

Marcos Barbosa de Oliveira

DA CIÊNCIA COGNITIVA À DIALÉTICA

São Paulo, Discurso Editorial, 1999

Cap. III FILOSOFIA E CIÊNCIA COGNITIVA

O ponto de partida deste capítulo são algumas colocações de Gardner em seu livro *A nova ciência da mente*. Minha impressão é a de que a atitude de Gardner é essencialmente ambígua: ele ao mesmo tempo valoriza e desmerece a filosofia *vis-à-vis* a ciência cognitiva. A valorização aparece de várias maneiras, mas seu aspecto central reside na proposição segundo a qual os problemas, as questões que constituem o objeto da ciência cognitiva são os mesmos que, desde a Antiguidade, preocuparam os filósofos. A tradição filosófica comparece assim na própria definição dada por Gardner para a ciência cognitiva:

Defino a ciência cognitiva como uma tentativa contemporânea, empírica, de responder a questões *epistemológicas* em vigor há muito tempo – particularmente as relativas à natureza do conhecimento, seus componentes, suas fontes, seu desenvolvimento e sua utilização. (p.6)

Lembrando o caráter multidisciplinar da ciência cognitiva, podemos dizer portanto que, na visão de Gardner, dentre as várias tradições que confluem para esta nova área do saber, a filosofia tem papel de destaque ao fornecer a agenda, o conjunto de problemas de que, por definição, a ciência cognitiva deve se ocupar.¹

À medida porém em que a ciência cognitiva se apossa da problemática da epistemologia tradicional, o que sobra para esta? A decorrência mais óbvia, pelo menos à primeira vista, é de que, despossuída de seus problemas – que constituem,

Agradeço a Isabel Maria Loureiro por valiosas sugestões que foram incorporadas à versão final deste trabalho. Agradeço também a um dos editores da revista *Manuscrito*, Prof. Marcelo Dascal, e ao Prof. Jézio H.B. Gutierrez, por comentários que muito contribuíram para o aperfeiçoamento do texto. Nem todas as críticas, entretanto, foram acolhidas, de modo que eles certamente não subscrevem todas as opiniões aqui expressas.

1. O leitor terá notado que a passagem citada refere-se à epistemologia, enquanto os dois parágrafos que a ladeiam referem-se à filosofia. Haverá neste texto certa falta de rigor no uso ora de um, ora de outro, dos termos ‘epistemologia’ e ‘filosofia’. Isto decorre do fato de a separação entre as sub-áreas da filosofia ser sempre relativa, já que nos níveis superiores de análise aparecem conexões entre as questões discutidas em cada sub-área. A alternativa para esta falta de rigor seria a introdução de uma terminologia com definições explícitas, e de toda uma série de explicações e mediações que prejudicariam a intenção didática do texto, sem nada acrescentar de importante.

naturalmente, sua razão de ser – a epistemologia tradicional desapareça, suma do mapa das áreas do conhecimento, cedendo seu espaço para a ciência cognitiva. Esta concepção está associada ao outro polo da ambigüidade que atribuo a Gardner, à desvalorização da filosofia. Gardner na verdade não a subscreve – veremos daqui a pouco qual é, precisamente, sua posição. Vamos por enquanto situar a relação entre a ciência cognitiva e a epistemologia no contexto mais geral das relações entre a filosofia e as várias ciências já solidamente estabelecidas – a física, a química, a biologia, etc.

O que gostaria de trazer à baila é a idéia, bastante corriqueira, que consiste no seguinte. A filosofia, em seus primórdios entre os gregos, corresponde à totalidade do saber teórico. Deste bloco inicial vão se destacando, ao longo da história, os vários fragmentos que, ao se separar, dão origem às ciências particulares. Já na Antigüidade emancipa-se a matemática; em princípios da Idade Moderna constitui-se como um domínio relativamente autônomo a filosofia natural, a qual posteriormente se subdivide na física, química, etc.; no século XIX, é a vez da sociologia e da psicologia – enfim, não é necessário entrar em detalhes; para nossos propósitos no momento o essencial é apenas esta imagem de um bloco do qual partes vão, umas após outras, se separando. De acordo com ela, a filosofia é, a cada momento, aquilo que restou depois da emancipação de um determinado número de ciências particulares; levado ao limite, o resultado do processo é evidente, qual seja, a extinção, o desaparecimento da filosofia enquanto tal.

Esta concepção do depercimento progressivo da filosofia não está ausente do livro de Gardner. À p.389, por exemplo, ele afirma:

...à medida em que questões filosóficas são respondidas pela ciência empírica, os filósofos podem no limite sair de cena – como de fato aconteceu em vastas regiões da física e da biologia.²

Porém, como mencionei, esta não é a posição adotada por Gardner. A continuação da passagem acima é a seguinte:

Ainda assim, em minha opinião, os filósofos interessados na cognição não correm o risco de desemprego intelectual no futuro previsível.

Se por um lado Gardner sustenta que as questões da epistemologia são apropriadas pela ciência cognitiva, e por outro, que a epistemologia não está fadada ao desaparecimento, então, segundo seu ponto de vista, deve restar para esta alguma função.

2. Numa outra passagem, diz Gardner que do ponto de vista dos pesquisadores em inteligência artificial, "uma vez que se formulem descrições computacionais do conhecimento, da compreensão, da representação, etc., a necessidade de análises filosóficas vai se evaporar. Afinal, a filosofia no passado contribuiu para o estabelecimento da agenda da física; porém, agora, tendo a física realizado tão extraordinários avanços, poucos físicos ainda se interessam pelos devaneios dos filósofos." (p. 87)

De fato, Gardner reserva para a filosofia o que chama de “um papel dialético”. Há uma passagem que, embora um pouco longa, merece ser citada integralmente, pois resume bem a posição do autor:

Da perspectiva de alguns cognitivistas, o avanço da pesquisa empírica torna a filosofia desnecessária. Com a ciência dando conta da agenda filosófica, o que sobra para os filósofos fazerem? Argumentarei, entretanto, que esta conclusão está errada. Vejo em ação um processo dialético, no qual os filósofos propõem certas indagações, disciplinas empíricas aparecem na tentativa de respondê-las, e então os filósofos cooperam com os cientistas empíricos na interpretação dos resultados e no estabelecimento de novas linhas de trabalho. As questões levantadas por Descartes e seus contemporâneos tornaram-se enfim, depois de alguns séculos, objeto de estudo de psicólogos, lingüistas, e neurocientistas; na verdade, as reflexões de Descartes sobre a possibilidade de os seres humanos serem autômatos são centrais para a inteligência artificial hoje. À luz dos resultados empíricos, os filósofos muitas vezes reconceituaram fundamentalmente as questões a que se dedicavam; e estas reconceituações, por sua vez, sustentaram e dirigiram o trabalho empírico e ajudaram em sua interpretação. Em vez de serem os supremos árbitros ou as supremas vítimas do trabalho científico, os filósofos têm sido (e continuarão a ser) importantes *auxiliares* no estudo científico da cognição. (p.54, grifo meu)

O termo que traduzi por ‘auxiliares’ é ‘handmaidens’. O sentido literal de ‘handmaiden’ no inglês de hoje é este, de auxiliar, ajudante – alguém que contribui para a execução de uma tarefa, porém numa posição subordinada. Originalmente porém a palavra significava ‘criada’, ou ‘serva’, e a escolha de Gardner não me parece gratuita (ela ocorre mais de uma vez no texto, cf. p. 88).

Temos então, de um lado a atitude de cientistas cognitivos que vêem a ciência cognitiva como ocupando o lugar da filosofia, e levando-a ao desaparecimento, de outro a postura mais condescendente de Gardner, concedendo ainda o direito de continuar existindo à filosofia, porém num papel essencialmente subalterno: como serva da ciência cognitiva. O que vou procurar mostrar a partir de agora é que ambas as posições decorrem de uma visão distorcida, parcial da filosofia.

A obra de Gardner em pauta não pretende ser expressão de um pensamento original; trata-se de um livro de divulgação – que a meu ver, aliás, atinge plenamente os seus objetivos. A razão para tomá-lo como alvo da crítica prende-se ao fato de que a postura antifilosófica de cientistas cognitivos, é raramente articulada e defendida explicitamente. (*Et pour cause*: este já seria um trabalho filosófico.) Tal postura, deve-se acrescentar, não se restringe à ciência cognitiva; ela expressa, na verdade, uma visão negativa da filosofia acriticamente partilhada por razoáveis contingentes de

pesquisadores nos mais diversos ramos da ciência. É a este antifilosofismo cientificista que se dirige primordialmente o componente crítico deste trabalho.

Apresentarei a partir de agora um esboço – muito rápido, naturalmente – de outra concepção da filosofia, a meu ver mais fiel e mais completa do que a visão associada à tendência antifilosófica em pauta. Segundo aquela, existem três problemas, ou três empreendimentos, que pertencem de direito à filosofia, e que não podem, por questões de princípio, ser apropriadas pela ciência cognitiva. Nesta visão da filosofia que vou propor, o *ceticismo* tem um papel crucial.

O ceticismo é a tendência a negar a possibilidade do conhecimento. Existe uma versão *radical*, e várias versões *atenuadas*, ou *mitigadas* de ceticismo.

A epistemologia pode ser caracterizada como tendo a ver fundamentalmente com a questão ‘Em que devemos acreditar?’, sendo esta interpretada não com referência a casos particulares, mas a princípios e critérios gerais. Uma das respostas possíveis à pergunta ‘Em que devemos acreditar?’ é: *em nada*; esta resposta corresponde ao ceticismo radical – ao ceticismo xiita, por assim dizer.

O ceticismo radical é uma posição muito difícil de ser sustentada, em virtude de seu caráter paradoxal. Pode-se dizer, por exemplo, que, ao negar a possibilidade do conhecimento, o cético está afirmando algo, a saber – a impossibilidade do conhecimento – e que isto já é uma crença. Esta dificuldade é ilustrada concisamente pelo dito socrático ‘só sei que nada sei’. Para escapar dela, uma atitude comum entre os céticos é a de expressar suas concepções em forma de dúvidas, e não de negações. Não é certo, entretanto, que este procedimento seja suficiente para superar a dificuldade: pode-se alegar que a única postura coerente com o ceticismo radical seria o silêncio, uma vez que qualquer pronunciamento – mesmo os de natureza negativa ou dubitativa – comprometeria seu autor com alguma crença. Este raciocínio é conhecido desde a Antigüidade: conforme relata Aristóteles, ‘Crátilo ... não achava correto afirmar nada, mas apenas movia um dedo ...’ (Metafísica Gama, 1010-10). E um outro cético da Antigüidade, Sexto Empírico (voltaremos a mencioná-lo mais tarde), valia-se de uma comparação para tentar sair do impasse: dizia ele a atitude dos pirrônicos (a escola a que pertencia) funcionava como um purgante, que a tudo elimina, inclusive a si próprio.³ Outra objeção muito comum ao ceticismo radical é de que esta posição tornaria impossível a própria vida, já que qualquer ação, por mais trivial que seja, pressupõe necessariamente pelo menos algumas crenças.

A versão radical do ceticismo é portanto altamente problemática, e se fosse a única possível, o ceticismo não poderia ter tido a importância histórica que de fato teve. Existem contudo, como mencionei, formas mitigadas de ceticismo, as quais negam a possibilidade não de todos mas apenas alguns tipos de conhecimento e/ou limitam o

3. Cf. verbete ‘skepticism’ (de R. Popkin), em *The Encyclopedia of Philosophy*.

grau de certeza com o qual se pode asseverar algo – ; foram estas formas de ceticismo *light* que desempenharam um papel crucial no desenvolvimento da filosofia.

Para Marx, a luta de classes é o motor da história; na concepção de epistemologia que desejo propor, o motor de sua história é a luta entre os céticos e os que defendem a possibilidade do conhecimento – os anti-céticos, por assim dizer.

Para demonstrar a fecundidade deste princípio seria necessário naturalmente escrever toda uma história da filosofia – uma história em que a disputa ceticismo/anticeticismo aparecesse como princípio dinâmico fundamental. Bem, não vou evidentemente tentar expor esta história aqui, nem mesmo tenho a intenção de escrevê-la, já que não sou, nem pretendo vir a ser um historiador da filosofia. Vou me restringir a traçar algumas linhas gerais de um esboço de uma história da filosofia escrita segundo esta diretriz.

Nesta história a filosofia grega até Aristóteles seria dividida em três fases.

A primeira seria a dos ‘filósofos da natureza’, dos ‘*physikoi*’, como os chamava Aristóteles. Os pensadores desta fase interessavam-se sobretudo pela realidade natural; o objetivo mais ou menos comum a todos eles era a procura de algo permanente, de um princípio único – ou de alguns poucos princípios – que estivessem por trás da variedade e da mutabilidade do mundo perceptível. Os ‘*physikoi*’, é claro, acreditavam na possibilidade de conhecimento; tal crença porém não era defendida explicitamente – como parte de uma reflexão sobre o conhecimento – porém apenas de modo implícito, no próprio ato de propor “teorias” a respeito da natureza.

A segunda etapa da filosofia grega seria a dos sofistas, que se caracteriza de um lado por uma mudança do foco de interesse, da natureza para a dimensão humana, para as questões éticas e políticas, de outro pelo aparecimento de colocações céticas. A história da filosofia que estou esboçando descreveria então as razões desta mudança, as quais foram em parte políticas e sociais, em parte teóricas⁴. O importante é que as inovações de postura introduzidas pelos sofistas são essenciais enquanto momento dialético que precede a terceira e última etapa – cujas figuras principais são Sócrates, Platão e Aristóteles.

É reagindo contra as tendências céticas dos sofistas que estes três pensadores reafirmam a possibilidade do conhecimento, agora não mais tacitamente, como os pré-socráticos da primeira fase, porém expressamente. Não se trata portanto de mera repetição, mas de um desenvolvimento ao qual se aplica bem o conceito hegeliano de ‘*Aufhebung*’. Trata-se de uma reafirmação num plano superior, a saber, como parte de uma reflexão *sobre* o conhecimento. Com isso inaugura-se na filosofia todo o domínio de indagações que constitui a epistemologia.

4. Cf. Guthrie, *The Greek philosophers from Thales to Aristotle*, p.63ss.

A reação de Sócrates, Platão e Aristóteles não foi de forma alguma vitoriosa. Na verdade, a própria Academia de Platão no século III AC foi tomada pelos cétricos, e no período romano floresceu a escola pirrônica, da qual um dos últimos representantes foi Sexto Empírico. Durante a Idade Média as idéias cétricas foram eclipsadas pelo predomínio das doutrinas da Igreja Católica. Na Renascença entretanto elas são redescobertas, e, impulsionadas pelas circunstâncias históricas, conquistam a adesão de inúmeros pensadores, formando assim a grande vaga de ceticismo que atinge a cultura europeia no século XVI, tendo em Montaigne seu representante mais influente.

A resistência a este avanço do ceticismo é a motivação principal da obra epistemológica de Descartes, a quem se aplica com perfeição o princípio de que a disputa ceticismo/anticeticismo é a contradição principal da história da epistemologia. É bem conhecido o trajeto percorrido nas *Meditações*: Descartes começa adotando a dúvida hiperbólica como primeiro preceito de seu método, e a seguir dirige contra todas as antigas crenças o fogo das argumentações cétricas. Para este ataque, recorre a duas peças constantes da artilharia do ceticismo desde a Antigüidade – os argumentos baseados na infidelidade dos sentidos e no sonho – e completa o estrago com uma invenção sua – o argumento do Gênio Maligno. Esta contribuição para o arsenal do ceticismo é apenas um recurso dialético por parte de Descartes; ela muda de sinal, por assim dizer, quando se leva em conta o objetivo da manobra – a saber, o de fazer com que as crenças que resistam ao ataque cético fiquem imunes a qualquer dúvida, que possam ser afirmadas com absoluta certeza.

A filosofia de Descartes constrói-se assim nitidamente como uma resposta ao ceticismo. Vejamos agora qual é sua estratégia nesta disputa. Em várias passagens de sua obra, o conhecimento é comparado a um edifício. De acordo com esta metáfora, o conhecimento se apresenta como uma estrutura hierárquica de sustentação: cada porção de conhecimento corresponde a um pavimento, o qual é sustentado pelos que estão abaixo, e contribui para a sustentação dos que estão acima. Na base de tudo estão os alicerces, as fundações, e são precisamente estes alicerces que Descartes pretende assentar com firmeza nas *Meditações*. Levando em conta seu interesse fundamental em desenvolver o que denominamos hoje em dia conhecimento científico, podemos afirmar então que a *maneira cartesiana de refutar o ceticismo consistia em estabelecer solidamente os fundamentos da ciência*.

Este projeto teve uma importância capital no desenvolvimento ulterior da epistemologia. Desde sua formulação, até meados de nosso século, ele foi o projeto central da epistemologia, e as obras das principais figuras desta tradição, as obras de Hume, Kant e tantos outros, têm como pano de fundo, como referência básica as idéias cartesianas do conhecimento como edifício e da fundamentação das ciências.

Voltemos então ao exame da questão levantada inicialmente, ou seja, à tese de que a ciência cognitiva se apropria dos problemas da epistemologia tradicional, levando-a assim à extinção.

A pergunta que se coloca agora é: Pode a ciência cognitiva se encarregar da tarefa de estabelecer as fundações da ciência – ou seja, de todas as ciências? A resposta é claramente negativa. Na medida em que se coloca como uma ciência particular entre outras, a ciência cognitiva não pode pretender assentar as fundações de todas elas. Uma vez que a argumentação cética coloca em questão todos os resultados da pesquisa científica, a epistemologia não pode evidentemente, sem incorrer em circularidade, recorrer a estes resultados para refutar o ceticismo. Sendo assim, não apenas a ciência cognitiva não substitui a epistemologia, mas também seus resultados são num certo sentido irrelevantes para esta: em vez de valer-se deles, cabe à epistemologia legitimá-los⁵.

Esta refutação da tese de Gardner não é entretanto conclusiva, ela dá margem a um contra-argumento, a saber, o de que os problemas decorrentes do projeto de fundamentação da ciência não são bons problemas: eles não são de fato incorporados pela ciência cognitiva, mas por outro lado devem ser descartados; não podendo, portanto, se constituir em objeto de disciplina alguma.

Vou agora procurar explicar – de maneira muito resumida, naturalmente – qual é a linha de raciocínio que sustenta esta alegação. Para isso, vamos lembrar que, na tentativa de levar a cabo o projeto de estabelecer fundações para a ciência, definiram-se, a partir de Descartes, duas estratégias básicas, correspondentes às duas grandes vertentes da epistemologia moderna: o Racionalismo e o Empirismo. O divisor de águas tem a ver com a natureza das verdades que devem constituir as fundações do conhecimento: para os racionalistas, são as verdades *a priori* da razão, para os empiristas, a experiência perceptual, os dados dos sentidos.

Racionalismo e empirismo são assim, na visão da filosofia que estou propondo, duas estratégias diferentes visando o mesmo objetivo, qual seja, a refutação do ceticismo por meio do estabelecimento das fundações do conhecimento.

Neste ponto vou ter que dar um salto, vou passar diretamente à constatação de que, em princípios de nosso século, apenas o empirismo apresentava-se como alternativa viável. As razões que levaram a este resultado foram muitas e complexas, tendo a ver principalmente com os rumos do desenvolvimento da ciência moderna. Infelizmente não podemos aqui ir além desta vaga indicação.

5. Existe um outro argumento – ou talvez apenas uma outra forma do argumento acima – que se formula em termos da distinção normativo/descritivo. A premissa é de que a epistemologia é uma disciplina *normativa*, que tem a ver com prescrições, com *aquilo que deve ser* enquanto a ciência é *descritiva*, a ela cabendo estabelecer fatos, estabelecer *aquilo que é*. Sendo assim, constituiria uma falácia naturalista a afirmação de que a ciência cognitiva é relevante para a epistemologia.

O fato, de qualquer modo, é que nas décadas de 20 e 30 de nosso século, entre os filósofos mais ativamente empenhados na tentativa de levar a cabo o projeto cartesiano, a estratégia empirista era de longe a predominante. É às voltas com tal tarefa que encontramos nesta época, entre outros, os positivistas lógicos do Círculo de Viena. Vejamos as dificuldades enfrentadas por eles.

O principal esteio do empirismo é a convicção, ancorada no bom senso, de que o conhecimento que obtemos diretamente dos sentidos é o mais confiável, o mais seguro. É mais fácil imaginar que possamos nos enganar no que se refere às nossas idéias gerais, às nossas teorias, do que em relação a proposições como a de que esta parede é branca, ou de que aqui e agora não está chovendo. Num primeiro momento de análise epistemológica portanto as observações aparecem como mais confiáveis que as teorias, e, no contexto da metáfora do conhecimento como edifício, são elas, isto é, são as observações, que devem constituir os alicerces.

É fácil perceber, entretanto, que há muitas afirmações mistas, isto é, nem puramente observacionais nem puramente teóricas. Suponhamos por exemplo que eu me encontre em presença de um cão, e conceba a crença correspondente à proposição ‘este ser à minha frente é um cão’. Esta crença depende obviamente de informações perceptuais, de dados dos sentidos, mas por outro lado vai além do que me é dado pelos sentidos. Ao categorizá-lo como cão, atribuo ao ser que está à minha frente uma série de propriedades que fazem parte de meus conhecimentos gerais sobre os cães, e que podem não ser perceptíveis pelos sentidos em todos os casos particulares – por exemplo, a propriedade de ter um coração. A proposição ‘este ser é um cão’ não representa portanto uma observação pura, uma vez que incorpora conhecimento teórico. É fácil perceber também que proposições deste tipo podem englobar uma proporção maior ou menor de teoria. Por exemplo, ao afirmar ‘este ser é amarelo’, certamente estou indo menos além do que me é dado pelos sentidos do que quando afirmo ‘este ser é um cão’.

Se as teorias são menos dignas de confiança, então observações não-puras são contaminadas de incerteza por seu componente teórico. Para assentar os alicerces da ciência então é necessário restringir-se a observações puras. Nas décadas de 20 e 30 este era um dos desafios de que se ocupavam os positivistas lógicos: uma caça à observação pura. Ou, mais precisamente, uma tentativa de especificar as características das proposições que expressariam observações puras. Esta tentativa levou a resultados bastante curiosos. Bertrand Russell, por exemplo – que não era estritamente um positivista lógico, mas partilhava com eles vários pontos de vista – ilustra a forma que teriam as proposições observacionais puras dizendo que, no caso do cão, a proposição seria: ‘há uma mancha canóide de cor’ – no original, ‘there is a canoid patch of colour’⁶. Esta sugestão de Russell é do fim da década de 40; Carnap, escrevendo em 1931/2, dá

6. *An inquiry into meaning and truth*, p.139.

como exemplos ‘alegria, agora’, ‘aqui, agora, azul’, e ‘lá, vermelho’⁷. Da mesma época é a proposta de Otto Neurath, a qual, por motivos que não podemos discutir agora, é bem mais complexa. A expressão que lhe serve de exemplo é: ‘Protocolo de Otto às 3 horas e 17 minutos: [Às 3 horas e 16 minutos Otto disse a si mesmo: (Às 3 horas e 15 minutos havia uma mesa no quarto observada por Otto)]’⁸.

Enquanto se empreendiam estas tentativas, foi se articulando uma série de considerações – algumas já relativamente antigas – que apontavam para o fracasso da busca da observação pura. Ao longo dos anos foi se tornando inegável que simplesmente não existem proposições observacionais puras com as características necessárias para que possam se constituir em alicerces de teorias. Este processo culmina na obra do filósofo americano Quine, especialmente num artigo de 1969 significativamente intitulado ‘Epistemologia naturalizada’. O princípio de que toda observação tem um componente de teoria está condensado na expressão ‘theory ladenness’, que é traduzida por ‘impregnação teórica’, sendo moeda corrente na filosofia da ciência de hoje. Uma das premissas de que decorre a conclusão de que toda a observação é *theory-laden* é a tese de que uma proposição pertencente a uma dada teoria científica não pode ser comparada individualmente com os dados dos sentidos, não pode por si só ser confirmada ou refutada por observações: é a teoria como um todo e, no limite, todo nosso conhecimento que enfrenta o tribunal da experiência. Esta concepção foi introduzida por Pierre Duhem, no começo do século, com base em suas análises epistemológicas da física, sendo conhecida hoje em dia como ‘tese de Duhem-Quine’.

Em nosso século, como vimos, a única estratégia ainda considerada viável para a execução do projeto cartesiano era a empirista. Levando esta a um beco sem saída, é o próprio projeto que cai por terra. Examinando bem a questão, percebe-se que o que se revelou inviável foi algo mais profundo, foi a própria metáfora do conhecimento como edifício. Seu lugar é hoje ocupado pela imagem da rede. Num edifício, há uma hierarquia de sustentação muito bem definida; na rede, cada nó, ou seja, cada item de conhecimento, ao mesmo tempo sustenta e é sustentado por todos os outros que compõem a rede. Na verdade, é a própria existência de cada nó que, pode-se dizer, só faz sentido quando este é pensado como parte da rede. Não existem portanto alicerces, ou fundações do conhecimento, enquanto uma parte deste que pode subsistir por si só, servindo de base para todo o resto. O projeto cartesiano não passou de uma quimera.

Recapitulemos então. Havia dito antes que iria indicar três problemas, ou três tarefas da epistemologia que não podem ser absorvidas pela ciência cognitiva. A primeira destas corresponderia ao projeto cartesiano de fundamentação das ciências; acabamos de ver, entretanto, como este projeto se revelou irrealizável. Vou agora

7. *The unity of science*, p.46.

8. ‘Protocol sentences’, p.202.

procurar mostrar que existe uma outra versão – mais fraca – do projeto cartesiano que continua viável, e cuja execução constitui assim o primeiro dos três grandes problemas da epistemologia que, a meu ver, não podem ser encampados pela ciência cognitiva. Vou expor este projeto com base no conceito de *justificação*.

Justifica-se uma crença ou asserção por meio de outras crenças ou asserções aceitas como verdadeiras com certo grau de confiança, e que tenham com a primeira uma adequada relação lógica. O caso ideal é aquele em que se tem certeza absoluta da veracidade das crenças justificadoras, e a crença a ser justificada decorre delas por uma dedução lógica; neste caso, a certeza transmite-se à crença justificada. Uma justificação entretanto pode se basear em certezas apenas relativas, e relações lógicas mais fracas que a dedução.⁹

Sendo justificada uma crença é sempre possível transferir a exigência para as crenças justificadoras, e assim por diante. Na concepção tradicional associada à metáfora do conhecimento como edifício, o processo de justificação a níveis cada vez mais profundos tinha um fim natural: o ponto de chegada eram as crenças que nem admitiam nem careciam de justificação em termos de outras crenças. Na concepção moderna, não existe tal ponto de chegada; o processo de justificação não tem um fim natural, ele pode ser levado a níveis mais e mais profundos dependendo das circunstâncias, das necessidades epistemológicas em cada caso. O processo pode inclusive envolver circularidades, as quais entretanto não são necessariamente viciosas, na medida em que apesar de sua existência pode-se esclarecer as relações entre umas crenças e outras, aumentar o grau de confiança que temos em algumas delas, ou então detectar falhas na rede do conhecimento. O fato de não existirem justificações absolutas não implica que não existam, ou que seja infrutífero o estabelecimento de justificações relativas.

A justificação de uma proposição científica até certo ponto fica contida na própria ciência na qual a proposição se insere. Ao se aprofundar o processo chega-se a questões metodológicas e metafísicas referentes, ou à ciência que contém a proposição inicial a ser justificada, ou à ciência como um todo. É difícil dar uma caracterização geral destas questões metodológicas e metafísicas. Pode-se dizer que elas são estudadas nas áreas do saber denominadas hoje em dia ‘fundamentos’ – fundamentos da física, da biologia, da ciência cognitiva, etc. (Ou então, sinonimamente, *filosofia* da física, da

9. É possível ver uma incompatibilidade entre a idéia de justificar crenças ou teorias e as teses de Popper relativas à confirmação de teorias. Se por ‘confirmar uma teoria’ entendemos ‘fornecer ou constituir indicação positiva da veracidade de uma teoria’, então Popper, como se sabe, diria que nenhuma teoria pode ser confirmada. Para ele, teorias podem apenas ser corroboradas, sendo a corroboração uma relação muito mais fraca que a confirmação: dizer que uma teoria foi corroborada é dizer apenas que passou com sucesso pelos testes empíricos a que foi submetida, merecendo continuar a ser testada. Essas colocações são objeto de análise crítica em ‘Popper on induction’, onde mostro que elas implicam uma forma de ceticismo radical de mais para ser sustentável.

biologia, etc.) O termo ‘fundamentos’, ainda hoje em uso, é claramente uma herança da tradição cartesiana, e deve agora ser entendido apenas como um rótulo. Ninguém atualmente concebe os fundamentos da física, por exemplo, como um conjunto de conhecimentos sólida e independentemente estabelecidos, a sustentar a física propriamente dita. Na verdade, em termos da confiança que depositamos em suas proposições, as áreas de fundamentos estão de maneira geral num nível inferior ao das respectivas ciências. O que nelas se encontra é a discordância, o entre-choque de posições e pontos de vista característicos da filosofia, e que contrastam com o consenso predominante entre os cientistas em relação a um núcleo que as ciências maduras, bem estabelecidas possuem.

Esta é então a primeira tarefa da filosofia de que a ciência cognitiva não pode se encarregar. A segunda está centrada na noção de *programa de pesquisa científico*.

De umas duas décadas para cá introduziu-se na filosofia da ciência, por influência especialmente das obras de Lakatos e Kuhn, a idéia de que, para entender a ciência, e sua história, o conceito de teoria não é o mais amplo que se deve utilizar, mas sim o de programa de pesquisa científico – *scientific research programme*, na terminologia de Lakatos.

Um programa de pesquisa tem como ponto de partida um conjunto de princípios, ou idéias gerais a respeito de certo domínio de fenômenos a ser explicado por meio de teorias. Essas idéias gerais determinam as características que devem ter as teorias a serem formuladas, especificam que tipo de teorias elas devem ser. A partir do momento em que se consegue formular uma teoria suficientemente precisa para tornar possível a confrontação com observações, com o resultado de experimentos, a partir daí estabelece-se uma dialética entre teorias e experimentos na qual estes conduzem a refinamentos na teoria, e as teorias aperfeiçoadas sugerem novos experimentos. Se tudo corre bem, a tendência é que chegar a teorias cada vez mais precisas, mais bem confirmadas, e com domínio de aplicação cada vez mais amplo. É claro que as coisas podem também correr mal: é possível não se conseguir formular teorias comparáveis com observações, é possível que, sendo formuladas tais teorias, elas fiquem em conflito com as observações, não se chegando a reformulações que superem esses conflitos; enfim, é possível que um programa de pesquisa simplesmente não dê resultado. Lakatos denomina os programas bem sucedidos de ‘progressivos’, os mal-sucedidos de ‘degenerantes’. Nas fronteiras do conhecimento, o normal é existirem dois ou mais programas de pesquisa em competição. O fato de um programa ser mantido ou abandonado depende assim não apenas de qualidades intrínsecas, mas também do desempenho dos programas rivais.

Cada programa de pesquisa está associado, como vimos, a um conjunto de concepções gerais sobre certo domínio da realidade. Destas, pelo menos algumas são concepções *metafísicas*, ou seja, formulações que dizem algo a respeito da realidade, mas que, por sua generalidade, não podem ser testadas experimentalmente. Vamos exemplificar: Às duas grandes vertentes da ciência cognitiva, a funcionalista e a reducionista, aplica-se bem o conceito de programa de pesquisa. Para o posicionamento diante desta alternativa, uma questão metafísica relevante é a questão ontológica – que se refere ao número e à natureza das substâncias (no sentido filosófico) de que se compõe a realidade. O reducionismo é solidário ao materialismo, o funcionalismo é compatível tanto com o dualismo quanto com o materialismo. Logo, uma discussão sobre os méritos dos dois programas não pode deixar de incluir a questão ontológica.

É apenas a tentativa real de realizar um programa de pesquisa que pode demonstrar conclusivamente seu valor. *The proof of the pudding is in the eating*. Quando se trata de programas amplos – como o funcionalismo e o reducionismo na ciência cognitiva – muito tempo pode ser necessário para levar a cabo uma tentativa de realização – de obter a partir do programa teorias testáveis com real poder explicativo. Enquanto a “prova do pudim” não chega, é preciso optar, é preciso decidir qual dentre um conjunto de programas rivais é mais merecedor de nosso empenho.

Um programa de pesquisa é uma aposta com a realidade: nunca se pode ter certeza prévia que um programa vai se revelar progressivo ou degenerante. Isto não impede, entretanto, que procuremos estimar as probabilidades prévias de sucesso de um programa, em comparação com as dos programas rivais. Sem essa possibilidade, a opção por um programa seria uma decisão puramente aleatória.

Além de servir de base para a seleção de programas a serem desenvolvidos, o debate sobre as probabilidades prévias contribui também para a melhor definição e detalhamento dos programas, para clarificar as diferenças entre os programas rivais. Tudo isso concorre para a formulação de teorias testáveis, ou seja, para o desenvolvimento dos programas.

Identificamos assim dois domínios de questões que, para usar a expressão de Gardner, pertencem à agenda da epistemologia, e que, contrariamente ao que ele afirma, não podem, por sua própria natureza, ser absorvidos pela agenda da ciência cognitiva. Mas isto não é tudo. Existe ainda – *last but not least* – uma terceira área de reflexão com estas características. Para explicá-la, vou retomar o tema do ceticismo, introduzindo agora a distinção entre *ceticismo epistemológico* e *ceticismo filosófico*.

Vamos chamar *ceticismo epistemológico* a postura circunscrita à epistemologia que se limita a negar, ou radical ou atenuadamente, a possibilidade do conhecimento. Há um nível em que as questões relativas ao conhecimento não se encontram isoladas, em que elas se articulam com as questões da metafísica, da filosofia política, da ética, e

mesmo da estética. Vou chamar de ceticismo filosófico a postura mais ampla, que associa, a teses do ceticismo epistemológico, colocações relativas aos outros domínios da filosofia. O ceticismo filosófico constitui assim uma visão de mundo, uma *Weltanschauung* a qual – é isto que nos interessa particularmente – engloba uma tomada de partido em relação a questões bem concretas a respeito de como, enquanto indivíduos e enquanto sociedade, os homens devem conduzir suas vidas.¹⁰

Lembrando a distinção entre ceticismo radical e ceticismo mitigado, pode-se afirmar que o que teve grande importância na história não apenas da filosofia, mas de toda a civilização ocidental foram certas formas de ceticismo filosófico tendo como componente epistemológico negações mitigadas, não radicais, da possibilidade do conhecimento

Em sua *História da filosofia ocidental*, a propósito das escolas céticas e de outras escolas filosóficas pós-aristotélicas da Antiguidade, Bertrand Russell afirma:

Quando o poder político passou para a mão dos macedônios, os filósofos gregos, como é natural, deixaram de lado a política e se dedicaram mais e mais ao problema da virtude ou salvação individual. Eles não mais perguntavam: como podem os homens criar um bom Estado?, mas em vez disso: como podem os homens ser virtuosos num mundo corrompido, ou felizes num mundo de sofrimento? [...] Com exceção, até certo ponto, do período romano do estoicismo, a perspectiva dos que pensavam e sentiam com seriedade tornou-se progressivamente mais subjetiva e individualista [...] os filósofos do período helenístico são mais limitados como seres humanos do que os homens que viveram enquanto a cidade-estado ainda podia inspirar dedicação. Eles ainda pensam, porque não o podem evitar; mas têm pouca esperança que seu pensamento produza frutos nos negócios do mundo.(p.240)

Esta postura conformista que Russell esboça pode ser ilustrada pelo pirronismo – a escola cética que floresceu no período romano, e da qual Sexto Empírico foi um dos últimos representantes. Para os pirrônicos, o objetivo a ser procurado é a *ataraxia*, ou seja, a tranqüilidade, ou imperturbabilidade da alma, e esta advém da *epokhé* – a suspensão do julgamento. A *epokhé* dos pirrônicos não se aplicava a todas as formas de conhecimento, mas apenas ao conhecimento – ou, na opinião deles, ao pseudo-conhecimento – de natureza filosófica, que denominavam ‘dogmático’. `A crítica de que a suspensão do julgamento tornaria impossível aos homens continuar a viver, os pirrônicos alegavam não colocar em dúvida o mundo das aparências, porém subscrever,

10. Como ficará claro a seguir no caso do pirronismo, esta associação entre as teses mais restritas do ceticismo epistemológico e as teses mais gerais do ceticismo filosófico muitas vezes não tem caráter dedutivo, não há entre aquelas e estas uma relação de consequência lógica. Isto entretanto em nada afeta a argumentação que está sendo desenvolvida.

sem dogmatismo, as crenças dos homens comuns, dos não-filósofos. No que se refere a normas de conduta, um de seus preceitos era de que devemos aceitar e viver conforme as leis e costumes do lugar onde fomos criados, ou onde vivemos.¹¹

A ascensão da Igreja Católica introduz um elemento novo em nossa história, qual seja, a associação do ceticismo com convicções religiosas. Esta combinação pode parecer incongruente à primeira vista, já que o ceticismo prega a dúvida – o oposto da convicção. O movimento é o seguinte: com base em argumentos céticos sustenta-se a impossibilidade do conhecimento teórico, do conhecimento obtido por meios racionais, e coloca-se a fé como a única fonte segura de conhecimento. A fé entretanto só nos proporciona conhecimentos relativos a princípios religiosos – à existência de Deus, por exemplo. Quanto ao conhecimento que tem por objeto outros domínios da realidade – aí incluído todo o conhecimento da natureza – a dúvida é mantida. Esta variante do ceticismo denomina-se *fideísmo* – e uma de suas formas é às vezes chamada de *pirronismo cristão*. O fideísmo tem uma longa lista de defensores ilustres, que vai de St^o Agostinho a Kierkegaard, passando por Erasmo, Montaigne, Pascal, e muitos outros.¹²

O nascimento e a consolidação da ciência moderna, especialmente a partir de Newton, também alterou profundamente o clima intelectual, no que se refere ao ceticismo. Os grandes sucessos científicos impuseram-se sobre as mentes dos homens com tal poder de convencimento, que o ceticismo revelou-se incapaz de resistir. O fato é que o poder de fogo dos argumentos céticos depende não apenas de sua validade, de sua força lógica, mas também da conjuntura teórica global. Eles ficam mais poderosos em situações caóticas, onde os pensadores não se entendem, onde não há consenso, nem progresso aparente. Quando, por outro lado, existem concepções e teorias que conseguem conquistar a adesão de uma grande maioria de pensadores, fica difícil vender

11. Os princípios do pirronismo foram defendidos recentemente pelo Prof. Porchat em ‘Sobre o que aparece’. Uma análise das idéias expostas neste artigo requereria um espaço muito maior que o que disponível aqui. Gostaria entretanto de registrar – sem, pretender, portanto, tratar-se de uma refutação – alguns comentários que decorrem imediatamente da concepção de filosofia proposta neste trabalho. A idéia esboçada inicialmente da filosofia como um bloco do qual vão se destacando as ciências particulares propicia uma mudança de perspectiva sobre a *diaphonia* filosófica a que Porchat se refere. Em sua visão, a *diaphonia* é total e completa: nenhum problema filosófico é jamais resolvido, ou, pelo menos, os filósofos nunca chegam a um consenso quanto à solução – ou mesmo à natureza – de um problema; as questões são sempre as mesmas, não há progresso na filosofia. Na concepção que defendemos, existem problemas filosóficos resolvidos. Tome-se como exemplo o problema da constituição da matéria. Este é um aspecto da realidade que está além daquilo que nos aparece, e foi discutido durante séculos pelos filósofos. E se não quisermos dizer que a teoria atômica do século XX resolveu o problema, teremos no mínimo admitir ter havido um avanço. O processo de desenvolvimento é tal que, pelo próprio fato de se ter avançado em sua solução, o problema deixa de ser considerado filosófico. Parece-me que Porchat é vítima de uma ilusão de ótica, devido a esta tendência da filosofia a ser caracterizada negativamente como um domínio de questões ainda não resolvidas. Se não aceitar esta concepção, Porchat terá que entrar num debate sobre a natureza da *diaphonia*; ou seja, sua tentativa de escapar da *diaphonia* tem como resultado a instauração de outra *diaphonia* de nível mais alto.

12. Sobre o ceticismo fideísta, ver Penelhum, *God and skepticism*.

a tese da impossibilidade do conhecimento. Em consequência, o ceticismo perde seu poder de inspirar filosofias, e, ou cai no ostracismo ou passa a ser considerado como mera possibilidade teórica, que ninguém de fato leva realmente a sério.

Até a consolidação da ciência moderna o ceticismo epistemológico era apenas uma abstração, no sentido de que não se colocava independentemente, mas apenas como parte de uma concepção mais ampla, de alguma forma de ceticismo filosófico. Mas já em Hume, por exemplo, a postura é diferente. Hume por um lado formulou e aperfeiçoou vários argumentos céticos, e, em muitas passagens adota posições decididamente céticas. Mas, por outro lado, é um legítimo representante do Iluminismo; ele compartilha o entusiasmo epistemológico e racionalista do Século XVIII, tem grande admiração pelas idéias de Newton, e quando não está tratando de questões especificamente epistemológicas – por exemplo, num caso extremo, no trabalho como historiador – seu ceticismo simplesmente se evapora. Podemos dizer então que o que leva Hume a defender posições céticas não é, como acontece com os pirrônicos e fideístas, um desejo, ou uma convicção da impossibilidade do conhecimento racional. O que é então? É a exigência de uma justificação rigorosa do conhecimento, é no fundo o empenho de levar a cabo o projeto cartesiano de fundamentação da ciência.

O ceticismo epistemológico por sua vez dá origem ao anticeticismo epistemológico – o empreendimento de refutar os argumentos céticos, sendo estes considerados da mesma maneira como são postos pelos céticos epistemológicos, ou seja, como meras possibilidades, que não devem nem podem afetar a maneira de os homens viverem e se organizarem em sociedade. Na situação em que a ciência predomina, o ceticismo tende a ser discutido, como diz Penelhum, enquanto ‘uma posição que ninguém defende, mas cuja refutação é um dos deveres básicos dos filósofos sérios’¹³. Esta discussão entre céticos e anti-céticos epistemológicos soa totalmente irrelevante tanto para o homem comum como para o cientista, que a vêem tipicamente como “coisa de filósofo” – isto é, como controvérsias intermináveis que, seja lá como forem resolvidas, ou não resolvidas, não têm consequência alguma para a vida real.

A disputa em torno do ceticismo epistemológico tem ocupado parte considerável da atenção dos filósofos, particularmente na tradição anglo-saxônica. Eu mesmo já tentei dar uma contribuição: parte de minha tese de doutorado é mais uma tentativa de resolver o problema da indução¹⁴. Alguns pensadores têm uma visão bastante negativa a respeito de todo este debate. Haugeland, por exemplo, considera o ceticismo

13. *Op. cit.*, p.3.

14. Esta parte da tese foi publicada sob forma de artigo no *British Journal for the Philosophy of Science*.

epistemológico, ‘em grande parte uma digressão na história da filosofia, e a causa de uma quantidade enorme de esforço desperdiçado’¹⁵.

Minha própria visão não é assim tão negativa. Acredito que a dialética entre a colocação de argumentos céticos e as tentativas de refutá-los, embora não tenha chegado a um desenlace, ainda assim foi frutífera, uma vez que através dela aprendemos muito sobre o conhecimento e suas limitações. Mas quanto aos dias de hoje, minha tendência é concordar com Haugeland. A conclusão assim é de que o debate ceticismo/anticeticismo foi fecundo no passado, mas que já se esgotou: transformou-se, de maneira geral, apenas num exercício escolástico – no mau sentido da palavra.

Mas recapitulemos. O que estava procurando era a caracterização da terceira tarefa da filosofia que não pode ser apropriada pela ciência cognitiva. E agora ocorre algo semelhante ao que aconteceu em relação à primeira tarefa, ou seja, descrevemos um problema – no caso presente, o de superar o ceticismo epistemológico – porém concluímos que ele não é um bom problema, não constitui um empreendimento que valha a pena. E novamente a situação se inverte, pois vou tentar mostrar agora haver um problema bem semelhante o qual de fato constitui uma tarefa importante da filosofia.

As considerações desenvolvidas acima aplicam-se apenas ao que chamei de ceticismo *epistemológico*, não ao ceticismo *filosófico*. Na verdade existe hoje em dia – embora o termo ‘ceticismo’ não seja usado como rótulo – um movimento de idéias bastante forte que constitui em essência uma forma de ceticismo filosófico, cujas posições compete, naturalmente, à filosofia discutir.

Trata-se de um movimento amplo porém difuso, envolvendo uma grande constelação de idéias e valores, e apresentando-se sob várias formas, as quais enfatizam ora umas, ora outras, das idéias da constelação, sendo algumas mais, outras menos radicais.

O núcleo do ceticismo filosófico contemporâneo consiste em um rebaixamento, em uma desvalorização da ciência e da tecnologia e, no nível mais geral, da razão. Suas motivações são variadas e complexas, sendo impossível descrevê-las todas agora. Uma das mais importantes tem a ver com o meio ambiente, com a ecologia. A idéia, em essência, é de que a tecnologia e, indiretamente, a ciência tem grande parte da responsabilidade pela degradação do meio ambiente. No que se refere à alimentação e à saúde, a racionalidade científico-tecnológica também aparece no papel de vilão, sendo os heróis as medicinas alternativas e a alimentação “natural”. O termo ‘natural’ é, evidentemente, um dos mais onipresentes signos deste movimento. Outras de suas facetas são a valorização de elementos de culturas orientais – elementos religiosos, medicinais e outros – , de vários tipos de misticismo e de superstição, da astrologia, da quiromancia, etc., etc.

15. *Artificial Intelligence, the very idea*, p.33-4.

Enfim, isto já é suficiente, parece-me, para deixar claro do que estou falando, e não há necessidade de gastar mais espaço – o que seria muito fácil – inventariando a miríade de aspectos e formas de manifestação do ceticismo filosófico contemporâneo. Em lugar disso, vamos nos deter um pouco no núcleo teórico deste movimento, para não deixar dúvidas de que se trata na realidade de uma forma de ceticismo. Vamos na verdade analisar apenas um – se bem que um dos mais importantes – dos argumentos contidos neste núcleo.

O argumento em questão é o da incomensurabilidade dos paradigmas científicos. Esta idéia de incomensurabilidade foi introduzida por Kuhn, mas levada às últimas conseqüências por Feyerabend. O ponto de partida é a tese de que, ao passarmos de um paradigma a outro, os termos científicos mudam de significado. Por exemplo, a massa de um corpo, na mecânica newtoniana, é constante, na Teoria da Relatividade é variável. O termo ‘massa’ não designaria então o mesmo conceito, num contexto e noutro. Deste modo, as afirmações de um paradigma não são traduzíveis; não podem ser expressas na linguagem de outro. Em conseqüência – é o que Feyerabend, por exemplo, sustenta – não pode haver comparação racional entre paradigmas. Nenhum paradigma é superior a outro do ponto de vista epistemológico: a física moderna não é mais verdadeira que a física aristotélica; a teoria do Big-bang está no mesmo nível que os mitos cosmogônicos de tribos indígenas. Com isso cai por terra a idéia normativa de verdade objetiva; o que é verdadeiro para mim, ou para o grupo cultural de que faço parte pode não ser verdadeiro para outro indivíduo ou outro grupo, e vice-versa. Esta é a posição conhecida como *relativismo* – que constitui sem dúvida uma forma particular de expressão do ceticismo.

O ceticismo filosófico contemporâneo tem alguns aspectos positivos. Entre outros, constitui muitas vezes um antídoto contra os excessos do cientificismo e da tecnocracia, e incorpora um impulso generoso de valorizar as culturas dos povos ditos “primitivos”. Acredito entretanto que este lado bom do ceticismo de hoje pode perfeitamente ser incorporado em outros sistemas de idéias, nos quais não estão presentes seus aspectos inaceitáveis – em essência, sua componente irracionalista. Considero este irracionalismo uma tendência destrutiva, a que se deve firmemente resistir. E isto por muitas e variadas razões. Uma delas tem a ver com a democracia. A democracia não se resume à prática do voto, à prevalência da vontade da maioria. O debate racional também faz parte da essência da democracia; é para isso que existem assembleias, congressos e parlamentos. Ora, a idéia de debate racional pressupõe a existência de uma verdade objetiva que pode ser compartilhada por todos os indivíduos e grupos em interação. Esta verdade é um ideal normativo: podemos nunca ter certeza de tê-la atingido, mas mesmo assim há algo de valioso a que se pode chegar, a saber, o

consenso baseado na razão. A aparência libertadora do ceticismo de hoje apenas oculta, portanto, os germes de autoritarismo que o movimento traz em seu cerne.

Resumindo, para concluir esta parte do trabalho: há três empreendimentos cuja execução cabe aos filósofos, e que refutam assim a tese da extinção da filosofia. O primeiro deles é o estudo dos fundamentos das ciências – sendo ‘fundamentos’ aí entendido no sentido não-cartesiano que esclarecemos antes. O segundo é a avaliação das probabilidades prévias dos programas de pesquisa e a contribuição para seu desenvolvimento. Dada minha simpatia pelos ideais iluministas, fico tentado a dizer que a terceira tarefa dos filósofos é o combate ao irracionalismo contemporâneo; adotando um ponto de vista mais neutro, digo que a filosofia constitui um dos campos de batalha onde se desenrola mais este enfrentamento entre a razão e seus inimigos.

O raciocínio que está sendo exposto tem ainda dois elos; o primeiro será sucintamente exposto agora, o segundo apenas indicado no final.

Tomamos como ponto de partida a tese de Gardner de que todos os problemas da epistemologia são encampados pela ciência cognitiva, e acredito ter mostrado que pelo menos três grandes problemas epistemológicos não podem passar para a ciência cognitiva. A pergunta que se impõe agora é : será que nenhum dos problemas epistemológicos tradicionais pode ser apropriado pela ciência cognitiva? Estaria Gardner completamente enganado? A resposta é “não”. Existem de fato vários problemas epistemológicos que podem ser incorporados pela ciência cognitiva. Para ilustrar esta afirmação, vou descrever um desses problemas, e isto ao mesmo tempo me dará uma oportunidade de complementar a caracterização do racionalismo e empirismo apresentada anteriormente.

Na visão da epistemologia que proponho, racionalismo e empirismo aparecem como estratégias alternativas para fundamentar as ciências e assim refutar o ceticismo. Esta entretanto é apenas uma das facetas da questão. Há um outro aspecto importantíssimo da oposição racionalismo/empirismo que se refere à questão da metodologia científica. Simplificando bastante, podemos dizer que para o racionalismo, chegamos às teorias científicas por meio da razão pura, ou seja, por dedução a partir de princípios que são conhecidos *a priori*, e esta dedução já se constitui numa validação ou legitimação da teoria. Para o empirismo, por outro lado, as teorias científicas só podem ser corroboradas por meio da comparação com a realidade – uma comparação que se faz através de observações e experimentos. Falamos em observação, e é bom notar que para estabelecer esta distinção entre as doutrinas do racionalismo e do empirismo, no que se refere à metodologia, não é necessário existirem observações puras. Apesar de ser relativa, dependente de contexto, e condicionada historicamente, a distinção entre teoria

e observação é parte da concepção que os próprios cientistas fazem de sua atividade, e é fundamental para a compreensão do desenvolvimento das ciências.

Em relação ao primeiro aspecto, a disputa entre racionalismo e empirismo resultou num empate, ou talvez numa dupla derrota, na medida em que o projeto cartesiano se revelou inviável. Já quanto ao segundo aspecto, pode-se dizer com segurança que quem saiu vitorioso foi o empirismo: hoje em dia, neste sentido metodológico, todos nós somos empiristas.

E há finalmente um terceiro aspecto em que a vitória coube ao racionalismo – se bem que de maneira não tão decisiva – ; é o aspecto que tem a ver com a questão das idéias inatas. Para os racionalistas, o ser humano já vem ao mundo equipado com certas idéias – ou, hoje em dia prefere-se dizer – com certas estruturas e capacidades cognitivas inatas. Para os empiristas, por outro lado, a tendência é afirmar que, nas palavras usadas por Locke, o recém-nascido é uma *tabula rasa* – é como uma folha de papel em branco na qual a experiência vai registrar os primeiros conhecimentos.¹⁶

A pergunta refere-se então à origem de nossas idéias, e esta é uma questão factual, uma questão que pode ser – e na verdade já está sendo – tratada como questão científica. Como exemplo deste tratamento, pode-se citar o debate entre Chomsky, Piaget e outros, ocorrido em 1975, e transcrito num livro editado por Piattelli-Palmarini. Este então é apenas um exemplo, entre muitos que poderiam ser dados, de uma questão importante da epistemologia tradicional que pode, de fato, ser apropriada pela ciência cognitiva.

Foi dito no início que a tese sobre a extinção da filosofia estava associada a uma visão distorcida, parcial desta. É possível agora ilustrar tal afirmação tomando Chomsky como exemplo. O fato é que Chomsky – e não somente ele, mas muitos cognitivistas – ao se referir à disputa entre racionalismo e empirismo, fazem-no como se a única questão em jogo fosse a das idéias inatas, a das origens de nosso conhecimento. Numa espécie de cegueira seletiva, eles esquecem da componente metodológica – e é isto que permite a Chomsky declarar-se um racionalista, pois no que se refere à questão metodológica, ele é tão empirista quanto qualquer um de nós.¹⁷

Passemos agora à última parte de nossas considerações. Uma vez estabelecido o direito de continuar a existir para a filosofia, uma questão que se apresenta é a referente

16. O racionalismo venceu na medida em que a riqueza e a complexidade que se atribuem hoje em dia, em média, às estruturas e capacidades inatas, estão bem mais próximas da visão racionalista que da empirista. A vitória não foi completa uma vez que, simplificando, na visão racionalista clássica, as idéias inatas são necessariamente verdadeiras; a posição majoritária atual é de que temos de fato idéias inatas, mas estas têm que se submeter ao tribunal da experiência da mesma maneira que as idéias adquiridas, ou construídas, e que o resultado pode ser favorável ou desfavorável.

17. Cf. *Reflections on Language*, p.126-7.

a sua relação com a ciência cognitiva. Será a ciência cognitiva relevante para a epistemologia? Relevante num certo sentido todas as ciências o são; a questão é, mais propriamente, se a ciência cognitiva é especialmente relevante para a epistemologia. A meu ver a resposta a esta questão deve ser afirmativa. Mais precisamente, acredito que a ciência cognitiva pode contribuir bastante, se não para a solução – já que é difícil falar em soluções definitivas para os problemas propriamente filosóficos – pelo menos para o *esclarecimento* das questões em jogo.

Uma demonstração cabal desta tese exigiria um livro para ser exposta; mesmo uma ilustração já ultrapassaria de muito os limites deste trabalho. Gardner afirma que os filósofos não devem ficar preocupados com o risco de desemprego intelectual em vista da ascensão da ciência cognitiva. Como mero registro de uma opinião, gostaria de concluir dizendo – e Gardner certamente concordaria comigo – que os filósofos, por outro lado, e especialmente os epistemólogos, devem estudar, devem se manter a par dos desenvolvimentos da ciência cognitiva: eles só teriam a ganhar com isso.

REFERÊNCIAS

- CARNAP, R. *The unity of science*. (Tradução de Die physikalische Sprache als universalsprache der Wissenschaft. *Erkenntnis*, 1931-2.) Londres, Kegan Paul, 1934.
- CHOMSKY, N. *Reflections on language*. Glasgow, Fontana/Collins, 1976.
- DE OLIVEIRA, M.B. The problem of induction: a new approach. *British Journal for the Philosophy of Science* **36**:129-145, 1985.
- DE OLIVEIRA, M.B. Popper on induction. *The Journal of Non-Classical Logic* **4**(2):45-71, 1987.
- GARDNER, H. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. Trad. de Cláudia Malbergier Caon. São Paulo, EDUSP, 1995.
- GUTHRIE, W.K.C. *The Greek philosophers from Thales to Aristotle*. London, Methuen, 1950.
- HAUGELAND, J. *Artificial Intelligence: the very idea*. Cambridge (EUA), The MIT Press, 1985.
- NEURATH, O. Protocol sentences. (Tradução de Protokollsätze. *Erkenntnis*, 1932-3.) Em A. Ayer (org.), *Logical positivism*. Glencoe (EUA), Free Press, 1959.
- PENELHUM, P. *God and skepticism; a study in skepticism and fideism*. Dordrecht, D. Reidel, 1983.

PIATTELLI-PALMARINI, M. *Teorias da linguagem, teorias da aprendizagem*. São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1983.

POPKIN, R. Skepticism. In P. Edwards (ed.), *The encyclopedia of philosophy*. Macmillan e Free Press, 1967.

PORCHAT, O. Sobre o que aparece. *Revista Latinoamericana de Filosofia* **XVII**(2), 1991.

QUINE, W.V.O. Epistemologia naturalizada. Em *Ryle, Strawson, Austin, Quine*. Coleção Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

RUSSELL, B. *An inquiry into meaning and truth*. Londres, Allen & Unwin, 1950.

RUSSELL, B. *History of Western philosophy*. London, Allen & Unwin, 1961.