

ROBERTO HARACIO DE SÁ PEREIRA

UMA CRITICA SEMANTICA DO CETICISMO EPISTEMOLOGICO

Abstract: El objetivo de este trabajo consiste en la disolución del problema del conocimiento a través de la demostración del contrasentido filosófico que plantea, por un lado, la suposición de que la experiencia de un sujeto tiene realmente origen en un mundo de objetos materiales, y por otro lado, que no hay forma de demostrar ni empíricamente, ni a priori que nuestras experiencias sensibles sean de hecho experiencias de cuerpos externos a nosotros. Contra la tesis quineana del naturalismo, definiendo en primer lugar, la tesis verificacionista de que una prueba de la existencia o realidad de los objetos de nuestra experiencia sensible es un contrasentido en la medida en que necesita de un concepto no empírico de realidad o existencia cuyo uso no puede ser explicado o comprendido. En segundo lugar, mantengo que el desafío escéptico se revela así una vez más como un contrasentido en el sentido de que una prueba de la realidad o existencia de objetos materiales confunde la suposición de existencia de un determinado dominio de objetos, en la medida en que la aceptación de una determinada estructura lingüística tiene suposiciones de existencia de objetos que solo pueden ser formuladas a partir del sistema lingüístico que le da sentido.

Duas condições básicas são sempre pressupostas pelo nosso uso pré-filosófico da palavra “conhecimento”. Em primeiro lugar, dizemos de um determinado sujeito *S* que ele conhece ou sabe algo *P*, (i) quando *P* exprime um ou mais conteúdos proposicionais verdadeiros. Em segundo lugar, para a atribuição de conhecimento pressupõe a capacidade do sujeito *S* de fundamentar sua crença *P* através de uma ou mais evidências empíricas *E*. (ii) Só dizemos, então, que *S* sabe ou conhece algo com base em sua crença *P*, quando a crença de *S* em *P* em questão não for aleatória, ou seja, quando o sujeito *S* for capaz de fornecer uma ou mais evidências *E*,

das quais a verdade de *P* se siga dedutiva ou indutivamente.

Ao atribuírmos a *S* conhecimento com base em uma crença *P* e uma ou mais evidências empíricas *E*, partimos de uma concepção determinada da inserção causal e epistêmica de *S* no mundo. De acordo com essa concepção, experiências como *E*, que induzem o sujeito *S* a crer em opiniões como *P*, se originam —na maior parte das vezes— de 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 assegura em princípio que a nossa inserção causal no mundo seja exatamente a de uma “pessoa” *S* em meio a corpos, isto é, que as nossas experiências *E* sejam de fato experiências oriundas de objetos espaço-temporais, para que possamos considerá-las, assim, como evidências para a fundamentação das nossas opiniões sobre objetos materiais. Pelo contrário, parece mesmo plausível supor ceticamente que nada nas nossas experiências *E* e no sistema intencional de crenças e opiniões do tipo *P* —o assim denominado “notional world”— se alteraria, mesmo se não houvesse um mundo exterior de objetos espaço-temporais, isto é, que todas nossas crenças sobre corpos e outras pessoas fossem simplesmente falsas. Parece plausível supor, por exemplo, que ao invés de pessoas em meio a objetos materiais, não passássemos de meras almas desencarnadas, que seriam levadas por um gênio maligno a crer enganosamente na existência de um mundo exterior, constituído por corpos e outras pessoas, ou (como a hipótese cética contemporaneamente é formulada), que seríamos apenas cérebros em tubos de nutrientes de um laboratório, estimulados artificialmente a terem as mesmas percepções e crenças que uma pessoa comum.

Tais hipóteses céticas apresentam duas características essenciais. Em primeiro lugar, elas se caracterizam por uma neutralidade empírica: não há fato ou experiência sensível, que possa verificar, se somos cérebros em tubos de nutrientes ou pessoas em meio a objetos materiais. Em segundo lugar, hipóteses céticas caracterizam-se como 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 atribuir conhecimento a um sujeito *S* com base em uma crença *P* e uma evidência empírica *E*, seria necessário, por um lado, a satisfação de uma terceira condição

(iii): teríamos que demonstrar, antes de mais nada, que *S* é de fato uma pessoa em meio a corpos, ou seja, que a experiência *E* de *S* tem realmente origem em um mundo objetos materiais, como o nosso senso comum pré-filosófico supõe ser o caso. Por outro lado não há como demonstrarmos, nem empiricamente, nem tampouco de modo a priori, que as nossas experiências sensíveis sejam de fato experiências de corpos fora de nós e, assim, refutar, nem empiricamente nem a priori, hipóteses céticas, que sugerem outras possíveis injeções causais e epistêmicas do nosso sujeito no mundo.

A minha questão aqui é o chamado “problema do conhecimento” e a minha tese central é o mesmo não possui *solução* possível. A correta resposta para o mesmo só pode consistir, portanto, na sua *dissolução* enquanto pseudo problema teórico. Dissolvê-lo significa simplesmente mostrar como e porque devemos abandonar a exigência (iii) de uma prova da existência de um mundo exterior como uma condição a ser satisfeita para a atribuição de conhecimento e, assim, para o estabelecimento de uma teoria do conhecimento. Isso por sua vez só pode ser realizado, ao demonstrarmos como e porque tal exigência de uma prova do mundo exterior não pode ser vista senão como um contra-senso filosófico ou uma questão semsentido.

O objetivo do presente artigo consiste, então, na dissolução do problema do conhecimento, através da demonstração desse contra-senso filosófico. (i) Contra o naturalismo de Quine e o programa de uma argumentação transcendental de Stroud, defendo a tese verificacionista de que uma prova da existência ou realidade dos objetos da nossa experiência sensível é um contra-senso em primeiro lugar, no sentido preciso em que lança mão de um conceito não-empírico de realidade ou existência, cujo uso não pode ser explicado ou compreendido. (ii) Contra a crítica quineana à distinção entre questões internas e externas, defendo em segundo lugar o diagnóstico carnapiano, segundo o qual esse conceito não-empírico de existência resulta de aplicação equivocada do esquema padrão da quantificação existencial a enunciados externos. O desafio cético revela-se assim mais uma vez como uma questão semsentido, mas agora no sentido em que uma prova da realidade ou existência de objetos materiais confunde a suposição de existência de um domínio de objetos, enquanto aceitação de uma determinada estrutura lingüística, com suposições de existência deste ou daquele objeto, que só podem ser formuladas a partir de tal sistema

lingüístico.

Contra Carnap argumento, contudo, que há um sentido interno para a questão externa da existência de objetos materiais, que contorna, tanto a objeção verificacionista, quanto a acusação de assimilar o âmbito externo ao interno do nosso sistema lingüístico. (iii) Com base no argumento da linguagem privada de Wittgenstein pretendo demonstrar então, que a exigência de uma prova da existência do mundo exterior, mesmo no seu suposto sentido interno, não passa também de um contra-senso, mas agora no sentido em que incorre em uma incôerência conceitual. O cético duvida que estejamos, através do nosso sistema de crenças e da nossa experiência sensível, comprometidos ontologicamente com a existência de objetos materiais, sem se aperceber, entretanto, que a existência interna desses mesmos objetos materiais está na base do próprio sistema conceitual que utiliza para a formulação das suas hipóteses céticas, isto é, na base da nossa experiência e do nosso sistema intencional de crenças.

Em defesa do verificacionismo

Consideremos primeiramente a crítica tradicional ao ceticismo do mundo exterior. Sob Imperativo da ação, justificamos as nossas opiniões cotidianas com base na nossa experiência sensível. Aceitamos uma determinada crença, por exemplo, de que há uma montanha em tal e tal lugar, na medida em que supomos poder confrontar, com base na percepção, cada um dos objetos encontrados no lugar indicado com a regra de verificação do predicado “montanha”. Quando nos perguntamos pela verdade das nossas opiniões, não indagamos, contudo, —argumenta o epistemólogo tradicional pela maneira segundo a qual verificamos enunciados e justificamos as respectivas crenças como racionais.

Seria assim necessário, distanciarmo-nos da perspectiva empírica e pragmática do senso comum e adotar um ponto de vista exterior, a partir da qual investigaríamos, então, se a nossa experiência sensível tem origem de fato na existência de objetos materiais fora de nós e, portanto se, como base em tal experiência, confrontamos realmente a regra de verificação de um predicado de coisa como “montanha” com objetos materiais fora da nossa sensibilidade, como acreditamos fazer, quando procedemos a verificação de opiniões cotidianas sobre objetos materiais. E neste contexto que tem lugar as chamadas hipóteses céticas. Nada se

alteraria nas nossas percepções de montanha e na racionalidade da crença de que estamos diante de uma montanha, quando acreditamos percebê-la, ainda que o objeto que percebemos como uma montanha não existisse realmente e a nossa crença baseada em tal percepção não fosse verdadeira.

O epistemólogo tradicional exige, assim, que provemos a verdade da suposição de que as nossas experiências sensíveis têm origem na existência de um mundo exterior de objetos materiais, como uma condição prévia para qualquer verificação de opiniões sobre corpos e a atribuição de conhecimento. O decisivo aqui é saber, no que consiste o significado dos conceitos de "verdade" e "existência" em questão. Ora, "verdade" exprime antes de mais nada um predicado de enunciados ou teorias. Seu modo de emprego é determinado pelas práticas de erguimento e resgate de pretensões de validade de enunciados, que definem, respectivamente, as diferentes condições de assertabilidade e de verificação de tais enunciados. "Existência" ou "realidade" exprimem, por outro lado, uma forma de quantificação na nossa linguagem, cujo significado é determinado pelo procedimento de verificação de enunciados existenciais. A crítica verificacionista ao desafio cético se resume, assim, ao seguinte argumento. Em suas hipóteses céticas, o epistemólogo tradicional se utiliza de conceitos não-empíricos de verdade e existência, para os quais não é possível fornecer quaisquer critérios de uso e compreensão. Assim a exigência cética de uma prova da existência de corpos, como fundamento para nossos procedimentos usuais de verificação não pode possuir qualquer sentido: Não podemos sequer compreender o sentido em que deveríamos provar, que os objetos percebidos *existem* realmente ou que as crenças baseadas em tais percepções são realmente *verdadeiras*.

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

¹ Ver Barry Stroud, *Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984, pg. 200

dos enunciados declarativos empíricos (cujo significado é determinado por suas condições de verificação empíricas) para indutivamente postularem a teoria genérica, segundo a qual apenas enunciados, que apresentam condições de verificação, 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 possui qualquer autoridade para impingir ao uso filosófico de conceitos uma norma, ou pretender corrigi-lo. Se um uso qualquer de conceitos não se adequa à sua teoria, o correto seria então mudar ou abandonar a teoria em questão.

Contra essa objeção de Stroud à crítica verificacionista, afirmo então a primeira tese desse artigo. Se é indubitável que os positivistas, nas suas caracterizações de questões filosóficas como pseudo-questões, 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 possa ser impugnada pelo cético, como afirma Stroud. Para fazer valer sua crítica, o verificacionista necessita assinalar apenas a tese de carácter exclusivamente analítico, que correlaciona todo e qualquer uso significativo de uma expressão linguística a normas ou regras, que exprimem os critérios pelos quais tal uso é considerado correto ou incorreto. Uma “*conditio sine qua non*”, portanto, para a atribuição da compreensão do significado, por exemplo, do predicado “vermelho” reside na capacidade do falante em distinguir instancias corretas das incorretas do uso da palavra “vermelho”. O epistemólogo tradicional exige uma prova da verdade da crença na existência de objetos materiais como fundamento para a verificação empírica das nossas opiniões sobre objetos materiais. Segundo suas suposições cétricas, nada se alteraria na verificação empírica que fazemos das nossas opiniões sobre corpos, ainda que as nossas percepções não tivessem origem na existência de um mundo exterior, constituído por objetos materiais. Isto posto, ele deveria ser capaz de nos explicar como, sob tal suposição, empregamos corretamente os conceitos de existência e verdade em questão. Ora, tendo em vista o fato que os conceitos de “existência” ou “verdade”

em questão não possuem por hipótese qualquer relação com a maneira pela qual empregamos tais expressões em verificações empíricas de enunciados existenciais, parece lícito então supormos, que nem o cético nem o seu adversário realista podem compreender sobre o que discordam. Não podemos compreender, nem a afirmação realista, nem a dúvida cética que, para além do modo de verificação do enunciado existencial (por exemplo: "há uma montanha em determinado lugar"), possamos saber se a nossa crença na existência de uma montanha é realmente verdadeira ou se o objeto que percebemos existe realmente como uma montanha.

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, isto é, em enunciados perceptivos condicionais. 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. A sentença condicional perceptiva, por exemplo: "se alguém se encontra nesta sala e olha em uma determinada direção, então observa uma figura retangular sobre uma mesa", não pode ser vista jamais como uma consequência lógica de uma hipótese isolada, como por exemplo, "que há um livro sobre mesa nesta sala". Só consideremos essa sentença perceptiva como condição de verificação da hipótese da existência de um livro sobre mesa da sala, porque inconscientemente lançamos mão de hipóteses auxiliares, como por exemplo, "Se há de fato um livro sobre a mesa, então alguém que lá se encontre, deve ser capaz de observar um objeto retangular", "se existe um livro sobre a mesa, então a percepção de uma figura retangular sobre a mesa é distinta e independente das nossas "representações" subjetivas (como "after-images") e ainda caracteriza-se como algo que permanece mais ou menos inalterado no espaço po séculos" etc.

Quine extrai desse argumento duas conclusões anti-

² Ver W.V.Quine, *From a Logical Point of View*. New York, 1963

verificacionistas. A primeira conclusão afirma, que a observação 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 de enunciados observacionais condicionais, não passaria, por conseguinte, de um dogma do empirismo. A verdade da mais elementar teoria física (como por exemplo da nossa teoria sobre livros) sempre excederia a observação possível.

Essa crítica holista ao verificacionismo está na base da naturalização quineana da teoria do conhecimento³. De acordo com essa nova posição, tanto a questão do esclarecimento dos conceitos utilizado por tal teoria, quanto a questão tradicional da fundamentação do nosso sistema de crenças sobre objetos materiais como um todo seriam questões científicas, que teriam lugar no seio da nossa teoria unitária da natureza. Toda argumentação cética está centrada na ocorrência de ilusões dos sentidos (como halucinações, sonhos, delírios etc.), que assinalam um hiato entre a nossa teoria física unitária do mundo exterior 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 natureza. 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 nossa teoria do real, constatando ilusões de sentido, o nosso teórico do conhecimento assumiria nada mais nada menos que a posição de um psicólogo empírico, que observa como pessoas humanas projetam seu sistema de crenças sobre corpos com base em pobres “inputs” sensíveis. Só com base em alguma forma de conhecimento científico do mundo exterior, isto é,

³ Ver W.V. Quine, “Epistemology Naturalized”, em do mesmo autor: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, pags. 69-126.

da mencionada inserção teórica no mundo enquanto psicólogo, seria possível formular o problema do mundo exterior. Apesar disso, Quine não imputa à posição cética qualquer "petitio principii". A questão de fundamentação empírica do nosso sistema de crenças sobre objetos materiais é vista como uma questão inteiramente dotada de sentido. O ceticismo seria apenas uma reação exagerada, oriunda da incompreensão da inserção científica do epistemólogo na teoria unitária da natureza⁴.

Examinemos em primeiro lugar a proposta quineana de naturalização da teoria do conhecimento. Segundo Quine, o epistemólogo tradicional aponta para todo tipo possível de ilusão dos sentidos para assinalar um hiato entre a nossa teoria unitária da natureza e a experiência possível, sem se aperceber da sua própria inserção no seio dessa mesma teoria como um psicólogo empírico. Só seria possível assinalar o hiato em questão, na medida em que observamos enquanto psicólogos empíricos, como o sujeito humano projeta sua teoria com base em pobres "inputs" sensíveis. O programa de tal naturalização não observa, contudo, que a fundamentação empírica envolve sempre algo a mais que a simples correlação mecânica entre teoria e experiência. Três condições devem ser satisfeitas para que possamos afirmar que um sujeito está fundamentado determinado conjunto de crenças de um empiricamente. (i) Em primeiro lugar, é necessário que conheçamos as opiniões, quanto as enquanto observadores externos, tanto experiências do sujeito em questão. (ii) necessário que saibamos, quais experiências devem ser consideradas como razões suficientes para a crença na verdade de tais opiniões. (iii) Além disso, devemos também saber empiricamente, ou seja, com base na nossas próprias experiências de 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, (iv) 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 as experiências realizadas de um conjunto de crenças, crença na verdade de tal teoria e pressupõem sempre a

⁴ Ver W.V. Quine, "The Nature of Natural Knowledge", em: S.D. Guttenplan (ed), *Mind and Language*, Oxford 1975, pages 67-81.

aceitação prévia que definem o próprio critério para o uso dos predicados “fundado” e “carente de fundamentação”.

Isso possui duas consequências decisivas. A primeira é que não podemos nem caracterizar todas as experiências possíveis como “ilusórias”, nem todas crenças sobre objetos materiais como “infundadas”. Exatamente porque o epistemólogo, enquanto observador da pessoa humana, pressupõe sempre um conjunto de crenças para a fundamentação empírica de opiniões, não faz qualquer sentido indagarmos, se a nossa experiência sensível como um todo é ilusória ou não, ou se as nossas crenças como um todo são fundadas ou carecem de fundamentação. 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 condicionais, como pretende o positivista, da mesma não se segue tão pouco —argumenta o verificacionista— que toda experiência possível possa ser ilusória e toda teoria infundada. Sobre a hipótese cética, que toda nossa experiência poderia ser ilusória e conseqüentemente tudo na nossa teoria da natureza infundado, não podemos mais compreender o próprio significado dos pares de conceitos “ilusório”/“real” e “fundado”/“carente de fundamentação”. Ao contrário, portanto, do que afirma Quine, não há qualquer base científica para dúvidas céticas: Não há nem fundamento científico para supormos que a crença na existência de corpos fora de nós, como origem da nossa experiência sensível, possa algum dia se revelar falsa, nem para duvidarmos de uma só vez de toda e qualquer crença sobre corpos.

A segunda consequência abala duas teses centrais do holismo. Ao admitirmos a naturalização da teoria do conhecimento com Quine, isto é, a necessidade de uma inserção empírico-teórica do epistemólogo, não podemos, contudo, deixar de reconhecer pelo menos duas formas de saber a priori. Na medida em que a fundamentação empírica de crenças envolve sempre uma avaliação da experiência realizada, com o fim de sabermos se a mesma se constitui ou não como um fundamento suficiente para crença na verdade da teoria em questão, sempre pressupomos a cada fundamentação empírica de uma teoria um determinado conjunto de crenças, imunes —pelo menos temporariamente— à falsificação, como critério para o exercício de tal avaliação. Assim, para

avaliarmos se a nossa opinião, de há um livro sobre a mesa da sala, está empiricamente fundado ou não, necessitamos saber a priori quais experiências devem ser consideradas como fundamento suficiente para a aceitação de tal crença (como a percepção de uma figura retangular etc.). Ainda que as nossas crenças constituam um único corpo de enunciados, é falsa a tese holista, segundo a qual todas as nossas crenças estão *ao mesmo tempo su jei tas* à falsificação empírica. Isso não é tudo. Na medida em que a fundamentação empírica de opiniões pressupõe uma confrontação de tais opiniões com a realidade com base em experiências, necessitamos crer de modo igualmente a priori, que as nossas experiências sensíveis têm origem de um modo geral na existência de corpos fora de nós. Ao contrário, portanto, do que supõe o holismo, 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 constituído por corpos. O dogma central do empirismo não consiste assim na tentativa de redução da nossa teoria da natureza à realidade empiricamente observável, como quer Quine. Ele se observa, antes, na redução da fundamentação empírica de crenças sobre objetos materiais à mera confrontação mecânica de teorias com experiências, reduzindo assim toda e qualquer crença a uma forma de conhecimento empírico.

Passemos agora à terceira objeção central ao verificacionismo, movida por Stroud⁵. Segundo tal objeção, a crítica verificacionista ao ceticismo comete uma "petitio principii". Ao se indagar, se podemos de fato saber da existência de objetos materiais ou da verdade das nossas crenças sobre os mesmos 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 sobre os mesmos, transcenderiam as condições de verificação empírica de enunciados sobre objetos materiais. 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 sobre os mesmos dependeriam do modo pelo qual verificamos enunciados sobre corpos com base nas nossas experiências sensíveis. O cético replicaria então, que esse argumento repousa em uma idealização inteiramente arbitrária dos nossos

⁵ Ver Barry Stroud, Op cit., pg 277.

conceitos de verdade e existência. O mesmo não corresponderia em absoluto ao modo pelo qual pensamos préfilosoficamente a existência de objetos materiais e a verdade das nossas opiniões sobre os mesmos, a saber, como a existência de entidades, possuindo tais ou tais propriedades, ou subsistindo em tais ou tais relações, completamente independente da maneira pela qual verificamos enunciados sobre corpos com base na nossa percepção subjetiva.

E justamente essa objeção que leva Stroud à busca de uma argumentação transcendental contra o ceticismo do mundo exterior⁶. Não partiríamos mais de um idealismo lingüístico verificacionista, questionado pelo cético (segundo o qual a “existência” de objetos materiais ou “verdade” das nossas crenças sobre os mesmos dependeriam do modo pelo qual verificamos enunciados sobre corpos), mas indiretamente, de alguma premissa concedida pelo próprio cético, a saber da própria concepção cética da experiência possível. Partindo da descrição cética da experiência, demonstraríamos assim contra o cético a existência do mundo exterior constituído por corpos, como condição última de possibilidade de toda e qualquer experiência. Stroud menciona tres argumentos, dois de Strawson em “Individuals”⁷ e outro de Shōemaker, 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 austera da Dedução transcendental kantiana⁸.

O Argumento de Strawson resume-se a quatro premissas básicas. (i) Em primeiro lugar, identifica-se o cético tradicional, que exige uma prova de que a nossa experiência sensível é uma experiência de objetos materiais, a um teórico empirista que conceberia a nossa experiência possível reduzida a uma mera experiência de dados sensíveis desconexos (“sense-data”). (ii) Ora, mesmo no âmbito de uma experiência de dados sensíveis puramente desconexos —argumenta Strawson— deveríamos ser capazes de subsumir o que é dado a determinados predicados de dados sensíveis como cores, figuras etc. Caso contrário, o próprio cético

⁶ Ver Barry Stroud, “Transcendental Arguments”, em: *The Journal of Philosophy* 65 (1969), pgs 241-256 e “Transcendental Arguments and Epistemological Naturalism”, em: *Philosophical Studies* 31 (1977), pgs 115-115.

⁷ 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.

⁸ Ver P.F.Strawson, *The Bounds of Sense*, London 1966, pgs 82-117.

não seria capaz de descrever sua experiência enquanto uma experiência reduzida a tais dados desconexos. (iii) Essa descrição ou reflexão acerca da nossa experiência como sendo uma experiência de tal ou tal sorte envolve —segundo Strawson— uma referência potencial a um mesmo sujeito, isto é, implicaria uma autoatribuição por parte do 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 autoatribuição de experiências —conclui Strawson— 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 tradicional.

Antes de mais nada, 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 realmente irrecusável, tal como Strawson a apresenta. Antes mesmo de Kant, Hume é o primeiro o filósofo a se recusar a identificar a auto-consciência a uma substância imaterial, independente da nossa experiência sensível. Entretanto, para que falemos de uma unidade e uma identidade de experiências sensíveis enquanto nossas experiências, não seria segundo Hume absolutamente necessário, que identifiquemos numericamente 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 sei, por exemplo, que ainda pouco percebia —na percepção interna— 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 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 interrompidas e 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 cétricos como Hume, por exemplo, 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. Para que nos auto-atribuamos experiências, não seria, portanto, necessário sabermos, se as nossas experiências têm origem ou não a existência de corpos fora de nós. Bastaria que tivéssemos consciência de uma síntese ou associação dessas próprias experiências segundo determinadas regras do nosso entedimento privado. Ora, essa tese não enuncia outra coisa senão a doutrina central do idealismo transcendental ou realismo empírico de Kant (segundo os quais não podemos compreender pela realidade do mundo exterior nada além do que uma síntese de representações ou dados sensíveis segundo determinadas regras do entendimento), que Strawson pretendia eliminar da sua reconstrução austera da dedução transcendental de Kant.

Suponhamos agora que a tese decisiva do argumento de Strawson seja de fato irrecusável, ou seja, que a referência de experiências a um mesmo sujeito pressuponha indubitavelmente a identificação qualitativa e numérica de corpos fora de nós. Pergunta-se: Teríamos assim provado a existência de objetos materiais ou a verdade da nossa teoria acerca da existência do mundo exterior no sentido realista, não-verificacionista, como o cético exige? o cético não duvida propriamente, que possamos identificar e distinguir —empírica e cotidianamente— montanhas reais de montanhas imaginárias e que possamos deste modo verificar empiricamente, se em um determinado domínio de objetos pelo menos um satisfaz a propriedade de ser uma montanha. O que ele questiona é se tais procedimentos usuais de verificação possuem de fato um fundamento real, isto é, se podemos saber, com base nas nossas percepções, se uma montanha realmente existe e se as nossas crenças sobre a mesma são realmente verdadeiras. Assim, se um segundo o argumento direto verificacionista, que reduziria cético — a existência de objetos materiais e a verdade das nossas crenças sobre os mesmos ao modo pelo qual erguemos pretensões de verdade na forma de enunciados sobre corpos e as resgatamos através da verificação empírica dos mesmos, é ineficaz contra o ceticismo, um argumento indireto, transcendental, que identifica

nos nossos procedimentos usuais de verificação de predicados de coisas materiais, como uma montanha, 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 de objetos materiais e a verdade das nossas crenças sobre os mesmos meramente àquilo que observamos quando verificamos enunciados sobre corpos com base na nossa percepção subjetiva.

Consideremos, agora, a acusação de "petitio principii". 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 sobre objetos materiais. De fato, seria totalmente inaceitável supor, que a existência, por exemplo, de uma montanha na África, ou que a verdade acerca de suas propriedades dependam de alguma forma da nossa experiência a cerca da mesma, isto é, da maneira pela qual verificamos opiniões sobre com base na nossa percepção: 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 afirmação da sua existência, se tivermos apreendido previamente o significado dos conceitos de existência e verdade em questão, isto é, apreendido como erguemos pretensões de verdade na forma de asserções existenciais e as resgatamos com base na verificação empírica dos respectivos enunciados existenciais. Quando o cético tradicional supõe, entretanto, que nada se alteraria, nem em nossa experiência sensível (ainda que os objetos percebidos não existissem ou não fossem reais) nem no nosso sistema crenças (ainda que as nossas verificações empíricas não fossem verdadeiras) lança mão implicitamente de conceitos nãoempíricos de existência e verdade, para os quais não possui quaisquer critérios de correção. 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. Por um lado confunde o sentido absoluto do predicado "verdade", ou seja, o que é o caso independentemente de ser verificado aqui, 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. Por outro, confunde o sentido absoluto do quantificador existencial, segundo o qual algum objeto em um domínio dado é o caso de um predicado de coisa material, independentemente de ser percebido aqui e agora por alguém, com um suposto emprego absoluto do mesmo, a saber como aquilo que existiria não empiricamente, em uma dimensão transcendente da realidade. Ao contrário, então, do que afirma Stroud, a crítica verificacionista ao ceticismo, embora anti-realista, não opera com nenhum pressuposto idealista, que pudesse ser impugnado pelo cético.

Questões internas e questões externas

Na medida em que exige do senso comum uma prova do conhecimento da existência real dos corpos (como a origem causal da nossa experiência sensível) para fundamentar os procedimentos usuais de verificação das nossas opiniões, o desafio cético revela-se como uma questão sem-sentido. Se as nossas experiências sensíveis, na verificação de enunciados existenciais, são tão compatíveis com a existência de corpos, quanto com a sua inexistência, não há como explicar como devemos compreender aí o próprio sentido dos conceitos de "existência" e "verdade". Idealistas céticos sequer compreendem o sentido da sua própria exigência de uma prova do conhecimento, que uma determinada montanha percebida e localizada espacialmente realmente existe, ou que opiniões sobre corpos empiricamente verificadas são realmente *verdadeiras*. Perguntar-se então: O que está na base de tal exigência filosófica?

O móbile central da argumentação do epistemólogo tradicional é a desconfiança cética quanto à doutrina do imaterialismo, isto é, realidade ou existência da própria matéria ou "res extensa". Segundo o filósofo cartesiano, deveríamos conhecer previamente a nossa própria inserção causal no mundo, averiguando se nossas experiências sensíveis têm de fato origem na existência de um domínio de objetos materiais, localizados no espaço e no tempo, para só então poder nos fiarmos em tais experiências como meio de

verificação das nossas opiniões sobre objetos materiais. Enquanto a realidade do espírito (“res cogitans”) seria dada e conhecida imediatamente pelo pensamento e consciência de estados intencionais e não-intencionais, a realidade da matéria (isto é, da existência do domínio dos objetos materiais) só poderia ser conhecida mediatamente, como uma causa dentre outras possíveis das nossas experiências sensíveis imediatas. Ora, a consciência que possuímos das nossas experiências sensíveis —argumenta o cético imaterialista— é tão compatível com a crença na realidade do domínio dos objetos materiais, quanto com a sua inexistência. Para sabermos então, se uma montanha percebida existe realmente, ou se opiniões sobre objetos materiais são realmente verdadeiras, quando verificadas empiricamente, deveríamos provar antes de mais nada, que a matéria existe, ou seja, que o próprio domínio das coisas materiais existe realmente.

Segundo o diagnóstico de Carnap⁹, ao exigir assim um fundamento ontológico para a verificação e emprego de enunciados sobre corpos, o cético confunde 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 — $(\exists x_1) f x_1$ — se analisa efetivamente como o saber, que o predicado “esquilo” é o caso de alguns objetos no domínio das coisas caracterizadas como materiais, no âmbito externo da mesma linguagem, a crença na existência de corpos não pode ser entendida de modo algum como o suposto conhecimento, que o predicado “corpo” se aplicasse a alguns objetos e assim dependesse de alguma forma de verificação. A afirmação da crença na existência de corpos exprime na melhor das hipóteses a definição da nossa linguagem sobre coisas materiais, ou seja, da classe semântica dos enunciados sobre objetos materiais, apresentando um domínio de valores para um tipo determinado de variável e de predicados (através do predicado categorial: $\Phi =$ “objeto material” e do respectivo tipo de variável: x_1) e caracterizando —o como o domínio dos objetos materiais, no qual os respectivos enunciados seriam verificáveis.

Disso se segue então, que nem enunciados existenciais externos da forma: “existem objetos materiais” — $(\exists x_1) \Phi x_1$ — possuem a forma semântica padrão da quantificação existencial, nem a crença

⁹ Ver R.Carnap, “Empiricism, Semantic and Ontology”, em do mesmo autor: *Meaning and Necessity*, Chicago 1956.

na verdade dos mesmos, a forma de uma asserção. Neste contexto, nem a palavra "existência" pode ser compreendida como um quantificador existencial, nem a afirmação da mesma como o erguimento de uma pretensão de verdade. Por conseguinte, o primeiro equívoco cético repousa, portanto, em um segundo. O desafio cético revela-se, assim, mais uma vez como um contrasenso. Mas agora no sentido preciso em que se considera o suposto conhecimento da existência do próprio domínio de objetos materiais, como uma condição prévia para a aceitação dos procedimentos usuais de verificação das nossas opiniões sobre objetos materiais. Deste modo, o cético confunde a suposição de uma determinada estrutura lingüística, com a suposição de existência de determinados objetos, que só pode ser formulada no interior de tal estrutura. Não é um suposto conhecimento pré-lingüístico da existência ou realidade de todo um domínio de entidades de um determinado tipo, que fundamenta o emprego do respectivo sistema lingüístico. Pelo contrário. Só com base no emprego de um sistema lingüístico é que podemos indagar pela existência de entidades ou pela verdade de opiniões sobre as mesmas. Por conseguinte, nem o emprego de sistemas lingüísticos carece de um fundamento ontológico, nem a crença na realidade da matéria de um determinado tipo, uma fundamentação teórica.

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 instancia 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: $(\exists x_1) \Phi x_1$ — onde Φ = predicado "corpo" — $(\exists x_2) \Psi x_2$ — onde Ψ = 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 e valores para tais variáveis, no interior do qual a distinção carnapiana entre questões

¹⁰ Ver W.V. Quine, "Carnap's View of Ontology", em do mesmo autor: *The Ways of Paradox*, New York 1966, pgs 203-211, e "Existence and Quantification", em do mesmo autor: *Ontological Relativity and other Essays*, New York 1969, pgs 91-113.

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 Zimmermann observa¹¹, só é possível definir tal domínio ilimitado de objetos como valores das variáveis do nosso discurso, através de uma justaposição dos sub-domínios dos números, dos objetos materiais, dos atributos, das proposições etc.

Sendo assim, a fundamentação da suposta 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 entre a crença na existência de domínios de objetos de um determinado tipo (como aquele domínio de coisas ao qual nos referimos e confrontamos com as regras de verificação dos respectivos predicados) e a crença na existência de determinadas entidades do tipo em questão, que só pode ter lugar no interior dos respectivos sistemas lingüísticos.

Há, contudo, —como o próprio Carnap admite— um sentido interno possível para as chamadas questões externas, de acordo com o qual, nem a existência externa é interpretada nos termos do esquema padrão da quantificação existencial, nem a suposição de existência nos termos da asserção da verdade ou falsidade de uma teoria. Ao perguntarmos no sentido interno pela existência, por exemplo, de corpos, indagaríamos segundo Carnap, não se em suposto domínio ilimitado é possível verificar tal suposição de existência (isto é, se pelo menos um objeto satisfaz a propriedade de ser um objeto material), mas antes, se pelo menos um enunciado existencial interno ao sistema lingüístico em questão —por ex. “há um lápis sobre a mesa”: $(\exists x) fx$ — é ou não passível de valor de verdade. Em suma, se a estrutura lingüística em questão é ou não vazia. Todavia, neste suposto sentido interno, questões externas se

¹¹ Ver R. Zimmermann, *Der Skandal der Philosophie und 'die Semantik'*, Freiburg/München 1981, pg. 60.

rezumiriam para Carnap a uma mera tautologia. Se sabemos, por exemplo, que “corpo” é nome do predicado categorial que define o domínio dos possíveis alorespara um determina tipo de variável, que “lápiz” é um valor possível dentre outros (“lápiz são corpos”), e ainda que é verdade “que há um lápis sobre a mesa”: $(\exists x) fx$, então sabemos que existe pelo menos um valor para a variável x em questão, que torna $\neg(\exists x)\Phi x$ verdadeiro (“existem objetos materiais”), ou seja, que na pelo menos um enunciado, interno a esta estrutura lingüística, passível de valor de verdade.

Carnap —e Zimmerman que o critica— ignoram aqui, contudo, uma terceira possibilidade de interpretarmos internamente enunciados existenciais externos. Quando o epistemólogo tradicional indaga pela realidade da matéria, isto é, pela verdade da crença na existência de objetos materiais no seu sentido interno, não objetiva apenas saber, se o domínio de objetos materiais em questão 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 cotidianos —por exemplo, “há um coelho no jardim”— $(\exists x) fx$ como sendo um domínio de objetos materiais e não —digamos— um domínio de entidades meramente fenomênicas, como por exemplo, “dados sensíveis” (“sense-data”). Se é verdade, que o nosso pensamento e a nossa experiência sensível são testemunhas imediatas apenas da realidade do espírito, porque devemos supor argumenta o cético —que estejamos comprometidos ontologicamente com a realidade da matéria, quando atribuímos valor de verdade às nossas opiniões cotidianas — $(\exists x) Fx$ — como por ex: “há uma lebre no jardim”? Por que devemos supor, que objetos materiais tenham prioridade ontológica a dados sensíveis (“sense-data”) no nosso sistema de opiniões? Aqui reencontramos mais uma vez as chamadas hipóteses céticas Na medida em que nunca possuímos um acesso direto a corpos fora da nossa consciência, parece plausível supor, que nada se alteraria nem na minha percepção de uma montanha nem na racionalidade da minha crença de que estou diante de uma, quando a percebo, ainda que o domínio dos objetos ao qual minha linguagem se refere, não pudesse ser caracterizado como um domínio de objetos materiais, mas antes como um domínio de entidades fenomênicas, cuja existência se reduziria a ser percebida. Ao contrário portanto do que afirma Carnap, controvérsias ontológicas em torno da realidade deste ou daquele tipo de

entidades, não se reduzem a meras decisões práticas de adoção deste ou daquele sistema lingüístico. Encerram, também, disputas teóricas sobre a prioridade ontológico-conceitual que devemos dar a um ou outro tipo de entidades no interior de um sistema lingüístico.

Nem a crítica verificacionista a um emprego metafísico e absoluto dos conceitos de verdade e existência nem a acusação de confusão do âmbito externo do nosso sistema lingüístico com âmbito interno do mesmo atingem o epistemólogo tradicional mais aqui. Aqui o cético é capaz de explicar empiricamente seu emprego dos conceitos de existência e verdade, sem o assimilar equivocadamente à forma padrão da quantificação existencial. Questionar se sabemos, se uma montanha percebida existe realmente, ou se as nossas opiniões são realmente verdadeiras, quando empiricamente verificadas, significa suspeitar da realidade da matéria. Duvidar da existência de coisas materiais significa por sua vez indagar pelas razões, que nos obrigam a caracterizar o domínio dos valores das nossas variáveis como um domínio constituído por objetos materiais, para dar sentido às nossas crenças cotidianas.

A incôerência conceitual do solipsismo

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 o domínio dos valores das variáveis do nosso discurso seja constituído apenas por entidades fenomênicas. O melhor exemplo da posição tradicional é o idealismo transcendental kantiano. Segundo Kant, o objeto dos nossos estados intencionais perceptivos seriam “dados sensíveis” e das nossas crenças ou juízos a representação mediata ou discursiva da unidade da síntese imaginativa de tais dados. Através da nossa sensibilidade perceberíamos, por exemplo, a representação sensível de figura montanhosa. 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 de uma determinada cor cinza-marrom. Por fim, subsumiríamos essas diferentes representações sensíveis à unidade discursiva do conceito de montanha ao dizermos ou julgarmos: “isto aqui é uma montanha”. Nem as nossas percepções de representações sensíveis de montanha, nem a nossa representação discursiva da unidade de tais representações sensíveis sob o conceito de “montanha” nos comprometeriam ontologicamente com a

existência de algo exterior aos nossos sentidos (como a existência de uma montanha real fora de nós). Para uma explicação das nossas opiniões, bastaria supormos apenas a existência de um múltiplo de dados sensíveis isolados, que seriam associados mutuamente por força da imaginação e representados discursivamente pela unidade de um conceito (com por exemplo: “isso é uma montanha”). Assim, ainda que não passássemos de meros cérebros em tubos de nutrientes (“brains in vats”) e não existisse qualquer objeto material (como, por exemplo, uma montanha real) fora dos nossos sentidos, nada se alteraria nem nas nossas percepções de montanha e nem na racionalidade da nossa crença de que estamos diante de uma, quando a mesma se fundasse em percepções de uma figura montanhosa, de uma determinada cor etc.

Como poderíamos provar, então, que as nossas opiniões cotidianas (como, por exemplo, que há uma montanha diante de nós) são de um modo geral enunciados verdadeiros sobre objetos materiais? Tal prova segue-se segundo Davidson da correta compreensão do que venham a ser estados intencionais como “opiniões”, “pensamentos”, “intenções”, “temores” etc¹². Todo indivíduo capaz de pensamentos, opiniões, temores etc em particular filósofos que se perguntam, se há razões para crer, que as nossas opiniões são de um modo geral verdadeiras —deveria saber o que seja uma opinião ou uma atitude proposicional de um modo geral, isto é, como a mesma é decoberta, interpretada e atribuída a um falante.

A posição tanto do indivíduo comum como a do epistemólogo argumenta Davidson —é aqui a de um interprete de uma linguagem radicalmente estranha, que desconhece inteiramente o significado das atitudes proposicionais dos falantes. Desta posição de observador exterior, não resta ao interprete outro recurso senão aquilo que Davidson denomina “assentimento induzido” (“prompted assent”); ou seja, a relação causal entre o assentimento do falante a uma determinada proposição —como por exemplo: “há aqui uma montanha”— e a observação da parte do interprete de um determinado estado de coisas objetivo —por exemplo, a existência de uma montanha real. Nisto consiste o argumento anti-cético de Davidson. O epistemólogo tradicional parte da premissa de que seria

12 Ver D. Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, em D. Henrich (ed): *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983, pgs. 423-438.

em princípio possível identificar opiniões e estados intencionais em geral de um sujeito, independentemente de conhecer sua inserção causal no mundo, isto é, independentemente do fato de sermos ou não pessoas em meio a objetos materiais. Tão logo o epistemólogo se colocasse na posição de um intérprete radical —e teria que fazê-lo, na medida em que nas suas hipóteses céticas lançam mão justamente do conceito de “opinião” e “estados intencionais”— compreenderia, então, que a causalidade desempenha um papel indispensável na determinação semântica do conteúdo dos estados intencionais: Só poderíamos atribuir estados intencionais a determinados sujeitos, identificando na existência de objetos materiais a causa última do seu assentimento a tais proposições. Da simples compreensão do que sejam opiniões, seguir-se-ia, então, que as mesmas são em geral, enunciados verdadeiros sobre corpos.

Todo argumento de Davidson repousa sobre a premissa de que há uma simetria plena entre a auto-atribuição de estados intencionais e a atribuição dos mesmos a terceiros pessoas, o que aqui jamais seria aceito pelo cético. O epistemólogo tradicional aceitaria sem maiores problemas a afirmação de Davidson de que só podemos atribuir uma determinada opinião a uma terceira pessoa (como por exemplo: “há aqui uma montanha”) de uma cultura radicalmente distinta da nossa, se pudéssemos de algum modo identificar a causa do assentimento da pessoa em questão na existência de algo exterior à mesma como uma montanha, na medida em que não possuímos acesso direto aos seus estados intencionais. O acesso, contudo, à minha própria opinião em primeira pessoa, por exemplo, “de que há aqui uma montanha” seria imediato e não me remeteria a nada exterior à minha própria sensibilidade. Ao opinarmos em primeira pessoa: “Isso aqui é uma montanha”, não pressuporíamos nada além de uma representação discursiva da unidade das representações de dados sensíveis na nossa percepção interna. Enquanto a atribuição de estados intencionais a uma terceira pessoa dependeria de uma identificação em causas exteriores do assentimento aos mesmos, a auto-atribuição tanto da opinião de que me comunico com alguém, quanto da percepção de objetos exteriores a tal sujeito dependeriam apenas da minha elaboração imaginativa e intelectual de dados sensíveis.

Nos termos da posição tradicional, poderíamos então explicar toda nossa experiência sensível e todo nosso sistema de crenças, admitindo apenas a existência de entidades fenomênicas como

dados sensíveis. Crenças e juízos cotidianos —como por exemplo, de que há aqui uma montanha— não passariam de representações mediatas, isto é, de representações discursivas de representações imediatas de dados sensíveis. Ora, não podemos atribuir a um sujeito a identificação qualitativa de uma representação sensível — por exemplo, a imagem sensível do fogo— sem atribuímos 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 a qual se refere agora é exatamente do mesmo tipo —digamos uma imagem de fogo— que o sujeito percebera antes? Segundo nosso idealista, o sujeito não faria aqui outra coisa senão associar pela força do hábito da imaginação a representação sensível da imagem sensível 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 (enquanto forma a priori do meu sentido ou percepção interna) por imagens sensíveis de fogo”. Assim, ele poderia sempre recorrer à imagem presente das cinzas e à regra de intelecto: “fogo causa cinzas”, para síntese do seu próprio justificar a correção da sua lembrança da imagem do fogo, sem ter que apelar a nada fora da sua própria sensibilidade privada.

Apelar, contudo, à representação sensível de cinzas para justificar a correção da nossa lembrança da 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 não¹³. Se a determinação do conteúdo intencional de uma determinada percepção de fogo exige critérios, a determinação do objeto intencional da representação a ela associada de cinzas não poderia exigir menos. Nosso idealista incorre aqui em um regresso infinito. Apenas a referência fora da nossa sensibilidade e imaginação identificadora a corpos detém tal regresso, fornecendo aqui um critério para a determinação do objeto intencional das nossas percepções e, estados intencionais portanto, para a auto-atribuição de perceptivos ou judicativos.

Assim, a dúvida cética revela-se mais uma vez como um contrasenso filosófico. Desta vez, entretanto, no seu suposto sentido

¹³ Ver L Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, em do mesmo autor: *Schriften I*, Frankfurt am Main 1969, # 265.

interno, enquanto dúvida de que o domínio dos valores das variáveis da nossa linguagem natural tenha que 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 último para a auto-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 e incorre assim em uma incôerência conceitual.

ROBERTO HARACIO DE SÁ PEREIRA

Universidade Federal do Rio de Janeiro