalista pode também avançar soluções para os problemas semânticos que coloca. O instrumentalista rejeita a perspectiva realista para resolver o problema do significado dos enunciados hipotéticos, como os enunciados teóricos das ciências. Segundo a distinção de Quine, que vimos no capítulo anterior, os enunciados *observacionais* são aqueles enunciados cujo valor de verdade pode ser decidido pelos falantes de uma língua com base apenas na mesma estimulação sensorial. Esses enunciados observacionais assim definidos são, portanto, enunciados não problemáticos ou não hipotéticos. Essa solução naturalista de Quine é equivalente, epistemologicamente falando, àquela que comentamos acima neste capítulo, apresentada por van Fraassen para resolver o problema dos limites da observabilidade. Também para van Fraassen, não há uma solução definitiva para o problema da distinção entre enunciados teóricos e enunciados observacionais; tal distinção é relativa às teorias científicas.

Para generalizar essa postura tanto de Quine quanto de van Fraassen, vamos opor aos enunciados *hipotéticos* aqueles que denominaremos *enunciados patentes* (ou *pacíficos*). Esses últimos são todos os enunciados não problemáticos semanticamente, isto é, todos aqueles enunciados cujo valor de verdade os falantes de uma língua podem decidir facilmente, segundo qualquer critério estabelecido por eles imediatamente. Não precisamos nos restringir, portanto, aos enunciados observacionais de que falam Quine e van Fraassen. Também não precisamos supor que os critérios semânticos, dados por pacíficos ou estabelecidos *ad hoc* pelos falantes, sejam universais ou gozem de unanimidade. Eles devem ser apenas relativamente pacíficos, isto é, o acordo dos falantes deve ser suficiente para permitir a comunicação em determinado momento e no curso normal de uma conversa, de uma investigação etc. Um diálogo que se passe dessa forma pode ser dito um *diálogo bem sucedido*. Podemos supor então que todo diálogo bem sucedido está pragmaticamente fundamentado em enunciados patentes (ou pacíficos). É com base neles que o próprio diálogo pode fazer progressos e, por exemplo, chegar a decidir o valor de verdade de alguns enunciados hipotéticos.

Assim sendo, de um diálogo bem sucedido (ou conversa, ou investigação bem sucedidas), podemos inferir uma *teoria de referência*, que contém uma *ontologia de referência*, que valida semanticamente os enunciados patentes daquele diálogo. Essa ontologia de referência estabelece, portanto, quais são as entidades, suas propriedades e relações, quais são os eventos, estruturas ou sistemas etc. de que falamos. Para utilizar uma imagem, podemos dizer então que a teoria de referência nos aponta aquelas áreas de

densidade ontológica, ou seja, aquelas partes do mundo que descrevemos nas quais há alguma coisa. Nesses termos, podemos então também formular um *critério de densidade ontológica*, segundo o qual os enunciados patentes de uma conversa (seus enunciados não problemáticos) são os indicadores primários daquilo que há. Para ainda explorar a mesma imagem, podemos dizer que eles nos apontam *nós ontológicos* ou os pontos nos quais nossa ontologia é mais densa.

Esse critério de densidade ontológica, do ponto de vista instrumentalista, resolve o problema do significado dos enunciados relativos a uma teoria ou discurso qualquer e da referência de seus termos. Em primeiro lugar, na fala dos falantes, identificamos seus enunciados patentes, que já são, portanto, considerados significativos. Os termos contidos em tais enunciados patentes, que se referem a entidades (ou nós ontológicos), são, por conseguinte, termos denotativos. Se tais falantes falarem uma língua suficientemente rica para alcançar acordo também a respeito de critérios de inferência, então, a partir da classe de seus enunciados patentes, o valor de verdade de enunciados hipotéticos poderá também ser decidido. E os termos contidos em tais enunciados hipotéticos verificados, que indicam entidades, são também considerados denotativos.

O que acabamos de dizer lembra, sem dúvida, aquele tipo de fundacionismo que encontramos no sistema construcional de Carnap, no *Aufbau*, que discutimos antes. Mas há uma diferença fundamental aqui. Segundo a perspectiva instrumentalista ora delineada, a determinação da classe dos enunciados patentes de um discurso ou teoria qualquer é uma questão de fato e não de princípio

ou de estipulação lógica. Trata-se de uma questão empírica e a solução para o problema semântico levantado depende, portanto, de uma abordagem fundamentada na pragmática, ou seja, na prática linguística dos falantes de determinada língua. Em outras palavras, segundo essa perspectiva instrumentalista, os problemas semânticos são sempre resolvidos pelos próprios falantes de uma língua, com os recursos pragmáticos por eles mesmos estabelecidos. No capítulo sobre o pragmatismo, voltaremos a discutir essa dimensão pragmática da linguagem e sua importância na solução dos problemas epistemológicos.

Segundo o critério de densidade ontológica acima apresentado, todo discurso ou teoria aponta, no mundo que descreve, os pontos de densidade ontológica, por meio de seus enunciados patentes, e, em contraste com tais pontos, determina áreas de *vazio* ontológico. Os enunciados que a elas estariam associados, inevitavelmente, deverão ser considerados enunciados destituídos de significado. Assim, toda teoria determina, da totalidade dos enunciados hipotéticos sobre o mundo que ela descreve, aqueles que podem ser considerados significativos. No sentido de Quine, esse também é um critério de compromisso ontológico, pois os nós ontológicos indicados pelos enunciados patentes são as regiões onde estão as coisas que há; segundo a teoria, elas são onde está *a realidade*. Nesse sentido, dependendo da constituição da teoria que tomamos em consideração, podem existir não apenas indivíduos, mas também propriedades, relações, eventos, estruturas etc. Sua existência vai sempre depender, segundo essa abordagem instrumentalista, da teoria de referência que adotarmos.

5

BEHAVIORISMO

Ao comentar o pensamento de John Dewey, o filósofo americano George Santayana faz uma distinção entre dois tipos de behaviorismo: um positivo e outro negativo. No sentido negativo, o behaviorismo seria a negação da existência da mente como uma entidade independente da matéria e dos processos naturais que regulam o funcionamento dos organismos animais (inclusive o humano) em todos os seus aspectos. Se essa última forma de conceber a mente humana for denominada *mentalismo*, então o behaviorismo é uma oposição radical ao mentalismo.

No sentido positivo, contudo, tal como Santayana o compreende, o behaviorismo consiste em encarar as questões que tradicionalmente são identificadas com os processos mentais – inclusive o conhecimento humano – como questões sobre o comportamento manifesto dos indivíduos, ou seja, como questões relativas ao que fazemos e ao que é publicamente observável em nossas ações. Nesse sentido, o behaviorismo ainda continua a ser um desafio ao mentalismo, mas porque se propõe a nos oferecer explicações dos fenômenos mentais que sejam

metafisicamente menos comprometedoras ou mais simples. E nisso residiria sua força.⁵⁰

De fato, assim como há diversas formas de behaviorismo, seja na psicologia experimental, seja na filosofia da mente, há também diversas formas de mentalismo. A alegação de que o behaviorismo seria uma doutrina metafisicamente mais simples que o mentalismo tradicional pressupõe que estejamos falando de um tipo de mentalismo *dualista*, tal como encontramos em diversos filósofos, em especial a partir da obra de Descartes. Para esse autor, o ser humano é composto de duas substâncias distintas – corpo e alma.⁵¹ Em grande medida, essa concepção é semelhante àquela que encontramos no senso comum de hoje, em virtude da influência de diversas doutrinas religiosas. Nesse caso, o behaviorismo seria mais simples do ponto de vista metafísico porque implicaria uma concepção *monista*, segundo a qual todos os processos de que tratam a filosofia e a ciência são parte da mesma natureza material do mundo. Assim, se o dualismo tradicional é *espiritualista*, por sustentar a existência de uma substância espiritual ou mental, além da substância material, o behaviorismo coincidiria com uma forma de *materialismo*.

De fato, esse não é o caso. Se o materialismo for entendido como a doutrina metafísica segundo a qual tudo o que há é matéria e que todos os processos naturais são puramente físicos, podendo um dia ser inteiramente explicados por uma ciência meramente física, porque todas as leis que os governam seriam leis físicas, então, no

50 Cf. SANTAYANA, 1939.

51 Cf. mais especificamente a parte VI do *Discurso do método* (DESCARTES, 1953 [1637]), a Sexta meditação (1641), a primeira parte das *Paixões da alma* (1649) e o *Tratado sobre o homem* (1662).

que diz respeito especificamente a uma concepção da mente, o materialismo implica identificar a mente com determinadas estruturas neurofisiológicas, talvez o sistema nervoso central como um todo ou, para simplificar, o cérebro. Desse ponto de vista, o pensamento, por exemplo, seria apenas uma classe de processos neurofisiológicos.⁵²

Ora, os principais autores que, seja na filosofia da mente, seja na psicologia experimental, defendem uma doutrina claramente behaviorista, naquele sentido positivo apontado por Santayana, não aderem a esse tipo de materialismo. Ao contrário, o behaviorismo seria materialista apenas naquele sentido do *fisicalismo* de Neurath, que comentamos no capítulo sobre o positivismo. Esse mesmo autor denomina sua posição de *behaviorismo social* e, como vimos, de acordo com ele, isso não implica que as leis que descrevem os processos mentais sejam leis da física. As leis da biologia, da psicologia, da sociologia etc. não são conceitualmente redutíveis a leis da física.⁵³

Além disso, um dos aspectos peculiares sobre as questões relativas à mente humana, tal como alguns filósofos contemporâneos têm insistido (entre eles, principalmente Davidson e Dennett),⁵⁴ é que os eventos descritos pela física são facilmente compreensíveis por si mesmos, enquanto que um evento mental parece incompreensível sem fazer referência necessariamente a outros

52 É vasta hoje em dia a literatura ou especializada, ou introdutória a essas questões, mas cf. GARDNER, 1985 e ARMSTRONG, 1993. Cf. também DUTRA, 2018.

53 Cf. NEURATH, 1959 e 1970. Sobre a relação entre o behaviorismo e o positivismo, cf. SMITH, 1989.

54 Cf. DAVIDSON, 1980 e DENNETT, 1978, 1996 e 1997. Cf. também QUINE, 1990 e 1995.

eventos, distintos daquele que está em questão ou sendo narrado ou explicado.

O movimento de um corpo qualquer (como uma bola de bilhar sobre uma mesa), segundo a mecânica clássica, não precisa ser descrito como o movimento desse corpo em direção a qualquer ponto determinado. A esse respeito, a física moderna, a partir de Galileu, se opõe à concepção antiga, que remonta a Aristóteles, segundo a qual as causas finais devem ser incluídas na explicação e compreensão de um evento físico, como o movimento de um corpo. Os eventos mentais, ao contrário, pelo menos à primeira vista, parecem incompreensíveis se não forem pensados como eventos dirigidos para outros eventos.

Um exemplo simples que diz respeito a nossas discussões sobre o conhecimento humano seria uma crença. Suponhamos que José acredite que Maria o ama. A crença de José é um evento mental que nos parece fazer referência necessariamente a um estado de coisas, o amor de Maria por ele. Sua crença pode, obviamente, ser falsa, caso em que tal estado de coisas não existe. Todavia, verdadeira ou falsa, a crença de José envolve outro evento possível, quer ele se dê, quer não. Não podemos dizer simplesmente: “José acredita...” – sem completarmos a frase, pois ela permanece incompreensível ou não parece ser uma oração completa, enquanto que podemos dizer: “Aquela bola de bilhar se move...” – e mesmo sem completar a frase e dizer para onde a bola se move, a frase já é compreensível; “Aquela bola de bilhar se move” já é um enunciado inteiramente compreensível.

Essas expressões que pedem necessariamente um complemento que, por sua vez, seria uma expressão que se refere a determinado evento distinto daquele que está

sendo narrado – como “acreditar que...”, “saber que...”, “achar que...” etc. (denominadas *expressões de atitude proposicional*) indicam eventos *intencionais*, não no sentido comum do termo, de alguém ter o propósito (ou a intenção) de fazer alguma coisa, mas no sentido no qual a expressão é empregada na filosofia, sentido que remonta aos filósofos medievais. Nesse sentido, como enfatiza Franz Brentano, um evento intencional é um evento dirigido para outro e que não pode ser compreendido sem referência a tal outro evento.⁵⁵ Ora, os eventos mentais seriam os melhores exemplos de eventos intencionais, tal como as próprias expressões de atitude proposicional indicam.

O mentalismo tradicional reconhece esse caráter intencional dos eventos mentais. Por sua vez, via de regra, as doutrinas behavioristas o negam, estando do lado do materialismo a esse respeito, pois, segundo esse ponto de vista, se os eventos mentais, de fato, são eventos físicos, então eles não são intencionais. Mas a epistemologia tradicional, a partir de Descartes, está estreitamente associada a essa concepção intencionalista do pensamento e, portanto, do conhecimento humano. Muitas vezes, nos autores contemporâneos que insistem no caráter intencional do conhecimento humano (como os filósofos já mencionados: Davidson, Searle e Dennett), a defesa desse ponto de vista intencional está associada a uma crítica do behaviorismo, assim como do materialismo.⁵⁶ Para os intencionalistas, essas doutrinas não possuem recursos conceituais suficientes para dar conta dos eventos mentais

55 Cf. BRENTANO, 1960, DENNETT, 1978, 1996 e 1997, DAVIDSON, 1980 e SEARLE, 1998.

56 Cf. GARDNER, 1985 e DENNETT, 1981.

em geral e entre eles, em especial, a linguagem e o conhecimento.

Os intencionalistas atuais também rejeitam o mentalismo dualista tradicional por razões metafísicas similares às aquelas dos materialistas e dos behavioristas. Eles também sustentam um ponto de vista monista. Entretanto, a respeito das questões conceituais ou *ontológicas* – tal como, no capítulo anterior, seguindo Quine, propusemos entender esse termo –, os intencionalistas defendem um tipo de dualismo. Pois o que eles argumentam é que, embora o mundo seja feito de uma única substância, os conceitos que servem para descrever e explicar os eventos físicos não são suficientes para descrever e explicar os eventos mentais, que requerem, portanto, conceitos intencionais, distintos dos conceitos físicos e a eles irreduzíveis. Assim, se juntos o materialismo, o behaviorismo e o intencionalismo atual desafiam o dualismo tradicional, por outro lado, o que parece é que o desafio do intencionalismo ao materialismo e ao behaviorismo seria mais relevante, sobretudo se pensarmos nas questões epistemológicas.

Uma postura behaviorista esclarecida não pode negar essa situação nem desconsiderar o caráter intencional do conhecimento humano. Até hoje, as doutrinas behavioristas defendidas por filósofos ou por psicólogos não enfrentaram com sucesso o problema da intencionalidade, pois ou simplesmente o negaram, ou ofereceram soluções muito limitadas e mesmo implausíveis. Outros programas behavioristas mais recentes, contudo, procuram dar conta desse problema e superar as limitações das formas mais antigas de behaviorismo. Em seu aspecto positivo, no sen-

tido apontado por Santayana, o behaviorismo pode ser uma estratégia produtiva em epistemologia.⁵⁷

Na medida em que, ao discutirmos o conhecimento humano, não precisamos necessariamente discutir também a natureza dos eventos mentais, podemos evitar aquele aspecto negativo do behaviorismo. Ele pode ser evitado porque podemos encarar as questões sobre o conhecimento humano e elaborar teorias epistemológicas adotando uma postura também instrumentalista, similar àquele instrumentalismo epistemológico defendido por van Fraassen, como vimos no capítulo anterior. Podemos falar dos processos cognitivos em geral sem postularmos que as crenças, por exemplo, seriam entidades mentais. Elas podem ser encaradas como ficções úteis e ser interpretadas em termos puramente behavioristas, isto é, em termos do comportamento manifesto dos indivíduos, quando eles investigam no dia a dia e nas ciências, por exemplo.

É nesse sentido que vamos, neste capítulo, discutir uma alternativa behaviorista para pensar as questões relativas ao conhecimento humano. É preciso, por um lado, superar os compromissos metafísicos dualistas da epistemologia tradicional, mas, por outro, avançar no tratamento da questão da intencionalidade. Nesse sentido positivo de uma estratégia behaviorista para discutir as questões epistemológicas, ainda podemos distinguir algumas variantes, que podem ser caracterizadas como se segue:

57 Os programas behavioristas mais recentes que merecem atenção a esse respeito são os de Rachlin (1994), Stout (1996 e 2001), Hayes *et al.* (2001) e Foxall (2004), entre outros. Cf. também DUTRA, 2018, cap. 6.

Behaviorismo definicional – os termos mentalistas (tais como as expressões de atitude proposicional, por exemplo, “acreditar que”), que correspondem a possíveis entidades, eventos ou estruturas mentais, devem ser traduzidos em termos que se referem ao comportamento manifesto dos indivíduos. Um behaviorismo desse tipo se encontra em Carnap, na definição dos objetos heteropsicológicos, como vimos antes.⁵⁸

Behaviorismo analítico – a linguagem mentalista constitui apenas um dialeto alternativo; quando utilizamos ou formulações mentalistas (como “José acredita que vai chover”), ou formulações comportamentais (como “José saiu de casa carregando um guarda-chuva”), estamos apenas utilizando duas formas alternativas de linguagem para falar dos mesmos acontecimentos. Um behaviorismo desse tipo se encontra em Gilbert Ryle, em suas discussões no livro *The Concept of Mind*.⁵⁹

Behaviorismo programático – a linguagem mentalista pode ser admitida apenas como um atalho ou forma mais cômoda de falar, mas a linguagem comportamental (cujos termos se referem a eventos do comportamento manifesto) é a linguagem genuína, por meio da qual podemos investigar o comportamento e elaborar teorias sobre a ação humana. Esse tipo de behaviorismo é mais comum na

58 Cf. CARNAP, 1959a e 1995 [1934].

59 Cf. RYLE, 1984 [1949].

psicologia experimental; as formas mais conhecidas são o *behaviorismo metodológico* de John Watson e o *behaviorismo radical* de B. F. Skinner.⁶⁰ Na psicologia filosófica, uma forma de behaviorismo como essa é defendida por Rowland Stout (que a denomina *behaviorismo teleológico*) em seu livro *Things That Happen Because They Should*.⁶¹ Na psicologia experimental, alguns programas neobehavioristas (ou neoskinnerianos) podem ser identificados com essa variante, como o *behaviorismo* (também chamado) *teleológico* de Howard Rachlin, o *behaviorismo teórico* de John Staddon e, entre outros, a teoria da estrutura relacional (*relational frame theory*) de Steven Hayes e seus colaboradores.

Todas essas variantes do behaviorismo podem ser tomadas apenas no sentido positivo apontado por Santayana e, logo, elas podem ser sustentadas, como dissemos acima, evitando a questão ontológica sobre a existência das entidades, eventos e possíveis estruturas mentais. Os behaviorismos *definicional* e *analítico* possuem preocupações mais claramente semânticas; essas posturas são mais comuns nos filósofos. As formas de behaviorismo *programático* possuem preocupações mais investigativas e pretendem fundamentar programas de pesquisa em psicologia experimental. Essa abordagem, contudo, também ocorre entre os filósofos, para fundamentar discussões sobre a mente que não se restrinjam aos aspectos

60 Cf. WATSON, 1996 [1913] e SKINNER, 1965 [1953], 1969 e 1974.

61 Cf. STOUT, 1996. Para as posições abaixo, cf. as obras acima mencionadas desses autores.

privilegiados pelos behaviorismos definicional e analítico. Um behaviorismo programático é que poderia fundamentar uma discussão dos problemas epistemológicos de forma a realmente desafiar o mentalismo da epistemologia tradicional.

5.1 Crença e comportamento

Comentamos no capítulo sobre o naturalismo a concepção tradicional do conhecimento que o identifica com a crença verdadeira e justificada, aquela concepção desafiada pelas discussões de Russell e Gettier. Segundo essa concepção, o conhecimento é um tipo de crença. Mais precisamente, denominamos *conhecimento* uma parte de nossas crenças, exatamente aquelas crenças que não apenas são verdadeiras, mas também, de algum modo, estão justificadas.

Do ponto de vista linguístico, uma crença se identifica com um enunciado que se refere a estados de coisas e que é proferido por um indivíduo. Mas considerando a crença como um evento psicológico ou mental, ela é um estado do indivíduo que profere o enunciado que veicula sua crença. E se uma crença é verdadeira, há um acordo entre tal estado (mental) no qual se encontra o indivíduo – sua crença – e um estado de coisas no mundo – aquele sobre o qual sua crença diz respeito. Há, portanto, nesse caso, uma relação entre dois eventos, um deles que se localiza no mundo e o outro que se localiza no sujeito portador da crença, seu estado mental. É dessa forma que, para a epistemologia tradicional, o tema do conhecimento humano nos conduz a uma discussão da natureza das cren-

ças como eventos mentais ou estados do indivíduo. Mais especificamente, o problema seria aquele de determinar com que coisas, no indivíduo, podemos identificar uma crença.

Os filósofos modernos, que deram origem à epistemologia como disciplina, desde Descartes e os empiristas britânicos até Kant, em geral, falam de nossas crenças ou opiniões identificando-as com ideias ou conceitos. Para esse mentalismo dualista tradicional, as ideias *residem* ou *estão* na mente, assim como, para a mecânica clássica, a partir de Newton, os corpos materiais estão no espaço, esse último sendo concebido como uma estrutura geométrica uniforme e estável que os contém.

Segundo Ryle, essa concepção que remonta a Descartes força a metáfora que compara os estados mentais (de nossas ideias) com os estados físicos (dos corpos materiais) e a transforma no mito do *fantasma dentro da máquina*, concebendo esse fantasma (a mente) como uma espécie de *máquina fantasmagórica*. A máquina seria o corpo humano e o fantasma, sua alma ou mente. Essa última, diz Ryle, é concebida pelo mentalismo dualista tradicional, explorando a metáfora paramecânica mencionada, como algo cujo funcionamento seria similar ao funcionamento do mundo material. Assim como, nesse último, há relações mecânicas entre os corpos, haveria relações similares de nossas ideias umas com as outras, relações causais entre entidades mentais. Além disso, o que é ainda mais espantoso e difícil de explicar, dada a concepção cartesiana de que corpo e alma são substâncias distintas, há relações causais entre coisas físicas e ideias, de um lado, e entre ideias e coisas físicas, de outro. No primeiro caso, nossas sensações (essas causadas fisiologicamente por

eventos físicos externos ao organismo) dariam origem a nossas ideias ou representações. No segundo, nossas ideias nos levariam a agir sobre o mundo através de nossa ação voluntária sobre nossos próprios corpos.

Descartes, que sustentava ao mesmo tempo essas concepções todas, não via claramente como torná-las compatíveis, já que, sendo de naturezas diferentes, a substância material e a substância espiritual não poderiam interagir; ou seja, não poderia haver relações causais psicofísicas. Em alguns de seus textos, como nas *Paixões da alma*, já mencionado, ele elabora toda uma teoria ao mesmo tempo fisiológica e psicológica para tornar essas concepções compatíveis, sem atingir o objetivo desejado. Depois dele, diante dessa dificuldade que permanecia, os cartesianos elaboraram a doutrina denominada *ocasionalismo*, segundo a qual, a cada vez que um evento físico (ou, mais especificamente, fisiológico) se dava, Deus providenciava um evento mental correspondente e vice versa. Isso criaria para nós a aparência de que uma sensação pode dar origem a uma ideia e de que uma ideia seria a causa de um movimento de nosso corpo, de uma ocorrência física no mundo. Essa saída levou, entre outras soluções alternativas, mais tarde, à doutrina da harmonia preestabelecida, elaborada por Leibniz, que é, a esse respeito, uma radicalização do ponto de vista ocasionalista. Não é preciso que, a cada vez, Deus coordene os eventos físicos e mentais, pois eles já estariam coordenados desde sempre. De fato, mais precisamente, segundo a metafísica de Leibniz, tudo o que há são mônadas, que são unidades fechadas e que não se comunicam; mas Deus providenciou que todas elas tenham as mesmas representações, diferindo elas apenas

no grau de clareza que cada uma tem de determinadas representações.⁶²

Os empiristas britânicos, por sua vez, a partir de Locke, filósofos que se opunham fortemente à doutrina cartesiana das ideias inatas – não aceitando, portanto, que pudesse haver na mente ideias que não tivessem origem na experiência –, assumiram o mesmo pressuposto acima mencionado de que os estados físicos podem causar estados mentais.⁶³ Entretanto, alguns, como Hume, problematizaram a doutrina da conexão entre o físico e o mental e criticaram a noção cartesiana de que uma ideia pode causar um movimento (um indivíduo, por exemplo, pensa em mover seu braço e, logo em seguida, o move). Para Hume, tal conexão causal é tão improvável quanto um indivíduo mover uma montanha pelo poder do pensamento. Mesmo assim, como já comentamos no capítulo sobre o naturalismo, Hume também aceitava a concepção segundo a qual há relações entre estados físicos e ideias, uma vez que, também segundo ele, nossas ideias têm origem na experiência, em sensações, que são fisicamente provocadas por interações entre nosso organismo e outros corpos materiais, no ambiente físico em que nos encontramos.

A filosofia contemporânea colocou tais concepções em xeque e procurou outras soluções mais plausíveis (isto é, naturalistas) para a identificação de nossas crenças com estados do organismo humano. Uma solução alternativa, que encontramos em Carnap e Quine, entre outros, consiste em dizer que uma crença é uma *disposição* do

62 Cf. MALEBRANCHE, 2006 [1674–1675] e LEIBNIZ, 2014 [1714].

63 Cf. LOCKE, 1999 [1690] e HUME, 1986 [1739–1740] e 1996 [1748].

indivíduo, uma disposição para a ação ou, mais precisamente, para agir de determinada maneira.⁶⁴ Se dizemos, por exemplo, que José acredita que em dias nublados pode chover, estamos querendo dizer que, em dias nublados, José tem a disposição de sair de casa carregando um guarda-chuva. De certa forma, essa concepção já é antecipada pelo próprio Hume, ao dizer que o que nos faz adquirir crenças causais é o princípio do Hábito como característica da natureza humana. Se for interpretado como um princípio de natureza psicológica, o Hábito pode ser visto então como uma espécie de predisposição que temos para, na presença de repetições na experiência, adquirir crenças causais.

Seguindo essa alternativa e mantendo um ponto de vista empirista, Quine concebe nossas crenças como disposições adquiridas. O sal de cozinha (o cloreto de sódio), dizemos, tem a disposição de se dissolver em água. Mas essa disposição não é adquirida, pois ela deriva da própria estrutura molecular do cloreto de sódio. Entretanto, a experiência modifica nosso comportamento, nos fazendo adquirir novas disposições para agir. Essa solução sugere uma perspectiva behaviorista que, de fato, em Quine não é o caso, se pensarmos em outras formas do behaviorismo que discutimos neste capítulo, embora o próprio Quine sugira essa ligação com o behaviorismo.

Por sua vez, Carnap interpreta as noções mentalistas em geral (inclusive as crenças) de um ponto de vista behaviorista definicional, como dissemos antes. De fato, para utilizarmos seus próprios termos, em um primeiro momento, no *Aufbau*, para Carnap, estavam em questão os

64 Cf. CARNAP, 1988 [1956] e QUINE, 1960.

conceitos heteropsicológicos ou, em termos mais simples, as crenças e estados mentais dos outros indivíduos, já que ele assumia então uma perspectiva fenomenalista e solipsista, segundo a qual os conceitos autopsicológicos (as próprias crenças e estados mentais do indivíduo tomado como referência) são imediatamente acessíveis (a esse indivíduo). Num segundo momento, ao adotar a perspectiva fisicalista, contudo, para Carnap, todos os conceitos psicológicos (auto e heteropsicológicos) passam a ser interpretados de forma behaviorista, isto é, como conceitos que se referem ao comportamento manifesto.

Desse modo, as expressões de atitude proposicional – como: “acreditar que”, “achar que”, “saber que” etc. –, juntamente com outras expressões mentalistas, são consideradas significativas se puderem ser traduzidas em termos fisicalistas, ou seja, termos que se referem a episódios do comportamento manifesto dos indivíduos. Na *Unidade da ciência* e no artigo *A psicologia em linguagem fisicalista*, Carnap sustenta esse tipo de behaviorismo definicional, que ele já tinha antecipado no *Aufbau*.⁶⁵ Por exemplo, o enunciado “José está deprimido”, para ser considerado significativo, teria de ser reduzido (ou traduzido) a uma classe de enunciados versando sobre o comportamento manifesto de José e seus estados corporais, como: “José tem uma expressão soturna”, “José tem os movimentos contidos”, “José está chorando” etc. Do mesmo modo, o enunciado “José acredita que vai chover” tem de ser traduzido em enunciados sobre seu comportamento manifesto, como: “José carrega um guarda-chuva”, “José está usando uma capa de chuva”, “José olha para o céu re-

65 Cf. CARNAP, 1995 [1934] e 1959a, respectivamente.

petidamente” etc. No *Aufbau*, Carnap assume explicitamente um ponto de vista behaviorista e diz que sua perspectiva é compatível com o behaviorismo metodológico de Watson, com a diferença de que esse último estava preocupado com o estabelecimento de métodos para a pesquisa empírica em psicologia, enquanto que Carnap tinha apenas a preocupação de definir os termos psicológicos.⁶⁶

Outra estratégia alternativa ao mentalismo tradicional para interpretar os eventos e estados mentais e os termos que a eles se referem se encontra nas análises apresentadas por Ryle, algo a que já nos referimos acima sob a rubrica de behaviorismo analítico. De acordo com ele, quando falamos dos fenômenos mentais, estamos apenas narrando de uma maneira alternativa os mesmos acontecimentos que podemos descrever por meio de um discurso a respeito de episódios do comportamento manifesto. Quando descrevemos o comportamento de José, de usar uma capa de chuva, de carregar um guarda-chuva etc. e quando dizemos que José acredita que vai chover, estamos apenas narrando os mesmos acontecimentos de duas maneiras diferentes. Seria um engano, diz Ryle, achar que, além de narrar o comportamento de José, podemos explicá-lo apontando a crença de José de que vai chover. Uma coisa não explica a outra, mas apenas narra os mesmos fatos por meio de dialetos alternativos. Seria um *erro categorial* pensar o contrário, argumenta Ryle. Seria como se alguém conhecesse todos os departamentos, unidades, prédios etc. de uma universidade, por exemplo, e, depois

66 Cf. CARNAP, 1969a.

disso, ainda perguntasse pela universidade, como se ela fosse uma entidade diferente e separada de tudo isso.

É preciso notarmos a diferença fundamental entre esse behaviorismo analítico defendido por Ryle e aquele behaviorismo definicional, de Carnap, que vimos acima. No caso de Ryle, os enunciados sobre o comportamento não nos dão uma tradução, no sentido reutivo de Carnap, para os enunciados sobre os eventos mentais. Não se trata de justificar uma forma de discurso com base em outra. Para Ryle, trata-se apenas de variar entre duas formas alternativas de narrar os mesmos acontecimentos. Mas, em um aspecto, essas duas formas – definicional e analítica – de behaviorismo coincidem, a saber, em suas consequências quanto à fundamentação de um programa de pesquisa sobre o comportamento em geral e, em particular, do comportamento cognitivo. Nenhuma dessas duas formas de behaviorismo tem o objetivo de fundamentar uma pesquisa sobre o comportamento, mas apenas aquele de nos esclarecer sobre o significado dos termos mentalistas.

Assim, de um ponto de vista programático, elas são inócuas para fundamentar um programa de pesquisa em epistemologia que possa nos ajudar a interpretar nossas crenças, opiniões ou teorias como episódios de nosso comportamento e de nossa ação. Em outras palavras, as modalidades analítica e definicional do behaviorismo contradizem o mentalismo tradicional e procuram anular seus resultados, mas não avançam em uma abordagem alternativa. Os behaviorismos definicional e analítico recusam a explicação da filosofia tradicional de que nossas ações têm origem em nossas ideias, mas eles não nos oferecem uma investigação a respeito do comportamento que possa

constituir uma alternativa a essa explicação mentalista tradicional. Ora, o objetivo das formas programáticas de behaviorismo é exatamente o de oferecer tal alternativa e de não explicar nosso comportamento em geral – inclusive nosso comportamento cognitivo – apontando eventos, entidades e estruturas mentais, mas procurando explicar o comportamento com base em episódios do próprio comportamento.

5.2 Internalismo e externalismo

Se entendermos o conhecimento humano como episódios de nossa ação ou, mais precisamente, como comportamento cognitivo, tal como sugerem as análises acima comentadas, então a questão seria a seguinte: como podemos explicar a ação em geral e, em particular, aquela parte do que os indivíduos humanos fazem que relacionamos com o conhecimento e a ciência? Em termos mais simples, é a *crença* de José de que vai chover – enquanto uma entidade mental e não material, cuja natureza não conhecemos bem – que realmente explica seu comportamento de carregar um guarda-chuva, usar uma capa etc.? E quais seriam as alternativas a essa explicação mentalista tradicional?

Ora, uma delas, como os comentários da seção precedente a respeito das formas definicional e analítica de behaviorismo já sugerem, seria aquela de tentar entender o comportamento de José – que identificamos com sua crença de que vai chover – com base na observação de outros episódios de seu comportamento ou, melhor dizendo, com base no conhecimento de outros fatos a respeito de

sua interação com seu ambiente. Em outras palavras, em lugar de procurarmos a explicação para o comportamento de José em uma suposta crença que ele teria (entendida como entidade mental), podemos tentar relacionar seu comportamento com outros fatos relativos ao ambiente no qual ele vive e age. Nesse caso, aquilo que estaríamos chamando de *crença* de José (de que vai chover, por exemplo) seria uma decorrência das condições nas quais ele vive e interage com seu ambiente. No que diz respeito especificamente às questões epistemológicas, poderíamos dizer então que o conhecimento seria o resultado da interação dos indivíduos com seu meio. Falar das crenças ainda seria uma maneira abreviada e mais cômoda de falar do conhecimento, mas uma investigação genuína a esse respeito seria aquela sobre o comportamento dos indivíduos e de suas relações com o ambiente.

Essa é, da forma mais geral, a base dos behaviorismos programáticos. A ideia central é, portanto, que o conhecimento e o comportamento humano devem ser explicados com referência a fatores ambientais. Nesse sentido, trata-se, portanto, de uma forma *externalista* de explicação da ação e do conhecimento. Em contraste com tal estratégia, o mentalismo tradicional é uma forma *internalista* de explicação, uma vez que aponta estados, entidades ou processos mentais (as crenças, por exemplo) como aquilo que, no *interior* dos indivíduos, ocasiona sua ação e seu comportamento manifesto. O termo “interior”, nesse caso, tem claramente um sentido metafórico, já que não se trata propriamente de dizer que a crença está fisicamente *dentro do* organismo. Mas, para as doutrinas materialistas, que identificam os fenômenos mentais com fenômenos neurofisiológicos, podemos dizer que as cren-

ças estão literalmente dentro do organismo, causando o comportamento manifesto dos indivíduos.

Além disso, uma alternativa também internalista – e, portanto, oposta ao behaviorismo – é a abordagem *cognitivista* atual. Há uma variedade de teorias nesse campo da psicologia e de outras ciências cognitivas de hoje e, de forma geral, esse tipo de internalismo possui elementos ora mentalistas, ora materialistas.⁶⁷ A explicação das crenças como disposições dos organismos, que mencionamos acima, pode ser interpretada dessa perspectiva. As disposições seriam estados internos do organismo, que serviriam para explicar os episódios do comportamento manifesto. Os programas behavioristas construtivos, na psicologia e na filosofia da mente, fazem uma opção externalista e se contrapõem a todas essas formas de internalismo, seja mentalista, no sentido tradicional, seja materialista, ou neurofisiológico, ou mesmo cognitivista. A ideia básica do behaviorismo programático é que, no ambiente no qual está um organismo, podemos encontrar os fatores explicativos suficientes para compreendermos seu comportamento em geral, inclusive o conhecimento.

Uma das doutrinas behavioristas programáticas mais representativas é o behaviorismo radical de Skinner.⁶⁸ Em grande medida, sua obra estabelece as linhas gerais mais relevantes até hoje para uma compreensão externalista ou ambientalista do comportamento humano. A noção fundamental de seu programa é aquela de *comportamento operante* (ou *operante*, simplesmente), que é uma classe de respostas do organismo que produzem con-

67 Cf. GARDNER, 1985.

68 Cf. SKINNER, 1965 [1953], 1969 e 1974. Cf. ainda RACHLIN, 1970, SCHWARTZ; LACEY, 1982 e STADDON, 1993 e 2001.

sequências no ambiente. Segundo Skinner, o comportamento de um organismo é controlado por tais consequências ambientais que, quando são premiadoras, fazem aumentar a probabilidade de novas respostas do mesmo tipo, enquanto que, quando são punitivas, fazem diminuir essa probabilidade.

A noção de operante é diferente daquela de comportamento reflexo ou puramente respondente, que já se encontra em outras doutrinas behavioristas, como aquela de Watson. Para esse último, o comportamento é controlado por estímulos ambientais, que provocam respostas do organismo. Ao contrário, para Skinner, o importante não é a presença do estímulo simplesmente, mas as consequências que se seguem quando o organismo responde a um estímulo. Elas é que farão ocorrer um processo de seleção de respostas e de modelagem do comportamento, o processo de *condicionamento operante*. Se as consequências de uma resposta do organismo a determinado estímulo forem premiadoras, aumentando a probabilidade de que ele emita novas respostas do mesmo tipo diante daquele estímulo, tal operante fará parte de seu repertório de comportamento. E, inversamente, sendo punitivas as consequências de determinada resposta a certo estímulo, aquele operante tenderá a desaparecer e a não fazer mais parte do repertório de comportamento do organismo; esse operante sofre um processo de extinção, diz Skinner.

Para o behaviorismo radical, portanto, conhecer a história de um organismo é tão importante para podermos entender seu comportamento quanto saber da presença de determinados estímulos, uma vez que tal história representa o processo que o organismo sofreu de modelagem de seu comportamento em sua interação com

o ambiente. Além disso, Skinner também pressupõe que todo o aparato fisiológico de um organismo é relevante, pois para que determinado evento ambiental seja um estímulo para certo organismo, é preciso que ele seja fisiologicamente constituído de tal sorte a sofrer tal interação. Isso inclui também, obviamente, os aspectos hereditários da constituição biológica dos organismos. Mas tudo isso pressuposto, assim como a história do indivíduo, o ponto principal para a doutrina de Skinner é que o comportamento dos organismos está sob o controle de variáveis ambientais. Assim, para ele, a tarefa da psicologia é analisar o comportamento de forma a determinar as variáveis ambientais que controlam os diversos operantes que constituem nosso repertório de comportamento.

Como outras formas de behaviorismo, o de Skinner sofreu duras críticas dos opositores mentalistas, cognitivistas e intencionalistas. Ele também tem sido objeto de revisões de alguns programas neobehavioristas, que procuram superar as limitações dessa abordagem. Uma das críticas principais é que o esquema de explicação do comportamento – e, por conseguinte, de nossa vida mental – proposto por Skinner é muito simplificador. Ele daria conta apenas de certos tipos de comportamento que encontramos em contextos fechados, nos quais é possível controlar as variáveis ambientais que, por sua vez, controlariam o comportamento dos indivíduos.⁶⁹ De fato, os testes bem sucedidos de aplicação das técnicas de controle do comportamento baseadas no behaviorismo radical se deram em ambientes nos quais o controle das variáveis relevantes é mais fácil, como linhas de produção das fábricas

69 Cf. LACEY, 2001, inclusive a respeito do debate entre Skinner e Chomsky.

tradicionais, alas de hospitais psiquiátricos, prisões e internatos.

Os resultados em tais contextos são realmente impressionantes, mas os críticos do behaviorismo alegam que, em contextos mais abertos, nos quais não podemos ter o mesmo nível de controle das variáveis ambientais, as técnicas behavioristas são ineficazes, o que mostraria que elas estão baseadas em uma teoria equivocada. Nos contextos sociais ordinários nos quais a maior parte da vida humana se passa, de fato, dizem os críticos, nosso comportamento está sob o controle de outros fatores. Seria apenas o fato de colocar os indivíduos em determinados contextos fechados que nos daria a falsa aparência de que seu comportamento é governado por variáveis ambientais. Isso é, todavia, controverso, uma vez que esses críticos não analisam detidamente o fenômeno do controle, que era uma das preocupações conceituais principais de Skinner.

Para os mentalistas tradicionais e os cognitivistas, aquilo que normalmente determina nosso comportamento são nossas crenças ou representações. Para os intencionalistas atuais, uma parte de nosso comportamento, em determinados contextos, pode ser controlada por variáveis ambientais, mas aquela parte que consideramos mais tipicamente humana – o comportamento intencional (no sentido filosófico acima comentado), como nossos atos propositais – deve ser explicada mediante a referência a nossas *razões* para agir (nossas crenças, por exemplo, ou motivos e propósitos) e não apontando supostas causas (ou ambientais, ou fisiológicas) de nosso comportamento. Na próxima seção, vamos examinar uma das formas atuais de neobehaviorismo, a doutrina de Rachlin, e discutir

como ela poderia enfrentar, por sua vez, essas dificuldades encontradas pelo behaviorismo radical e como poderia responder aos intencionalistas.

5.3 Intencionalidade

O behaviorismo definicional de Carnap se fundamentava em uma concepção *extensional* da linguagem das ciências, inclusive da psicologia, e de qualquer linguagem utilizada em um discurso para falar de estados mentais em geral. A ideia é que o significado dos enunciados sobre entidades mentais se reduz àquele dos enunciados sobre episódios observáveis de nosso comportamento. Assim, o enunciado “José acredita que vai chover” não tem nenhum outro significado além daquele dos enunciados sobre episódios de seu comportamento manifesto, que podemos observar e descrever em enunciados puramente fisicalistas. A esse respeito, o mesmo vale para o behaviorismo radical de Skinner, uma vez que, segundo ele, a psicologia deve se ocupar da análise de episódios de nosso comportamento manifesto. Logo, todos os enunciados da psicologia seriam enunciados sobre fatores ambientais e observáveis.

Os intencionalistas atuais (como Davidson e Dennett – e também Quine em suas últimas obras) dizem, todavia, que uma linguagem extensionalista daquele tipo não é adequada para descrever a ação humana. Eles distinguem, portanto, a *ação* (ou comportamento *intencional*) do comportamento em geral, que podemos compartilhar com outras espécies animais e que pode ser descrito por uma linguagem puramente extensional. Entretanto, para dar conta da intencionalidade e dos assuntos tipicamente hu-

manos, que são os temas das ciências sociais em geral, inclusive a psicologia humana, dizem eles, é preciso empregarmos uma linguagem *intensional* que não se reduz a uma linguagem puramente *extensional*. Em outras palavras, os termos mentalistas que devem ser empregados nos enunciados sobre a ação humana não são apenas *intencionais*, mas também *intensionais*; ou seja, sua referência não se esgota por meio de uma enumeração.

Suponhamos que desejemos fixar de maneira *extensional* a referência do termo “papagaio”. Para isso, basta apontarmos os já mencionados Pipo e Taco, entre outros animais semelhantes. Dizemos então que o termo geral “papagaio” possui referência porque em seu lugar podemos colocar os nomes próprios “Pipo” e “Taco”. Temos aqui, mais uma vez, o problema já discutido no capítulo sobre o instrumentalismo. Dessa forma, se tomarmos o enunciado “Pipo está bicando uma semente de girassol”, supondo que ele seja verdadeiro (porque Pipo, de fato, está bicando uma semente de girassol), e trocarmos o nome “Pipo” pelo termo geral “papagaio”, continuamos com um enunciado verdadeiro: “O papagaio está bicando uma semente de girassol”. Isso pode não acontecer, contudo, com enunciados que empregam expressões de atitude proposicional, como: “acreditar que”, “saber que” etc. Vejamos outro exemplo de expressões que podem ser intercambiadas: “Machado de Assis” e “o autor de *Dom Casmurro*”. Se é verdadeiro o enunciado “Machado de Assis nasceu no Rio de Janeiro”, então também é verdadeiro o enunciado “O autor de *Dom Casmurro* nasceu no Rio de Janeiro”.

Suponhamos, contudo, que José não saiba que Machado de Assis é o autor de *Dom Casmurro*, que ele

escreveu esse romance, embora saiba que Machado de Assis nasceu no Rio de Janeiro. Nesse caso, quando colocamos a expressão “o autor de *Dom Casmurro*” no lugar ocupado pelo nome “Machado de Assis” no enunciado “José sabe que Machado de Assis nasceu no Rio de Janeiro”, não temos mais um enunciado verdadeiro. Pois se José não sabe que Machado de Assis é o autor de *Dom Casmurro*, então não podemos dizer igualmente: “José sabe que o autor de *Dom Casmurro* nasceu no Rio de Janeiro”. O primeiro enunciado é verdadeiro, mas o segundo é falso, pois José sabe uma coisa, mas não sabe a outra. Para os intencionalistas, isso é evidência de que as expressões de atitude proposicional, entre outras expressões mentalistas, são intensionais. Assim, uma linguagem adequada para falar de nossas crenças e de nossas ações seria uma linguagem irredutível a uma linguagem extensional cujos enunciados se refiram a eventos ambientais, como sustentam os behavioristas.

De maneira geral, uma linguagem que descreve eventos físicos, sejam eles ambientais, sejam eventos neurofisiológicos internos ao organismo, não está descrevendo eventos mentais. Mas, por outro lado, isso não significa que falar dos eventos mentais seja falar de entidades mentais ou de ideias ou representações internas no sentido mentalista, tal como os dualistas tradicionais e alguns cognitivistas sustentam. Davidson argumenta que, quando falamos de eventos mentais, inclusive do conhecimento, e de episódios da ação humana, não estamos descrevendo outro mundo, diferente daquele que as ciências naturais estudam. Estamos falando do mesmo mundo, mas de uma maneira diferente, por meio de uma forma diferente de linguagem, que é aquela que emprega

expressões mentalistas, como as expressões de atitude proposicional. Mas isso significa que, para Davidson, ainda estamos tratando de uma questão linguística e que há uma linguagem genuinamente intensional, por meio da qual podemos dar conta da intencionalidade da ação humana e dos eventos mentais. Esse ponto está sendo pressuposto, mas não demonstrado, como pode parecer.

De sua parte, Dennett apresenta uma argumentação semelhante, mas que insiste em outros aspectos ligados à intencionalidade. O problema é colocado por ele em termos metodológicos, ou seja, como uma questão de escolher a estratégia ou abordagem mais adequada para explicar o comportamento humano, inclusive o conhecimento. A *perspectiva intencional* que adotamos para explicar a ação dos seres humanos é, segundo Dennett, uma alternativa metodológica além das posturas *física* e *de projeto*. Quando explicamos, por exemplo, a queda de uma pedra apontando leis do movimento, estamos adotando a perspectiva física; quando explicamos o funcionamento de um despertador com base no que sabemos de sua construção ou constituição interna, suas diversas peças e o modo como elas se articulam, estamos adotando a perspectiva de projeto. Mas suponhamos que desejemos explicar por meio da postura física o funcionamento de um supercomputador capaz de jogar xadrez e mesmo de ganhar de jogadores profissionais. Isso é possível, mas a explicação seria extremamente longa e complicada. Nesse caso, podemos adotar a perspectiva intencional como um atalho metodológico conveniente. Podemos atribuir ao supercomputador crenças e propósitos e, assim, explicar *intencionalmente* seu comportamento durante o jogo de xadrez. Isso não significa que, de modo realista, estejamos

postulando que existem determinadas entidades mentais, que seriam as crenças e propósitos do supercomputador.

Utilizando a mesma estratégia, afirma Dennett, é que podemos explicar a ação humana – e a própria psicologia de senso comum faz isso, diz ele. Mas quando explicamos o comportamento dos seres humanos através da perspectiva intencional, atribuindo aos indivíduos crenças, volições, intenções etc., salvamos a racionalidade de suas ações. O comportamento humano não é descrito como produto de causas naturais, mas como uma relação entre eventos, um dos quais é a ação do indivíduo e o outro, suas razões para agir, preservando, portanto, a intencionalidade. Para Dennett, a postura intencional supera o behaviorismo que, na distinção feita por ele, se encaixaria na perspectiva física, pois estaria procurando leis naturais do comportamento. Mas ele afirma também que a perspectiva intencional é perfeitamente compatível com uma concepção naturalista do comportamento. Ao adotar a perspectiva intencional, não retornamos ao mentalismo tradicional.

Os intencionalistas têm razão ao dizer que as doutrinas behavioristas até hoje foram incapazes de lidar com a intencionalidade; eles não têm razão, contudo, quando sugerem que qualquer forma de behaviorismo será sempre incapaz de incorporar a intencionalidade entre suas noções fundamentais. O *behaviorismo teleológico* de Rachlin é um exemplo de programa behaviorista capaz de lidar com a intencionalidade. Procurando manter-se fiel ao ponto de vista behaviorista, no sentido positivo de procurar explicar o comportamento com base apenas em fatos observáveis, Rachlin acredita poder superar as limitações de outras formas de behaviorismo. Sua ideia fundamental

– que ele tira de outro behaviorista, Tolman – é que, para explicar determinado comportamento, é importante também conhecer o contexto no qual ele se dá. Rachlin defende uma concepção *molar* do comportamento, isto é, devemos tomar sequências maiores do comportamento dos indivíduos para podermos explicá-lo. Essa concepção se contrapõe àquela de Skinner e outros, que seria *molecular*, por entender que a ação é resultado de unidades menores de comportamento (os operantes). A ciência do comportamento não deve então procurar mostrar como a ação humana resulta de episódios menores de comportamento, mas, ao contrário, mostrar como os episódios menores se encaixam em episódios maiores, a partir dos quais podemos compreender aqueles.

Segundo Rachlin, quando um episódio menor de comportamento se encaixa em outro (temporalmente) maior, que é o contexto no qual podemos compreender aquele, temos uma relação teleológica entre os dois comportamentos, relação na qual um é a causa final do outro. Rachlin diz explicitamente que seu behaviorismo é inspirado em Aristóteles e na ideia de que as causas finais são fatores explicativos tão legítimos na ciência quanto as causas eficientes. Um movimento de uma sinfonia, por exemplo, diz Rachlin, tem como causa final a sinfonia toda. Depois que a sinfonia é tocada, podemos dizer, nesse contexto, que aquele movimento é um movimento de tal sinfonia que, por sua vez, é sua causa final. As causas finais, afirma Rachlin, não são causas eficientes revertidas no tempo, colocando o efeito antes de sua causa. O sentido razoável da relação teleológica, diz ele, é que a causa final é um evento maior no qual um evento menor se encaixa.

A teoria de Rachlin é, portanto, capaz de lidar com a intencionalidade, uma vez que a relação teleológica entre os eventos é uma relação intencional, no sentido de que um dos eventos não pode ser compreendido sem referência ao outro. Para explicar a ação humana de forma intencional, não é preciso, pois, atribuir crenças, volições, desejos etc. ao agente. Ao contrário, procuramos descrever uma relação entre eventos do próprio comportamento manifesto. Desse ponto de vista, tal como desejam os intencionalistas, estamos reconhecendo que há eventos intencionais. Como defendem Davidson e Dennett, tais eventos são intencionais em virtude de nossa forma de descrevê-los e explicá-los. Mas tal descrição e explicação pode ser inteiramente ambientalista, isto é, inteiramente baseada em fatos observáveis da própria ação dos indivíduos. Quando falamos de uma crença de José ou do conhecimento que José tem de que Machado de Assis nasceu no Rio de Janeiro, por exemplo, continuamos a falar de episódios de seu comportamento.

Desse ponto de vista ambientalista, não é a intencionalidade que representa o verdadeiro desafio para uma teoria da ação humana e, por conseguinte, também para uma teoria do conhecimento. O verdadeiro desafio consiste em encontrar os instrumentos adequados para analisar os contextos de ação. Tais instrumentos são tanto teóricos quanto metodológicos. As estratégias de investigação sobre a ação humana e o conhecimento devem se mostrar empiricamente eficientes na compreensão dos fenômenos que investigam. Em seu aspecto positivo, o behaviorismo consistiria então em manter a estratégia de investigação sobre o comportamento humano de forma inteiramente externalista, ou seja, sem postular estruturas

internas do organismo para explicar seu comportamento manifesto.

Especificamente a respeito dos problemas epistemológicos, essa perspectiva externalista nos leva a compreender o conhecimento humano como um processo que ocorre em determinado meio social, ou seja, como investigação. Tradicionalmente, identificamos o conhecimento com os *produtos* da investigação e não com ela própria. Essa concepção deriva do intelectualismo ou racionalismo, que também está ligado à epistemologia tradicional, assim como do mentalismo, que os behavioristas criticam. Vamos discutir esse ponto no próximo capítulo ao tratarmos do pragmatismo, em especial aquele de Dewey. A ideia dos pragmatistas é exatamente que devemos identificar o conhecimento humano primeiro com os procedimentos de investigação e depois, de uma maneira secundária e derivada, com seus resultados. Para os epistemólogos tradicionais, o conhecimento ainda pode ser encarado como processo, mas que ocorre no entendimento, compreendido como uma faculdade ou capacidade dos seres humanos ou, em especial, de sua mente. Assim, seja como processo, seja como produto, o conhecimento continuaria a ser um fenômeno inteiramente mental. O pragmatismo se opõe a esse tipo de intelectualismo de uma forma semelhante àquela do behaviorismo.

Um behaviorismo programático que seja capaz de dar conta da intencionalidade pode ser uma forma profícua de fazer epistemologia, mas enfrenta dois desafios específicos: um teórico e outro empírico. Sendo uma abordagem externalista, ela está fundamentada na ideia de que é possível compreender nossa vida mental em geral e, especificamente, o conhecimento humano com base ape-

nas em eventos observáveis do comportamento dos indivíduos em determinados meios sociais como, por exemplo, as instituições de pesquisa que abrigam comunidades científicas e que lhes oferecem os instrumentos adequados para desenvolver seus programas de pesquisa. Assim, os resultados de uma epistemologia fundamentada em um behaviorismo programático devem poder ajudar a explicar as práticas de investigação e mesmo permitir prevê-las em alguma medida, em determinadas condições. Esse é um desafio que qualquer abordagem naturalista, sobre quaisquer fenômenos, deve enfrentar.

Ele não pode ser encarado, contudo, sem noções e teorias adequadas, além de seus métodos. Assim, de fato, o principal desafio de um behaviorismo programático é o de elaborar a teoria adequada para conduzir seu programa de pesquisa. Tal teoria deve oferecer a compreensão básica dos fenômenos a serem estudados, tal como em todas as disciplinas. Desse modo, mesmo encarando a epistemologia de uma forma naturalizada, o behaviorismo programático deve abrir espaço para considerações teóricas de grande alcance e generalidade. O possível sucesso preditivo – e talvez mesmo experimental – que se espera de tal epistemologia deve ser completado – e, de fato, antecipado – por uma investigação de fundamentos que fique a cargo de uma psicologia filosófica, de uma filosofia behaviorista da mente e suas consequências específicas para os temas da epistemologia. Em linhas gerais, o tipo de pragmatismo que vamos discutir no próximo capítulo tem esse objetivo.

Os behavioristas em geral não têm a tendência de encarar suas noções de maneira realista, uma postura que eles compartilham com alguns de seus principais críticos,

os intencionalistas atuais. Mas é verdade que também os mentalistas tradicionais e os cognitivistas podem adotar uma postura instrumentalista, afastando-se do realismo. Essas opções, que discutimos no capítulo sobre o instrumentalismo, em princípio, estão ao alcance de qualquer disciplina ou programa de pesquisa. Assim, os internalistas em geral também poderiam apresentar suas teorias como instrumentos de predição e controle dos fenômenos ligados à ação humana, sem necessariamente postular que existem, dentro do organismo humano, entidades, processos ou estruturas mentais. Esses últimos também podem ser encarados apenas como construções teóricas convenientes, de grande poder explicativo e talvez maior que aquele das abordagens ambientalistas. Esse tem sido considerado um argumento de peso contra o behaviorismo, da parte de intencionalistas e cognitivistas. As teorias internalistas nos dariam, de fato, explicações melhores, conceitualmente mais ricas e mais convincentes, que as teorias externalistas.

Qual seria então a vantagem epistemológica de adotar uma abordagem behaviorista? Trata-se da vantagem que o behaviorismo programático compartilha com os behaviorismos definicional e analítico: as explicações behavioristas utilizam apenas conceitos observacionais. Todos os fatos que o behaviorista aponta, para compreender e explicar o comportamento humano em geral e, em particular, o conhecimento, são eventos observáveis e sujeitos ao controle inter-subjetivo. O behaviorismo rejeita o método da introspecção, compartilhado pelo mentalismo e pela epistemologia tradicionais, que supostamente permitiria a um indivíduo humano observar seus próprios processos mentais, sendo seus próprios relatos a esse res-

peito considerados evidência aceitável. Mas é verdade também, por outro lado, que o materialismo contemporâneo e grande parte dos programas cognitivistas também rejeitam a introspecção. Para eles, os eventos a serem estudados a respeito da vida mental humana devem também ser fatos sujeitos à observação e ao controle inter-subjetivo.

Entretanto, via de regra, os fatores explicativos do comportamento, fatores que são apontados – ou postulados – pelas teorias cognitivistas e neurofisiológicas, são eventos inobserváveis e internos ao organismo. Eles não são, certamente, observáveis por meio de nossos sentidos sem ajuda, segundo aquele critério apresentado por van Fraassen, que vimos no capítulo sobre o instrumentalismo. Contudo, o critério de van Fraassen não é o único que teria alguma fundamentação científica e epistemológica. Possíveis estruturas internas do organismo, por meios indiretos, através de instrumentos, poderiam ser consideradas observáveis. Nesse caso, uma abordagem internalista não apresentaria nenhuma desvantagem em face das abordagens externalistas. E seria então o caso, mais uma vez, de perguntar o que poderia fundamentar a adoção de uma abordagem behaviorista.

É claro que, certamente, a pergunta pode ser invertida e dizer respeito às estratégias internalistas. Em última instância, trata-se, portanto, de uma questão de preferência epistemológica e da capacidade que cada uma dessas posições teria de fundamentar teórica e metodologicamente seus programas de pesquisa. O tipo de observação possível e de controle dos fenômenos não é, certamente, o mesmo em uma estratégia internalista ou em uma estratégia externalista. Dependendo da conformação teórica e

metodológica de cada programa, haverá vantagens e desvantagens de cada parte. O behaviorismo, contudo, no sentido positivo a que nos referimos de início, para aqueles que desejam compreender e explicar os eventos mentais e relativos ao conhecimento humano com base apenas no que é público e ordinariamente observável, continua sendo a opção preferível. É nesses termos que ele pretende desafiar o mentalismo de maneira mais produtiva que outras abordagens.

Mais recentemente, contudo, a teoria da cognição distribuída, devida a Edwin Hutchins (1996), e a teoria da mente estendida, de Andy Clark (1998 e 2008), são núcleos de projetos de pesquisa externalistas que, de certa forma, conciliam as perspectivas cognitivista e behaviorista ou, mais exatamente, certo tipo de ambientalismo semelhante àquele dos behavioristas. Essas abordagens têm sido, de fato, consideradas mais produtivas para explicar o conhecimento humano com base na natureza da mente do que o mentalismo tradicional e os behaviorismos antes mencionados.⁷⁰ As teorias de Hutchins e Clark são também *oposições filosóficas*, nesse caso, especificamente à ciência cognitiva padrão.

70 Para uma discussão detalhada dessas teorias e seu uso em uma forma de ambientalismo mais abrangente, cf. DUTRA, 2018.

6

PRAGMATISMO

Nos capítulos anteriores, fizemos apenas uma ou outra breve menção a Kant. Em epistemologia, não falar desse autor é como, em física, não falar de Newton. De fato, podemos estabelecer uma comparação entre essas duas disciplinas e, assim como Galileu está para Newton, Descartes está para Kant. Assim como Newton levou a mecânica clássica a sua forma acabada, pelo menos no que diz respeito a seus fundamentos teóricos, Kant levou a epistemologia racionalista a sua forma mais bem elaborada. Podemos dizer que a epistemologia – como um estudo do conhecimento humano em geral e das ciências – se inicia como uma disciplina específica com Descartes, mas é com Kant que ela se torna uma atividade profissionalizada. Portanto, de Descartes a Kant, temos o desenvolvimento pleno do racionalismo moderno de um ponto de vista inteiramente *intelectualista*.

Por esse termo vamos designar a concepção de que o conhecimento é o resultado da constituição, estrutura e funcionamento do intelecto humano (ou entendimento, ou razão) concebido como uma faculdade mental. Tradicionalmente, os termos “razão”, “entendimento” e “intelecto” têm sido utilizados como sinônimos. Kant, por sua vez, confere aos termos “razão” e “entendimento” significados técnicos precisos. Para respeitar essa

especificidade, vamos utilizar aqui o termo “intelecto” para nos referirmos a essa faculdade da mente humana que seria responsável pelo conhecimento, deixando os outros dois termos reservados para o uso específico fixado por Kant. Além disso, o intelecto pode ser também identificado com a própria mente, em lugar de suas faculdades.

Para Descartes, que utiliza esses termos indistintamente, o importante é que a mente (ou o intelecto) já possui os elementos fundamentais necessários para haver conhecimento, ou seja, as ideias. Para ele, muitas ideias poderiam vir da experiência, uma concepção com a qual os empiristas britânicos concordam, como já dissemos. Mas, além dessas ideias *adventícias*, para Descartes, o intelecto possui ideias *inatas*, aquelas que, por um lado, não poderiam provir da experiência, mas que, por outro, são indispensáveis para fundamentar o conhecimento humano. A ideia de Deus, por exemplo, diz Descartes, não poderia vir da experiência, uma vez que é a ideia de um ser todo-poderoso, eterno e infinito, sendo que esses atributos não podem se encontrar em nada que seja dado na experiência, atributos que também não poderiam ser concebidos pelo intelecto, por mera oposição ao que é falível, perecível e finito. E já que temos em nosso intelecto tal ideia de Deus, diz Descartes, ela é uma ideia inata, uma vez que não poderia vir da experiência nem de nós mesmos.

Essa noção de que há ideias que já estão no intelecto antes e independentemente de qualquer experiência já constitui a base racionalista do tipo de teoria do conhecimento que também Kant vai elaborar. Uma parte do conhecimento humano pode provir da experiência, mas o que há de fundamental nele já está dado no intelecto.

Mesmo os empiristas concordavam com os racionalistas que o intelecto (ou, como eles em geral diziam, o entendimento) já possui características inatas, como já mencionamos. Mas eles negavam que tais características pudessem incluir conteúdos, isto é, ideias, noções ou conceitos, que são representações mentais de coisas que existem *em si*, fora da mente. Seguindo o racionalismo cartesiano, contudo, Kant afirma que há conteúdos do intelecto que não provêm da experiência; ou seja, já possuímos conceitos que não poderíamos ter tirado da experiência e que, ao contrário, constituem a condição de possibilidade da própria experiência.

A epistemologia kantiana é bastante complexa e levanta uma série de problemas intrincados com os quais os filósofos desde então têm se debatido. Neste capítulo, nosso objetivo é apenas o de mencionar algumas de suas ideias fundamentais para caracterizarmos sua teoria como a forma mais bem acabada do intelectualismo (ou racionalismo) ao qual os pragmatistas se opõem. Essa abordagem é em geral associada principalmente às filosofias de autores norte-americanos, entre eles sendo os mais célebres Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. O pensamento desses filósofos é também bastante complexo e variado; por isso não vamos fazer dele uma apresentação detalhada. Em vez disso, escolhemos a teoria da investigação elaborada por Dewey, cujas linhas gerais vamos descrever como contraponto ao intelectualismo da epistemologia tradicional, tal como encontramos em Descartes, nos empiristas britânicos e, principalmente, em Kant. Na próxima seção, vamos discutir o racionalismo kantiano e, nas outras duas, a teoria naturalista e social da investigação elaborada por Dewey, além de uma generalização

desse ponto de vista pragmatista, em especial em relação à noção de verdade.

Desde Platão e Aristóteles, a tradição intelectualista na filosofia separou a teoria da prática, a experiência da razão e o conhecimento genuíno do senso comum e da mera opinião. Embora tendo rejeitado a ideia de que podemos conhecer as coisas em si mesmas, a filosofia de Kant legitima a mesma separação entre o empírico e o racional, entre a ciência pura (que descreve o mundo) e as aplicações práticas desse conhecimento, nas tecnológicas (que alteram o mundo). Ora, um dos pressupostos fundamentais do pragmatismo é que não há essa separação entre conhecer o mundo, de um lado, e modificá-lo, de outro, entre a teoria e a prática, concepção que Dewey procurava defender através de seu uso do termo “instrumentalismo”. Assim, o grande desafio que o pragmatismo lança à epistemologia tradicional é aquele de denunciar sua incapacidade de integrar as atividades teóricas e práticas em uma unidade consistente e representativa da presença do ser humano no mundo natural e social, como parte desse mesmo mundo. O pragmatista acredita poder fazer isso por meio de uma teoria da investigação, essa última concebida como uma forma de ação, teoria essa capaz de superar a concepção intelectualista segundo a qual o conhecimento é mera contemplação ou representação.

6.1 Kant e a doutrina das faculdades

As duas principais obras de Kant que se dedicam aos problemas epistemológicos são a *Crítica da razão pura* e

os *Prolegômenos*,⁷¹ nas quais ele apresenta sua teoria das faculdades, a *sensibilidade*, o *entendimento* e a *razão*, de sua constituição e de como elas se articulam para produzir o conhecimento humano em geral e, em especial, aqueles resultados que podem ser incorporados nas ciências. Kant distingue o conhecimento *empírico* do conhecimento *racional* e procura mostrar como esse último fundamenta o primeiro. Com isso ele também demarca as atribuições da filosofia e das ciências empíricas. O filósofo profissional, segundo Kant, vai se ocupar também das questões morais e estéticas, mas, em primeiro lugar, sua tarefa é aquela de fazer uma *crítica da razão*, uma espécie de análise fundamental das condições de toda forma de juízo, da elaboração dos conceitos que eles vão associar, inclusive a respeito daquela parte do mundo que vamos denominar *natureza* e que será o objeto de estudo dos cientistas.

Em grande medida, essa maneira de compreender a filosofia e a ciência perdura até hoje entre os epistemólogos, como já comentamos no capítulo sobre o naturalismo. A filosofia se ocuparia das questões de fundamentos do pensamento em geral, estabelecendo seus padrões de correção e sendo, portanto, normativa, enquanto que a ciência apenas descreveria o mundo da experiência, de acordo com os padrões epistemológicos ditados pela filosofia. A essa primeira demarcação, como sabemos, a tradição intelectualista acrescenta uma segunda, que é a separação entre ciências *puras* e *aplicadas* (a técnica ou tecnologia). As primeiras apenas descrevem o mundo, enquanto as últimas podem procurar modificá-lo. As ciências puras apontam os fenômenos e as ciências

71 Cf. KANT, 2006 [1781/1787] e 2004 [1783].

aplicadas procuram controlá-los. Com isso chegamos à concepção comum hoje de que, desde a teoria mais alta até a prática mais específica, a presença dos seres humanos no mundo engloba três atividades distintas: a filosofia, a ciência e a tecnologia. Poucos filósofos reconhecidos por seus pares puseram em questão esse pressuposto intelectualista. Um deles é Francis Bacon, na época moderna, outros são os pragmatistas, no século XX.⁷² No capítulo sobre o naturalismo, já discutimos a demarcação entre filosofia e ciência; neste, vamos discutir também essa outra demarcação, entre teoria e prática, que Kant e os outros autores da tradição intelectualista sustentam.

Uma diferença fundamental que, a respeito desse problema da demarcação, Kant entende haver entre a filosofia ou, mais especificamente, a metafísica, de um lado, e a matemática e as ciências da natureza, de outro, é que essas últimas lhe parecem ter feito grandes progressos desde seu início com os gregos, enquanto a metafísica parece ter permanecido em uma interminável disputa de fundamentos que não conduziu a consenso nem a concepções profícuas. Segundo Kant, isso se deve ao fato de ter a metafísica sempre se ocupado de questões que transcendem os limites da própria capacidade humana de conhecer, enquanto a matemática e as ciências naturais, aparentemente, pelo menos em parte, se mantêm dentro de tais limites do conhecimento possível. Assim, a epistemologia de Kant vai procurar delinear a estrutura fundamental do intelecto humano de forma a mostrar que essa diferença entre as disciplinas e seu progresso históri-

72 Cf. BACON, 2003 [1620] e as obras dos pragmatistas, como Peirce 1998 [1923], JAMES, 1907 e 1909 e aquelas de Dewey, que vamos citar abaixo.

co (ou a falta dele) é uma decorrência da própria constituição do intelecto humano.

Kant se refere ao intelecto humano em geral por meio do termo “razão”, que ele também reserva para uma das faculdades que o constituem, ao lado da sensibilidade e do entendimento. Vamos utilizar aqui o termo “razão” apenas nesse segundo sentido, de uma das faculdades; no outro sentido, vamos utilizar a palavra “intelecto”, com já fizemos acima. A motivação de Kant para elaborar sua teoria vem do problema levantado por Hume, que já discutimos no capítulo sobre o naturalismo. Kant não aceita o ponto de vista segundo o qual não há nenhum caráter necessário em nosso conhecimento empírico, aquele que é produzido pelas ciências da natureza e que Kant via como um empreendimento progressivo que alcançava resultados inabaláveis. Ele está pensando particularmente na física de Newton. Ao contrário do que pensava Hume, Kant vai procurar mostrar que o conhecimento empírico está revestido de necessidade, embora ela seja conferida pelo intelecto e não pela experiência. Em outras palavras, Kant concorda com Hume que nosso conhecimento não revela necessidades naturais, das próprias coisas conhecidas, mas isso não significa, segundo ele, que tal conhecimento não seja necessário, ou que não esteja bem fundamentado, ou que não possa ser legitimado de um ponto de vista lógico.

Para isso Kant tem de distinguir um domínio das *coisas em si* que, segundo ele, está fora do alcance de nossas capacidades cognitivas, de um domínio da *experiência*, das coisas tal como elas aparecem para nós, seres humanos. A metafísica tradicional procurava conhecer a verdadeira natureza (ou essências) das coisas (em si mesmas) e por isso

não alcançava resultados. As ciências modernas visam conhecer os fenômenos tal como eles são constituídos pelo próprio intelecto humano em um domínio empírico de cognição no qual as questões colocadas são decidíveis. Assim, suas soluções têm valor objetivo, não dependendo de preferências ou opiniões pessoais, mas de como são os fenômenos. Portanto, a teoria de Kant é também uma forma de fundacionismo. Sua teoria do conhecimento vai, então, delimitar um campo *empírico* de conhecimento como resultado da operação das faculdades que constituem o intelecto humano e de suas características.

A primeira dessas faculdades, a sensibilidade, diz Kant, é constituída por duas formas *a priori*, ou seja, dois modos básicos de representar as coisas, que não são inferidos da experiência delas, mas que já são condições do próprio intelecto para que elas sejam representadas e haja alguma experiência. Essas duas formas puras da sensibilidade (ou da intuição sensível) são o *tempo* e o *espaço*. Diretamente, elas já fundamentam aquelas que são, para Kant, as duas disciplinas principais da matemática: a aritmética e a geometria. Além disso, quando os conceitos do entendimento são aplicados a coisas no tempo e no espaço, essas formas puras da intuição sensível fundamentam a experiência possível. Isso quer dizer que toda constituição de objetos dos quais nossa cognição vai se ocupar já se limita a uma classe de objetos espaçotemporais, ou seja, os objetos de que se ocupam as ciências empíricas.

O entendimento, por sua vez, diz Kant, é constituído de *conceitos puros* (ou *categorias*) e de *princípios puros* que são todos *a priori*, isto é, que já estão todos presentes no intelecto humano independentemente da experiência. Eles não podem ser tirados da experiência porque são a

própria condição de possibilidade dela. Representar objetos no espaço e no tempo e relações entre eles seria impossível sem a utilização de determinadas categorias do entendimento, que são ao todo, diz Kant, em número de doze, divididas em quatro tipos: quantidade, qualidade, relação e modalidade.

Tomemos uma das categorias de relação, que é aquela de causação e dependência, ou causa e efeito, para irmos direto a um dos problemas principais que Kant desejava resolver por meio de sua teoria, o problema levantado por Hume. Em determinadas condições da intuição sensível, ou seja, dos objetos constituídos na sensibilidade, a relação de causa e efeito seria o modo apropriado de conectar tais objetos. Isso não tem, pois, apenas uma dimensão psicológica, como o próprio Hume já reconhecia, mas principalmente, para Kant, uma dimensão lógica. Isto é, já que a categoria de causação é um conceito puro *a priori* do entendimento, a relação que ela estabelece entre objetos da experiência é uma relação necessária; os juízos sobre tais objetos são apodícticos, isto é, o que eles afirmam ou negam é demonstrativamente certo. Em outros termos, os enunciados que expressam tais juízos são, portanto, enunciados bem fundamentados e estão associados a relações necessárias entre os objetos da experiência – não relações contingentes ou acidentais.

Não vamos entrar nas complexidades técnicas da teoria de Kant, mas devemos mencionar que a utilização das categorias é regulada pelos princípios do entendimento, que são também puros *a priori* e que, em linhas gerais, estabelecem as condições nas quais as categorias devem ser utilizadas e aplicadas a objetos da experiência possível. Mediante tais condições – que já estão, portanto, fixadas

pela própria constituição do intelecto humano –, as questões sobre os objetos da experiência e suas relações são todas questões decidíveis. É isso, segundo Kant, o que permite o progresso da física, no sentido de uma ciência geral da natureza. Esse tipo de conhecimento está fundamentado nas próprias categorias e princípios do entendimento humano e em sua aplicação ao único meio que há, para os seres humanos, de constituir objetos de conhecimento: a intuição sensível, segundo as formas puras do espaço e do tempo.

Entretanto, o intelecto humano ainda possui outra faculdade, que Kant denomina *razão* e que é constituída por *ideias*. As ideias da razão possuem um papel importante no funcionamento do intelecto humano e na aplicação das categorias e princípios do entendimento aos objetos sensíveis da experiência, além de fundamentarem também as questões no domínio da moral e da metafísica. Em outras obras, como a *Crítica da razão prática*,⁷³ Kant alcança também uma fundamentação da moral, mas em relação à metafísica tradicional seu juízo permanece negativo. Segundo ele, a metafísica não faz progressos, ao contrário da matemática e da física, porque as questões de que se ocupa em suas disciplinas principais – a ontologia, a cosmologia e a teologia racional – são questões cuja solução dependeria de uma aplicação das categorias a um domínio diferente daquele da experiência possível para nós, ao âmbito das coisas em si, ou seja, fora daquele âmbito dos fenômenos.

Outros tipos de intelecto (como o de Deus) podem ter outras formas de intuição, como a intuição intelectual,

73 Cf. KANT, 1996 [1788].

por meio da qual, sem passar pela sensibilidade, poderia haver conhecimento das coisas em si. Entretanto, diz Kant, os seres humanos possuem apenas intuição sensível e, logo, só podem conhecer o que é fenômeno para eles, apenas aquilo que é objeto constituído por meio da sensibilidade. A metafísica tradicional, diz Kant, ao tentar aplicar as categorias do entendimento fora do domínio da experiência possível, gera questões indecidíveis. Seus objetos podem ser *pensados*, mas não conhecidos. Ou seja, para Kant, conhecer é poder decidir as questões ou, em outros termos, é poder decidir o valor de verdade dos enunciados que expressam nossos juízos.

A única metafísica possível, diz Kant, é a própria crítica da razão e não o conhecimento das coisas em si. Em outras palavras, Kant está sustentando que a antiga metafísica deva dar lugar a uma teoria do intelecto humano, à epistemologia, como dizemos hoje. Depois da matemática e da ciência da natureza, as investigações legítimas, que ficariam a cargo do filósofo, além daquelas sobre questões éticas e estéticas, seriam aquelas sobre o conhecimento, mas como uma teoria da constituição do intelecto, de suas faculdades e de seu funcionamento, cujo resultado seriam simples formas de representação, ainda que representações necessárias dos fenômenos. Para Kant, a ação humana (os temas da moral), embora também estejam fundamentados nas ideias da razão, constituem um domínio à parte de investigação, domínio esse que não possui o mesmo estatuto teórico de sua teoria do conhecimento. As investigações sobre o intelecto enquanto produtor de conhecimento (sua dimensão teórica) são distintas das investigações sobre a razão prática, que fundamenta a ação dos seres humanos. Desse modo, a

filosofia kantiana consolida a separação tradicional entre teoria e prática, entre conhecer o mundo e modificá-lo de uma maneira bem sofisticada.

6.2 Juízos e investigações

Kant distinguia juízos analíticos de juízos sintéticos, em analogia com a distinção entre relações de ideias e questões de fato, de que falava Hume. Segundo Kant, os juízos analíticos apenas desdobram uma noção que já é dada em determinado conceito, como quando dizemos que os corpos materiais são extensos. Na noção de corpo já está incluída a ideia de extensão. Um juízo sintético, ao contrário, relaciona conceitos que não estão associados dessa forma trivial e necessária, como quando dizemos que os corpos são pesados (ou, para utilizarmos um exemplo talvez mais intuitivo, que um papagaio é verde, pois pode haver papagaios de outras cores). Os juízos sintéticos são aqueles por meio dos quais relacionamos eventos dados na experiência. Assim, em princípio, todos os juízos sintéticos seriam *a posteriori*, isto é, poderiam ser formulados depois da experiência. Entretanto, contrariamente, Kant afirma que há *juízos sintéticos a priori*, como as categorias do entendimento. Isso colocou sua filosofia em oposição a praticamente toda tradição, antes e depois dele. Entretanto, essa ideia kantiana é simplesmente aquela de conteúdos do intelecto que dizem respeito à experiência e que estão no intelecto antes de qualquer experiência; ela é, portanto, a mesma noção intelectualista que já encontramos na doutrina das ideias inatas de Descartes.

O empirismo, anterior e posterior a Kant, esteve sempre interessado no tema dos juízos ou raciocínios como produtores de conteúdo. Para o pragmatismo, contudo, o problema não é esse, mas aquele que diz respeito aos juízos (ou raciocínios) como *operações*. A tradição intelectualista – que inclui também os empiristas – interpreta os juízos como *operações mentais* ou como *atos* mentais ou de pensamento que ocorrem apenas *na mente* e que precedem toda ação ou movimento. É a esse respeito que o pragmatismo pretende desafiar a tradição intelectualista, tanto nas versões do empirismo britânico quanto naquelas do racionalismo continental.

Não se trata, todavia, de apenas *definir* de outra forma os termos “juízo” e “raciocínio”. Se fosse assim, a polêmica dos pragmatistas contra os intelectualistas se resumiria a uma preferência por meras definições nominais: ou entender o pensamento (ou juízo, ou raciocínio) como uma operação puramente mental (ou privada, ou psicológica), que precede a ação, ou entendê-lo como parte integrante da própria ação. Os pragmatistas não pretendem que essa seja uma questão de definição dos termos, mas uma questão de fato que está relacionada com nossas investigações e com a própria constituição do mundo da vida e da sociedade humana.

Em dois sentidos, usualmente, podemos dizer que um indivíduo *investiga*. O indivíduo que procura um objeto, um livro entre outros em uma prateleira, por exemplo, está investigando – *procurando descobrir o lugar em que se encontra tal objeto*, o livro. A investigação, nesse caso, é um tipo de ação, que compreende movimentos intencionais. Tais movimentos são fatos ou eventos no mundo observável. Entretanto, em um sentido considerado secundário,

mas bem comum, dizemos que alguém que procura a resposta para uma pergunta, *mentalmente*, também está *investigando*. Segundo a epistemologia tradicional, esse *tipo* de investigação não compreende movimentos, embora ainda seja intencional; ela compreende apenas *operações mentais*. Tais operações mentais são juízos, raciocínios ou pensamentos. Nesse sentido derivado, portanto, também podemos investigar *em pensamento*. Para a tradição intelectualista, uma investigação nesse sentido é que necessariamente precede e acompanha a investigação naquele primeiro sentido. Ou seja, para que um indivíduo investigue *agindo*, é preciso que – antes e durante esse processo de ação – ele investigue *pensando*. É claro que a pessoa pode antecipar no pensamento, na imaginação, o que vai fazer. Mas não é apenas ou simplesmente isso que está em discussão.

A questão é se podemos ou agir sem pensar, ou pensar sem agir. No sentido comum dos termos, poderíamos dizer que sim. Mas os pragmatistas, entre eles, em especial, Dewey, negam que essa dicotomia seja rigorosamente possível. Não como uma definição dos termos, mas como uma investigação sobre a própria forma de investigar dos seres humanos, Dewey afirma que não podemos separar a ação do raciocínio. Por um lado, agir envolve necessariamente pensar: a ação genuína é aquela dirigida pelo pensamento, por ideias e juízos. Por outro lado, pensar envolve agir: o pensamento genuíno é uma etapa da ação de investigar e é o resultado de acontecimentos nos quais o indivíduo se envolve e de modificações que ele produz no ambiente. Aqui reside principalmente a inovação do pragmatismo em face do intelectualismo tradicional. Em outras palavras, só há um significado de

“investigar”, envolvendo os dois sentidos acima mencionados. Investigar é ao mesmo tempo agir e pensar, indistintamente. Melhor dizendo: pensar e agir só podem ser encarados como dois momentos abstratos da investigação que, concretamente, sempre envolve as duas coisas em um único processo.

É por essa via que o pragmatismo pretende atacar a separação tradicional entre teoria e prática. A esse respeito, o pragmatismo – ou *instrumentalismo* – de Dewey se inscreve na mesma tradição que compreende, entre outros, notadamente Francis Bacon. Para esse filósofo, a ciência é um empreendimento incompreensível se não for associada à atividade de controlar a natureza que ela estuda. É preciso aprender como o mundo funciona, para controlá-lo. Embora o termo “utilitarismo” esteja hoje mais associado às questões morais, essa relação necessária que Bacon estabelece entre teoria e prática também é às vezes assim denominada. Nesse mesmo sentido é que Dewey utiliza o termo “instrumentalismo”. Ou seja, o conhecimento humano, quando entendido como produto (noções, ideias, teorias etc.) é apenas um instrumento para a ação. E para Dewey ele está necessariamente presente em toda ação, que é sempre investigação. Ou seja, não há ação que não envolva necessariamente, ao mesmo tempo, raciocinar e modificar as condições objetivas sobre as quais raciocinamos e agimos.

Diferentemente de Bacon, contudo, Dewey fundamenta sua teoria na concepção adaptacionista (de tipo darwinista) segundo a qual há uma continuidade entre o natural e o social. O conhecimento é um dos meios pelos quais a espécie humana resolve suas relações com o ambiente no qual vive. Falar da ação humana como um tipo de

evento social e mental não significa que tenhamos saído fora do domínio da natureza; para Dewey, há uma continuidade natural entre as ciências da natureza e as ciências sociais. Ele aceita a doutrina antiga (aristotélica) segundo a qual o homem é um animal social, mas isso não implica, segundo ele, que os eventos sobre a sociedade humana a separem da natureza em geral. Ou seja, a vida social e a ação que tem lugar no meio social são formas *naturais* por meio das quais os seres humanos enfrentam os desafios do ambiente. E para isso o conhecimento e a ciência são instrumentos de inestimável valor.

Como Dewey pretende que esse caráter instrumentalista do conhecimento humano seja uma questão de fato, ele deve ser explicado por meio de uma teoria da investigação. É isso o que ele apresenta em algumas de suas principais obras: *How We Think*, *Reconstruction in Philosophy*, *Human Nature and Conduct*, *Experience and Nature*, *The Quest for Certainty* e *Logic: The Theory of Inquiry*.⁷⁴ Os aspectos de seu pensamento a que já fizemos referência e aqueles que ainda vamos comentar são tratados detalhadamente nesses livros. Vamos procurar reconstituir abaixo as linhas gerais da teoria da investigação proposta por Dewey. Essa teoria, à qual ele mesmo atribui o nome “lógica”, não é, portanto, uma teoria abstrata (no sentido lógico) de meras relações formais e dedutivas entre enunciados. Ela é, ao contrário, uma teoria que nos revela fatos sobre a interação dos seres humanos com seu ambiente. Essa concepção da lógica, defendida por Dewey, não foi certamente aquela que predominou ao longo dos desenvolvimentos da lógica a partir de Frege e Russell até hoje.

74 Cf. respectivamente: DEWEY, 1997a [1910], 1957 [1920], 2002 [1922], 1997b [1925], 1990 [1929] e 1991 [1938].

Por essa razão seria mais apropriado não utilizarmos o termo e nos referirmos à teoria apresentada por Dewey como uma teoria da *investigação*, já que ela não é nem uma lógica no sentido contemporâneo, nem uma teoria do conhecimento no sentido tradicional.

O pragmatismo também está fundamentado na ideia de que a validade de uma noção ou de uma teoria deve se mostrar através de suas consequências. Ora, isso deve se aplicar à própria teoria da investigação elaborada por Dewey. Essa teoria não deve apenas se basear em questões de fato a respeito da interação dos seres humanos em sociedade e com seu ambiente natural. A esse respeito, obviamente, no melhor dos casos, ela seria somente uma hipótese que contaria com certo apoio empírico decorrente de nossa observação sistemática dos seres humanos ao investigar, seja no dia a dia, seja nas atividades intelectuais profissionalizadas, como as ciências. Além disso, a teoria deve também mostrar que são plausíveis as soluções que oferece para os problemas epistemológicos dos quais as teorias tradicionais do conhecimento se ocupam.

A esse respeito, Dewey argumenta que sua teoria permite não só a integração dos aspectos teórico e prático das atividades humanas num todo, teoria e prática, ciência pura e ciência aplicada, mas – o que é mais importante do ponto de vista da própria epistemologia tradicional – também nos permite integrar as próprias disciplinas teóricas em uma ciência unificada, mostrando, por exemplo, como a história e outras disciplinas pertencentes às humanidades possuem caráter perfeitamente científico, embora com especificidades que não estão presentes nas ciências naturais. Um dos argumentos tradicionais comuns contra

o caráter *científico* das ciências humanas é que elas se ocupam de casos particulares, enquanto que as *ciências modelares*, como a física, se ocupam de relações gerais entre os fenômenos. Ora, em sua discussão sobre a indução e a dedução, Dewey procura mostrar que as próprias ciências naturais, como a física, permanecerão incompletas se não se estenderem também a casos particulares. Seria, obviamente, desastroso para essas ciências se suas conclusões gerais não pudessem ser aplicadas a casos particulares e se as aplicações técnicas não trouxessem nova confirmação para essas conclusões. Se as aplicações de uma teoria são bem sucedidas, elas são instâncias confirmadoras da teoria tão boas quanto aquelas produzidas experimentalmente no domínio da suposta *ciência pura*.

Além disso, do ponto de vista de sua teoria da investigação, Dewey procura diagnosticar os erros e acertos das teorias tradicionais do conhecimento, tanto na tradição empirista quanto na racionalista. Segundo ele, todos esses pontos de vista em parte têm razão, pois cada um deles apreende um aspecto relevante da investigação. O que falta então à epistemologia tradicional é uma visão de conjunto da investigação, da teoria e da prática, do modo como, por meio da investigação, certas situações são transformadas e acarretam novos problemas, dos quais futuras investigações vão se ocupar.

Segundo Dewey, a investigação começa com uma dúvida e termina com a constituição de condições que removem a dúvida, que são designadas pelos termos “crença” e “conhecimento”, o fim da investigação ou as condições com as quais associamos também a noção de *verdade*, que Dewey afirma ser mais bem designada pela expressão “assertibilidade garantida”. Na seção seguinte,

vamos discutir essa noção pragmatista da verdade, mas, por ora, voltemos aos aspectos principais da estrutura ou *padrão* comum de nossas investigações em geral que, segundo Dewey, é sempre uma relação entre meios (ou instrumentos) e consequências (ou fins). A investigação é definida por ele como a *transformação controlada e dirigida de uma situação indeterminada (de dúvida) em outra de tal forma determinada de modo a converter os elementos da situação original em um todo unificado em suas distinções constitutivas e relações (uma situação de crença – ou assertibilidade garantida)*. Desse modo, a investigação compreende as seguintes etapas:

- (1) uma *situação indeterminada* de dúvida, na qual uma questão é colocada;
- (2) a *constituição de um problema*, isto é, a percepção de que aquela situação requer investigação;
- (3) a *determinação da solução para o problema*, ou seja, a indicação da possibilidade de solução do problema (uma hipótese) e as direções em que isso pode ser feito;
- (4) o *raciocínio* ou o desenvolvimento das implicações ou consequências da hipótese ou solução aventada; e
- (5) a *corroboração* (ou verificação) da hipótese levantada, por meio de experimentação e observação ulterior.

Essas cinco etapas da investigação não são apresentadas por Dewey apenas como um esquema genérico. Ao contrário, ele pretende explicar por meio de sua teoria as conexões entre elas e os tipos de atividades ou *operações* que os indivíduos exercem ao longo desse processo. As operações que nos levam da situação inicial da investigação até sua situação final são, segundo Dewey, de dois tipos fundamentais: conceituais e observacionais. Esses dois tipos de operações possuem entre si correspondência funcional, ou seja, estão dirigidos um para o outro. As operações conceituais dizem respeito aos assuntos, ideias e hipóteses, antecipando a solução do problema dado. As operações observacionais são atividades que envolvem técnicas de observação (também na experimentação e na aplicação prática), constituindo o teste das soluções antecipadas nas operações conceituais e modificando a situação anteriormente dada.

O caráter funcional desses dois tipos de operação faz com que a investigação seja um processo reiterativo, isto é, que, de fato, ela seja um processo contínuo, progressivo e cumulativo, uma vez que a solução de um problema conduz a novas situações indeterminadas e a novas investigações. As conclusões alcançadas em uma investigação se tornam, por sua vez, meios para futuras investigações. Na medida em que certas investigações são bem sucedidas e suas conclusões estabelecem a assertibilidade garantida de determinadas hipóteses, essas últimas se tornam pontos de partida ou meios, instrumentos, de futuras investigações. Elas são, na verdade, condições necessárias de outras investigações. Dessa forma, a concepção de investigação defendida por Dewey é também *holista*, isto é, encara nossas investigações como

conjuntos de atividades que se dão sempre em condições intelectuais determinadas e previamente estabelecidas. Uma investigação tem de ser entendida sempre no contexto das investigações que a precederam e que lhe fornecem os meios que ela vai utilizar para realizar aqueles dois tipos de operações.

No final de cada investigação, com a solução do problema colocado, determinada crença é aceita e incorporada a um sistema de crenças. Os enunciados que as expressam se tornam, portanto, instrumentos para futuras investigações. Isso nos conduz ao tema dos enunciados universais, em especial as leis científicas, que são alguns dos mais importantes instrumentos que encontramos nas atividades profissionalizadas de investigação, como as ciências naturais e sociais. Segundo Dewey, um enunciado universal só adquire significado como elemento de um sistema, nunca isoladamente. As leis científicas são enunciados universais de dois tipos: ou (a) *generalizações factuais* (que dizem respeito a relações entre coisas determinadas, como, por exemplo, que o estanho se funde a 232°C), ou (b) *enunciados hipotéticos* (ou condicionais, como os enunciados abstratos das teorias científica, as Leis de Newton, por exemplo). Ora, esses dois tipos de leis são instrumentos linguísticos que devem ser sempre considerados em relação ao sistema no qual eles se integram. É assim que as leis ganham seu caráter funcional, o que lhes permite ser instrumentos de *predição* e também de *produção e de controle* de eventos no mundo.

Embora a investigação seja para Dewey, como vimos, um processo progressivo e cumulativo, seus resultados estão também sujeitos a revisão; ou seja, a teoria de Dewey também é falibilista. É por essa mesma

razão que ele prefere falar de assertibilidade garantida em vez de verdade (ou conhecimento estabelecido). Aquelas crenças que, por meio de nossas investigações, alcançam o título honorífico de *conhecimento* gozam apenas de uma estabilidade relativa, pois elas estão sempre sujeitas aos resultados de futuras investigações. Mas, obviamente, toda revisão de nosso sistema de crenças requer investigação.

Essa teoria da investigação apresentada por Dewey está baseada em dois tipos de pressupostos fundamentais, dos quais decorrem esses aspectos que comentamos acima, que ele denomina as *matrizes* biológica e cultural da investigação. Nesses dois aspectos, a investigação é um evento concreto ou *existencial*, para utilizarmos o termo de Dewey. Do ponto de vista biológico, a investigação é uma forma de interação entre um organismo e seu ambiente, interação por meio da qual ele pode enfrentar modificações no ambiente, modificá-lo e satisfazer suas necessidades. É por meio disso que, por exemplo, adquirimos hábitos e sobrevivemos. Mas os seres humanos são também *naturalmente* indivíduos que vivem em sociedade. Assim, do ponto de vista cultural, a investigação pressupõe instituições e costumes, a cultura em geral, inclusive suas formas de linguagem. O ambiente no qual os indivíduos humanos vivem é também um ambiente cultural e a investigação também é esse tipo de interação do indivíduo com sua cultura. Mais importante ainda, esse aspecto cultural da investigação é claramente cooperativo entre os indivíduos humanos e por isso a linguagem é um instrumento tão importante de suas interações e da investigação. A investigação, e o conhecimento, e a ciência, portanto, são atividades coletivas e necessariamente cooperativas.

6.3 Crença e verdade

Verdade e certeza são certamente duas noções diferentes para o senso comum, assim como para a epistemologia tradicional. Alguém pode ter *certeza* de alguma coisa e isso não ser *verdade*, como a experiência comum nos mostra sempre. Ter certeza de alguma coisa significa ter uma crença firme sobre aquele assunto e afirmar que o enunciado que expressa essa crença é verdadeiro; mas ele pode não ser. Crença e certeza parecem poder se ligar naturalmente, enquanto que parecem ambas se afastar da noção de verdade. Até aqui, de fato, temos apenas o significado comum desses termos, mas as teorias epistemológicas devem poder refinar essas noções. Em geral, as teorias tradicionais do conhecimento pressupõem uma noção correspondencial da verdade, segundo a qual a verdade é um tipo de acordo entre, por exemplo, uma crença e um estado de coisas. Isso está pressuposto também na concepção tradicional de que o conhecimento é *crença verdadeira e justificada*.⁷⁵

Os pragmatistas pretendem desafiar a epistemologia tradicional também a esse respeito, aproximando a noção de verdade daquelas noções epistêmicas, como crença, certeza e justificação. Essas noções são ditas *epistêmicas* porque estão associadas ao conhecimento que temos de alguma coisa e não a uma relação direta entre tal coisa e o enunciado que dela fala. A concepção da verdade como correspondência é, portanto, não epistêmica, uma vez que sustenta essa relação direta (o acordo) entre crenças ou enunciados e estados de coisas,

⁷⁵ Para uma introdução geral ao tema das teorias da verdade, cf. HAACK, 1978 e 1998 e DUTRA, 2001a.

independentemente da certeza que possamos ter a esse respeito e da justificação que possamos dar para tal crença. O tema das teorias da verdade é um dos tópicos principais de discussão no domínio da filosofia da lógica, com ligações importantes com temas de filosofia da linguagem. Uma vez que os pragmatistas criticam a concepção correspondencial da verdade, por entenderem que ela é injustificadamente metafísica e incapaz de fornecer um critério aplicável de verdade e uma vez que eles se aproximam, de sua parte, de uma concepção coerentista da verdade, vamos apenas comentar essas duas noções (de coerência e correspondência) e deixarmos de lado os conceitos de outras teorias da verdade consideradas importantes, como a teoria semântica apresentada por Alfred Tarski.

Há dois tipos principais de teorias da verdade como correspondência. A primeira é defendida por Wittgenstein, no *Tractatus*, e por Russell em diversas de suas obras, entre elas: *The Problems of Philosophy*, *The Philosophy of Logical Atomism* e *An Inquiry into Meaning and Truth*.⁷⁶ Para eles, a verdade é a correspondência (entendida como *congruência*) entre proposições e estados de coisas. A outra teoria é apresentada por John L. Austin, em no texto *Truth* (em seu livro *Philosophical Papers*) e em *How to do Things with Words*. Segundo essa teoria, a verdade é a correspondência (entendida como *correlação*) entre convenções descritivas (que associam *sentenças* com tipos de situação) e convenções demonstrativas (que associam *enunciados* com situações efetivas no mundo).⁷⁷

76 Cf. WITTGENSTEIN, 1922 e RUSSELL, 1980 [1912], 1996 [1918] e 1995 [1940].

77 Cf. AUSTIN, 1979 [1961] e 1980 [1962].

Algumas das diferenças fundamentais entre essas teorias têm relação com as diferentes noções de *proposição*, *sentença* e *enunciado*. Em geral, entende-se que uma sentença (ou oração) é uma sequência de símbolos gramaticalmente correta segundo determinada língua, algo que pode ser utilizado para fazer enunciados. Duas sentenças sinônimas (que podem ser traduzidas uma pela outra e que podem, portanto, ser utilizadas nas mesmas circunstâncias) se referem à mesma proposição (ou ideia). Não vamos discutir aqui essas distinções e, como fizemos acima, vamos falar de enunciados e das crenças que eles expressam, tal como o próprio Russell faz ao apresentar sua teoria em algumas ocasiões. Para os propósitos que temos aqui, isso é adequado, uma vez que a teoria de Austin é posterior às discussões dos pragmatistas (Peirce, James e Dewey) e os critica. Mas eles, por sua vez, visam à versão de Russell que, a esse respeito, debateu efetivamente com Dewey.⁷⁸

As teorias da verdade como *coerência* têm origem em filosofias que estão ligadas ao idealismo, em especial o de Hegel, e por essa razão (e seu caráter holista) foram também criticadas por Russell. Outra versão da teoria da coerência é apresentada por Neurath.⁷⁹ Segundo esse ponto de vista, a verdade é a coerência interna de um sistema de crenças ou de enunciados. Ou seja, podemos dizer que um enunciado é verdadeiro quando ele é integrado em um sistema e falso quando é excluído do sistema. Um ingrediente importante das teorias da coerência é que o sistema de enunciados ou crenças seja suficientemente abrangente, pois, caso contrário, a noção seria inaplicável. Outro

78 Cf. RUSSELL, 1939 e DEWEY, 1998 [1940].

79 Cf. NEURATH, 1959 e 1970; cf. ainda DUTRA, 2001a, cap. 2.

ingrediente dessa concepção é que o sistema seja estável ou coeso, para que sirva de critério epistêmico efetivo para decidir a inclusão ou exclusão de um enunciado e, logo, sua verdade ou falsidade.⁸⁰ É a esses respeitos que a concepção pragmatista da verdade se aproxima daquela da coerência.

Os três autores pragmatistas acima mencionados apresentam diferentes formulações desse ponto de vista. Segundo Peirce, a verdade é a finalidade da investigação ou, mais exatamente, *aquela opinião sobre a qual há acordo geral entre aqueles que investigam utilizando o método científico após um tempo suficientemente longo*. A partir dessa noção, James defende que *as crenças verdadeiras são aquelas que se tornam imunes à refutação*. Ao argumentar em favor de sua noção de *assertibilidade garantida*, Dewey adota a noção defendida por Peirce, que ele prefere na seguinte formulação: *a verdade é a concordância de um enunciado abstrato com o limite ideal em direção ao qual uma investigação ininterrupta tenderia a levar a crença científica, concordância essa que tal enunciado abstrato pode ter em virtude da confissão de sua inacuidade e parcialidade e essa confissão é um ingrediente essencial da verdade*. Ora, Dewey se refere a essa formulação exatamente ao argumentar ao mesmo tempo em favor da estabilidade e da revisibilidade das teorias científicas.

A noção da verdade como assertibilidade garantida, de Dewey, como um substituto para aquelas de crença e de conhecimento, preserva apenas os aspectos epistêmicos, aproximando, portanto, as noções de verdade e certeza que, para o senso comum e a teoria da correspondência, parecem tão claramente distintas. É isso

80 Cf. RESCHER, 1973 e HAACK, 1978 e 1998, cap. 7.

sobretudo que Russell critica na abordagem de Dewey. Mas a razão que esse último tem para fazer isso, em contrapartida, é aquela de procurar eliminar os compromissos metafísicos que a teoria da correspondência entre crenças (ou enunciados) e estados de coisas possui. Para os pragmatistas, assim como para os defensores das teorias da coerência, a definição de verdade como correspondência entre enunciados e estados de coisas pode ser feita, mas não possui aplicação alguma, uma vez que o acesso que temos aos *estados de coisas* é apenas através dos enunciados. Para eles, podemos comparar enunciados com enunciados (ou crenças com crenças), mas não com estados de coisas. Quando supomos falar de estados de coisas, estamos falando simplesmente de enunciados ou de crenças.

Para Dewey, a crença ou o conhecimento (como assertibilidade garantida), vistos como produtos da investigação, são limites ideais dessa última. Se a investigação for progressiva, o conhecimento é seu produto garantidamente asseverável ou asserção justificada, ampla e, portanto, capaz de gerar acordo, cooperação e novas investigações. Assim compreendida, a verdade se torna operativa na investigação, capaz de oferecer critérios para orientar a própria investigação. Ao contrário, para Dewey, a noção de correspondência apenas duplica a dificuldade inicial e não gera critérios, já que a realidade com a qual deveríamos comparar nossas crenças ou enunciados é inacessível e que só podemos compará-los com outras crenças ou enunciados. Segundo Dewey, definir a verdade como correspondência é como comparar um mapa com outro, sem conhecer a região do mundo que foi por eles mapeada.

Essa crítica toca um dos pontos realmente problemáticos da concepção correspondencial, que é a noção de congruência, defendida por Russell. A congruência é, em primeiro lugar, uma noção geométrica e, depois, por extensão, geográfica. Duas figuras geométricas são congruentes se se encaixam uma na outra perfeitamente. Em um sentido derivado, contudo, podemos também entender a congruência como uma correspondência estrutural, que é a forma na qual a noção é empregada na geografia. Um mapa não é realmente congruente com o território mapeado, mas guarda com ele algumas correspondências estruturais. Ou seja, o mapa deve, em alguns aspectos considerados relevantes, coincidir com o território mapeado, tal como ele é representado por outros meios (nossa observação visual, por exemplo). Mas tais aspectos relevantes são escolhidos segundo algum critério que não pode derivar do próprio mapa. E, além disso, a ideia de que dois mapas possuem entre si uma correspondência estrutural já pressupõe que, por outros meios, os consideramos semelhantes. Esse argumento, levado às últimas consequências, mostraria que, ao tentar explicar a noção de congruência com base na noção de correspondência (estrutural), estamos já pressupondo aquilo que ela deveria explicar, isto é, a própria noção de correspondência. E por isso a concepção da verdade como correspondência seria inócua do ponto de vista epistêmico e, para os pragmatistas, também metafisicamente gratuita e injustificável.

Os pragmatistas têm razão ao criticar a inoperacionalidade da noção correspondencial tradicional de verdade e ao denunciar seus compromissos metafísicos com o realismo e o intelectualismo, segundo o qual nossas

crenças – entendidas como eventos psicológicos internos dos indivíduos – correspondem a estados de coisas objetivos e externos, no mundo. Mas essa não é a única forma de compreender a correspondência ou, mais exatamente, a ideia central que aparentemente fundamenta uma abordagem correspondentista, que é a ideia de acordo entre duas instâncias dadas. Ao contrário da teoria de Russell e da concepção tradicional da verdade que podemos associar às teorias do conhecimento na tradição intelectualista, a teoria de Austin, que também é correspondentista, afasta os inconvenientes metafísicos, mentalistas e internalistas denunciados pelos pragmatistas e, de fato, interpreta a correspondência de uma maneira pragmática que os pragmatistas poderiam, em princípio, aprovar.

A ideia de acordo entre duas instâncias, o que definiria a verdade, já está presente na máxima de Aristóteles, segundo a qual *dizer do que é que ele não é, e do que não é que ele é, isso é falso; enquanto que dizer do que é que ele é, e do que não é que ele não é, isso é verdadeiro*. Embora o próprio Aristóteles interpretasse essa máxima de uma forma realista, isso não é necessário. De forma genérica, o que ela afirma é que a verdade é um tipo de acordo estabelecido pelos falantes, acordo que depende, portanto, do modo como eles falam. É essa mesma ideia fundamental que Austin procura resgatar em sua teoria da correspondência como correlação.

Assim sendo, a oposição dos pragmatistas a certas versões da teoria da correspondência seria compreensível e justificável, na medida em que eles desejam (1) uma definição da verdade que conduza a critérios epistêmicos e que permitam decidir o que é verdadeiro e o que é falso, mas também (2) que tais critérios respeitem a continuidade

de entre o pensamento e a ação, entre a teoria e a prática. Desse modo, a respeito da verdade, do ponto de vista pragmatista, o fundamental é que essa noção seja compreendida com base em aspectos da investigação, aspectos que são eminentemente *pragmáticos*, no sentido de estarem ligados às atividades realizadas pelo investigador e a como, concretamente, se passam as coisas em suas investigações.

Nessa perspectiva, contudo, apesar dos protestos de Dewey, a noção de verdade como um tipo de acordo pode ser mantida, pois ela é compatível com o pragmatismo. O conceito de verdade não precisa ser substituído pelo de assertibilidade garantida, o que significa, em última instância, eliminá-lo e deixar que seu antigo papel seja desempenhado pelos conceitos de crença e justificação. A noção de verdade como um tipo de acordo entre diferentes instâncias da investigação também é operativa e instrumental; ela não precisa ter qualquer compromisso metafísico com o realismo ou com o mentalismo tradicional. Quando o investigador constata o acordo entre sua hipótese e determinados dados que ele produziu experimentalmente ou por meio de novas observações, ele está apenas empregando a noção de verdade como acordo enquanto um instrumento de investigação.⁸¹

Esse modo de compreender a verdade também é inteiramente compatível com o pragmatismo de Peirce, James e Dewey se for mantida a ideia fundamental que eles defendem: que *a validade e a aceitabilidade de uma noção dependem de suas consequências concretas*. A noção de verdade como acordo, da forma como explicamos acima, traz con-

81 Cf. DUTRA, 2001a, cap. 3.

sequências claramente positivas para a investigação. E por isso ela não precisa ser localizada em um limite ideal e final da investigação, indefinida e progressivamente realizada. Ao contrário, a cada episódio de investigação, a verdade está presente enquanto ferramenta linguística indispensável para realizar e fazer prosseguir nossas investigações.

A esse respeito talvez estejamos mais próximos da compreensão de James que dos outros dois pragmatistas mencionados. Se o importante é que, em nossa prática investigativa, preservar ou não a noção de verdade como acordo faz alguma diferença para o sucesso da própria investigação, então, como dissemos acima, é importante preservar essa noção, já que ela traz consequências positivas para a investigação e, em contrapartida, sua ausência pode dificultá-la ou mesmo impossibilitar a ação de constatar o acordo entre a hipótese que deve resolver um problema e as suas consequências observacionais que seriam o teste de sua suposta capacidade para resolver aquele problema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMSTRONG, David M. *A Materialist Theory of the Mind*. Londres: Routledge, 1993.
- AYER, Alfred J. (org.). *Logical Positivism*. Nova York: Free Press, 1959.
- AYER, Alfred J. *The Problem of Knowledge*. Londres: Penguin, 1990 [1956].
- AUSTIN, John L. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1979 [1961].
- AUSTIN, John L. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press. 1980 [1962].
- BACON, Francis. *Novum Organum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1620]
- BERKELEY, George. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1998 [1710].
- BERNARD, Claude. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris: Vrin, 1966 [1878].
- BOYD, Richard N. The Current Status of Scientific Realism. In Leplin, J. (org.), *Scientific Realism*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, p. 41–82, 1984.

BRENTANO, Franz. The Distinction between Mental and Physical Phenomena. *Psychology from an Empirical Point of View*. Londres: Routledge, p. 59–77, 1995 [1874].

CARNAP, Rudolf. Testability and Meaning. *Philosophy of Science*, vol. 3, p. 420–468; vol. 4, p. 1–40, 1936, 1937.

CARNAP, Rudolf. Psychology in Physical Language. In Ayer, A. J. (org.), *Logical Positivism*. Nova York: Free Press, p. 165–198, 1959a.

CARNAP, Rudolf. The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language. In Ayer, A. J. (org.), *Logical Positivism*. Nova York: Free Press, p. 60–81, 1959b.

CARNAP, Rudolf. *Logical Foundation of Probability*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

CARNAP, Rudolf. *The Logical Structure of the World*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1969a [1928].

CARNAP, Rudolf. *Pseudoproblems in Philosophy*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1969b [1928].

CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 [1956].

CARNAP, Rudolf. *The Unity of Science*. Bristol: Thoemmes, 1995 [1934].

CARNAP, Rudolf; NEURATH, Otto; HAHN, Hans. A concepção científica do mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 10, p. 5–20, 1986.

- CHISHOLM, Roderick M. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966.
- CHISHOLM, Roderick M. *Teoria do conhecimento*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- CHOMSKY, Noam. *Reflections on Language*. Nova York: Pantheon Books, 1975.
- CHOMSKY, Noam. *Reflexões sobre a linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- CLARK, Andy. *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press, 1998.
- CLARK, Andy. *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Hermann, 2012 [1853].
- DAVIDSON, Donald. *Essays on Action and Events*. Oxford: Clarendon, 1980.
- DENNETT, Daniel C. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1978.
- DENNETT, Daniel C. Skinner Skinned. *Brainstorms*. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 59–78, 1981.
- DENNETT, Daniel C. *Kinds of Minds*. Nova York: Basic Books, 1996.

DENNETT, Daniel C. *Tipos de mentes*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953 (1637, *Discurso do método*; 1641, *Meditações*; 1644, *Princípios da filosofia*; 1649, *As paixões da alma*; 1662, *Tratado sobre o homem*).

DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1957 [1920].

DEWEY, John. *The Quest for Certainty*. The Later Works, vol. 4. Carbondale e Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press, 1990 [1929].

DEWEY, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. The Later Works, vol. 12. Carbondale e Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press, 1991 [1938].

DEWEY, John. *How We Think*. Mineola, N.Y.: Dover, 1997a [1910].

DEWEY, John. *Experience and Nature*. Chicago e La Salle, Ill.: Open Court, 1997b [1925].

DEWEY, John. Propositions, Warranted Assertibility, and Truth. In Hickman, L. A.; Alexander, T. M. (orgs.), *The Essential Dewey*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, p. 201–212, 1998 [1940].

DEWEY, John. *Human Nature and Conduct*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2002 [1922].

DUTRA, Luiz H. de A. Ceticismo e realismo científico. *Manuscrito XIX* (1), p. 209–253, 1996.

DUTRA, Luiz H. de A. Salvar a investigação. *Manuscrito* XX (1), p. 39–67, 1997.

DUTRA, Luiz H. de A. Naturalismo e normatividade da epistemologia. In Dutra, L. H. de A. (org.), *Nos limites da epistemologia Analítica*. Col. Rumos da Epistemologia, vol. 1. Florianópolis: NEL/UFSC, p. 103–138, 1999a.

DUTRA, Luiz H. de A. Normatividade e investigação. *Principia*, vol. 3 (1), p. 7–55, 1999b.

DUTRA, Luiz H. de A. Quine on the Nature of Mind: From Behaviorism to Anomalous Monism. In Dutra, L. H. de A. e Mortari, C. A. (orgs.), *Princípios*. Seu papel na filosofia e nas ciências. Col. Rumos da Epistemologia, vol. 3. Florianópolis: NEL/UFSC, p. 279–312, 2000a.

DUTRA, Luiz H. de A. *Epistemologia da aprendizagem*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2000b.

DUTRA, Luiz H. de A. *Verdade e investigação*. O problema da verdade na teoria do conhecimento. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 2001a.

DUTRA, Luiz H. de A. *A Epistemologia de Claude Bernard*. Col. CLE, vol. 33. Campinas: CLE/UNICAMP, 2001b.

DUTRA, Luiz H. de A. O estatuto cognitivo dos conceitos psicológicos. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, vol. 11, n. 2, p. 89–129, 2001c.

DUTRA, Luiz H. de A. Mental Events and Properties. In Cupani, A. O. e Mortari, C. A. (orgs.), *Linguagem e filosofia*. Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia. Col.

Rumos da Epistemologia, vol. 6. Florianópolis: NEL/UFSC, p. 233–244, 2002.

DUTRA, Luiz H. de A. Propositional Attitudes, Intentionality, and Lawful Behaviors. *Principia*, vol. 7, p. 93–114, 2003b.

DUTRA, Luiz H. de A. *Pragmática de modelos*. Natureza, estrutura e uso dos modelos científicos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

DUTRA, Luiz H. de A. *Introdução à teoria da ciência*. 4ª. edição revista e ampliada. Florianópolis: Editora UFSC, 2017a [1998].

DUTRA, Luiz H. de A. *Filosofia da linguagem*. Introdução à semântica filosófica. 2ª. edição. Florianópolis: Editora UFSC, 2017b [2014].

DUTRA, Luiz H. de A. *Autômatos geniais*. A mente como sistema emergente e perspectivista. Brasília: Editora UnB, 2018.

FOGELIN, Robert J. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1994.

FOXALL, Gordon R. *Context and Cognition*. Interpreting Complex Behavior. Reno, Nev.: Context Press, 2004.

GARDNER, Howard. *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*. Nova York: Basic Books, 1985.

GETTIER, Edmund. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23: p. 121–3.

- GOLDMAN, Alvin I. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass., e Londres: Harvard University Press, 1986.
- GRAYLING, Antony C. *The Refutation of Scepticism*. Londres: Duckworth, 1985.
- HACKING, Ian. *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HAACK, Susan. *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- HAYES, Steven C. et al. (orgs.). *Relational Frame Theory. A Post-Skinnerian Account of Human Language and Cognition*. Nova York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2007.
- HICKMAN, Larry A.; ALEXANDER, Thomas M. (orgs.). *The Essential Dewey*. 2 volumes. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- HILEY, David R. *Philosophy in Question*. Essays on a Pyrrhonian Theme. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1988.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Londres: Everyman, 1994 [1651].
- HOBBS, Thomas. *De Corpore* [I, VI e XXV], in *Human Nature and De Corpore Politico* (org. J. C. A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press, 1999 [1656].

- HOOKWAY, Christopher. *Scepticism*. Londres: Routledge, 1992.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Londres: Penguin, 1986 [1739–1740].
- HUME, David. *Inquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. (Ed. Selby-Bigge.) Oxford: Clarendon Press, 1996 [1748 e 1751].
- HUTCHINS, Edwin. *Cognition in the Wild*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press, 1996.
- JAMES, William. *Pragmatism*. Londres e Nova York: Longman's Green, 1907.
- JAMES, William. *The Meaning of Truth*. Londres e Nova York: Longman's Green, 1909.
- KANT, Immanuel. *Practical Philosophy. (Critique of Practical Reason)* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, Immanuel. *Prolegomena to any Future Metaphysics that Will Be Able to Come Forward as Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 [1783].
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1781 (A)/1787 (B)].
- KLEIN, Paul D. *Certainty. A Refutation of Scepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

LACEY, Hugh M. *Psicologia experimental e natureza humana*. Ensaios de filosofia da psicologia. Col. Rumos da Epistemologia, vol. 4. Florianópolis: NEL/UFSC, 2001.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Monadology*. A New Translation and Guide (org.: Lloyd Strickland). Edinburgo: Edinburgh University Press, 2014 [1714].

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1690].

MACH, Ernst. *Science of Mechanics*. La Salle, Ill.: Open Court, 1942.

MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. Paris: Vrin, 2006 [1674–1675].

NEURATH, Otto. Sociology and Physicalism. In Ayer, A. J. (org.), *Logical Positivism*. Nova York: Free Press, p. 282–320, 1959.

NEURATH, Otto. *Foundations of the Social Sciences*. In Neurath, O., et. al. (orgs.), *Foundations of the Unity of Science* (Toward an International Encyclopedia of Unified Science), vol. II. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1970.

NEWTON-SMITH, William R. *The Rationality of Science*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981.

- PEIRCE, Charles S. The Fixation of Belief. *Change, Love, and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln e Londres: The University of Nebraska Press, p. 7–31, 1998 [1877].
- PEIRCE, Charles S. 1878. How to Make Our Ideas Clear. *Change, Love, and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln e Londres: The University of Nebraska Press, p. 32–60, 1998 [1878].
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930–1958.
- POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1979.
- POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- POPPER, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. Londres: Hutchinson, 1959.
- POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- PORCHAT Pereira, Osvaldo de Assis. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PUTNAM, Hilary. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- QUINE. Willard v. O. On What There Is. *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, p. 1–19, 1953a.

QUINE. Willard v. O. Two Dogmas of Empiricism. *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, p. 20–46, 1953b.

QUINE. Willard v. O. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1960.

QUINE. Willard v. O. Ontological Relativity. *Ontological Relativity and Other Essays*. Nova York e Londres: Columbia University Press, p. 26–68, 1969a.

QUINE. Willard v. O. Epistemology Naturalized. *Ontological Relativity and Other Essays*. Nova York e Londres: Columbia University Press, p. 69–90, 1969b.

QUINE. Willard v. O. Natural Kinds. *Ontological Relativity and Other Essays*. Nova York e Londres: Columbia University Press, p. 114–138, 1969c.

QUINE. Willard v. O. Reply to Morton White. In Hahn, L. E. e Schilpp, P. A. (orgs.), *The Philosophy of W. V. Quine*. La Salle, Ill.: Open Court, p. 663–665, 1988.

QUINE. Willard v. O. *Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

QUINE. Willard v. O. *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

RACHLIN, Howard. *Introduction to Modern Behaviorism*. São Francisco: W. H. Freeman, 1970.

RACHLIN, Howard. *Behavior and Mind*. The Roots of Modern Psychology. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1994.

RESCHER, Nicholas. *The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

RUSSELL, Bertrand. Dewey's New Logic. In Schilpp, P. A. (org.) *The Philosophy of John Dewey*. The Library of Living Philosophers, vol. 1. Evanston e Chicago: Northwestern University Press, p. 135–156, 1939.

RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1980 [1912].

RUSSELL, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. Londres: Routledge, 1995 [1940].

RUSSELL, Bertrand. *The Philosophy of Logical Atomism*. Chicago e La Salle, Ill.: Open Court, 1996 [1918].

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984 [1949].

SANTAYANA, George. Dewey's Naturalistic Metaphysics. In SCHILPP, Paul A. (org.) *The Philosophy of John Dewey*. The Library of Living Philosophers, vol. 1. Evanston e Chicago: Northwestern University Press, p. 243–262, 1939.

SCHWARTZ, Barry; LACEY, Hugh M. *Behaviorism, Science, and Human Nature*. Nova York e Londres: Norton, 1982.

SEARLE, John R. *Mind, Language and Society*. Nova York: Orion, 1998.

SELLARS, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Ed. bilíngue grego e inglês. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., e Londres: Harvard University Press, 1993.

SKINNER, Burrhus F. *Science and Human Behavior*. Nova York: Free Press, 1965 [1953].

SKINNER, Burrhus F. *Contingencies of Reinforcement. A Theoretical Analysis*. Nova York: Appleton-Century-Crofts, 1969.

SKINNER, Burrhus F. *About Behaviorism*. Nova York: Vintage, 1974.

SMITH, Lawrence D. *Behaviorism and Logical Positivism*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

STADDON, John. *Behaviorism*. Londres: Duckworth, 1993.

STADDON, John. *The New Behaviorism*. Mind, Mechanism and Society. Philadelphia: Taylor & Francis, 2001.

STOUT, Rowland. *Things that Happen Because They Should*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

STRAWSON, Peter F. *Skepticism and Naturalism*. Londres: Methuen, 1987.

STROUD, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

VAN FRAASSEN, Bastian C. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

VAN FRAASSEN, Bastian C. Empiricism in Philosophy of Science. In Churchland, P. M. e Hoocker, C. A. (orgs.), *Images of Science*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 245–308, 1985.

VAN FRAASSEN, Bastian C. *A imagem científica*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

VERDAN, André. *Le scepticisme philosophique*. Paris: Bordas, 1971.

VERDAN, André. *O ceticismo filosófico*. Florianópolis: Editora UFSC, 1997.

WATSON, John. Psychology as the Behaviorist Views It. *Psychological Review*, vol. 20 (2), p. 158–177, 1913.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1922.

COLEÇÃO RUMOS DA EPISTEMOLOGIA

Volumes publicados

1. *Nos limites da epistemologia analítica*
Luiz Henrique Dutra (org.)
2. *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*
Luiz Henrique Dutra e P. J. Smith (orgs.)
3. *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*
Luiz Henrique Dutra e César Mortari (org.)
4. *Psicologia experimental e natureza humana: ensaios de filosofia da psicologia*
Hugh Lacey
5. *Argumentos filosóficos*
Marco Frangiotti e Dalamar Dutra (orgs.)
6. *Linguagem e filosofia*
A. O. Cupani e César Mortari (orgs.)
7. *Epistemologia*
Luiz Henrique Dutra e César Mortari (orgs.)
8. *Ética*
Luiz Henrique Dutra e César Mortari (orgs.)
9. *Anais do V Simpósio Internacional Principia*
Cezar Mortari e Luiz Henrique Dutra (orgs.)
10. *Linguagem, ontologia e ação*
Luiz Henrique Dutra, Alexandre M. Luz (orgs.)
11. *Temas de filosofia do conhecimento*
Luiz Henrique Dutra, Alexandre M. Luz (orgs.)
12. *Racionalidade e objetividade científicas*

Oswaldo Pessoa Jr., Luiz Henrique Dutra (orgs.)

13. *Temas em filosofia contemporânea I*
Jaimir Conte, Cezar Mortari (orgs.)
14. *Temas em filosofia contemporânea II*
Jonas Rafael Becker Arenhart, Jaimir Conte, Cezar A. Mortari
(org.)
15. *Álgebra linear: com um pouco de mecânica quântica*
Décio Krause
6
16. *Ensaio sobre a filosofia de Hume*
Jaimir Conte. Marília Côrtes de Ferraz, Flávio Zimmermann
(Orgs.).
17. *El darwinismo de Ameghino una lectura de Filogenia*
Gustavo Caponi
18. *De la Géographie Médicale à la Médecine Tropicale*
Sandra Caponi & Annick Opinel.
19. *Epistemologia, mente, matemática e linguagem*
Ivan Ferreira da Cunha, Jonas R. B. Arenhart e Cezar A. Mortari
(Orgs.)

Sobre o autor:

Luiz Henrique de Araújo Dutra é professor do Departamento de Filosofia da UFSC, doutor pela UNICAMP e pesquisador do CNPq. Foi pesquisador visitante na Universidade Paris 7, França, e na UNICAMP. Publicou diversos artigos em revistas filosóficas e vários livros, entre os quais:

- * *Verdade e investigação. O problema da verdade na teoria do conhecimento*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 2001;
- * *A epistemologia de Claude Bernard*. Campinas: CLE/UNICAMP, 2001;
- * *Pragmática da investigação científica*. São Paulo: Edições Loyola, 2008;
- * *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2010;
- * *Pragmática de modelos. Natureza, estrutura e uso dos modelos científicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013;
- * *Filosofia da linguagem: Introdução crítica à semântica filosófica*. 2ªed., Florianópolis: Editora UFSC, 2017;
- * *Introdução à Teoria da Ciência*. 3ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017;
- * *Autômatos geniais: A mente como sistema emergente e perspectivista*. Brasília: Editora da UnB, 2018;

Página do autor na internet:

lhdutra.cfh.ufsc.br

Sobre este livro:

Formato: 14 X 21 cm
Fontes: Hoefler Text 12/10
Perpetua
Número de páginas: 244

Capa:

Edição de imagem da escultura *Platone e Aristotele o La filosofia*, de autoria de Luca della Robbia para o Campanário de Giotto (1437-1439), localizado na torre campanária de Santa Maria del Fiore, Catedral de Florença.

2ª edição, março de 2019

Florianópolis, março de 2019



Oposições Filosóficas é o exame do confronto entre ceticismo e dogmatismo, positivismo e metafísica, naturalismo e fundacionalismo, instrumentalismo e realismo, behaviorismo e mentalismo e, por fim, pragmatismo e intelectualismo. De tais oposições nasceu e se desenvolveu desde a modernidade até hoje uma das disciplinas filosóficas mais fascinantes, a epistemologia, que enfrenta o desafio de compreender o conhecimento humano nos seus mais diversos aspectos.

Coleção Rumos da Epistemologia 20

