

O Ceticismo e a possibilidade do conhecimento*

BARRY STROUD

(University of California, Berkeley). *E-mail*: barrys@berkeley.edu

Tradução de Rodrigo Pinto de Brito e Alexandre Arantes Pereira Skvirsky.

O ceticismo na filosofia recente e atual representa uma certa ameaça ou desafio em teoria do conhecimento. Qual é esta ameaça? Quão séria ela é? Como, se possível, ela pode ser superada? Quais as conseqüências, se não puder ser superada?

Obviamente, não tenho tempo de aprofundar-me em todas estas questões ou em qualquer uma delas minuciosamente. Somente posso esboçar um ponto de vista na expectativa de provocar alguma discussão.

A primeira questão é claramente o ponto inicial. Eu creio que a verdadeira natureza da ameaça cética ainda não é conhecida com propriedade e, tampouco, as conseqüências de não se superá-la. Esta é uma razão pela qual tendemos a dar respostas inadequadas às outras questões. Ainda é amplamente pensado que não vale realmente a pena levar o ceticismo a sério. Então, pouco importa se o desafio pode ser superado ou não. Este tipo de reação parece-me fundamentar-se em um equívoco filosófico.

Muitas pessoas poderiam repudiar o ceticismo e defender não levá-lo a sério em razão de ele não ser uma doutrina ou teoria que alguém sensato cogitaria adotar como a verdade sobre seu posicionamento no mundo. A elas parece frívolo ou perverso concentrar-se em um ponto de vista que não é sequer um candidato convincente na competição pela verdadeira ou pela melhor teoria sobre como as coisas são. Eu concederia — de fato, insistiria — que o ceticismo filosófico não é algo que devêssemos seriamente considerar aceitar ou adotar (o que quer que isso signifique). Mas isto significa que é bobagem se preocupar com o ceticismo? Acho que não. Uma linha

de pensamento pode ser profundamente significativa e de importância na filosofia mesmo se nunca se cogitou aceitar uma “teoria” que afirmasse expressá-la.

Uma razão para isto ser desta forma é que a filosofia prospera em paradoxos, absurdos, dilemas e dificuldades. Frequentemente, há muitas vezes argumentos que parecem bons para conclusões surpreendentes ou ultrajantes. Levar a sério os raciocínios paradoxais e reexaminar os pressupostos sobre os quais eles se fundamentam pode ser importante e frutífero quando não há nenhuma dúvida de algum dia cogitar-se adotar uma “teoria” ou doutrina que contém a conclusão absurda.

O ponto fica mais claro com o caso das antinomias — contradições explícitas. Sabemos que não podemos crer na conclusão; ela não poderia ser verdadeira. Considerar “O Mentiroso” ou paradoxo de Russell seriamente não é manter em aberto a possibilidade, mesmo que remota, de acreditar que alguém que diz que está mentindo fala tanto verdadeira quanto falsamente ou que existe um conjunto em que ser e não ser são membros dele. Tais “teorias” seriam piores que ultrajantes, se devessem ser acreditadas, mas isto de maneira alguma diminui a necessidade de levar a sério os raciocínios que a elas conduzem.

Isso é verdadeiro mesmo quando a conclusão do raciocínio paradoxal ou surpreendente não fica em explícita contradição. A doutrina Eleata de que nada se move, por exemplo, não precisa ser, para nós, em qualquer sentido remoto, uma opção intelectual viva para que possamos ser realmente desafiados, coagidos ou refutados pelo argumento de Zenão de que Aquiles nunca poderá ultrapassar a Tartaruga. A mera ideia de que algo seja verdadeiro em determinado momento parece gerar o resultado absurdo de que nunca há qualquer alternativa real ao que de fato ocorre, que as coisas estão fadadas a ocorrer como ocorrem. Podemos ser impelidos a investigar aquela linha de raciocínio sem pensar que, caso contrário, teríamos de adotar a “teoria” de que não temos controle sobre o que fazemos ou sobre o que nos acontece. Novamente, parece inegável que adicionar mais uma molécula a uma mesa não a tornaria uma não-mesa. Da mesma forma que retirar um

fio de cabelo de uma cabeça cabeluda não a tornaria calva. O desconforto que sinto ao pensar que um passo exatamente igual pode ser dado novamente, e novamente, não demonstra que eu de alguma forma pondero aceitar uma “teoria” segundo a qual poderia haver uma mesa do tamanho da Terra ou que uma cabeça cabeluda e uma calva são o mesmo tipo de coisa.

Aqueles filósofos modernos mais proximamente ligados à tradição cética e mais impressionados pelo raciocínio cético — Descartes, Hume e Russell, por exemplo — não sustentam que crer nas conclusões deste raciocínio é uma opção real para nós. Os próprios céticos antigos parecem não ter aceitado ou ter cogitado aceitar ou declarar a verdade de qualquer “teoria”. Eles eram filósofos altamente anti-teóricos e suas restrições teriam se estendido, inclusive, a qualquer pronunciamento teórico posto em suas bocas pelos seus oponentes. Mas nada disso demonstra que as ideias céticas não devam ser levadas a sério ou que não fossem de grande importância filosófica.

A importância do ceticismo adveio sempre dos usos que foram feitos das suas ideias — diferentes usos em diferentes épocas. Hoje em dia, entende-se amplamente que ele representa uma ameaça ou desafio em teoria do conhecimento. Isto não é dizer que tudo, na epistemologia como pensada hoje ou mesmo em tal desafio, pode ser atribuído tão somente à tradição cética. Exatamente quais ideias céticas foram importantes para definir a preocupação da filosofia moderna com o conhecimento humano, como e em que medida foram usadas e para qual efeito — todas estas são questões históricas intrigantes. Claramente, isto é complicado. O papel das percepções sensíveis em nosso conhecimento do mundo se tornou um importante tema mesmo para aqueles que aparentemente não são tocados pelo ceticismo — para os da tradição atomista, por exemplo, de Galileu a Boyle e Locke, bem como para o próprio Descartes em seus estudos de óptica e da fisiologia da percepção. Quero, agora, concentrar-me no próprio problema ou desafio. Penso que, seja qual for a sua fonte histórica, ele veio a definir ou talvez mesmo criar a preocupação filosófica com o nosso conhecimento do mundo.

O que queremos de uma teoria filosófica do conhecimento? O que supõe-se que ela faça? Parece que simplesmente queremos entender como adquirimos o conhecimento que temos — explicar como ele é possível. Mas eu não acho que isto seja suficiente para identificar, caracteristicamente, o problema filosófico.

Considere o que é usualmente chamado na filosofia de “nosso conhecimento do mundo ao redor”. Ora, parece óbvio que, sem qualquer pré-concepção filosófica, há incontáveis maneiras de vir-se a conhecer algo acerca do mundo ao nosso redor. Posso vir a saber que há uma greve de motoristas de ônibus em Roma, por exemplo, porque espero em vão por um ônibus ou leio num jornal ou recebo uma carta enviada por um amigo. Quantas maneiras diferentes de conhecer são estas? Ler um jornal é somente uma maneira ou possivelmente muitas? Vir a saber da greve, lendo sobre ela no *New York Times*, é diferente de ler no *New York Post*? Parece desesperador tentar contar. Obviamente, não queremos tão somente uma lista de fontes. O que buscamos na filosofia não é somente algo que seja verdade acerca de como obtemos conhecimento do mundo ao nosso redor.

O interesse filosófico no conhecimento é geral ao menos de dois modos diferentes. Estamos interessados em todo o nosso conhecimento do mundo, tomado em sua totalidade, ou em algum domínio caracterizado em termos gerais. Perguntar apenas como chegamos a conhecer algumas coisas no domínio, dado que já sabemos algumas outras coisas nele, não é perguntar sobre todo o conhecimento deste tipo em geral. E não queremos somente uma lista heterogênea de maneiras de vir a conhecer. Queremos encontrar uma única maneira ou um número bastante pequeno de “modos de conhecer” muito gerais. Explicar como elas funcionam será explicar, em geral, como o conhecimento é possível.

Seria isto suficiente, então, para identificar aquilo em que estamos interessados na filosofia do conhecimento? Acho que não. Suponha que, eventualmente, façamos contato com alguns seres em um lugar qualquer no espaço sideral. Recebemos alguns sinais regulares, enviamos de volta mensagens similares e, posteriormente, estamos nos comunicando com algo em

algum lugar. Aproveitamos a oportunidade para conhecê-los. Perguntamos-lhes onde eles estão, como é lá, como eles são, como enviam seus sinais, como recebem os nossos, e assim por diante. Suponha que eles façam o mesmo conosco. Um dia, aparece, no nosso monitor, a pergunta: “Como vocês vêm a conhecer as coisas ao seu redor?” Enviamos de volta a mensagem: “Nós vemos as coisas com nossos olhos, as tocamos com partes dos nossos corpos, ouvimos os sons que elas fazem...” Isto pode ser justamente o que tais seres querem saber. Talvez para eles isto tudo ocorra através de sonar ou algo que nem mesmo entendemos. Mas, mesmo que esta resposta seja justamente a que os alienígenas querem, isto é o que queremos na filosofia?

Penso que reconhecemos que a questão filosófica não é simplesmente uma demanda por informações deste tipo. O que queremos, na verdade, é algum tipo de explicação do nosso conhecimento — alguma consideração acerca de como ele é possível. Mas que tipo de explicação sobre a sua possibilidade? Nossos amigos no espaço poderiam enviar de volta uma mensagem nos pressionando por detalhes. “Exatamente como a visão funciona?”, eles poderiam perguntar. “O que precisa acontecer após a luz atingir seus olhos para que você conheça algo sobre aquilo que está refletindo a luz? Como vocês conseguem reconhecer os objetos ao redor de vocês e distingui-los do pano de fundo? Por favor, enviem-nos explicações detalhadas.” Poderíamos enviar respostas para algumas dessas perguntas. Poderíamos até enviar-lhes o máximo que pudéssemos da nossa ciência e deixá-los resolver a questão por conta própria. Talvez eles enviassem de volta melhores explicações do que as que nós temos agora. Esta seria uma epistemologia supernaturalizada, se não uma epistemologia sobrenaturalizada.

Mas seria isto o que buscamos na filosofia? Enviar-lhes estas informações seria como enviar-lhes o que sabemos sobre movimento e aceleração, através do que eles poderiam facilmente deduzir que Aquiles não terá problemas em ultrapassar a Tartaruga. Isto superaria o desafio de Zenão? O que nos intriga neste caso, se algo nos intriga, é como é possível Aquiles ultrapassar a Tartaruga, *se* o que Zenão fundamenta em cada passo do ar-

gumento for verdade. Queremos saber como a ultrapassagem é possível dados os inegáveis fatos invocados por Zenão. É assim que o desafio deve ser superado — não simplesmente nos recordando dos fatos óbvios do movimento e da aceleração ou, pior ainda, correndo você mesmo e ultrapassando uma tartaruga.

O mesmo é verdade no caso do nosso conhecimento do mundo. Não é suficiente simplesmente conhecer algo nem é qualquer explicação sobre como tal conhecimento é possível que satisfaz. É verdade que conhecemos as coisas ao nosso redor, vendo-as ou tocando-as, mas este é apenas o tipo de conhecimento que poderíamos enviar para os alienígenas no espaço. Somente eles ou outros semelhantemente apartados de nós buscariam este tipo de resposta. A questão filosófica não foi ainda atingida.

Queremos uma resposta geral para a questão. Ela deveria ser expressa em termos de um “modo de conhecer” geral. E encontramos esta fonte geral no que chamamos de “sentidos” ou “percepção sensível”. O problema, então, é explicar como podemos obter qualquer conhecimento acerca do mundo que nos rodeia com base na percepção sensível. Mas, novamente, não são quaisquer explicações que satisfazem, não mais que qualquer informação relevante sobre o movimento e a aceleração responderá a questão de Zenão. Quando nossos amigos no espaço demandam tais explicações, não os entendemos como fazendo uma pergunta filosófica sobre o nosso conhecimento. O que *nós* queremos é uma explicação sobre como podemos obter qualquer conhecimento das coisas ao nosso redor com base na percepção sensível, dados certos fatos aparentemente inegáveis acerca da percepção sensível.

A dificuldade aparece, na filosofia, quando tentamos examinar exatamente como a percepção sensível funciona de modo a dar-nos conhecimento do mundo. Somos levados a pensar sobre a visão ou sobre as percepções em geral de uma certa forma. O que está em questão é o nosso conhecimento de qualquer coisa sobre o mundo ou sobre quaisquer das verdades sobre as coisas ao nosso redor. A dificuldade em entender como a percepção sensível nos propicia conhecimento de qualquer uma dessas

verdades é que parece pelo menos possível perceber o que percebemos sem, contudo, com isso conhecermos qualquer coisa sobre as coisas ao nosso redor. Tem havido muitas versões dessa ideia fundamental. Mas, se ela é expressa em termos de “ideias” ou “experiências”, ou “dados sensíveis”, ou “aparências”, ou “afecções”, ou “estímulos sensíveis”, ou o que quer que seja, a ideia básica pode ser posta argumentando que nosso conhecimento do mundo é “indeterminado” por o que quer que seja que recebermos daquela fonte de conhecimento conhecida como os “sentidos” ou a “experiência”. Tomados os eventos ou experiências ou o que quer que sirva como a “base” sensorial do nosso conhecimento não se segue que algo em que cremos sobre o mundo ao nosso redor seja verdade. O problema é, então, explicar como ainda sabemos que o que cremos sobre o mundo ao nosso redor seja de fato verdade. Dado o aparente “obstáculo”, como o nosso conhecimento é possível?

Isso é um “obstáculo” porque parece tornar nosso conhecimento impossível, assim como os fatos citados por Zenão parecem fazer a ultrapassagem impossível. Se várias possibilidades diferentes são todas compatíveis com as percepções que temos, a questão é como sabemos que uma dessas possibilidades, que dizem respeito à verdade de nossas crenças sobre o mundo, obtém a verdade e outras não. Isto parece exigir uma inferência de algum tipo, alguma hipótese razoável ou alguma forma de raciocínio, que pudesse nos levar do que apreendemos por meio da percepção sensível a alguma proposição sobre o mundo ao nosso redor. Essa hipótese ou princípio de inferência por si só implicará algo acerca do mundo ao nosso redor ou não. Caso implique, ela faz parte daquelas proposições sobre as quais o nosso conhecimento ainda tem de ser explicado. Então, não pode ajudar a explicar aquele conhecimento. Caso não implique, como pode nossa aceitação dela conduzir ao conhecimento sobre o modo como as coisas são ao nosso redor? Se ela por si só não implicasse nada sobre tais coisas e pudéssemos perceber o que percebemos sem conhecer nada sobre tais coisas, como seria então explicado o nosso conhecimento? Se realmente estamos nesta posição, como é possível o conhecimento do mundo ao nosso redor?

O problema é bastante familiar para precisar de maiores elaborações aqui. Eu quis enfatizar apenas o quanto esta questão sobre a possibilidade do conhecimento é especial e o que se deve fazer para trazê-la às nossas mentes em sua formulação filosófica adequada. Isto por si só é suficiente para mostrar que a questão é frívola ou vã. Pensa-se que o alegado “obstáculo” pode ser facilmente evitado. Embora essa questão tão especial não possa ser respondida satisfatoriamente, pensa-se que não há primeiramente nenhuma boa razão para se colocá-la. As “suposições” em que ela se baseia são consideradas errôneas, equivocadas e, de qualquer forma, não seriam inevitáveis.

Uma crítica familiar é que todo o projeto é baseado na afirmação errônea de que há ou deve haver “fundamentos” sensoriais do nosso conhecimento do mundo que são, de alguma forma, “epistemologicamente anteriores” ao conhecimento ao qual servem de suporte. Abandone esta afirmação, sugere-se, e todo o problema ou a necessidade de responder a ele, assim formulado, desapareceria. Consequentemente, epistemólogos “esclarecidos” têm se distanciado dessa singular doutrina conhecida como “fundacionalismo”. Eles buscam uma teoria do conhecimento “não-fundacional”.

Não há tempo, aqui, para nos aprofundarmos com maiores cuidados nessa questão complicada. Acho que a sugestão não penetra muito profundamente nas fontes do ceticismo; a meu ver, ela parece virar as coisas quase exatamente de cabeça para baixo. E considerá-la simplesmente como uma questão de decisão entre adotar ou não adotar uma certa “suposição” é somente mais uma maneira de não levar o ceticismo a sério. Mas, se ignorarmos ou rejeitarmos a questão tradicional e familiar que tentei identificar, o que resta?

Suponha que abandonemos, ou nunca antinjamos, a ideia ou esperança de que nosso conhecimento do mundo ao nosso redor seja explicado como sendo derivado de algum conhecimento ou experiência que não é ela própria conhecimento do mundo ao nosso redor — algo que seja “anterior” ou que “subdetermine” o conhecimento no qual estamos interessados. Para que precisaríamos, então, de uma “teoria do conhecimento” filosófica? Po-

deria parecer que tivéssemos simplesmente nos livrado de uma restrição não realista e pudéssemos, então, seguir em frente e simplesmente explicar como o nosso conhecimento é possível. Mas, se somos livres para explicá-lo em termos de percepções sensíveis que “equivalem” ao conhecimento das coisas ao nosso redor, poderemos alguma vez entender propriamente *todo* o nosso conhecimento do mundo — mas como qualquer parte disso é de todo possível?

A questão “liberada” pode ser facilmente respondida, afirmando que conhecemos as coisas ao nosso redor, percebendo-as. Nós as vemos, tocamos, ouvimos e assim por diante. Nós até mesmo lemos sobre elas nos jornais. Mas este é justamente o tipo de informação que enviaríamos para os alienígenas no espaço. É este o tipo de coisa que queremos descobrir sobre o nosso conhecimento do mundo quando nos perguntamos, como fazemos na filosofia, como ele é possível? Obviamente que não. Já sabemos isso tudo. Se fosse o trabalho de uma “teoria do conhecimento não-fundacionista” dar-nos respostas como essa, ele seria ainda mais enfadonho do que amplamente se considera que as teorias céticas “fundacionais” são.

Eu não digo que tais “teorias” “esclarecidas” ou explicações nunca poderiam nos dizer algo que ainda não sabemos. Obviamente, quando elas recaíssem sobre detalhes fisiológicos, elas poderiam dizer algo novo. Mas penso que há algo a que aspiramos na teoria filosófica do conhecimento que tais explicações não podem nos dar. Queremos uma consideração do conhecimento do mundo que o tornaria em sua totalidade inteligível de uma só vez. Queremos ver como o conhecimento do mundo poderia vir a ser de algo que não é conhecimento do mundo. Sem isso, não teremos o tipo de explicação duplamente geral que buscamos. Penso que o ceticismo em epistemologia representa hoje em dia, e talvez sempre tenha representado, a possibilidade de que tal explicação seja impossível, de que não podemos considerar todo o nosso conhecimento do mundo de uma só vez e, ainda assim, tratá-lo como conhecimento. Dado tal projeto, a ameaça é que o ceticismo seja a única resposta. Isso por si só não implicaria diretamente que não podemos conhecer nada do mundo ao nosso redor — que nunca

poderemos saber se há uma greve de motoristas de ônibus em Roma, por exemplo. Mas sugeriria que um certo tipo de entendimento da nossa posição no mundo pode estar além de nós. Levar essa possibilidade a sério, tentar ver se ela de fato é correta e, se realmente o for, por que é, isso então seria em que consiste levar o ceticismo a sério. Dispensá-lo simplesmente, afirmando que sabemos muitas coisas e que seria ridículo crer que não, seria como assegurar-nos de que Aquiles ultrapassará a Tartaruga e que seria ridículo crer no contrário. E estaremos numa posição de dispensá-lo, afirmando que é absurdo até buscar o tipo de entendimento que os filósofos têm buscado acerca do nosso conhecimento somente quando compreendermos melhor o que é este objetivo e por que o perseguimos, por que ele é inatingível, e com o quê uma “teoria do conhecimento” filosófica que não aspirasse a ele se pareceria.

Nota

* Nota do Tradutor: este artigo foi publicado previamente à sua apresentação em um ‘APA symposium on Skepticism’, ocorrido em 28 de dezembro de 1984. Participaram também do simpósio Margareth D. Wilson e Robert Fogelin que também tiveram suas comunicações previamente publicadas na mesma edição de *The Journal of Philosophy* (Vol. 81, Nº 10, outubro, 1984) em que Barry Stroud publicou o artigo aqui traduzido. Os artigos de Margareth D. Wilson e Robert Fogelin podem ser encontrados nesta edição de *The Journal* respectivamente nas páginas 537-544 e 552.