

17 de Maio de 2012 · [Epistemologia](#)

Ceticismo, naturalismo e argumentos transcendentais

P. F. Strawson

Tradução de Jaimir Conte

1. Notas introdutórias

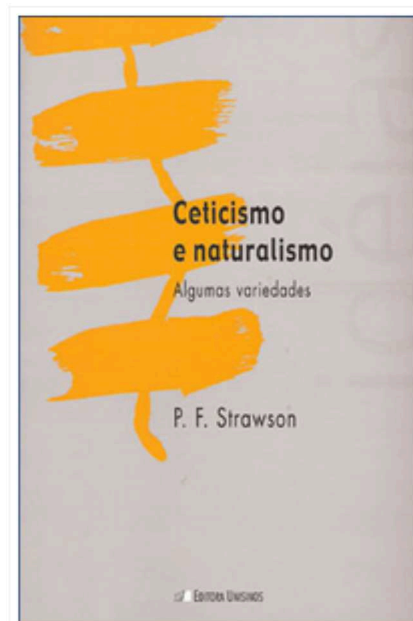
O termo “naturalismo” tem um uso elástico. O fato de ter sido aplicado à obra de filósofos com tão pouco em comum quanto Hume e Spinoza é suficiente para sugerir a necessidade de se distinguir entre variedades de naturalismo. Nos próximos capítulos, estabelecerei uma distinção entre duas principais variedades, dentro das quais existem subvariedades. Dessas duas principais variedades, uma poderia ser denominada naturalismo *estrito* ou *reducionista* (ou, talvez, naturalismo *extremo*); a outra, naturalismo *católico* ou *liberal* (ou, talvez, naturalismo *moderado*). Emprego aqui as palavras “católico” e “liberal” em sentido amplo, não em seu sentido especificamente religioso ou político; nada do que direi terá qualquer relação direta com a religião ou filosofia da religião, nem com a política ou filosofia política.

Cada uma dessas duas variedades gerais de naturalismo será vista por seus críticos como responsável por conduzir seus adeptos a uma aberração intelectual. O defensor de alguma subvariedade de naturalismo estrito ou reducionista está sujeito a ser acusado do que se conhece pejorativamente como cientificismo, bem como de negar verdades e realidades evidentes. O naturalista moderado ou católico, por outro lado, é possível de ser acusado de alimentar ilusões ou de propagar *mitos*. Não pretendo sugerir que uma espécie de guerra fria intelectual entre os dois seja inevitável. Existe, talvez, uma possibilidade de acordo ou trégua, até mesmo de reconciliação. O naturalista moderado ou católico, como seu nome sugere, será o mais preparado para propostas de coexistência pacífica.

O título deste livro parece sugerir a existência tanto de variedades de ceticismo quanto de naturalismo. O defensor de uma sub-variedade de naturalismo reducionista em alguma área particular do debate pode às vezes ser considerado, ou representado, como um tipo de cético naquela área: por exemplo, um cético moral ou um cético sobre o mental ou sobre entidades abstratas, ou ainda sobre aquilo que se denomina “intensões”. Explorarei algumas dessas áreas mais adiante; e será somente então que a distinção entre naturalismo extremo e moderado virá à tona.

Por enquanto não precisarei dessa distinção e não farei nenhuma aplicação levemente diferente ou extensiva da noção de ceticismo. Para começar, referir-me-ei somente a algumas variedades familiares e clássicas de ceticismo filosófico. Em sentido estrito, o ceticismo é mais uma forma de dúvida que de recusa. O cético não é, rigorosamente, alguém que nega a validade de certos tipos de crenças, mas que questiona, ainda que apenas inicialmente e por razões metodológicas, a adequação dos fundamentos de que nos valem para sustentá-las. Ele pode expor suas dúvidas por meio de um desafio — às vezes um desafio a si mesmo — a fim de mostrar que elas são injustificadas e que justificadas são as crenças postas em questão. Pode concluir, como Descartes, que o desafio pode ser enfrentado com pleno êxito; ou, como Hume, que não o pode (embora essa opinião de Hume tenha sido significativamente modificada). Os alvos tradicionais da dúvida filosófica incluem a existência do mundo exterior, isto é, dos objetos físicos ou corpos; nosso conhecimento de outras mentes; a justificativa da indução; a realidade do passado. Hume se interessou, sobretudo, pelo primeiro e terceiro pontos — a existência dos corpos e a indução; eu me referirei principalmente, ainda que não somente, ao primeiro.

Começarei considerando várias tentativas distintas de enfrentar o desafio do ceticismo tradicional por meio de argumentos; e também várias réplicas a essas tentativas, destinadas a mostrar que são malsucedidas ou que erram o alvo. Considerarei então um tipo diferente de resposta ao ceticismo — uma



resposta que não consiste mais em enfrentar o desafio, mas em superá-lo. Nesse ponto, introduzirei primeiro uma noção indiferenciada de Naturalismo. O herói dessa parte da história é Hume: ele aparece no duplo papel de arqui-cético e de arqui-naturalista. Outros nomes que figurarão na história são os de Moore, Wittgenstein, Carnap e, entre nossos próprios contemporâneos, o do professor do Barry Stroud. Essa parte da história constitui o tema do presente capítulo. Trata-se de uma velha história, de modo que começarei explorando um terreno familiar. Nos capítulos restantes, abordarei vários temas diferentes — isto é, moralidade, percepção, mente e significado —, e é somente em conexão com esses temas que introduzirei e utilizarei a distinção entre naturalismo extremo e moderado.

2. Ceticismo tradicional

Começemos, então, com G. E. Moore. Recordar-se-á que, em seu famoso artigo “Defesa do senso comum”¹, Moore afirmou que ele, e também muitas outras pessoas, conheciam com certeza várias proposições acerca das quais alguns filósofos tinham sustentado que não eram, e não podiam ser, conhecidas com certeza. Entre essas proposições estava a de que a Terra existe há muitos anos; de que sobre ela havia, e ainda há, muitos corpos, ou objetos físicos, de muitas espécies diferentes; de que esses corpos, incluindo os corpos dos seres humanos, como o do próprio Moore, tinham tido, ou estavam tendo, pensamentos, sentimentos e experiências de muitos tipos diferentes. Se Moore estava certo ao sustentar que essas proposições são, com toda certeza, amplamente conhecidas como verdadeiras, então parece seguir-se que certas teses do ceticismo filosófico são falsas: por exemplo, a tese de que não se pode saber ao certo se existem os objetos materiais e a de que ninguém pode saber ao certo se existem quaisquer outras mentes a não ser a sua própria, ou, para colocar isso de forma mais direta, que ninguém pode saber com certeza se existem outras pessoas. De novo, a primeira dessas duas teses céticas é implicitamente desafiada, na verdade negada, por Moore em outro famoso artigo, intitulado “Prova do mundo exterior”². Ele alegou, ao publicar este artigo, provar que existem duas mãos humanas — consequentemente, que as coisas externas existem —, levantando primeiro uma mão e depois a outra e dizendo, como então disse: “Eis aqui uma mão e eis aqui outra”. A prova era rigorosa e conclusiva, segundo ele, pois sabia com certeza que a premissa era verdadeira e que era certo que a conclusão se seguia da premissa.

Difícilmente se esperaria que a “Defesa” de Moore, ou sua “Prova”, pudessem ser universalmente aceitas como solução para as questões de que tratavam. Ao contrário, alguns filósofos perceberam que a questão do ceticismo filosófico sobre, por exemplo, a existência de coisas externas, do mundo físico, de alguma forma não estava sendo compreendida adequadamente. Quem recentemente expressou esse sentimento foi o professor Barry Stroud, num artigo intitulado “A importância do ceticismo”³. De modo geral, o problema cético a respeito do mundo exterior parece consistir em que a experiência subjetiva poderia ser, do ponto de vista lógico, exatamente da maneira como ela é, sem que fosse o caso que de as coisas físicas ou materiais realmente existirem. (Berkeley, por exemplo, adotou uma hipótese diferente — a de uma divindade benevolente como causa das experiências sensíveis — e podemos encontrar em Descartes a sugestão, embora não, evidentemente, a defesa, de outra hipótese — a de um gênio maligno; o fenomenalista coerente, no entanto, questiona a necessidade de uma fonte externa da experiência sensível). Assim, se Moore, ao fazer as alegações que fez, estava simplesmente confiando em sua própria experiência como sendo exatamente da maneira como era, então ele não atingiu a questão cética em absoluto; e, se não a atingiu, visto que afirma ter conhecimento sem oferecer nenhum outro argumento, tudo o que fez foi simplesmente emitir uma negação dogmática das teses céticas. Mas o simples dogmatismo nada estabelece em filosofia. Stroud, no final de seu artigo, sugere que deveríamos tentar encontrar alguma maneira de *desarmar* o ceticismo. Com isso ele não quer dizer que encontremos uma maneira de estabelecer ou provar que sabemos com certeza aquilo que o cético nega que sabemos com certeza, pois não parece pensar que isso seja possível; antes, quer que possamos de algum modo *neutralizar* a pergunta cética, tornando-a filosoficamente *impotente*. Essas expressões não são muito claras, mas duvido que Stroud tivesse a pretensão de que o fossem.

Stroud menciona uma tentativa de neutralizar a pergunta cética, uma tentativa que ele julga insatisfatória. Trata-se da tentativa de Carnap⁴. Carnap distinguiu duas maneiras pelas quais as palavras “Há ou existem coisas externas ou físicas” podem ser tomadas. Numa interpretação, essas palavras expressam simplesmente uma proposição que é um truísmo óbvio, uma consequência trivial de uma

grande quantidade de proposições, como a de Moore — “Eis aqui duas mãos” —, que são normalmente tomadas, e com razão, como empiricamente verificadas, como estabelecidas na experiência sensível e por meio dela. Segundo essa interpretação, o procedimento de Moore é perfeitamente correto. Não obstante, Carnap estaria de acordo com Stroud em que o procedimento de Moore é impotente para responder à pergunta *filosófica* de se realmente há coisas físicas; impotente para estabelecer a proposição *filosófica* de que realmente existem essas coisas. Pois Carnap aceita que, tal como o cético entende as palavras “Existem coisas físicas”, ou, mais precisamente, como diz entendê-las, a experiência de Moore ou qualquer outra experiência poderia ser exatamente da maneira como é, sem que essas palavras expressassem uma verdade; e, portanto, que nenhum curso da experiência poderia estabelecer a proposição que o cético supõe ser expressa por tais palavras; que isso é, em princípio, inverificável na experiência. Mas a conclusão a que Carnap chega não é a conclusão cética. Sua conclusão é que essas palavras, assim tomadas, não expressam proposição alguma; elas são desprovidas de significado, de modo que a questão de saber se a proposição que expressam é verdadeira ou falsa não surge. Não há nenhum problema teórico aqui. Há, na realidade, um problema prático: adotar ou não uma determinada convenção, ou persistir nela, para escolher, ou manter, a linguagem das coisas físicas ou a estrutura conceitual para a organização da experiência. Dado que a escolha é feita, a convenção é adotada, ou mantida, temos, então, internamente à estrutura adotada, uma grande quantidade de proposições de coisas empiricamente verificáveis e, portanto, internamente à estrutura, a verdade trivial de que existem coisas físicas. Mas a questão filosófica *externa* que o cético tenta levantar, ou seja, se a estrutura em geral *corresponde à realidade*, não tem uma resposta verificável e, portanto, não faz sentido.

Moore, então, segundo Stroud, ou não compreende a questão do desafio cético, ou recorre a um dogmatismo inaceitável, a uma alegação dogmática de conhecimento. Carnap, novamente segundo Stroud, não ignora de todo a questão, mas procura suprimi-la ou extingui-la por meio de um dogmatismo verificacionista, o que, para Stroud, é igualmente inaceitável. Está certo, diz Stroud, declarar que a pergunta filosófica não tem sentido, porém ela não *parece* não ter sentido; o desafio cético e a pergunta cética *parecem* ser inteligíveis. Necessitaríamos, no mínimo, de mais argumentos para nos convenceremos de que não o são.

Nesse ponto, muitos filósofos estariam de acordo com Stroud, ainda que contra Carnap; na realidade, iriam além e afirmariam que o desafio cético é não apenas perfeitamente inteligível, mas também perfeitamente significativo, podendo ser enfrentado e respondido com argumentos racionais. Descartes foi um deles — embora seu apelo à veracidade de Deus para subscrever ou garantir a confiabilidade de nossa inclinação natural a crer na existência do mundo físico já não pareça muito convincente, se é que alguma vez o foi. Mais popular atualmente é a idéia de que assumir a existência de um mundo físico, de objetos físicos que têm mais ou menos as características e poderes que a teoria física atual lhes atribui, fornece uma *explicação* do curso de nossa experiência sensorial muito mais satisfatória do que qualquer hipótese alternativa. Semelhante suposição nos coloca ante uma explicação causal não-arbitrária, completa, detalhada e coerente dessa experiência, a tal ponto que nenhuma história alternativa chega perto de rivalizar com ela. Portanto, pode-se considerar racional aceitá-la pelos mesmos critérios de racionalidade que governam nossa valoração das teorias explicativas desenvolvidas na investigação científica natural ou nas investigações empíricas em geral. Retornarei a essa resposta mais adiante.

Stroud não discute essa posição exatamente da maneira como a acabo de apresentar; mas discute algo estritamente relacionada a ela, isto é, a sugestão de Quine daquilo que ele chama de uma “epistemologia naturalizada”, que dedicar-se-ia à questão empírica de como, a partir dos dados escassos a que temos acesso na experiência, chegamos a formar a complexa estrutura de nossas crenças comuns e científicas sobre o mundo⁵. Stroud reconhece que essa espécie de investigação é perfeitamente legítima em si mesma; mas, argumenta, ela deixa o desafio cético completamente intacto. Se fosse vista como uma tentativa de *responder* à questão filosófica, não estaria, sustenta, numa posição melhor que a afirmação de senso comum de Moore; tratar-se-ia meramente de uma versão “científica” ou análoga àquela. No final podemos nos convencer de que a legítima questão naturalista de Quine é a única questão substancial que nos afronta; mas, se quisermos nos persuadir de que isso é assim, devemos primeiro mostrar que há algo radicalmente imperfeito, radicalmente mal concebido em relação ao desafio cético, em considerar que o que Carnap chamou de a questão externa suscita um problema genuíno. Mas isso, diz Stroud, não foi mostrado até agora nem por Carnap, não obstante ele o ter afirmado, nem por qualquer outro.

É nesse ponto que Stroud reconhece o atrativo de um tipo de argumento que ele chama de

“transcendental”. Normalmente, esses argumentos assumem uma das seguintes formas: o filósofo que apresenta um argumento deste tipo pode começar com uma premissa que o cético não coloca em dúvida — por exemplo, a ocorrência do pensamento e da experiência autoconscientes — e então continuar argumentando que uma condição necessária à possibilidade dessa experiência é, digamos, o conhecimento da existência dos objetos externos ou dos estados mentais de outros seres. Ou pode argumentar que o cético nem mesmo poderia levantar a sua dúvida, a menos que a soubesse infundada; isto é, não poderia utilizar os conceitos nos termos em que expressa sua dúvida, a menos que fosse capaz de saber que são verdadeiras pelo menos algumas das proposições pertencentes à classe de todos os elementos que caem dentro do escopo da dúvida cética. Stroud mostra reservas quanto ao êxito de argumentos desse tipo, provavelmente pelas mesmas razões que expôs em um artigo anterior intitulado “Argumentos transcendentais”⁶. Nesse artigo, ele põe o defensor de tais argumentos diante de um dilema: *ou* esses argumentos, em sua segunda forma, são pouco mais que um escudo elaborado e supérfluo atrás do qual podemos discernir uma mera confiança numa forma simples do princípio de verificação, *ou* o máximo que eles podem estabelecer é que, para a formulação inteligível das dúvidas céticas ser possível ou, em geral, para que o pensamento e a experiência autoconscientes sejam possíveis, devemos admitir ou *acreditar* que temos conhecimento, por exemplo, de objetos físicos externos ou de outras mentes; mas estabelecer isso não é o mesmo que estabelecer que essas crenças são, ou devam ser, verdadeiras.

O segundo aspecto do dilema é talvez o mais atrativo, na medida em que pelo menos concede que o argumento transcendental pode demonstrar algo sobre o uso e a interconexão de nossos conceitos. Mas, se o dilema é legítimo, o cético não se inclina nem para um lado, nem para o outro⁷. (Stroud parece assumir sem questionar que o objetivo central dos argumentos transcendentais em geral é o de se opor ao cético; mas tal suposição pode ser questionada, como sugerirei mais adiante. Em ambos os casos, de acordo com Stroud, o cético permanece inabalável porque não nega que devemos empregar e aplicar os conceitos em questão nas condições experimentais que tomamos para garantir ou justificar suas aplicações, tampouco precisa negar que tenhamos de fazê-lo. Sua posição é, e continua sendo, a de que o cumprimento dessas condições é compatível com a falsidade de todas as proposições que nós então afirmamos; e, portanto, que — na falta de outro argumento em contrário — não podemos dizer que realmente *sabemos* que algumas dessas proposições são verdadeiras.

3. Hume: razão e natureza

Existe alguma outra forma de abordar o ceticismo que não seja uma variante dessas a que tenho me referido, isto é, que não seja nem uma tentativa de refutá-lo diretamente por meio de uma argumentação racional inspirada em considerações do senso comum, teológicas ou quase científicas, nem uma tentativa de refutá-lo indiretamente, mostrando que ele é, de alguma maneira, ininteligível ou autodestrutivo? Penso que existe outra maneira. Nada há de novo sobre ela, visto que é pelo menos tão antiga quanto Hume; e o mais influente partidário contemporâneo de uma posição estreitamente relacionada com essa é Wittgenstein. Chamarei essa forma de abordar a questão de Naturalismo; embora este nome não deva ser entendido no sentido da “epistemologia naturalizada” de Quine.

Em uma frase famosa do Livro II do *Tratado*, Hume limita as pretensões da razão de determinar os fins da ação⁸. De maneira similar, quase no final do Livro I, ele limita as pretensões da razão de determinar a formação das crenças a respeito das questões de fato e de existência. Assinala que todos os argumentos *a favor* da posição cética são totalmente ineficazes e, pelo mesmo motivo, que todos os argumentos *contra* ela são totalmente inúteis. O que ele realmente quer dizer é algo muito simples: quaisquer que sejam os argumentos que se possam apresentar de um lado ou de outro da questão, simplesmente *não podemos evitar* a crença na existência dos corpos e *não podemos evitar* a formação de crenças e expectativas em conformidade geral com as regras básicas da indução. Ele poderia ter acrescentado, apesar de não discutir esta questão, que a crença na existência de outras pessoas (e, portanto, de outras mentes) é igualmente inevitável. Hume expressa freqüentemente sua posição referindo-se à Natureza, que não nos deixa qualquer opção nesses assuntos, senão a de, “por uma necessidade absoluta e incontrolável”, levar-nos a “julgar tal como a respirar e a sentir”. Quando considera aquele ceticismo total que, argumentando com base na falibilidade do raciocínio humano, tenderia a solapar toda crença e opinião, ele diz: “Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar os sofismas desse ceticismo total discutiu, na realidade, sem um

antagonista e se empenhou em estabelecer por meio de argumentos, uma faculdade que a Natureza antecipadamente implantou na mente e tornou inevitável”⁹. Em seguida Hume assinala que o que se diz acerca do ceticismo total pode ser dito também acerca do ceticismo sobre a existência dos corpos. Mesmo aquele que se declara cético “*deve assentir* ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos”, pois “a natureza não deixou isso à sua escolha e sem dúvida avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos incertos raciocínios e especulações”. Portanto, “é inútil perguntar se existem corpos ou não? Esse é um ponto que devemos admitir como certo em todos os nossos raciocínios”¹⁰.

Neste ponto interpoлю alguns comentários que não vêm estritamente ao caso para o presente propósito, mas que se mostram muito pertinentes se considerarmos a questão que o próprio Hume coloca. Hume contrasta a inútil questão *se existem corpos ou não?* com uma questão que, segundo ele, “podemos convenientemente fazer”, qual seja: *Que causas nos induzem a acreditar na existência de corpos?* — parecendo, assim, antecipar o programa de Quine de uma epistemologia naturalizada. Mas nesse ponto ocorre, em Hume, o que parece ser uma flagrante inconsistência entre princípio e prática. Pois, tendo afirmado que a existência dos corpos é algo que devemos admitir como certo em *todos* os nossos raciocínios, ele inadvertidamente *não* o faz nos raciocínios que elabora em relação à questão causal. Na verdade, esses raciocínios, como se sabe, levam-no a uma conclusão cética. Assim, como ele mesmo é o primeiro a reconhecer¹¹, existe uma tensão irresolvida na posição de Hume (tensão que, em certo sentido, pode nos fazer recordar aquela entre o realismo empírico de Kant e seu idealismo transcendental). Poder-se-ia falar de dois Humes: do Hume cético e do Hume naturalista — donde o naturalismo de Hume, como ilustrado pelas passagens que citei, parece algo assim como um refúgio de seu ceticismo. O partidário de um naturalismo mais explícito poderia aceitar a pergunta *Que causas nos induzem a acreditar na existência de corpos?* como uma pergunta que podemos muito bem fazer, como uma pergunta que pode ser dirigida à psicologia empírica, ao estudo do desenvolvimento infantil; mas faria isso na expectativa justificada de que as respostas a ela de fato admitiriam como certa a existência de corpos.

Podemos dizer, então, que Hume está disposto a aceitar e a tolerar uma distinção entre dois níveis de pensamento: o nível do pensamento filosoficamente crítico, que nenhuma garantia pode nos oferecer contra o ceticismo, e o nível do pensamento empírico cotidiano, em que as pretensões do pensamento crítico são completamente anuladas e suprimidas pela Natureza, por um inevitável comprometimento natural com a crença: com a crença na existência dos corpos e nas expectativas baseadas na indução. (Aludi a uma analogia com Kant, e ela realmente existe, embora seja apenas vaga. Existe na medida em que Kant também reconhece dois níveis de pensamento: o nível empírico em que justificadamente alegamos conhecer um mundo exterior de objetos causalmente relacionados no espaço; e o nível crítico, em que reconhecemos que este mundo é só aparência, aparência de uma realidade última da qual não podemos ter, de modo algum, nenhum conhecimento positivo. Tal analogia é, contudo, apenas vaga. Onde Hume faz referência a uma inevitável *disposição natural* para crer, Kant apresenta um *argumento* [argumento transcendental] a fim de mostrar que aquilo que no nível empírico é tomado corretamente como conhecimento empírico de um mundo exterior de objetos governados por leis é uma condição necessária da autoconsciência, do conhecimento de nosso próprio estado interior; e — diferença ainda mais notável — onde, no nível crítico, Hume nos deixa com um ceticismo irrefutável, Kant nos apresenta sua própria variedade de idealismo.)

Encerro aqui minha digressão sobre as complexas tensões do pensamento de Hume e a analogia com Kant e retorno a uma consideração de Hume como naturalista, deixando de lado o Hume cético. De acordo com o Hume naturalista, as dúvidas céticas não podem ser enfrentadas com de argumentos; elas devem simplesmente ser abandonadas (a não ser, talvez, que proporcionem um entretenimento inofensivo, um passatempo para o intelecto). Devem ser abandonadas porque são *supérfluas* — impotentes contra a força da natureza, contra a nossa disposição para crer que temos naturalmente implantada. Isso não significa que a Razão não tenha nenhum papel a desempenhar em relação às nossas crenças a respeito das questões de fato e existência. Ela tem um papel a desempenhar, embora seja um papel subordinado: o de tenente da Natureza em vez de comandante da Natureza. (Aqui podemos invocar e adaptar o famoso comentário sobre a Razão e as paixões.) Temos um inevitável comprometimento natural com uma estrutura geral de crenças e com um estilo geral (o indutivo) de formação de crenças. Mas *dentro* dessa estrutura e desse estilo podemos ceder à exigência da Razão de que nossas crenças formem um sistema

sólido e coerente. Assim, por exemplo, embora Hume não tenha pensado que uma justificativa racional da indução em geral fosse necessária ou possível, ele pôde, de maneira perfeitamente consistente, proceder à formulação de “regras para se julgar sobre causas e efeitos”. Embora seja a Natureza que nos obriga a formar crenças indutivas em geral, é a Razão que nos leva a refinar e elaborar nossas regras e procedimentos indutivos e, à luz destes, criticar e às vezes rejeitar aquilo que, em concreto, nos vemos naturalmente inclinados a acreditar.

4. Hume e Wittgenstein

Ao introduzir essa maneira de abordar o ceticismo, associei o nome de Wittgenstein ao de Hume. Tenho em mente sobretudo as notas de Wittgenstein em *Da Certeza*¹². Como Hume, Wittgenstein distingue entre, de um lado, as questões — as proposições — que são suscetíveis ao questionamento e decisão à luz da razão e da experiência e, de outro, aquelas que não o são, que estão, como ele diz, “isentas de dúvida”. Naturalmente, existem diferenças entre Hume e Wittgenstein. Por exemplo, em Wittgenstein não encontramos nenhuma repetição explícita do apelo bastante explícito de Hume à Natureza. Mas, como veremos, as semelhanças, inclusive os ecos, são mais surpreendentes que as diferenças. Acima de tudo, há na obra de Wittgenstein, como na de Hume, a distinção entre, de um lado, “aquilo que é inútil” submeter a uma investigação — aquilo que, “devemos admitir como certo em todos os nossos raciocínios”, nas palavras de Hume — e, de outro, aquilo que é genuinamente objeto de uma investigação.

Wittgenstein utiliza inúmeras frases para expressar essa antítese. Assim, refere-se a uma espécie de convicção ou crença como “*para além de ser justificada ou injustificada*, como, por assim dizer, algo *animal*” (359)¹³; aqui podemos encontrar um eco do apelo de Hume à Natureza e, mais ainda, de seu comentário de que “a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva de nossa natureza”¹⁴. De novo, Wittgenstein diz que “certas proposições parecem estar *subjacentes* a todas as perguntas e a todo o pensamento” (415); que “algumas proposições são *isentas de dúvida*” (341); que “certas coisas não estão *de fato* [in der Tat, na prática] sujeitas a dúvida” (342); ele fala da “crença que não está fundamentada” (253), mas que “na totalidade do sistema de nossos jogos de linguagem *pertence aos fundamentos*” (411). Volta a falar de “proposições que têm um *papel lógico peculiar* no sistema [de nossas proposições empíricas]” (136); que pertencem a nosso “*sistema de referência*” (83); que “*permanecem firmes e sólidas*” (151); que constituem a “*imagem do mundo*” que é “o *substrato* de todas as minhas investigações e afirmações” (162), “o andaime dos nossos pensamentos” (211) ou “o elemento vital dos argumentos” (105). Essa imagem do mundo, diz, não é algo que ele possui porque se convenceu de sua correção. “Pelo contrário; é o pano de fundo herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso” (94). Ele compara as proposições que descrevem essa imagem do mundo com as regras de um jogo que “podem ser apreendidas de um modo puramente prático, sem que se aprenda qualquer regra explícita” (95).

Embora a tendência geral da posição de Wittgenstein seja bastante clara, não é fácil extrair dela, a partir do grande número de figuras ou metáforas com que a illustrei, uma enunciação consecutiva completamente clara. Evidentemente seu objetivo, pelo menos em parte, é o de dar conta ou oferecer uma descrição de como são realmente nossos sistemas ou conjuntos de crenças humanos. Evidentemente, também, ele distingue, como eu já disse, entre, de um lado, essas proposições, ou elementos reais ou potenciais em nosso sistema de crenças, que tratamos como sujeitos a confirmação ou falsificação empíricas, que incorporamos conscientemente em nosso sistema de crenças (quando o fazemos) por uma ou outra *razão*, ou com base em uma ou outra *experiência*, ou que tratamos realmente como matéria de investigação ou dúvida, e, de outro lado, aqueles elementos de nosso sistema de crenças que têm um caráter completamente diferente, insinuados por meio das figuras do andaime, da estrutura, do pano de fundo, do substrato, etc. (A metáfora dos fundamentos está incluída entre elas: mas é completamente claro que Wittgenstein não toma essas proposições, ou elementos do sistema de crenças, como fundamentos no sentido empirista tradicional, isto é, como razões básicas, que por sua vez repousam na experiência, para sustentar o resto de nossas crenças. A metáfora de um andaime ou estrutura, dentro da qual se realiza a atividade de formação ou modificação da estrutura de nossas crenças, é mais adequada.)

Wittgenstein não representa essa distinção entre dois tipos de elementos em nossos sistemas de crenças como uma distinção bem nítida, absoluta e imutável. Pelo contrário. E isso é um ponto a seu favor em

vista de alguns de seus exemplos de proposições de segunda classe, isto é, de proposições que são “isentas de dúvida”. (Quando escreve em 1950-51, ele oferece como exemplo a proposição de que ninguém esteve muito afastado [por exemplo, tanto quanto a lua] da superfície da Terra). Teria sido proveitoso, embora provavelmente contrário a suas inclinações, se ele tivesse estabelecido distinções ou indicado um *princípio* de distinção *dentro* dessa classe. Ao final de uma extensa metáfora (96-99) em que compara aquelas proposições que estão sujeitas a comprovação empírica com as águas em movimento de um rio e aquelas que não o estão com o leito ou com as margens do rio, aparece uma indicação sobre a pertinência de se estabelecerem tais distinções. A situação não é imutável, na medida em que algumas vezes pode haver mudanças no leito ou mesmo na margem. Mas, conclui, “A margem desse rio consiste, em parte, de rocha dura *não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível* e, em parte, de areia que é arrastada de um lado para o outro ou depositada em diferentes lugares”.

Mas quão próximo está realmente Wittgenstein de Hume? Há momentos em que ele pode parecer mais próximo de Carnap. É nesses momentos que parece disposto a expressar o que entende acerca da diferença entre as proposições que estão sujeitas a comprovação empírica e aquelas que formam o andaime, a estrutura, os fundamentos, etc. de nosso pensamento (a rocha dura do leito do rio) negando às últimas a condição de proposições — comparando-as, como vimos, a regras “que podem ser aprendidas de um modo puramente prático”. Assim, ele escreve a certa altura: “Nenhuma proposição como ‘Há objetos físicos’ pode ser formulada (36); e, igualmente, que “‘Há objetos físicos’ é um absurdo” (35). No entanto, ele não se encontra muito próximo de Carnap. Carnap fala de uma saída prática, de uma escolha — de uma decisão de adotar o uso de certa estrutura ou de persistir nela. Nada disso existe em Wittgenstein. “Não é”, diz, “como se nós tivéssemos *escolhido* o jogo” (317). E, em outro lugar, apesar de não estar satisfeito com a expressão, lemos: “Quero dizer: as proposições com a forma de proposições empíricas, e não só as proposições da lógica, formam a base de todas as operações com o pensamento (com a linguagem)” (401). (Há aqui uma evidente alusão ao *Tractatus*.) Mais adiante, de uma maneira bastante direta, lemos: “certas proposições parecem estar na base de todas as questões e de todo o pensamento”. A aparente hesitação quanto ao termo “proposição” é talvez atenuada pelos comentários em 319-20, nos quais fala de uma falta de nitidez na demarcação entre regra e proposição empírica, acrescentando que o próprio conceito de “proposição” não é claro¹⁵.

Resumamos agora as relações entre Hume e Wittgenstein. A posição de Hume parece muito mais simples. Tudo o que ele menciona explicitamente como constitutivo da estrutura de toda investigação — aquilo que deve ser “admitido como certo em todos os nossos raciocínios” — consiste em duas coisas: aceitação da existência dos corpos e da confiabilidade geral da formação indutiva de crenças. Isso constitui a base, e sua origem é identificada sem equívocos. Essas inevitáveis convicções naturais, compromissos ou preconceitos estão implantados de maneira inerradicável em nossas mentes pela Natureza. A posição de Wittgenstein é, como vimos, pelo menos aparentemente, mais complicada. Em primeiro lugar, as proposições ou criptoproposições da estrutura, embora se possa considerar que incluem os dois elementos humeanos, são supostamente mais variadas. Em segundo lugar, a estrutura é concebida — até certo ponto, pelo menos — de maneira dinâmica: o que antes fazia parte da estrutura pode mudar sua condição, pode assumir o caráter de uma hipótese a ser questionada e talvez falsificada — talvez possamos incluir nessa categoria algumas coisas que agora consideramos suposições sobre agentes ou poderes sobrenaturais — enquanto outras partes da estrutura permanecem fixas e imutáveis. Finalmente, e relacionado a isso, Wittgenstein não fala, como faz Hume, da Natureza como uma fonte exclusiva desses *préjugés*. Em vez disso, ele fala de nossa aprendizagem, desde a infância, de uma atividade, de uma prática, de uma prática social — de formular juízos, de constituir crenças — em relação às quais as criptoproposições guardam uma relação especial, que ele procura ilustrar com as metáforas da estrutura, do andaime, do substrato, etc.; ou seja, não são juízos que efetivamente fazemos, ou, em geral, coisas que aprendemos explicitamente ou que nos são ensinadas no decorrer dessa prática, mas antes refletem o caráter geral da própria prática, formam um sistema dentro do qual os juízos que realmente fazemos estão unidos de uma maneira mais ou menos coerente.

Apesar da maior complexidade da posição de Wittgenstein, penso que podemos, pelo menos no que diz respeito às questões céticas gerais, discernir uma profunda semelhança entre ele e Hume. Ambos compartilham a opinião de que nossas “crenças” na existência dos corpos e, em termos gerais, na confiabilidade geral da indução não são crenças fundamentadas, mas, ao mesmo tempo, não estão expostas a dúvidas sérias. Elas se encontram, poderíamos dizer, fora de nossa competência racional e

crítica, no sentido de que são elas que definem, ou ajudam a definir, o campo no qual se exercita essa competência. Tentar enfrentar a dúvida cética profissional com argumentos que apóiem essas crenças, com justificações racionais, é simplesmente mostrar uma total incompreensão do papel que elas realmente desempenham em nossos sistemas de crenças. A maneira correta de abordar a dúvida cética profissional não consiste em tentar refutá-la com argumentos, mas em mostrar que é supérflua, irreal, enganosa; então, os argumentos refutadores se mostrarão igualmente vãos; as razões aduzidas nesses argumentos para justificar a indução ou a crença na existência dos corpos não são, nem chegam a ser, *nossas* razões para sustentar essas crenças; não existe algo como *as razões pelas quais sustentamos* essas crenças. Simplesmente não podemos deixar de aceitá-las como definidoras das áreas dentro das quais surgem as questões sobre que crenças devemos racionalmente sustentar neste ou naquele assunto. Esse ponto pode ser enfatizado aludindo-se, mais uma vez, a algumas tentativas de refutar o ceticismo com argumentos.

Talvez o melhor argumento em favor da existência dos corpos para refutar o ceticismo seja o argumento quase científico que mencionei anteriormente: isto é, que a existência de um mundo de objetos físicos com aproximadamente as propriedades que a ciência atual lhes atribui fornece a melhor explicação disponível dos fenômenos da experiência, assim como as teorias aceitas no âmbito da ciência física fornecem as melhores explicações disponíveis dos fenômenos físicos de que elas tratam. Contudo, a comparação implícita com a teoria científica revela apenas a sua própria fraqueza. Aceitamos ou acreditamos nas teorias científicas (quando o fazemos) exatamente porque acreditamos que fornecem a melhor explicação disponível dos fenômenos de que tratam. Essa é a nossa razão para aceitá-las. Mas ninguém aceita a existência do mundo físico *porque* ela fornece a melhor explicação disponível, etc. Ninguém a aceita por esse motivo. Alguém que alegasse que sua aceitação se deve a esse motivo estaria fingindo. É, como declarou Hume, algo que estamos inclinados de maneira natural a admitir como certo em todos os nossos raciocínios e, em particular, em todos aqueles raciocínios subjacentes à nossa aceitação das teorias físicas particulares.

De maneira similar, provavelmente o melhor argumento contra o ceticismo em relação a outras mentes seja que, dado o caráter heterogêneo de nossa constituição física e a uniformidade geral da natureza, tanto na esfera biológica como em outras, é bastante improvável que alguém seja único entre os membros de sua espécie a ter estados subjetivos e a ter o tipo de estados subjetivos que tem nas circunstâncias específicas em que os tem. Mas, novamente, essa não é uma razão para uma pessoa acreditar na existência de outras mentes, de outras pessoas, sujeitas a essa mesma série de sensações, emoções e pensamentos tal como ela percebe em si mesma. Simplesmente reagimos aos outros como em relação a outras *pessoas*. Os outros podem nos desconcertar às vezes, mas isso faz parte de reagir dessa maneira. Uma vez mais, temos algo que não nos deixa outra opção senão a de o admitirmos como certo em todos os nossos raciocínios.

5. “Apenas relacionar”: o papel dos argumentos transcendentais

Suponhamos que aceitássemos essa rejeição naturalista do ceticismo, bem como a dos argumentos para refutar o ceticismo, como igualmente vãos — ambas envolvendo uma compreensão inadequada do papel que têm em nossas vidas, do lugar que ocupam em nossa economia intelectual essas proposições ou criptoproposições que o cético procura pôr em dúvida e que seu oponente procura estabelecer com argumentos. Nessa perspectiva, como deveríamos considerar os argumentos do tipo que Stroud chama de “transcendentais”? Evidentemente, não como a refutação argumentativa a que obstinadamente nos convida o cético. Nosso naturalismo consiste precisamente em recusar esse convite. Assim, mesmo que tenhamos simpatia pelos argumentos transcendentais, aceitaremos de bom grado a crítica de Stroud e outros de que esses argumentos repousam num verificacionismo simples inaceitável ou de que o máximo que podem estabelecer é certo tipo de interdependência de capacidades conceituais e de crenças: por exemplo, como disse antes, para que seja possível a formulação inteligível das dúvidas céticas ou, de modo mais geral, para que sejam possíveis o pensamento e a experiência autoconscientes, devemos assumir, ou *acreditar*, que temos conhecimento de objetos físicos externos ou de outras mentes. O fato de que semelhante demonstração de dependência não refuta o cético não preocupa nosso naturalista, uma vez que este repudia tal propósito. No entanto, nosso naturalista poderá aceitar com satisfação a demonstração dessas conexões — se é que elas podem de fato ser demonstradas — por elas mesmas. Pois o repúdio ao projeto de validação absoluta de tipos de alegações de conhecimento não deixa o naturalista

sem ocupação filosófica. O lema de E. M. Forster — “apenas relacionar” — é tão válido para o naturalista no plano filosófico como o é para os personagens de Forster (e para nós mesmos), no plano moral e pessoal. Ou seja, uma vez abandonado o projeto irreal da validação absoluta, o filósofo naturalista abraçará o projeto real de investigar as conexões entre os elementos estruturais principais de nosso esquema conceitual. Se estão realmente disponíveis conexões tão firmes como aquelas que os argumentos transcendentais acima apresentados pretendem oferecer, tanto melhor.

Naturalmente, muitas vezes se discute, tanto em particular como em geral, se argumentos desse tipo logram ou podem lograr tudo quanto Stroud lhes concede. Normalmente, um argumento transcendental construído da maneira acima apresentada afirma que um tipo de uso de dada capacidade conceitual é condição necessária de outra capacidade conceitual (por exemplo, que considerar que algumas experiências consistem na consciência de objetos no espaço físico é uma condição necessária da auto-imputação de estados subjetivos ordenados no tempo, ou que estarmos equipados para identificar certos estados mentais nos outros é uma condição necessária para sermos capazes de imputar quaisquer estados mentais a nós mesmos). Não estou agora preocupado com a questão da validade desses argumentos, mas com o caráter geral das críticas às quais eles estão comumente sujeitos. Em geral, a crítica é que o que se afirma ser uma condição necessária não foi demonstrado que o é e não poderia sê-lo sem eliminar todas as alternativas possíveis (ou candidatas), tarefa essa que não é empreendida. O argumentador transcendental está sempre exposto à acusação de que, ainda que *ele* não possa conceber maneiras alternativas pelas quais as condições de possibilidade de certo tipo de experiência ou de emprego de uma capacidade conceitual poderiam ser satisfeitas, essa inabilidade talvez se deva simplesmente a uma falta de imaginação de sua parte — falta que o leva a confundir condições suficientes com condições necessárias.

Não pretendo investigar de que maneira os argumentos aqui tratados (na presente interpretação relativamente modesta de seus objetivos) superam com êxito essas críticas; ou seja, se algum ou alguns deles são estritamente válidos. Sinto-me inclinado a pensar que alguns, ao menos, o são (por exemplo, a auto-imputação implica a capacidade de heteroimputação), embora deva admitir que poucos, se é que algum, têm obtido aprovação universal entre os críticos. Mas, sejam ou não estritamente válidos, esses argumentos, ou versões enfraquecidas deles, continuarão sendo de interesse para nosso filósofo naturalista. Pois, mesmo que não tenham êxito em estabelecer conexões tão firmes ou rígidas como inicialmente prometem, ao menos indicam ou exibem conexões conceituais, ainda que unicamente de um tipo vago; e, como já sugeri, estabelecer as conexões entre as principais características estruturais ou elementos de nosso esquema conceitual — exibi-lo não como um sistema rigidamente dedutivo, mas como um todo coerente cujas partes se apóiam mutuamente e dependem umas das outras, interligando-se de maneira inteligível —, fazer isso pode muito bem parecer a nosso naturalista a tarefa apropriada ou, pelo menos, a mais importante da filosofia analítica. Como, sem dúvida, a mim me parece que seja. (Daí a expressão “metafísica descritiva” [em oposição a confirmacionista ou revisionista].)

6. Três citações

Em relação ao ceticismo tradicional, então, estou propondo que adotemos, ao menos provisoriamente (e tudo em filosofia é provisório), a posição naturalista. Ou, talvez, já que associamos Wittgenstein a Hume ao caracterizar e ilustrar esta posição, deveríamos modificar o nome e, visto que onde Hume fala somente da Natureza Wittgenstein fala de jogos de linguagem que aprendemos a partir da infância, isto é, em um contexto social, deveríamos denominá-lo não só de “naturalismo”, mas de “naturalismo social”. Como quer que o chamemos, talvez se possa ilustrar a ruptura que constitui a adoção dessa postura em relação a outras atitudes com a ajuda de duas citações: a primeira, de um dos filósofos modernos mais eminentes, e a segunda, de um filósofo que em comparação com o primeiro é menos importante, mas que, não obstante, parece-me estar, nesse ponto, do lado certo.

No Prefácio à segunda edição de *Crítica da razão pura* (B xi), Kant diz: “permanece um escândalo para a filosofia e para a razão humana em geral que a existência de coisas fora de nós... deva ser aceita meramente com base na *fé* e que, se alguém julgar aconselhável duvidar de sua existência, sejamos incapazes de responder às suas dúvidas com alguma prova satisfatória”.

Em *Ser e tempo* (I. 6) Heidegger replica: “O ‘escândalo da filosofia’ não consiste em que essa prova ainda não tenha sido oferecida, senão que *se esperem e se empreendam freqüentemente essas provas.*”

Para completar esta breve série de citações, eis uma outra, novamente de Wittgenstein, que resume as coisas de modo claro do ponto de vista naturalista, ou naturalista social: “É tão difícil encontrar o *princípio*. Ou melhor: é difícil começar do princípio. E não tentar recuar ainda mais”(471).

Tentar enfrentar o desafio do cético, seja qual for o meio, seja qual for o modo de argumentar, é tentar recuar ainda mais. Para começar do princípio, devemos recusar o desafio como o faz nosso naturalista.

7. Historicismo: e o passado

Agora, então, como sugere a primeira idéia de Wittgenstein nessa citação — embora contrária à que ele considera a melhor opinião —, surge a pergunta: onde está exatamente o começo? Em outras palavras, quais são as características estruturais do nosso esquema conceitual, as características que devem ser consideradas como estando igualmente para além do questionamento e da validação, mas que, não obstante, são, elas mesmas, suscetíveis ao tipo de tratamento filosófico que sugeri e que poderia ser chamado de “análise conetiva”? Hume, no Livro I do *Tratado*, concentrou-se, como vimos, em duas dessas características: o hábito da indução e a crença na existência dos corpos, do mundo físico. Wittgenstein parece oferecer, ou sugerir, uma coleção mais heterogênea, apesar de mitigar a heterogeneidade mediante o elemento dinâmico na imagem que ele oferece, a provisão para a mudança: coisas que em um momento determinado, ou em um contexto ou relação, podem ter a condição de características estruturais, acima de qualquer questionamento ou comprovação, podem em outro momento, ou em outro contexto ou relação, tornar-se sujeitas ao questionamento ou inclusive ser rejeitadas; outras são fixas e inalteráveis. Parte, embora não a totalidade, da explicação do que pode parecer obscuro ou insatisfatório no tratamento de Wittgenstein em *Da Certeza* se deve ao fato de ele estar combatendo em mais de uma frente. Não está só preocupado com a estrutura comum dos sistemas humanos de crenças em geral; também está preocupado em indicar como é uma imagem real de um sistema de crenças *individual*; e nessa imagem deve ser possível encontrar um espaço para, digamos, proposições locais e idiossincráticas (como “Meu nome é Ludwig Wittgenstein”) que são elementos do sistema de crenças de alguém que, para ele, não estão fundamentadas nem sujeitas a questionamento. Mas, obviamente, nenhuma proposição como essa faz parte da estrutura comum dos sistemas humanos de crenças em geral.

No entanto, poder-se-ia sugerir que — mesmo deixando de lado a questão sobre sistemas de crenças individuais — a aceitação por parte de Wittgenstein de um elemento dinâmico no sistema de crenças *coletivo* põe em questão toda a abordagem. Mencionamos acima o exemplo infeliz da convicção de que ninguém esteve tão afastado da superfície da Terra quanto a lua. Podemos pensar em crenças ainda mais importantes. Sem dúvida, a visão geocêntrica do universo — ou, pelo menos, do que agora chamamos de sistema solar — formava, em uma determinada época, parte da estrutura do pensamento humano em geral. Ou, por outro lado, alguma forma de criação mítica. Ou alguma forma de animismo. Se nosso “sistema de referência”, para usar a expressão de Wittgenstein, pode submeter-se a revoluções tão radicais como a copernicana (a revolução copernicana real, não a kantiana), por que deveríamos assumir que há algo nela “fixo e imutável”? E se abandonássemos essa suposição, não deveríamos nos contentar em conferir à nossa metafísica um papel mais modesto — histórico ou historicista, um pouco no espírito de Collingwood¹⁶, que declarou que a metafísica era, na realidade, um estudo essencialmente histórico, a tentativa de extrair o que ele chamou de “proposições absolutas” das ciências da época? A verdade metafísica seria, assim, relativizada aos períodos históricos. A desrelativização poderia ser realizada somente pela designação explícita de um sistema de pressuposições para seu lugar histórico. (“Em tal e tal período *era* absolutamente pressuposto que...” ou “No que diz respeito ao presente, *é* absolutamente pressuposto que...”.)

De fato, não há nenhum motivo pelo qual a metafísica deva submeter-se servilmente a uma pressão historicista desse tipo. A imagem humana do mundo está naturalmente sujeita a mudanças. Mas segue sendo uma *imagem humana do mundo*: a imagem de um mundo de objetos físicos (corpos) no espaço e no tempo, incluindo observadores humanos capazes de agir e de adquirir e transmitir conhecimento (e erros) tanto sobre eles mesmos como sobre os outros, ou sobre qualquer outra coisa que possa ser encontrada na natureza. Assim, grande parte da concepção constante, daquilo que, nas palavras de Wittgenstein, “não está sujeito a alteração ou só a uma alteração imperceptível”, é dada juntamente com a própria idéia de alteração histórica na visão de mundo humana.

Isso está tão completamente de acordo com a aversão extrema por parte de Wittgenstein, em sua obra tardia, a qualquer tratamento sistemático das questões que ele nunca tentou especificar que aspectos de nossa imagem do mundo, de nosso sistema de referência, “não estão sujeitos a alteração ou só a uma alteração imperceptível”; que aspectos se mantêm firmes, ou podemos considerar que continuarão se mantendo firmes, através de todas as revoluções do pensamento científico ou do desenvolvimento social, devido ao profundo compromisso humano natural que temos com eles. Até agora, os aspectos que foram mencionados de maneira específica, ou nos quais nos detivemos mais tempo, são os que têm relevância para a certos problemas céticos tradicionais, ou que mostram a irrelevância destes: acerca da existência dos corpos, do conhecimento de outras mentes e da prática da indução. Não procurarei, agora, coligir uma lista, ou engajar-me na tarefa metafísica conectiva de exibir as relações e interdependências dos elementos da estrutura geral. No entanto, antes de passar a outra série de questões diferentes, embora relacionadas com estas, gostaria de mencionar um aspecto adicional de nosso pensamento que parece ter um caráter igualmente inevitável; e o escolho por causa de sua relevância para algumas discussões atuais.

Deve-se lembrar que o que se pretendeu até agora não foi oferecer uma justificação racional da crença nos objetos exteriores e em outras mentes ou da prática da indução, mas apresentar argumentos céticos e contra-argumentos racionais como igualmente vãos — não carentes de sentido, mas vãos —, visto que o que temos aqui são comprometimentos inevitáveis, naturais e originais que nem escolhemos, nem podemos abandonar. O outro comprometimento que sugiro deveríamos reconhecer é o de acreditar na realidade e na determinação do passado. Vale a pena mencionar isso agora, não porque seja um objeto do desafio cético tradicional, mas porque atualmente é um objeto do desafio de certo tipo de anti-realismo limitado ou moderado, baseado em uma determinada teoria do significado quase verificacionista¹⁷. Naturalmente, *poderia* ser um objeto do desafio cético, um desafio que, por exemplo, assumiu uma forma com a qual Russell certa vez brincou, a saber, “Não temos nenhuma garantia, nenhum conhecimento certo, de que o mundo veio a existir há apenas cinco minutos; toda a nossa experiência atual, incluindo nossas aparentes memórias, poderiam ser tais como são, sem deixar de ser consistentes, mesmo que este fosse o caso”. No entanto, o desafio atual é diferente. *Grosso modo* (alguns dos contendores diriam, provavelmente, que isto também é *grosso modo* demais), admite-se, com respeito a questões sobre o passado, que existe um fato determinado naqueles casos nos quais nossas memórias ou a evidência capaz de confirmação ou falsificação conclusiva se estendem (ou se sabe que poderiam se estender até esse ponto), mas não haveria um fato determinado em nenhum outro caso. Somente as questões sobre o passado a que podemos responder (ou nos pôr em condições de responder) *têm* respostas, verdadeiras ou falsas. (Uma vítima dessa posição é, evidentemente, a lógica-padrão — que é privada da lei do terceiro excluído.) Podem-se utilizar argumentos de grande sutileza tanto para defender essa posição como para combatê-la. No entanto, minha preocupação no momento não é opor-me a ela com argumentos, mas sugerir, uma vez mais, que os argumentos tanto de uma parte como de outra são vãos, visto que a crença na realidade e na determinação do passado faz parte da estrutura geral de crenças com que estamos inevitavelmente comprometidos, do mesmo modo que a crença na existência de objetos físicos e a prática da formação indutiva de crenças. Realmente, seria difícil separar a concepção que temos dos objetos da aceitação de crenças formadas indutivamente dessa concepção do passado. Todas elas fazem parte de nossa metafísica natural, na qual as crenças se apóiam mutuamente. De igual maneira, estamos dispostos a reconhecer, com o poeta, que muitas flores nasceram e desabrocharam sem ser vistas e, com o metafísico naturalista, que muitos fatos históricos estão destinados a permanecer inverificados e inverificáveis por gerações subseqüentes.

P. F. Strawson

Retirado de P. F. Strawson, *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades* (São Leopoldo, RS: Editora da Unisinos, 2008, p. 11-42)

Notas

1. “A Defence of Common Sense,” in: J. H. Muirhead, ed. *Contemporary British Philosophy* (2d series) (Londres: Allen and Unwin, 1925; reimpresso em G. F. Moore, *Philosophical Papers* (London: Allen and Unwin, 1959).
2. “Proof of an External World”, in: *Proceedings of the British Academy* (1939), vol. 25; reimpresso em Moore, *Philosophical Papers*.

3. “The Significance of Scepticism”, in: P. Bieri, R. P. Horstmann e L. Kruger, eds., *Transcendental Arguments and Science* (Reidel, 1979).
4. Carnap, “Empiricism, Semantics and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie* (1950), vol. 11. Reimpresso em L. Linsky, ed. *Semantics and the Philosophy of Language* (Champaign: University of Illinois Press, 1952).
5. W. V. Quine, “Epistemology Naturalized”, in: *Ontological Relativity* (New York: Columbia University Press, 1969), ver também *The Roots of Reference* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1973).
6. “Transcendental Arguments”, in: *Journal of Philosophy*, 1968; reimpresso em T. Penelhum and J. J. MacIntosh, eds. *The First Critique* (Belmont: Wadsworth, 1969) e em Walker, ed., *Kant on Pure Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
7. No original: “*But if the dilemma is sound, the skeptic’s withers are unrun in any case*”. (N. do T.)
8. “A Razão é e somente pode ser escrava das paixões e nunca pode almejar a qualquer outro papel senão o de servi-las e de obedecê-las”. *Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge, ed., L. 2, sec. 3, p. 415.
9. *ibid.*, p. 183
10. *ibid.*, p. 187
11. *Ibid.*, L. 1, parte 4. sec 7, *passim*
12. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969)
13. Cada frase citada é acompanhada pelo número do parágrafo do texto de *Da Certeza*. Os itálicos em geral são meus.
14. *Tratado*, L. 1, part. 4. sec. 1, p. 183. Outro eco humeano se encontra no parágrafo 135: “Mas não seguimos simplesmente o princípio de que aquilo que sempre aconteceu continuará a acontecer (ou algo assim)? O que significa seguir esse princípio? *Introduzimo-lo* realmente em nossos raciocínios? Ou será apenas a *lei natural* que nossas inferências aparentemente seguem? Pode ser isso mesmo. Mas não é um item das nossas considerações”.
15. As restrições que Wittgenstein está manifestamente inclinado a fazer em relação ao conceito de conhecimento, em relação ao uso do verbo “conhecer”, refletem, e de maneira mais enfática, a tendência em restringir a aplicação do conceito de proposição. Tão só as proposições que são claramente suscetíveis a comprovação empírica são, como coerentemente sugere, objetos próprios do verbo “conhecer”. Assim como somente estas podem ser genuinamente objeto de dúvida.
16. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (London: Oxford University Press, 1940).
17. Cf. Michael Dummett, “The Reality of the Past”, in: *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth, 1978)

0

[Termos de utilização](http://criticanarede.com/termos.html): <http://criticanarede.com/termos.html>

Não reproduza sem citar a fonte