

Eliminativismo, ceticismo e a natureza da Filosofia¹

BRENO HAX JUNIOR

(UFPR). *E-mail*: brenohax@ufpr.br

Resumo: Neste texto, apresento propostas de entendimento de eliminativismo e de ceticismo em termos de suas soluções aos conflitos filosóficos. A seguir, argumento em favor da tese de que eliminativismo e ceticismo não são boas soluções quando se trata de aporias que envolvem conceitos filosóficos fundamentais.

Abstract: In this paper I present ways of conceiving of eliminativism and skepticism in terms of their solutions to philosophical conflicts. I argue that eliminativism and skepticism are not good solutions to philosophical conflicts which involve fundamental philosophical concepts.

Palavras-chave: Eliminativismo, ceticismo, metafilosofia, conceito, aporia, conhecimento

Apresentarei uma proposta de definição de ceticismo e uma proposta de definição de eliminativismo. A seguir, apresentarei uma imagem da natureza da atividade filosófica e mostrarei como podemos incluir o ceticismo e o eliminativismo nessa imagem.

As definições que apresento são propostas para delimitar com precisão as condições sob as quais uma posição filosófica pode ser classificada como um eliminativismo bem como as condições sob as quais pode ser classifi-

¹Agradeço a Paulo Faria, Luiz Alves Eva, Giovanni Godoy Felice e Lúcio Lobo pelos comentários feitos a uma versão anterior deste artigo. Também sou grato aos participantes do Encontro do GT Ceticismo de 2007 na Universidade Federal do Paraná no qual aquela versão foi apresentada.

cada como um ceticismo. Essas definições não são parasitárias e não são históricas.

Uma definição *parasitária* de ceticismo (ou de eliminativismo) é aquela que define como céticas (eliminativistas) as teorias que são denominadas de “céticas” (“eliminativistas”) pelo seu propositor. Uma definição parasitária não é uma definição circular como definições da forma “o termo ‘X’ designa a entidade que *nós* chamamos de ‘X’”. Uma definição parasitária propõe que algo é x porque certo falante (ou falantes) — e não o agente definidor — designa-o com o termo “X”. Definições dessa espécie tomam o uso por outro falante do termo a ser definido como uma condição pelo menos necessária para a aplicação correta do termo. Assim, o uso dessa classe de definições pressupõe que haja algum usuário do termo “X” que tenha razões (não-circulares ou parasitárias) para aplicar corretamente “X”. Como proposta de definição, ela é claramente incompleta. Se o propositor original definisse “ceticismo” como aquilo que ele chama de “ceticismo”, o termo “ceticismo” seria vazio. Uma teoria não é cética (eliminativista) simplesmente porque é denominada de “cética” (“eliminativista”) por seu propositor. Ela deve possuir características independentes do modo como é chamada que a tornam uma teoria cética (eliminativista). Uma teoria poderia nem mesmo ser proclamada como cética pelo seu propositor e ainda assim ser uma teoria cética. Não é uma condição necessária ou suficiente para que certa posição filosófica seja um ceticismo que seu propositor utilize o termo “ceticismo”. Assim como um pensador não deixa de ser um relativista somente por proclamar não sê-lo, ser um cético ou um eliminativista não é uma questão de declaração ou de autodenominação.

Uma definição *histórica* de ceticismo (eliminativismo) afirma que uma teoria é cética (eliminativista) se e somente se é uma teoria cética (eliminativista) paradigmática ou é uma teoria relacionada historicamente de modo apropriado a alguma teoria paradigmática. O problema central dessa espécie de definição é que ela pressupõe teorias previamente classificadas como céticas para apresentar como casos paradigmáticos a partir dos quais a conexão histórica deriva-se. Por essa razão, uma definição histórica não é

geral: não explica por que as teorias paradigmáticas classificam-se corretamente como céticas. Ela permitir-nos-ia dizer que uma teoria atual é cética porque se deriva de modo apropriado de teorias que classificamos como céticas. Mas calaria acerca da característica ou características que tornam céticas as teorias paradigmáticas.

1. ELIMINATIVISMO E CETICISMO

É freqüente a confusão entre ceticismo e eliminativismo. A diferença entre essas posições é absoluta, mas sutil. Ambas são posições negativas e gerais. Ao adotarmos qualquer uma delas, colocamos sob suspeita um ou mais conceitos. Ambas podem tomar como seu objeto qualquer conceito e tese filosófica. Há variedades de ceticismos e há variedades de eliminativismos. Minha explicação de ambos salvará essa característica.

A confusão entre ceticismo e eliminativismo também é estimulada por certo modo de falar. Às vezes, emprega-se a expressão “ceticismo sobre X” (“ceticismo sobre vida extraterrestre”, “ceticismo sobre mentes”, “ceticismo sobre significado”) e aquilo de que se fala realmente é de eliminativismo sobre X.

O *eliminativismo* é a tese filosófica de que (a) certo conceito não tem aplicação — seja (ai) porque o próprio conceito tem notas inconsistentes entre si, (aii) porque não especifica nenhuma propriedade ou (aiii) porque nada instancia a propriedade que especifica (o conceito não tem extensão) — ou de que (b) certo termo conceitual não expressa nenhum conceito e não denota nenhuma propriedade. Em consequência dessas cláusulas, o eliminativismo impugna o uso de certo conceito ou da palavra que o expressaria. Minha formulação contém a menção a palavras porque alguém pode adotar um eliminativismo com respeito a conceitos — supor que não há conceitos — e minha proposta não deve representar a sua posição como contraditória por definição. Doravante, por simplificação, falarei apenas de eliminativismos com respeito a certos conceitos e não de eliminativismos com respeito a certas palavras. Mesmo assim, o que afirmarei sobre os pri-

meiros aplica-se *mutatis mutandis* aos últimos.

O eliminativismo ataca a legitimidade de certo conceito (ou da palavra que o expressaria) e das afirmações que fazem uso desse conceito. Versões de eliminativismo que aceitam que há uma propriedade especificada pelo conceito, mas que nada a instancia proporão que as afirmações que usam o conceito são sistematicamente falsas. De outro lado, versões de eliminativismo que supõem que o conceito em disputa não especifica nenhuma propriedade poderão adotar a tese de que as afirmações que usam o conceito não possuem valor de verdade.

Como conseqüência de seu eliminativismo e de seu diagnóstico acerca do quão entrincheirada em nossa reflexão comum sobre o mundo está a noção em disputa, o eliminativista pode prescrever o seu abandono (eliminativismo forte) ou prescrever apenas o seu uso instrumental (instrumentalismo).

Assim como qualquer variedade de eliminativismo pode ser caracterizado por seu tratamento de certo conceito ou grupo de conceitos, qualquer variedade de ceticismo também pode ser apresentado em termos de seu tratamento de conceitos. Minha caracterização será dessa espécie.

O *ceticismo* é um ataque ou desafio à nossa capacidade de saber o valor de verdade das afirmações que usam certo conceito (ou termo que o expressaria). Uma frase declarativa (e a proposição que expressa) é verdadeira somente se, entre outras coisas, o conceito ou conceitos por ela predicados aplicam-se àquilo de que se fala. Por isso, para que descubramos o valor de verdade de uma frase declarativa (e da proposição expressa), devemos dispor da capacidade de reconhecer se as condições de aplicação dos conceitos envolvidos são satisfeitas pelo tema do discurso. Quando não podemos determinar se essas condições de aplicação são satisfeitas não podemos saber se a afirmação é verdadeira ou falsa. Podemos caracterizar cada variedade de ceticismo pela classe de afirmações cujas verdades ele propõe que não somos capazes de saber ou, alternativamente, pelo conceito ou grupo de conceitos que essas afirmações empregam e que são a razão de que não possamos determinar seu valor de verdade. Como minha formulação deixa

claro, proponho que a raiz das dificuldades de determinarmos o valor de verdade de uma afirmação depende das dificuldades envolvidas em saber se os conceitos que ela emprega se aplicam.

Alguns autores que aceitam a noção clássica de conhecimento como crença verdadeira justificada discutem qual desses ingredientes é precisamente o alvo quando a possibilidade de conhecer é desafiada pelo cético. Certos autores propõem que o ataque cético à possibilidade de conhecer é fundamentalmente um ataque ao ingrediente da justificação (Cf., por exemplo, BONJOUR, 2002, cap. 12). Compartilho dessa caracterização do ataque cético. Os autores que adotam o ceticismo a respeito de um tema geralmente apelam para a insuficiente justificação que temos para determinar se são verdadeiras as afirmações em disputa. De que forma a caracterização do desafio cético como fundamentalmente um desafio à nossa capacidade de obtermos justificação para determinarmos o valor de verdade de certas afirmações coaduna-se com a apresentação que fiz acima do ceticismo como uma posição acerca de conceitos? Ora, os procedimentos para obter uma justificação que nos permita determinar o valor de verdade de uma afirmação podem ser apresentados alternativamente como procedimentos para determinar se os conceitos predicados aplicam-se àquilo de que se fala.

Uma razão plausível para adotar-se um ceticismo com respeito a certo conceito e, conseqüentemente, com respeito às afirmações que o empregam é a constatação de que não dispomos e nem dispostemos de justificação suficiente para determinarmos se essas afirmações são verdadeiras ou falsas. De acordo com a minha proposta, o ceticismo acerca de certo conceito não põe em questão tal conceito ou a propriedade que ele especificaria, mas afirma que há um impedimento de sabermos se o conceito é satisfeito e, dessa forma, se há ou não algo com a propriedade que esse conceito especifica. Em outras palavras, afirma que há um impedimento de sabermos se o conceito em disputa tem extensão.

O ceticismo com respeito a certo conceito propõe que as afirmações que o usam são indecidíveis. Uma afirmação é indecidível se não possuímos e

não possuiremos procedimentos suficientes para determinar cabalmente se essa afirmação é verdadeira ou falsa. Para que um filósofo afirme que certa classe de afirmações é indecidível, ele deve dispor de alguma proposta de explicação para esse suposto fato.

Uma das raízes da indecidibilidade de certas afirmações é a sua subdeterminação por todas as evidências disponíveis. Uma afirmação A é subdeterminada quando as evidências apresentadas para tomá-la como verdadeira podem também ser apresentadas como evidências em favor da verdade de uma ou mais afirmações incompatíveis com A . Nesse caso, as evidências são tais que não nos justificam em tomar uma ou outra das afirmações como a afirmação verdadeira. Ora, se um conjunto de dados não é suficiente para que concluamos cabalmente que A é verdadeira, então não sabemos se A é verdadeira. Há uma incompatibilidade entre conhecimento e subdeterminação.

A negação de que haja procedimentos que nos permitam reconhecer quais afirmações acerca de um dado tema são verdadeiras e quais são falsas é a negação de que haja procedimentos de decisão. O cético pode procurar dar-nos uma prova de que não há procedimentos de decisão ou pode meramente afirmar que não há procedimentos de decisão. Além disso, uma negação de que haja procedimentos disponíveis para determinarmos o valor de verdade de uma afirmação (ou classe de afirmações) pode ser amparada em um diagnóstico de que essa situação é provisória ou definitiva.

Se um autor adotar um ceticismo sobre a noção de outras mentes, adotará um ceticismo com respeito à classe das afirmações sobre outras mentes. Ele tomará as afirmações sobre outras mentes como indecidíveis. Ele afirmará nesse caso que não podemos saber conclusivamente se certa proposição é verdadeira ou falsa.

A negação da *existência* de algo é um eliminativismo. O ceticismo trata apenas de *conhecimento*, do desafio aos juízos de conhecimento como “Eu sei que p ”, “João sabe que p ”. Uma coisa é propor que não há vida alienígena (eliminativismo sobre vida alienígena) e outra é propor que não podemos saber se há ou não (ceticismo sobre essa questão).

Com respeito a uma afirmação em disputa (como “os objetos materiais têm cor”, “há mundo exterior”, “João é bom”, “João afirmou uma verdade”, “as propriedades são todas disposicionais”, “há movimento”) ou com respeito a uma classe de afirmações (éticas, estéticas, ontológicas, etc.) podemos negar a sua verdade ao propor que seus conceitos carecem de aplicação ou podemos negar que tenhamos justificação para tomá-las como verdadeiras. A primeira atividade caracteriza um eliminativismo; a segunda atividade, um ceticismo.

Parte da ilusão de que ceticismo e eliminativismo equivalem-se advém do fato de que os dois põem em questão a legitimidade de certo conceito e da classe de afirmações que o usam. O eliminativismo propõe que essas afirmações são falsas (ou sem valor de verdade) e o ceticismo propõe que não podemos saber seu valor de verdade ou sequer se têm valor de verdade.

O eliminativismo é uma posição no campo da ontologia. O ceticismo é uma posição no campo da epistemologia. Algumas variedades de ceticismo apresentam-se associadas à prescrição de uma atitude e, por conseguinte, a uma ética. Exemplos desse tipo são aqueles nos quais o ceticismo faz recomendações sobre como portar-se diante das crenças e teorias filosóficas. Creio que podemos entender essas prescrições como uma variedade daquilo que é comumente chamado de ética da crença. Algumas variedades de ceticismo também se associam a prescrições terapêuticas que visam conduzir o indivíduo à quietação de suas paixões².

2. ELIMINATIVISMO EM STILPON

Stilpon propôs que a predicação é impossível. Em sua reação à posição de Stilpon, Colotes, um filósofo epicurista, escreveu *Que não é mesmo Possível Viver de acordo com os ensinamentos de outros Filósofos*. Colotes escandalizou-se

²Algumas posições relativistas e pragmatistas contemporâneas também se associam a prescrições terapêuticas.

com a tese de Stilpon. Ele pergunta-se como seria possível que vivêssemos sem predicar. Colotes nota que uma prática fundamental nossa foi negada por Stilpon. Segundo Plutarco, Colotes reagiu com a observação seguinte:

“Como sobreviveremos se não podemos chamar bom a um homem nem chamar um homem de general, e só podemos chamar um homem de homem e o bem de bem e um general de general? Como sobreviveremos se não podemos chamar dez mil de cavalaria, mas apenas chamar a cavalaria de cavalaria e dez mil de dez mil e igualmente com as outras coisas?” (PLUTARCO, 23, 1120 a-b Apud DENYER, 1993, p. 35.)

A reação (compreensível) de Colotes é afirmar que predicamos. Predicamos — isso é um fato. Mas certos filósofos nos dizem que não o fazemos. Esses filósofos nos dizem que não fazemos algo que claramente fazemos. Ao fazê-lo, eles negam uma prática fundamental em nossas vidas: em nosso pensar, falar e agir. Como pensar sem predicar? Se eles negam uma prática constitutiva de nossa vida, não é possível viver de acordo com suas doutrinas. (Há outra refutação a que está sujeita a tese de Stilpon. Quando afirma que a predicação é impossível, ele predica “é impossível” de predicar. Por conseguinte, faz precisamente o que afirma ser impossível e, assim, a sua tese é contraditória.)

Stilpon pode ser tratado como um eliminativista sobre predicação: nada corresponde ao conceito de predicação. Há duas maneiras de refutar Stilpon: (a) predicar e mostrar que predicamos em nossa vida cotidiana e (b) elaborar uma teoria da predicação que responda às suas críticas como fizeram Platão e Aristóteles. *Predicar não o refuta?* Supor que predicar não o refuta é supor que a filosofia não trata da vida. É supor que a filosofia é um discurso ilhado.

O mesmo se aplica à afirmação de Zenon de que o movimento é impossível. Diante de suas demonstrações de que o movimento é impossível, podemos adotar as seguintes vias: (a) caminhar ou (b) desenvolver uma teoria do espaço e do infinito.

Há duas outras posições alternativas diante de Stilpon e de Zenon. A terceira posição, (c), consiste em afirmar que não podemos saber se o conceito de predicação (ou de movimento) se aplica ou não se aplica. A quarta posição (d) propõe que a noção de predicação (ou de movimento) não é problemática e aceita que predicamos na vida quotidiana. Mas, prossegue a posição (d), isso não tem nenhuma relação com a noção filosófica de predicação porque esta última habita o domínio teórico e tem critérios de aplicação diferentes dos critérios da predicação na vida quotidiana.

Até agora não falei em eliminativismo e ceticismo com respeito ao conceito de *conhecimento*. A seção 6 trata dessas posições.

3. FILOSOFIA E O ENTENDIMENTO DO MUNDO

Buscamos entender o mundo. Ao buscar entender o mundo, formamos conceitos para entender o que as coisas são, quais são os seus modos de ser e por que os possuem. Esses conceitos são constantemente refinados em nossa interação e reflexão sobre o mundo. Reformulamos critérios de aplicação, introduzimos novos conceitos. O uso de conceitos nos permite vislumbrar características do mundo. Esses vislumbres permitem que corrijamos os critérios de aplicação dos conceitos que usamos e formulemos novos conceitos. Esses novos conceitos, por sua vez, permitem-nos novos vislumbres do mundo. Essa atividade de compreender toma como seu tema também os nossos modos de pensar e de entender, ou seja, os nossos conceitos. Somos então capazes de sistematizar as nossas classificações, critérios e explicações, apresentar condições necessárias e suficientes, isto é, somos capazes de formular teorias sobre o mundo. Essas teorias podem ser refutadas, corrigidas, etc.

Em qual momento iniciar-se-á a filosofia no processo que estou apresentando? Já se iniciou. Afirmei acima que buscamos compreender o mundo e para isso formamos conceitos e os refinamos. Ora, a filosofia não é uma atividade distinta desse processo. A filosofia é nossa atividade de entendimento do mundo quando tornada mais refinada. Com a palavra “fi-

losofia” designamos uma atividade e o produto dessa atividade. Uma teoria filosófica é o produto dessa atividade de entender o mundo.

É parte da natureza da tentativa de entender o mundo apresentar critérios de aplicação ou definições dos conceitos que usamos (assim como formular e definir novos conceitos). Essa tarefa conceitual pertence a toda tentativa de entender o mundo, mesmo às ciências empíricas. (Logo abaixo, farei algumas observações sobre a relação entre filosofia e ciência empírica.) Quando o filósofo apresenta um ou mais critérios de aplicação para um conceito, ele pode apresentar isso como uma hipótese de trabalho ou como a definição real do tema que investiga no uso do conceito. Essa proposta ou definição pode, por sua vez, ser objeto de crítica por outro filósofo, que pode também apresentar uma proposta diferente de critérios de aplicação. O tratamento diverso de um conceito ϕ por uma teoria filosófica rival pode conduzir a uma reformulação de ϕ pelos defensores da teoria original criticada. O diálogo entre as teorias filosóficas é constituído pela reformulação e contínua revisão de conceitos que usam. É da natureza da filosofia — porque é da natureza do entendimento — que ela seja progressiva. A atividade de entender é progressiva. A filosofia tem uma história porque o entendimento é progressivo.

Estou presumindo que as diferentes teorias filosóficas podem compartilhar de um conceito mesmo que ofereçam definições diferentes deste. O fato de associarem condições de aplicação diferentes ao mesmo conceito não as impede de usá-lo para referirem-se a um mesmo tema. Conceitos, afinal, não se relacionam com o mundo por intermédio de definições. O não-reconhecimento disso deve-se a uma má teoria da referência. Deve-se, mesmo que seja de maneira inadvertida e implícita, à adoção de uma teoria descritivista da referência. Não tenho espaço para apresentar uma demonstração em detalhes dessa afirmação (Cf. KRIPKE, 1980; PUTNAM, 1991). Em (HAX JUNIOR, 2009) mostrei como os argumentos e teses de Kripke e Putnam acerca da referência derrubam a concepção de que as teorias acerca do mundo tanto científicas quanto filosóficas são estruturas isoladas entre si e incomensuráveis.

O reconhecimento do que foi dito permite explicar por que a filosofia tem uma história e como é possível que teorias filosóficas diferentes possam investigar os mesmos problemas, mas não permite explicar como é possível que a filosofia tenha questões substantivas distintas da ciência. Um tratamento completo dessa questão deve amparar-se em uma teoria acerca da natureza dos conceitos filosóficos. Como não disponho de espaço para esse tratamento, limitar-me-ei a indicar como essa questão pode ser respondida em linhas gerais. Como pode haver questões filosóficas diferentes das questões empíricas em geral? Isso é possível porque há conceitos eminentemente filosóficos. Conceitos filosóficos não são suscetíveis de análise empírica. Se quisermos saber quais são as condições de aplicação do conceito de água, devemos buscar descobrir isso mediante investigação empírica porque se trata de um conceito empírico. Contudo, o cientista não pode elucidar conceitos que não são empíricos como os conceitos de justiça, de bem, de verdade. Ele não pode sequer elucidar aqueles conceitos filosóficos que emprega em sua atividade científica como os conceitos de prova, de teoria e de experiência. O cientista faz uso desses conceitos, mas não os analisa porque não são elucidáveis por investigação empírica. É o filósofo que os investiga. Como o filósofo pode analisá-los? Minha resposta — abreviada como prometi — é que o faz por reflexão. Nesse procedimento, desempenham papel importante experimentos conceituais, intuições, etc.

Uma última consideração é necessária para que eu possa apresentar adequadamente os conflitos filosóficos na próxima seção. Entre os conceitos filosóficos, alguns têm um papel fundamental em nosso entendimento comum do mundo. Eles formam a estrutura geral de nosso pensamento sobre o mundo. Chamá-los-ei de *conceitos filosóficos fundamentais*. Não defenderei aqui que os demais conceitos filosóficos são redutíveis a esses conceitos. Meu propósito imediato é apenas propor que possuímos tais conceitos porque possuímos um entendimento básico do mundo. Como elaborei e defendi uma proposta detalhada de que possuímos um entendimento básico do mundo em outro lugar (Cf. HAX JUNIOR, 2006), deter-me-ei

apenas em delinear as linhas gerais dessa noção. O entendimento básico do mundo é o modo como compreendemos o mundo em nosso trato cotidiano com ele. Esse entendimento básico não é uma teoria. Mesmo assim, ele pode vir a ser objeto de uma teoria que pode representá-lo correta ou incorretamente. Uma filosofia que visa delinear a estrutura geral de nosso pensamento sobre o mundo é o que Strawson classifica como uma “metafísica descritiva” (STRAWSON, 1959, Introdução). Uma metafísica descritiva busca determinar quais são os conceitos fundamentais ou básicos que usamos para pensar no mundo e investigar suas conexões com a finalidade de exibir a estrutura que formam. Em outras palavras, o objeto de uma metafísica descritiva é o entendimento básico do mundo e seu procedimento é reconstruir teoricamente os ingredientes e a estrutura desse entendimento. Quais conceitos formam parte de nosso entendimento básico? Há conceitos fundamentais sem os quais não poderíamos pensar sobre o mundo ou sobre nós mesmos, conceitos como, por exemplo, os conceitos de corpo e de propriedade.

Alguns filósofos elaboraram sistemas que capturam e sistematizam nosso entendimento do mundo. Evidentemente, mesmo uma filosofia que faz isso pode, em algum momento, apresentar refinamentos teóricos que se afastam daquele entendimento básico, seja para investigar as bases sobre as quais se funda tal entendimento, seja para extrair conclusões a partir da constatação de sua existência.

Podemos alterar nossas teorias acerca do mundo, mas não é possível supor-se uma situação que pudesse conduzir-nos a fazer correções no entendimento básico do mundo. Por essa razão, o entendimento básico é invulnerável. Uma teoria pode negá-lo plenamente ou parcialmente. A negação no plano teórico de certos conceitos que compõem a estrutura de entendimento básico pode significar o abandono de algo fundamental de nossa experiência do mundo e de nós mesmos. Esses conceitos não são opcionais. Como pensaremos acerca do mundo e o descreveremos sem esses conceitos? Além disso, que evidências poderiam em algum momento levar-nos a desfazermos-nos desses conceitos? Podemos sequer imaginar

algo que pudesse ser uma prova de que, por exemplo, o conceito de objeto material não se aplica?

Proponho, assim, que há teorias filosóficas que buscam sistematizar a nossa compreensão do mundo. Ao fazê-lo, o filósofo pode representar o modo como compreendemos o mundo ainda que nem tudo em sua sistematização seja correto. Sua tentativa pode ser parcialmente mal-sucedida. Na seção seguinte, tratarei especialmente do conflito entre teorias filosóficas nas quais uma delas visa prover uma representação adequada de um ou mais conceitos filosóficos fundamentais.

4. ELIMINATIVISMO, APORIA E CONCLUSÃO CÉTICA

Como propus na seção anterior, teorias podem compartilhar conceitos mesmo em casos nos quais divergem acerca de seus critérios de aplicação. Reconhecer isso nos conduz a reconhecer também que uma das formas que os conflitos filosóficos podem tomar é a da disputa sobre qual é a forma correta de representar certo tema. Isso significa que uma teoria filosófica pode propor que as afirmações de outra teoria são incorretas sem ter de supor que não há o tema de que esta trata. Em outras palavras, a negação que uma teoria faz de que as definições e teses de uma teoria rival sejam corretas não é equivalente à negação de que haja algo tratado por seus conceitos. Pode haver pessoas e uma teoria sobre o que são as pessoas pode ser falsa. Com isso, uma teoria filosófica pode ser acusada por outra de duas formas de erro: (1) é possível que haja casos nos quais a teoria supôs erroneamente a existência de algo e também (2) é possível que a teoria tenha apenas uma representação enganosa sobre algo realmente existente.

Consideremos uma teoria filosófica T_1 que formule uma tese valendo-se de conceitos fundamentais usados no entendimento comum do mundo. Essa teoria pode ser corrigida por novas teorias que pretendem falar das mesmas coisas. Podemos classificar essas novas teorias como desenvolvimentos da teoria T_1 . Por outro lado, também temos teorias que reagem negativamente a T_1 . Uma teoria negativa com respeito a T_1 é uma teoria

que nega que o conceito fundamental (ou conceitos fundamentais) de T_1 aplique-se.

Como interpretar a negação de certo conceito fundamental de T_1 ? Há duas maneiras:

- (1) A teoria afirma que o conceito fundamental usado por T_1 representa inadequadamente o tópico a que se dirige (*negação moderada*).
- (2) A teoria afirma que nada corresponde ao conceito fundamental usado por T_1 e houve um erro ou confusão em formar tal conceito (*negação radical*). (Certamente, pediremos ao filósofo que faz essa afirmação que nos explique por que houve tal erro ou confusão.)

Tomemos T_2 como uma teoria que faz a negação radical. Na negação feita por T_2 , nega-se tanto a teoria T_1 e a formulação incorreta do conceito que trata de certa coisa como também nega-se que haja aquilo mesmo que buscamos entender no uso do conceito. Há duas possibilidades que podem advir de uma negação radical se ela for dotada de argumentos sólidos. Se T_1 não tratasse de algo fundamental, ela poderia ser abandonada e o próprio conceito que usa igualmente abandonado. Contudo, *se aquilo de que T_1 trata é fundamental em nossas vidas, temos uma aporia*.

Uma negação moderada põe em questão apenas T_1 . Uma negação radical é um eliminativismo sobre algo. Na negação radical, não apenas uma *teoria* é negada como os conceitos que ela emprega são declarados vazios. Se nossas vidas *precisam* desses conceitos, então temos um problema. Ao negar-se radicalmente a teoria T_1 , coisas fundamentais das vidas das pessoas também são negadas. Esse é o plus da negação radical. Não apenas uma *teoria* é negada como os próprios conceitos que a teoria T_1 usa são classificados como vazios. Contudo, nossas vidas precisam deles. Há um excesso na negação do eliminativista. Ele nega uma certa teoria e também — e essa é a parte excessiva — nega a possibilidade de qualquer teoria vindoura sobre certo assunto. Assim, a teoria eliminativista é uma teoria que se pretende definitiva.

A contradição é o nervo essencial das aporias. Em uma aporia, temos um conflito entre duas ou mais proposições que tomamos como verdadeiras e por isso não estamos dispostos a abandonar. Se estamos dispostos a preservar todas as proposições envolvidas, temos que mostrar que sua contradição é apenas aparente. Isso significa que devemos *explicar como* podem ser ambas verdadeiras³. Como é possível que um pensamento seja verdadeiro? Como é possível que haja vontade livre? Como é possível que haja entidades que se preservam em meio à alteração? Como é possível pensarmos acerca de uma entidade mesmo quando não possuímos conhecimento de todas as suas qualidades? Em todos esses casos, perguntamos como *P* é possível dado que admitimos também certas proposições que parecem ser incompatíveis com *P*. Para responder essa pergunta, o filósofo apresentará uma teoria na qual os conceitos usados em *P* e nas proposições que aparentavam ser incompatíveis com *P* recebem um novo tratamento. Ao fazer isso, o filósofo terá apresentado uma explicação de como *P* é possível.

O que eu disse até aqui ainda não permite explicar satisfatoriamente a tarefa filosófica. O filósofo não visa meramente dissolver uma aporia. Ele visa entender a realidade. A aporia é um sinal de que seu entendimento da realidade é falho. O filósofo reconhece que se ele está disposto a afirmar proposições incompatíveis entre si acerca de algum tópico, sua compreensão do tópico investigado ainda é inadequada. Assim, sua tarefa primordial é obter uma compreensão mais adequada da realidade e o conseqüente refinamento das condições de aplicação dos conceitos envolvidos. Em muitos casos, o uso de um conceito *F* cujas condições de aplicação não são suficientemente afiadas (para usar uma imagem de Frege) pode levar o filósofo a encontrar uma situação na qual aparentemente tanto *F* se aplica quanto *F* não se aplica. Aquilo que origina a aporia nesse caso é o uso do conceito

³Minha abordagem da explicação realizada por uma teoria filosófica é em parte devedora das idéias de (NOZICK, 1981, p. 8-18).

F e não a situação investigada. A busca de entender de modo mais adequado a natureza e comportamento das entidades do mundo bem como as situações nas quais estão envolvidas leva ao refinamento das condições de aplicação dos conceitos que usamos e à introdução de novos conceitos. O aparato conceitual mais sofisticado adquirido para dissolver a aporia permite agora o reconhecimento de novas distinções no mundo. Isso, por sua vez, conduz a novos refinamentos em nosso aparato conceitual. O processo de aperfeiçoamento conceitual com a finalidade de entender o mundo não tem um limite.

Por que — ao examinar a aporia — o filósofo deve extrair a conclusão cética de que não podemos *saber* (de que não podemos saber qual é a resolução do conflito entre as teses ou de que não podemos saber se é verdadeira qualquer uma das teses que constituem o conflito)? Por que tantos filósofos depararam-se com aporias e não extraíram a conclusão cética? Proponho que a resposta a essa última pergunta é: porque reconheceram que a filosofia não é feita assim. Reconheceram que a contradição não é um sinal de fracasso da filosofia e do entendimento do mundo, mas apenas um modo fundamental da atividade filosófica. Por que parar de investigar? Por que decretar a parada e tomar como irredutível uma antinomia?

5. SOLUÇÕES E PSEUDO-SOLUÇÕES PARA AS APORIAS

Há uma forma recorrente nessas controvérsias:

- (1) Uma teoria filosófica positiva T_1 faz uso de certo conceito fundamental α buscando compreender e explicar o que o mundo é.
- (2) Alguém propõe uma teoria filosófica eliminativista T_2 que nega radicalmente o conceito α e, assim, nega uma prática essencial nossa. A teoria filosófica T_2 busca refutar T_1 apresentando o próprio conceito como vazio ou inaplicável.

(3) Com a teoria filosófica T_2 , surge uma *aporia*. Há uma *aporia* entre algo que reconhecemos que fazemos (tal como representado pela teoria T_1) e a negação amparada em bons argumentos dessa prática pela teoria T_2 . Fazemos algo — predicamos, dizemos verdades, entendemos homens de outras épocas — e a teoria T_2 nega que o façamos.

Dada a *aporia* entre T_1 e T_2 , há pelo menos três possíveis soluções:

(3) Uma teoria filosófica T_3 que explica como é possível que as duas teses sejam ambas verdadeiras mostrando que não há realmente uma contradição entre elas.

(4) Uma teoria filosófica cética T_4 que propõe que não podemos saber o valor de verdade das afirmações que envolvem o conceito α ou que dizem respeito àquilo de que α trata.

(5) Uma teoria filosófica T_5 que tenta dissolver essa *aporia* entre T_2 e a nossa prática (tal como apresentada por T_1) introduzindo uma distinção entre filosofia e vida. A sua proposta consiste em admitir que predicamos em nossa vida ou que usamos a noção de verdade, e retorquir que aquilo que fazemos em nossas vidas não tem qualquer relação com a noção de predicação ou com a noção de verdade que uma teoria filosófica é capaz de formular e usar. Isso é uma sub-solução. O preço dessa proposta é alto. Ela introduz a ilusão de que a filosofia está insulada e paga o preço de não mais deixar a filosofia tratar do mundo e da vida. Nessa pseudo-solução, a filosofia é vista como uma reflexão meramente sobre si mesma e, por conseguinte, essencialmente incapaz de dirigir-se ao mundo. Em consequência, a filosofia é vista como vazia e desorientadora. Além disso, é vista como uma atividade distorcedora.

O filósofo que colheu um conceito do pensamento comum sobre o

mundo (conceitos como o conceito de verdade, de conhecimento, de pensamento, de pessoa, etc.) e formulou uma teoria sobre aquilo de que tal conceito trata (assim como o filósofo que em uma teoria posterior continua a dialogar com essa teoria na reflexão sobre aquilo de que ela trata) terá de responder às várias reações filosóficas que sua teoria suscitou. Se há teses bastante justificadas que se opõem às suas teses, teremos aporias. Uma aporia genuína deixa-nos perplexos. Enquanto não podemos solucioná-la, podemos e devemos reagir como Colotes.

Evidentemente, a refutação da vida (a refutação de Colotes) é uma refutação. Negar isso é supor que a filosofia não trata da vida. Ainda assim, nessa refutação falta algo: falta a demonstração de quais são as premissas que amparam a teoria falsa. Diógenes caminhou com a finalidade de refutar a demonstração de Zenon de que o movimento é impossível. Mas essa não é a refutação adequada. Temos que refutar aqueles argumentos em seus próprios termos, ou seja, teoricamente. Temos que encontrar qual é o problema com a teoria de Zenon acerca do movimento e do espaço. Evidentemente, a teoria de Zenon é uma teoria sobre o movimento, não sobre movimento* (Tomemos “movimento*” como um termo que designa somente a noção de movimento que é usada em certa teoria Θ). Zenon não é um cético, mas um eliminativista. A refutação de Colotes é uma refutação do eliminativismo e não do ceticismo.

Como respondemos ao eliminativista quando consideramos que ele não tem razão em sua negação radical? Respondemos ao eliminativismo mostrando como esses conceitos são usados, apresentando novas teorias nas quais mostramos que esses conceitos não são nem incoerentes nem vazios. A melhor espécie de resposta é aquela na qual mostramos que esses conceitos são *indispensáveis*: que o próprio eliminativista tem de usá-los ou que a própria teoria eliminativista os emprega.

Qual é a solução genuína? Refinar o nosso entendimento do mundo e da vida (e nosso entendimento dos conceitos que temos), desenvolver novos conceitos. Isso dissolverá a aporia. “Mas surgirão outras aporias”. Sim, mas isso não se deve à realidade, e sim ao nosso entendimento ainda precário

dela. Quando encontramos uma aporia é porque ainda temos conceitos muito pouco afiados.

Agora, tratarei das duas outras formas de dissolver as aporias, o ceticismo e o contextualismo:

(4^a) Uma das soluções é o ceticismo, propor que não podemos saber se o conceito fundamental aplica-se (não podemos saber se há o eu, se há liberdade, se há corpos, se há mundo exterior, se há outras pessoas) ou, equivalentemente, se a classe das afirmações que usam o conceito fundamental são verdadeiras ou falsas. Como respondemos ao ceticismo sobre um desses conceitos? Alguns pensam que devemos responder ao ceticismo mostrando que sabemos essas verdades: que há afirmações verdadeiras usando esses conceitos e que somos capazes de saber essas verdades. Minha proposta é que o fazemos mostrando a nossa progressiva compreensão do mundo. Outra maneira de responder seria dizendo que não podemos duvidar que conhecemos nesses casos e nem o cético pode também duvidar.

A pseudo-solução T4 propõe que dissolvamos a contradição entre a teoria T2 e a nossa vida com o fim da filosofia porque toma aquela contradição como intransponível. Ao invés de prosseguir com a atividade filosófica buscando refletir sobre as teses que originam a contradição, a atividade filosófica é abandonada. A aporia seria dissolvida porque a atividade filosófica de entender o fenômeno em questão seria cancelada. Algumas versões de ceticismo propõem que com a aporia dissolvida, reinaria a paz. Haveria um aspecto terapêutico nesse cancelamento. Mas é uma boa terapia? Essa pseudo-solução é capaz de trazer-nos paz? Que paz haverá sem poder filosofar? Esse momento terapêutico não é essencial ao ceticismo de acordo com a definição aqui apresentada. O ceticismo é uma tese de indecidibilidade.

(5^a) A outra pseudo-solução é propor que as teorias filosóficas não tratam daquilo com que lidamos em nossas vidas. Nessa concepção, os conceitos filosóficos são reconstruções, reinterpretações que perderam seu norte (o mundo) na sistematização e o contexto do filósofo é apresentado como diferente do contexto da vida. A aporia é apresentada como apenas aparente, fruto de tomar conceitos filosóficos por conceitos da vida quotidiana. Nessa

concepção, o conceito que uma tese teórica nega que se aplique não é o mesmo conceito que usamos em nossas vidas.

6. ELIMINATIVISMO E CETICISMO SOBRE CONHECIMENTO

Munidos dos entendimentos de eliminativismo e de ceticismo providos acima, consideremos o eliminativismo e o ceticismo acerca de *conhecimento*. Quando chegamos à discussão sobre conhecimento, o eliminativismo funde-se com o ceticismo? Não, mesmo com respeito a essa noção as duas posições continuam a manter a sua independência.

O eliminativismo com respeito a conhecimento afirma que *não há* conhecimento, que não há práticas que sejam classificáveis legitimamente como práticas de conhecimento. Isso pode ser proposto pelo eliminativista como resultado de sua suposição de que nada há que satisfaça o conceito de conhecimento. Tomemos como exemplo uma teoria positiva sobre a natureza do conhecimento (como aquela discutida por Platão no *Teeteto*). Alguém pode admitir que essa teoria positiva sobre conhecimento elucidada o conceito de conhecimento e, ainda assim, defender que o conceito não se aplica. O eliminativista pode a rigor tomar dois caminhos: propor que o conceito de conhecimento é inteligível mas não tem aplicação ou propor que o conceito carece de clareza. Em qualquer um dos casos, prossegue o eliminativista, o termo “conhecimento” deve ser abandonado ou usado apenas instrumentalmente.

Há muitas variedades de ceticismo. O que elas possuem em comum é a tese de que não podemos saber se as afirmações de certa classe especificada pelo conceito sob suspeita são verdadeiras ou falsas. E quando se trata do ceticismo acerca do conceito de conhecimento? O ceticismo acerca de conhecimento é a tese de que a classe inteira das afirmações que usam o conceito de conhecimento é indecível, ou seja, não podemos saber se realmente temos conhecimento em cada um dos episódios que são reconhecidos como episódios de conhecimento.

O ceticismo com respeito a conhecimento não diz que a noção de co-

nhecimento é paradoxal ou ilegítima. Ele afirma que de fato *não sabemos* se conhecemos e que *não podemos saber* se conhecemos. Ou seja, o ceticismo afirma que não sabemos e não podemos saber se a afirmação de que conhecemos é verdadeira ou se é falsa. Em outras palavras, afirma que a classe das afirmações da forma “X sabe que p” é indecível. Nessa concepção, o conceito de conhecimento é tomado como legítimo. O cético nega que saibamos se esse conceito possui extensão (as *práticas de conhecimento* seriam a sua extensão). O desafio cético é se podemos saber que há conhecimento. Ou seja, temos justificação suficiente para afirmar que atos que tomamos como atos de conhecimento são realmente atos de conhecimento?

Meu objetivo neste trabalho não é refutar o eliminativismo ou o ceticismo acerca de conhecimento. Trata-se de realizar uma tarefa preliminar: identificar precisamente a natureza do eliminativismo e do ceticismo e, dessa forma, permitir a tomada de consciência do que pode contar como uma resposta adequada a essas posições no que diz respeito ao conceito de conhecimento.

Como respondemos em geral aos eliminativismos? Lembremos da refutação de Colotes. Respondemos de modo prático a cada variedade de eliminativismo mostrando que o uso do conceito sob suspeição é indispensável. Muitas vezes, isso é feito ao mostrar-se que a própria variedade de eliminativismo combatida só é inteligível porque apela (de modo implícito) ao conceito que ataca. Para refutar o eliminativismo acerca de conhecimento não temos que mostrar que sabemos que sabemos. Temos apenas que mostrar que sabemos. E para isso, não temos de possuir uma teoria acerca do que é o conhecimento. Contudo, essa teoria é desejável para mostrarmos por que o eliminativismo sobre conhecimento está errado. O próprio eliminativista faz uso dessa noção na medida em que certamente sabe que está elaborando um argumento contra o conhecimento. Há casos indiscutíveis de conhecimento.

Creio que a melhor forma de responder ao ceticismo acerca de conhecimento é entender melhor a natureza de nossas atividades de conhecimento e isso significa refinar nosso entendimento dessas atividades bem como

refinar nosso entendimento do conceito de conhecimento. Temos práticas de conhecimento. Contudo, a realização dessas práticas não é uma resposta suficiente ao ceticismo sobre conhecimento. Temos também que prover razões em favor da tese de que sabemos que conhecemos. Isso é uma tarefa exequível com respeito a algumas atividades de conhecimento e, uma vez realizada, mostraria que a defesa de um ceticismo sobre conhecimento encontra obstáculos cruciais na correta compreensão daquelas atividades e das justificações que possuímos para realizá-las.

Referências Bibliográficas

- BONJOUR, L. 2002. *Epistemology*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- DENYER, N. 1993. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London, Routledge.
- HAX JUNIOR., B. 2006. *Conceito e Referência: Objetos, Espécies e Identificação*. Porto Alegre. P. 253. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- HAX JUNIOR., B. 2009. “Contra a Incomensurabilidade entre Teorias Filosóficas”. In: QUINTANILLA, Pablo (Ed). *Ensayos de metafísica*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- KRIPKE, S. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge/Massachussets, Harvard University Press.
- NOZICK, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge/Massachussets, Harvard University Press.
- PUTNAM, H. 1991. “Explanation and Reference”. In: BOYD, R; GASPER, P; TROUT, J. D. (Ed.) *The Philosophy of Science*. Cambridge MA, MIT Press. P. 171-85.
- STRAWSON, P. F. 1959. *Individuals*. London, Routledge.