

UMA CRÍTICA SEMÂNTICA AO CETICISMO EPISTEMOLÓGICO

Roberto Horácio de Sá Pereira
UFRJ

Resumo: O objetivo desse artigo é tematizar o ceticismo relativo à existência do mundo exterior à luz da análise lingüística. Contra o cético tradicional, assinalo as incoerências conceituais da sua concepção da nossa inserção epistêmica no mundo. Neste sentido, pretendo mostrar, em primeiro lugar, a correção do diagnóstico verificationista do ceticismo cartesiano, argumentando contra as três objeções centrais movidas por Quine e Stroud. Em seguida, pretendo demonstrar a validade da crítica carnapiana ao imaterialismo de Berkeley. Por último, apresento uma reconstrução do argumento da linguagem privada de Wittgenstein como uma resposta ao fenomenalismo cético de Hume.
Palavras-Chave: Ceticismo, Realismo/Idealismo, Imaterialismo, Solipsismo, Linguagem privada.

Abstract: The aim of this paper is to consider the scepticism of the external world in the light of the linguistic analysis. Against the traditional sceptic I assinalate the conceptual incoherences of his conception of our epistemic position on the world. For this purpose, I intend to show at first the correctness of the verificationistic account of the cartesian scepticism, arguing against the three main objections from Quine and Stroud. Next, I intend to demonstrate the validity of Carnap's intern-extern criticism to Berkeley's imaterialism. Finally I present a reconstruction of Wittgenstein's private language argument as an answer to Hume's phenomenalism.

Key Words: Scepticism, Realism/Idealism, Imaterialism, Solipsism, Private language

Trés condições básicas são sempre pressupostas pelo nosso uso pré-filosófico da palavra "conhecimento". Em primeiro lugar, dizemos de um determinado sujeito que ele conhece algo, (i) apenas na medida em que ele opina ou julga que uma ou mais proposições são verdadeiras. Para a atribuição de conhecimento pressupõe-se, em segundo lugar, (ii) que a proposição, expressa pela opinião

do sujeito, seja verdadeira. É possível, no entanto, que o referido sujeito possua opiniões verdadeiras, mas em bases puramente aleatórias. (iii) Só dizemos, então, que ele sabe ou conhece algo com base em sua crença, na medida em que ele é capaz de fundamentá-la, fornecendo boas evidências ou razões adequadas para sua crença na verdade da proposição em questão. É em torno dessa terceira condição que gira toda e qualquer teoria do conhecimento.

Ao justificarmos nossas crenças sobre objetos materiais com base nas nossas experiências sensíveis, partimos, no entanto, de uma concepção determinada da nossa inserção epistêmica no mundo. De acordo com essa concepção, as nossas experiências sensíveis, se originariam — na maior parte das vezes — em objetos materiais, localizados no tempo e no espaço. Segundo Descartes e a tradição filosófica, que com o mesmo se inaugura, esta concepção do senso comum carece, no entanto, de uma fundamentação filosófica. Nada nos asseguraria em princípio que a nossa inserção causal no mundo seja exatamente a de uma “pessoa” em meio a corpos, isto é, que as nossas experiências sejam de fato experiências oriundas de objetos espaço-temporais, para que possamos considerá-las como razões adequadas para a justificação das nossas crenças. Pelo contrário, parece mesmo plausível supor ceticamente, que nada nas nossas experiências e no sistema de crenças se alteraria, ainda que jamais pudéssemos justificar ou fundamentar as nossas opiniões com base em experiências sensíveis.

Tais hipóteses céticas apresentam duas características essenciais. Em primeiro lugar, elas se caracterizam por uma neutralidade empírica: a nossa experiência sensível é tão compatível com a hipótese de que somos pessoas em meio a objetos materiais, quanto com a hipótese cética, por exemplo, que somos cérebros em tubos de nutrientes ou que somos consciências desencarnadas. Em segundo lugar, hipóteses céticas caracterizam-se como hipóteses logicamente possíveis: Não há nenhuma contradição em supormos, que somos meras almas desencarnadas. É assim que o chamado “problema do conhecimento” tem origem na tradição filosófica: para que possamos nos auto-atribuir conhecimento, justificando nossas opiniões com base nas nossas experiências, seria necessário a satisfação de uma quarta condição (iv): teríamos que demonstrar, antes de mais nada, que somos de fato “pessoas” em meio a objetos materiais para que possamos considerar nossas experiências como razões adequadas para as nossas opiniões.

A questão desse artigo é o chamado “problema do conhecimento” e a minha tese central é que tal aporia filosófica não possui *solução* possível. A resposta correta para o mesmo consiste na sua *dissolução* enquanto pseudo problema teórico. Dissolvê-lo significa simplesmente mostrar, como e porque devemos abandonar a exigência (iv) de uma prova da existência de um mundo exterior, como mais uma condição

a ser satisfeita para a atribuição de conhecimento. Isso por sua vez só pode ser realizado, ao demonstrarmos que as três versões existentes do ceticismo relativo ao conhecimento do mundo exterior encerram incoerências conceituais.

(i) Contra o ceticismo resultante do realismo cartesiano, que exige uma prova não-empírica de que as nossas experiências têm origem em corpos fora de nós, como uma condição prévia a ser satisfeita para correlacionarmos nossas opiniões com a realidade, defendo o dignóstico verificacionista tradicional. O cético racionalista lança mão de conceitos não-empíricos de realidade ou existência, cujo uso não pode ser explicado, nem compreendido. (ii) Contra o imaterialismo de Berkeley, que exige uma verificação ou prova empírica da realidade das coisas materiais, como uma condição prévia para a aceitação das nossas opiniões existenciais cotidianas, defendo tese carnapiana, de que cético é vítima de um equívoco categorial: confunde a questão externa da existência um tipo de objetos, com a questão interna da existência desta ou daquela entidade do tipo em questão. (iii) Contra o fenomenalismo solipsista de Hume, que exige uma prova de que o objeto da nossa experiência sensível tenha que ser caracterizado como uma entidade não-fenomênica, pretendo demonstrar, com base no argumento da linguagem privada de Wittgenstein, que a referência a objetos materiais fora da nossa consciência é a condição última de possibilidade de todo e qualquer discurso significativo.

Ceticismo, Realismo e Idealismo

Na sua primeira versão, o ceticismo assume a forma de uma controvérsia entre o realismo cartesiano e idealismo problemático ou cético dele resultante. O realismo parte da premissa, que não percebemos objetos materiais tal como existem em si mesmos, mas apenas os próprios conteúdos intencionais das nossas experiências. Seria possível, entretanto, conhecermos mediatamente as coisas materiais fora de nós — argumenta Descartes — a partir da percepção imediata das nossas idéias sensíveis como representantes na consciência das coisas exteriores. Na medida em que idéias sensíveis fôssem estados intencionais involuntários do nosso entendimento passivo, só poderíamos compreender sua origem causal sob a hipótese da existência de corpos.

Contra o realismo, os idealistas argumentam da seguinte maneira. Só é possível justificarmos inferências causais e estabelecermos relações de semelhança entre objetos, no interior da nossa própria experiência, mas jamais entre objetos empíricos, por um lado, e uma suposta realidade, por outro, que transcendesse os próprios limites da experiên-

cia possível. Admitindo, portanto, — argumentam os idealistas — que não são corpos em si mesmos o objeto intencional da nossa experiência sensível, mas apenas impressões sensíveis, jamais poderíamos saber se estas têm ou não origem em objetos materiais fora de nós e, por conseguinte, se as nossas opiniões se adequam ou não à realidade exterior. Não estaríamos autorizados a considerar as nossas percepções como evidências para a fundamentação das nossas opiniões sobre corpos. Toda a nossa experiência e o nosso sistema de crenças seriam tão compatíveis com a hipótese da existência de coisas materiais, quanto com a hipótese da sua inexistência. Segundo o idealismo cético resultante do realismo cartesiano, a nossa inserção epistêmica no mundo seria a de uma consciência desencarnada, prisioneira em um véu de representações sensíveis.

Retomando as premissas cartesianas, o idealista cético exige, assim, uma prova (não-empírica) da existência de um mundo exterior de objetos materiais, como uma condição prévia a ser satisfeita, para que possamos confrontar nossas opiniões com a realidade exterior, com base nas nossas experiências. O decisivo aqui é saber, no que consiste o significado dos conceitos de “verdade” e “existência” em questão. A crítica verificacionista ao desafio cético se resume ao seguinte argumento. Tanto o realista cartesiano, quanto o idealista cético partem da premissa de que jamais teríamos um acesso empírico e imediato à existência de corpos. Sendo assim, não apenas não saberíamos, se corpos existem ou não — como quer o cético —, mas mesmo o que tal existência pudesse significar. O desafio cético, não é, portanto, inteligível. Não podemos sequer compreender o sentido em que deveríamos provar, que os objetos materiais *realmente existem* ou que as respectivas crenças seriam *realmente verdadeiras*. Realistas e idealistas se utilizam de conceitos não-empíricos de verdade e existência, para os quais não é possível fornecer qualquer critério.

Contra essa crítica verificacionista tiveram lugar inúmeras objeções, das quais três merecem ser mencionadas aqui. Segundo uma primeira objeção de Stroud¹, a crítica verificacionista acima apresentada se apoia em uma teoria do significado bem determinada, segundo a qual significado de toda e qualquer expressão lingüística se reduz à realidade empiricamente observável. Os positivistas, por exemplo, partiam do caso singular dos enunciados declarativos empíricos, para, indutivamente, postularem a teoria, segundo a qual apenas enunciados empiricamente verificáveis seriam significativos. Em razão de tal teoria, deveríamos considerar todos nossos enunciados não-declarativos como enunciados destituídos de sentido. Ora, partindo do fato que podemos compreender enunciados não-declarativos, tal argumento não pode ser considerado senão como uma “*reductio ad absurdum*” do próprio verificacionismo. Com base em uma teoria indutiva do significado — argumenta Stroud — o filósofo da linguagem não pos-

sui qualquer autoridade para impingir ao uso filosófico de conceitos uma norma, ou pretender corrigi-lo.

Examinemos de mais perto essa objeção de Stroud. Se é indubitável que os positivistas, nas suas caracterizações de questões filosóficas como pseudo-questões teóricas, partiam de fato de uma teoria indutiva do significado, a crítica verificacionista acima apresentada não depende de modo algum de uma teoria prévia do significado, que pudesse ser impugnada pelo cético. Para fazer valer sua crítica, o verificacionista necessita assinalar apenas a tese, de carácter exclusivamente analítico, segundo a qual todo e qualquer uso significativo de expressões linguísticas pressupõe normas ou regras, que definem seu emprego correto. Ora, se jamais possuíssemos, por hipótese, um acesso imediato e empírico às coisas materiais, então não poderíamos apreender ou ensinar, tampouco, o emprego dos referidos conceitos de "existência" e "realidade" das coisas materiais, ou seja, quando as mesmas seriam corretamente empregadas.

A segunda objeção a ser abordada aqui resulta da crítica holista de Quine ao verificacionismo². Segundo Quine, o verificacionismo supõe sempre um reducionismo, a saber: o reducionismo da nossa teoria sobre objetos materiais à realidade empiricamente observável. Do bispo Berkeley ao positivista Carnap, a meta empirista consistiria sempre na tentativa reducionista de eliminação ou tradução das nossas opiniões sobre corpos em uma linguagem puramente observacional. Contra tal reducionismo argumenta Quine da seguinte maneira: Tanto na ciência, quanto na linguagem cotidiana, não seriam enunciados isoladamente que possuiriam consequências empíricas observáveis, mas antes teorias como um corpo articulado de crenças e hipóteses.

Deste modo, Quine apresenta duas teses anti-verificacionistas. A primeira afirma, que a observação novos de fenômenos empíricos afeta igualmente todas as nossas crenças sobre o objeto material em questão. De acordo com a segunda, seria impossível definirmos crenças ou enunciados a priori, imunes à falsificação empírica. Não seríamos capazes, nem de isolarmos determinadas proposições ditas analíticas (definidas como enunciados dos métodos de verificação de proposições empíricas), nem proposições ditas metafísicas, definidas como enunciados para os quais seria inimaginável um método de verificação. As tentativas reducionistas de tradução lógica das nossas crenças sobre objetos materiais em uma linguagem, constituída exclusivamente por enunciados observacionais, não passariam de um dogma do empirismo.

Essa crítica holista ao verificacionismo está na base da naturalização quineana da teoria do conhecimento³. De acordo com essa nova posição, a questão tradicional da fundamentação do nosso sistema de cren-

ças como um todo seria uma questão científica, que teria lugar no seio da nossa teoria unitária da natureza. Toda argumentação cética está baseada na ocorrência de ilusões dos sentidos, que assinalam um hiato entre a nossa teoria física, e a realidade empiricamente observável. Ora, pela mesma razão que não há qualquer forma de saber a priori, o epistemólogo não tem como adotar "um ponto de vista cósmico", exterior à nossa teoria unitária da natureza⁴. Não há como se constatar tais ilusões e, portanto, tal hiato — argumenta Quine contra o cético — senão assumindo uma posição no interior dessa mesma teoria unitária da realidade. Ao indagar pela fundamentação empírica da nossas crenças, constatando as possíveis ilusões dos sentidos, o nosso teórico do conhecimento assumiria, nada mais nada menos, que a posição de um psicólogo empírico, que observa como pessoas humanas projetam suas crenças, com base em parcos "inputs" sensíveis. Só com base em alguma forma de conhecimento científico, seria possível formular o próprio problema do mundo exterior. Apesar disso, Quine não imputa à posição cética qualquer petição de princípio. A questão de fundamentação empírica do nosso sistema de crenças é vista como uma questão inteiramente dotada de sentido. O ceticismo seria apenas uma reação exagerada.

Examinemos em primeiro lugar a proposta quineana de naturalização da teoria do conhecimento. Tal programa não observa, que o nosso conceito mesmo de conhecimento possui um caráter normativo, irreduzível à simples correlação mecânica entre teoria e experiência. Além da correlação, três condições devem ser satisfeitas, para que possamos atribuir conhecimento a alguém. (i) Em primeiro lugar, é necessário que conheçamos — enquanto observadores externos do sujeito em questão — tanto as suas opiniões, quanto as suas experiências. (ii) Em segundo lugar, é necessário que saibamos, quais experiências devem ser consideradas como razões adequadas para a crença na verdade de tais opiniões. (iii) Em terceiro lugar, devemos também saber, com base nas nossas próprias experiências, enquanto observadores do sujeito em questão, se tais crenças são ou não verdadeiras e, para isso, necessitamos compará-las com a realidade com base nas nossas próprias experiências. Para compararmos tais opiniões com a realidade, precisamos acreditar, contudo, que a nossa experiência tenha de fato origem na existência de corpos fora de nós. Sendo assim, tanto a caracterização de uma teoria como empiricamente infundada, como a constatação de um hiato entre a crença na verdade de tal teoria e as experiências realizadas, pressupõem sempre a aceitação prévia da verdade de um conjunto de crenças.

Isso possui duas consequências decisivas. A primeira é que não podemos, nem caracterizar todas as experiências possíveis como "ilusórias", nem todas crenças como "infundadas" ou falsas. Não há fundamento algum para supormos, que sempre haja um hiato entre a expe-

riência possível e a verdade da nossa teoria. Exatamente porque o epistemólogo tradicional toma a posição de observador da pessoa humana, pressupondo sempre um conjunto de crenças para a avaliação empírica das opiniões do sujeito em questão, não faz qualquer sentido supormos, que as condições de verdade de toda e qualquer teoria sempre transcendam os limites da experiência possível. Sendo assim, o verificacionista não precisa incorrer em qualquer reducionismo positivista, para fazer valer sua crítica ao ceticismo. Se da ocorrência de ilusões perceptivas resulta, que não podemos deduzir logicamente a verdade do conjunto das nossas crenças sobre objetos materiais de sentenças observacionais, da mesma não se segue tampouco, que as condições de verdade da nossa teoria sempre transcendam a experiência possível. Sob a hipótese cética de que jamais poderíamos conhecer a verdade de qualquer opinião sobre corpos, não poderíamos constatar qualquer hiato entre uma determinada teoria e a experiência possível. Ao contrário, portanto, do que afirma Quine, não há qualquer fundamento ou base científica para dúvidas céticas: Não há nem fundamento científico para supormos, que a crença na existência de corpos fora de nós, possa algum dia se revelar falsa, nem para duvidarmos de uma só vez de todas as nossas crenças.

A segunda consequência abala duas teses centrais do próprio holismo de Quine. Ainda que só possamos correlacionar apenas teorias com a realidade, não podemos, contudo, deixar de reconhecer pelo menos duas formas de saber a priori. Na medida em que a fundamentação empírica de crenças possui um carácter normativo, envolvendo sempre uma avaliação da experiência realizada (com o fim de sabermos, quais experiências devem ser consideradas como boas evidências para crença na verdade da teoria em questão), sempre pressupomos, a cada fundamentação empírica, um determinado conjunto de crenças, imunes — pelo menos temporariamente — à falsificação. Assim, para avaliarmos se a nossa opinião, de há um livro sobre a mesa da sala, está empiricamente fundada ou não, necessitamos saber a priori quais experiências devem ser consideradas como evidências para a aceitação de tal crença. Por conseguinte, é falsa a tese holista, segundo a qual todas as nossas crenças estão *ao mesmo tempo* sujeitas à falsificação empírica. Mas isso não é tudo. Na medida em que a fundamentação empírica de opiniões pressupõe uma confrontação das mesmas com a realidade com base em experiências, necessitamos crer, de modo igualmente a priori, que as nossas experiências sensíveis têm origem na existência de corpos fora de nós. Sendo assim, há pelos menos uma crença no nosso sistema de opiniões, que nunca está sujeita a falsificações empíricas: A crença a priori na existência de um mundo exterior.

Passemos agora à terceira objeção central ao verificacionismo, movida por Stroud⁵. Segundo tal objeção, a crítica verificacionista ao ceticismo

comete uma petição de princípio. Ao se indagar, se podemos de fato conhecer a existência de objetos materiais, com base apenas na verificação de enunciados existenciais, o cético assumiria uma posição notoriamente realista, segundo a qual, tanto a existência de corpos, quanto a verdade das nossas crenças, transcenderiam as condições de verificação empírica de todo e qualquer enunciado. Contra tal tese, o verificacionista argumentaria, partindo exatamente da tese idealista oposta, de acordo com a qual a existência de corpos e a verdade das nossas opiniões dependeriam do modo pelo qual verificamos enunciados. O cético replicaria então, que esse argumento repousa em uma idealização inteiramente arbitrária dos nossos conceitos de verdade e existência.

É justamente essa objeção que leva Stroud à busca de uma argumentação transcendental contra o ceticismo⁶. Não partiríamos mais de um idealismo lingüístico verificacionista, questionado pelo cético, mas indiretamente, de alguma premissa concedida pelo mesmo, a saber: da própria concepção cética da experiência possível. Partindo da descrição cética da experiência, demonstraríamos assim contra o mesmo a existência do mundo exterior, como condição última de possibilidade de toda e qualquer experiência. Stroud menciona três argumentos, dois de Strawson em "Individuals"⁷ e outro de Shoemaker, que em princípio satisfariam tal modelo de argumentação. O mais forte candidato a tal título é, entretanto, o argumento que Strawson apresenta em "Bounds of Sense", como sua reconstrução da Dedução transcendental kantiana⁸.

O Argumento de Strawson resume-se a quatro premissas básicas. (i) Em primeiro lugar, identifica-se o cético tradicional a um teórico empirista, que reduz a nossa experiência a meros dados sensíveis desconexos. (ii) Em segundo lugar afirma-se, que mesmo no âmbito de uma experiência de dados sensíveis desconexos, deveríamos ser capazes de subsumir o que é dado a determinados predicados de dados sensíveis, como cores, figuras etc. (iii) Na terceira premissa, Strawson afirma, que essa reflexão acerca da nossa experiência, como sendo uma experiência de tal ou tal sorte envolve uma referência potencial a um mesmo sujeito das mesmas. Pergunta-se então: Qual é o mínimo pressuposto pela referência de experiências a um mesmo sujeito? (iv) O mínimo pressuposto por uma tal auto-atribuição de experiências — conclui Strawson na quarta e última premissa — seria justamente o uso de determinados predicados de objetos materiais e a distinção entre sentenças perceptuais subjetivas e sentenças empíricas objetivas, colocados em questão pelo cético.

Em primeiro lugar, cabe aqui averiguar, se a quarta tese central do argumento —, isto é, a tese de que a auto-atribuição de experiências pressupõe o uso de predicados de objetos materiais, é satisfatoriamente

te demonstrada pelo argumento de Strawson. Antes de Kant, Hume já se recusava a identificar a autoconsciência a uma substância imaterial, independente da nossa experiência sensível. Entretanto, para que pudessemos ter consciência da unidade das nossas experiências sensíveis, não seria segundo Hume necessário, que identificássemos numérica e qualitativamente objetos materiais fora da nossa consciência, tal como afirma Strawson. Bastaria uma mera associação ou síntese de dados sensíveis, segundo determinados conceitos de regularidade. Eu saberia, por exemplo, que ainda pouco percebia os dados sensíveis de uma chama na lareira, porque agora percebo os dados sensíveis de cinzas e sei, exclusivamente pelo meu entendimento privado, que percepções de cinzas são regularmente antecedidas por percepções de fogo. Não seria, portanto, absolutamente necessário supor a existência de um objeto material fora da minha consciência, que teria se consumido nas chamas, para dar sentido à unidade e à identidade da minha consciência nas percepções descontínuas dos respectivos dados sensíveis.

O máximo que o argumento de Strawson consegue assim demonstrar, é que uma experiência caótica de dados sensíveis é ininteligível. Ora, disso se segue que a primeira premissa do argumento de Strawson fornece uma caracterização incorreta da posição cética. É inadequado supor que o cético, ao duvidar que a nossa experiência sensível seja uma experiência de objetos materiais, esteja implicitamente assumindo a tese ingênua, de que toda nossa experiência poderia não passar de um mero agregado irregular e caótico de dados. Pelo contrário, o que céticos como Hume supõem, é que para dar um sentido à unidade e à identidade da consciência das nossas experiências, necessitamos considerar apenas a regularidade interna à nossa própria consciência. Ora, o que assim encontramos como conclusão da dedução transcendental, é justamente o idealismo de Kant, que Strawson teima eliminar da sua reconstrução. De acordo com tal idealismo, não podemos compreender pela realidade do mundo exterior nada além do que uma mera síntese de representações ou dados sensíveis, segundo determinadas regras ou leis do entendimento.

Suponhamos agora que a defesa de Strawson da tese, de que a referência de experiências a um mesmo sujeito pressupõe a identificação qualitativa e numérica de objetos espaço-temporais, seja de fato irrecusável. Pergunta-se então: Teríamos provado assim a existência de objetos materiais, ou da verdade das nossas opiniões, no sentido realista, não-verificacionista, como o cético cartesiano exige? O cético cartesiano não duvida, que possamos identificar e distinguir empiricamente montanhas. O que questiona, é antes, se, para além de tais procedimentos usuais de verificação, as nossas percepções de montanha tenham de fato origem em uma montanha real. Assim, se um argumento direto verificacionista, é ineficaz contra o ceticismo cartesiano, um argumento indireto, transcendental, que identifica no

uso de predicados de coisas materiais, uma condição para a auto-atribuição de experiências, também o é, e pela mesma razão. Tanto num caso como no outro, estaríamos reduzindo arbitrariamente a existência e a verdade ao nosso modo meramente subjetivo de verificar enunciados.

Retomemos, então, essa acusação de petição de princípio. De acordo com a mesma, o verificacionista lançaria mão, na sua argumentação contra o cético, de uma idealização arbitrária dos nossos conceitos de existência e verdade, segundo a qual a existência de objetos materiais e a verdade das nossas crenças sobre os mesmos dependeriam da nossa experiência humana, isto é, da maneira pela qual verificamos enunciados. De fato, seria totalmente inaceitável supor, que a existência, por exemplo, de uma montanha na África, dependeria, de alguma forma, da nossa experiência a cerca da mesma. Montanhas são objetos, cuja existência transcende, e muito, a nossa própria existência humana. Contudo, o que está em questão no argumento verificacionista não é propriamente, nem a existência de objetos materiais, nem verdade das nossas crenças, mas antes os nossos conceitos de existência e verdade. Independentemente do fato que uma determinada montanha exista há milhões de anos, antes mesmo da própria existência humana, só podemos indagar por tal existência ou pela verdade de uma tal afirmação, se tivermos aprendido previamente o significado dos conceitos de existência e verdade em questão com base na nossa experiência. Quando o cético cartesiano supõe, entretanto, que jamais teríamos acesso imediato à existência de corpos com base nas nossas experiências humanas, lança mão de um conceito não-empírico de existência, para o qual não possui quaisquer critérios. Como Stroud, o epistemólogo tradicional é vítima aqui de um grande malentendido metafísico: Ele confunde o sentido absoluto dos nossos conceitos de "verdade" e "existência", com um suposto emprego absoluto, não-empírico dos mesmos. Confunde o sentido absoluto do predicado "verdade", ou seja, o que é o caso independentemente de ser verificado aqui e agora por alguém, com um suposto emprego absoluto do mesmo, isto é, com o que se revelaria como sendo o caso apenas em uma suposta dimensão não-verificável, transcendente da realidade. Ao contrário, então, do que afirma Stroud, a crítica verificacionista ao ceticismo cartesiano, embora anti-realista, não opera com nenhum pressuposto idealista, que pudesse ser impugnado pelo cético.

Ceticismo e Imaterialismo

Na medida em que exige do senso comum uma prova não-empírica de que as nossas experiências sensíveis tenham origem de fato na existência de coisas materiais, o desafio cético revela-se sem-sentido.

Questionar, no entanto, a nossa capacidade de justificar as nossas crenças sobre objetos materiais com base em experiências, não se resume à questão cartesiana, se podemos ou não considerar nossos estados de consciência como representantes de uma realidade transcendente, à qual jamais teríamos por hipótese qualquer acesso direto. Partindo exatamente de uma definição empirista dos conceitos de existência e verdade, Berkeley exige uma prova ou verificação empírica da realidade das coisas materiais, como uma condição prévia para atribuímos valores de verdade às nossas opiniões cotidianas. Se o nosso conceito de existência deve ser determinado pelo conteúdo das nossas sensações, então jamais poderemos saber, com base nas nossas percepções descontínuas, se existem coisas materiais, cuja existência não se reduziria a ser percebida — argumenta o imaterialista —. Com base em verificações, poderíamos conhecer apenas a existência de entidades fenomênicas.

Segundo Carnap⁹, o imaterialista confunde aqui o âmbito externo com o âmbito interno do nosso sistema lingüístico. Enquanto no âmbito interno da nossa linguagem sobre coisas, a crença, por exemplo, na existência de esquilos, se analisa efetivamente como o saber, que o predicado “esquilo” é o caso de alguns objetos, enquanto valores das variáveis do domínio das coisas caracterizadas como materiais, no âmbito externo da mesma linguagem, a crença na existência de corpos não pode ser entendida como o suposto conhecimento, que o predicado “corpo” se aplicasse a alguns objetos. Afirmação da existência de corpos exprime, na melhor das hipóteses, a definição da própria linguagem sobre coisas materiais, na medida em que apresenta os objetos materiais como um domínio de valores para um tipo determinado de variável e predicado.

Disso se segue, então, que nem enunciados existenciais externos possuem a forma semântica padrão da quantificação existencial, nem a crença na verdade dos mesmos, a forma de uma asserção. Por conseguinte, o desafio cético revela-se mais uma vez como um contra-senso. Mas agora como um equívoco categorial, na medida em que se aplicam categorias relativas ao âmbito interno de um sistema lingüístico, a questões externas. Deste modo, o cético confunde a aceitação de uma determinada estrutura lingüística, com a aceitação de existência de determinados objetos, que só pode ser formulada no interior de tal estrutura. Não é um suposto conhecimento pré-lingüístico da existência de um tipo determinado de entidades, que fundamenta o emprego do respectivo sistema lingüístico. Pelo contrário, só com base no emprego de uma linguagem, é que podemos indagar pela existência de entidades do tipo em questão.

Contra essa crítica ao imaterialismo, encontramos mais uma vez uma objeção de Quine¹⁰. Segundo este, toda distinção carnapiana entre

questões internas e externas repousa em última instância numa mera convenção semântica sobre o estilo das variáveis em questão. Se formalizamos o nosso discurso, introduzindo diferentes tipos de variáveis, como Carnap, teremos conseqüentemente diferentes regiões estanques da realidade, como os diferentes domínios de valor das respectivas variáveis: (Ex1) x_1 — onde $_ =$ predicado “corpo” — (Ex2) $\$x_2$ — onde $\$ =$ predicado “número” — etc. Na medida em que é possível, entretanto, introduzir uma única notação para todas as variáveis ligadas do nosso discurso — argumenta Quine — faz sentido supor um único domínio ilimitado e todo abrangente de objetos como valores para tais variáveis, no interior do qual, a distinção carnapiana entre questões internas e externas desapareceria. Relativamente a esse suposto domínio ilimitado de valores, a questão da existência de objetos materiais seria tão interna, quanto a questão da existência de unicórnios.

Pergunta-se então: Como poderíamos fundamentar nossa teoria da existência de objetos materiais relativamente a esse domínio ilimitado? Como Zimmermann¹¹ observa, só é possível definir tal domínio ilimitado de objetos, através de uma justaposição dos sub-domínios dos números, dos objetos materiais, dos atributos, das proposições etc. Sendo assim, a fundamentação da teoria da existência de corpos, com base nesse suposto domínio ilimitado, ou bem seria circular — pois já definiríamos tal domínio ilimitado exatamente como aquele composto do sub-domínio dos objetos materiais — ou bem impossível, no caso de definirmos tal domínio ilimitado, sem incluirmos no mesmo o sub-domínio dos corpos. É, por conseguinte, imprescindível que distingamos questões internas de questões externas, isto é, que distingamos a crença na existência de um determinado tipo de entidades, da crença na existência de determinadas entidades do tipo em questão.

Há, contudo, — como o próprio Carnap admite — um sentido interno para as chamadas questões externas. Ao perguntarmos no sentido interno pela existência, por exemplo, de corpos, indagaríamos, segundo Carnap, não se em suposto domínio ilimitado, é possível verificarmos tal afirmação de existência, mas antes, se pelo menos um enunciado existencial, interno ao sistema lingüístico em questão, é passível de valor de verdade. Todavia, neste suposto sentido interno, questões externas se resumiriam para Carnap a meras tautologias. Se sabemos, por exemplo, que “corpo” é nome do predicado categorial que define o domínio dos possíveis valores para um determinado tipo de variável, e que “lápiz” é um valor possível dentre outros (“lápiz são corpos”), e ainda, que é verdade “que há um lápis sobre a mesa”, então sabemos que existe pelo menos um valor para a variável em questão, que torna o enunciado externo (“existem objetos materiais”) verdadeiro.

Carnap — e Zimmerman que o critica — ignoram aqui, contudo, uma terceira possibilidade de interpretarmos internamente enunciados

existenciais externos. Quando o cético indaga pela realidade da matéria, no seu sentido interno, não objetiva apenas saber, se o domínio de objetos materiais está ou não vazio. O que se indaga é, antes de mais nada, se e por que, estamos autorizados a caracterizar o domínio dos possíveis valores das nossas opiniões existenciais cotidianas, como sendo um domínio de objetos materiais e não — digamos — um domínio de entidades meramente fenomênicas, como por exemplo, “sense-data”. Duvidar da possibilidade do conhecimento da existência de corpos, não significa aqui, nem se perguntar pelo acesso a uma suposta realidade exterior, nem exigir uma verificação empírica para a existência dos corpos. Significa se perguntar, se podemos caracterizar os objetos aos quais nos referimos, como entidades, cuja essência não se reduz a ser percebida. Se é verdade, que o objeto intencional da nossa experiência é a impressão sensível, é razoável supor que, quando atribuímos valor de verdade às nossas opiniões cotidianas, estejamos comprometidos apenas com a existência de entidades fenomênicas. Ao contrário, portanto, do que afirma Carnap, controvérsias ontológicas em torno da existência de um tipo de entidades, não se reduzem a meras decisões práticas em torno da adoção deste ou daquele sistema lingüístico. Encerram, algumas vezes, disputas teóricas acerca do modo pelo qual devemos caracterizar os valores das variáveis de um determinado sistema lingüístico.

Aqui encontramos a terceira variante de ceticismo: o fenomenalismo solipsista. Este é imune, tanto à crítica verificacionista, quanto à acusação de confusão do âmbito externo do nosso sistema lingüístico, com âmbito interno do mesmo. Enquanto fenomenalista, o cético pode aceitar o nosso conceito empírico de existência, rejeitando, entretanto, que tenhamos que caracterizar o objeto das nossas experiências como entidades não-fenomênicas.

Ceticismo e fenomenalismo

De acordo com o sentido interno da questão externa da existência de objetos materiais, nada se alteraria na nossa experiência sensível e no nosso sistema de opiniões, ainda que definíssemos o domínio dos valores das variáveis do nosso discurso cotidiano como meras entidades fenomênicas. O melhor exemplo da posição tradicional é o idealismo kantiano. Na medida em que afirma, que o objeto dos nossos estados intencionais perceptivos são “dados ou impressões sensíveis” e não as coisas em si mesmas fora dos nossos estados de consciência, Descartes é considerado por Kant como um “benfeitor” da razão humana. Contrariamente no entanto ao que supõe o realismo cartesiano, não possuímos, segundo Kant, qualquer fundamento para considerar

tais "dados sensíveis" como representantes na consciência de coisas fora dos nossos próprios estados. Segundo o idealismo transcendental, perceberíamos, por exemplo, não uma montanha em si, mas um múltiplo de dados sensíveis. Através de uma síntese da imaginação, associaríamos essa imagem interna de montanha, com a imagem de uma outra montanha similar, percebida anteriormente, ou com a imagem, por exemplo, de uma determinada cor cinza-marom. Por fim, subsumiríamos essas representações sensíveis, à unidade discursiva do conceito de montanha, ao julgarmos: "isto aqui é uma montanha".

Aqui encontramos as duas teses centrais da posição tradicional, a saber: (a) o solipsismo metodológico e (b) o solipsismo transcendental. (a) Segundo o solipsismo metodológico, nem as nossas percepções de representações sensíveis de montanha, nem as nossas representações mediatas conceituais, nos comprometeriam com a existência de algo exterior aos nossos sentidos. Para a auto-atribuição de percepções e pensamentos, bastaria supormos uma consciência discursiva da unidade do múltiplo de dados sensíveis sob um conceito predicado (com por exemplo montanha). (b) Segundo o solipsismo transcendental, seria possível explicarmos, todo nosso conhecimento empírico, com base exclusivamente em estados de consciência, a saber: como uma unidade sintética de dados sensíveis. Conhecer algo objetivamente, seria simplesmente saber, que representações sensíveis, por exemplo, de uma determinada figura montanhosa, de uma determinada cor cinza etc., estão subsumidas ao conceito ou à representação mediata de montanha.

Ora, não podemos atribuir a um sujeito a percepção de uma qualidade sensível qualquer determinada (por exemplo, a imagem sensível do fogo), sem atribuírmos ao mesmo a capacidade de reconhecimento no futuro da mesma qualidade sensível. Pergunta-se, então: no que se baseia o nosso sujeito, para se certificar de que a imagem sensível determinada a qual o seu estado intencional se refere agora, é exatamente do mesmo tipo — digamos uma imagem de fogo — que o sujeito percebera antes?

Segundo o cético fenomenalista, o sujeito não faria aqui outra coisa senão associar, pela força do hábito da imaginação, a representação sensível da imagem do fogo em questão, com uma outra representação sensível, que regularmente a acompanha — digamos a imagem sensível de cinzas — e submetê-las a seguinte regra de síntese: "As imagens de cinzas são sempre antecedidas no tempo pelas imagens de fogo". Assim, a consciência da identidade do objeto intencional das nossas representações pressuporia a consciência de uma unidade sintética das mesmas segundo determinadas regras de síntese. Para justificar a correção da sua lembrança da imagem do fogo, identificando corretamente o conteúdo intencional da respectiva percepção, o sujei-

to poderia sempre recorrer à imagem presente das cinzas e à regra de síntese do seu próprio intelecto privado ("as representações de cinzas me lembram das representações de fogo"), sem ter que apelar a nada fora da sua própria sensibilidade privada. A chamada consciência transcendental de uma unidade sintética dos dados sensíveis (como estados da minha própria consciência) segundo determinadas regras de síntese seria o princípio supremo de todo entendimento e conhecimento humano.

Apelar, contudo, à representação sensível de cinzas e a uma regra privada de síntese entre representações (por exemplo: "as imagens de cinzas me lembram as imagens de fogo") para justificar a correção da nossa referência a uma mesma representação sensível do fogo é, segundo Wittgenstein, tão absurdo como comprar vários exemplares de um mesmo jornal para nos certificarmos, se o mesmo diz a verdade ou não¹². Se a referência a uma mesma representação (como por exemplo uma mesma imagem de fogo) exige um critério de correção, a lembrança da percepção de fogo, ocasionada pela percepção atual das cinzas não poderia exigir menos. Se eu não sei, se o que agora percebo é ou não uma imagem sensível (de fogo) do mesmo tipo antes percebida, então não tenho como saber, tampouco, se a imagem sensível atual de cinzas está corretamente associada a uma mesma imagem ou representação de fogo. Apenas uma referência ostensiva a corpos fora da nossa sensibilidade e imaginação privadas, pode fornecer aqui um critério para a justificação da nossa referência a uma mesma sensação. Ao contrário, portanto, do que supõe a posição tradicional, não é a consciência transcendental de uma unidade sintética de dados segundo regras imanentes ao nosso próprio entendimento a condição última de possibilidade de toda e qualquer atribuição de estados mentais, mas a nossa inserção no mundo como uma pessoa em meio a coisas materiais.

Assim, a dúvida cética revela-se mais uma vez como um contra-senso. Desta vez, entretanto, no seu suposto sentido interno, enquanto dúvida de que o domínio dos valores das variáveis da nossa linguagem natural possa ser caracterizado como um domínio de objetos materiais. Na medida em que apenas a identificação qualitativa e numérica de corpos, fora dos nossos sentidos, fornece o critério para a atribuição de estados intencionais, perceptivos e judicativos, o cético nega inadvertidamente as condições de aplicabilidade do próprio sistema conceitual de que parte, para formular suas hipóteses. A exigência de uma prova da realidade do mundo exterior deve, portanto, ser abandonada como mais uma condição a ser satisfeita para a atribuição de conhecimento.

1. Ver BARRY STROUD, *Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984, p. 200.
2. Ver W. V. QUINE, *From a Logical Point of View*, New York 1963.
3. Ver W. V. QUINE, "Epistemology Naturalized", em: Idem, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, pp. 69-126.
4. Ver W. V. QUINE, "The Nature of Natural Knowledge", em: S. D. GUTTENPLAN (ed.), *Mind & Language*, Oxford 1975, pp. 67-81.
5. Ver BARRY STROUD, *Op. cit.*, p. 277.
6. Ibidem.
7. Ver BARRY STROUD, "Transcendental Arguments", em: *The Journal of Philosophy* 65 (1968); 241-256, e "Transcendental Arguments and 'Epistemological Naturalism'", em: *Philosophical Studies* 31 (1977): 105-115.
8. Ver P. F. STRAWSON, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York 1959, e S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca N.Y. 1963.
9. Ver P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, London 1966, pp. 82-117.
10. Ver R. CARNAP, "Empiricism, Semantic and Ontology", em: Idem, *Meaning and Necessity*, Chicago 1956.
11. Ver W. V. QUINE, "Carnaps View of Ontology", em: Idem, *The Ways of Paradox*, New York 1966, pp. 203-211, e Idem, "Existence and Quantification", em: Idem, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, pp. 91-113.
12. Ver R. ZIMMERMANN, *Der Skandal der Philosophie und 'die Semantik'*, Freiburg/München 1981, p. 60.
13. Ver L. WITTGENSTEIN, "Philosophische Untersuchungen", em: Idem, *Schriften I*, Frankfurt am Main 1969, p. 265.

Endereço do autor:

Rua Bulhões de Carvalho 489/304
22081-000 — Rio de Janeiro — R.J.