

Coleção Pensamento Filosófico

# CIÊNCIA E CONHECIMENTO

Gerson Albuquerque de Araújo Neto e Giovanni Rolla (org.)

# **CIÊNCIA E CONHECIMENTO**

**Gerson Albuquerque de Araújo Neto e Giovanni Rolla (org.)**

1ª edição

**EDUFPI**  
Teresina, 2020

© 2020 EDUFPI

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

Espaço Rosa dos Ventos

Bairro Ininga, Teresina, PI. CEP 64049-550

editora@ufpi.edu.br

**Conselho Editorial:** Nononono Nono Nonono, Nono Nonon

Nono e Nononono Non Nonono Nono

**Revisão:** Nono Nononono

**Projeto Gráfico:** Silvia Pollis

**Diagramação:** Edilson Melo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

## SUMÁRIO

- 09** **Prefácio**  
Giovanni Rolla
- 15** **Experiências, aparências e justificação epistêmica**  
Carlos Augusto Sartori
- 33** **Análise do conhecimento, tipos naturais e tipos cognitivos**  
Arthur Viana Lopes
- 65** **Sobre saber como se sabe**  
Giovanni Rolla
- 83** **Sintonizando com o mundo: uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras**  
Eros Moreira de Carvalho
- 111** **Que propriedades existem?**  
Martin Adam Motloch
- 131** **O que é uma lei da natureza?**  
Pedro Merluzzi
- 153** **A memória episódica, o problema da cotemporalidade, e o senso comum**  
César Schirmer dos Santos

- 185 **Tipos de desacuerdo científico y metacientífico**  
Bruno Borge  
Nicolás Lo Guercio
- 207 **Semiótica e a medicina**  
Gerson Albuquerque Neto  
Gustavo Bacelar Fontenele Araujo
- 219 **A ciência em Lucian Blaga**  
Bortolo Valle

## PREFÁCIO

Giovanni Rolla

Neste primeiro volume da coletânea de livros temáticos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, os leitores encontram ensaios sobre temas caros à condição epistêmica humana. Em tempos de terraplanismo, movimento antivacina e negacionismo quanto a mudanças climáticas, faz-se urgente conceber e divulgar um material de trabalhos sólidos sobre filosofia da ciência, teoria do conhecimento e, como todo trabalho filosoficamente digno, sobre as questões metafísicas que permeiam essas áreas. Este livro contém dez capítulos de contribuições especializadas e busca, portanto, oferecer uma resposta séria, ainda que indireta, à desconfiança disseminada sobre a produção de conhecimento.

Em *Experiência, Aparência e Justificação Epistêmica*, Carlos Augusto Sartori (Universidade Federal de Santa Maria), discute o problema clássico conhecido como *Trilema de Agripa*, que motiva a adoção de uma concepção fundacionista de conhecimento, segundo a qual o conhecimento é construído a partir de fundamentos epistemicamente seguros. Sartori, então, discute como podem as aparências servir de justificação para nossas crenças.

O segundo capítulo, por Arthur Viana Lopes, da Universidade Federal da Paraíba, trata da discussão metaepistemológica sobre se conhecimento consiste em um tipo natural a partir de uma rota indireta, que foca nas propriedades semânticas do termo com que nos referimos a conhecimento. Ele contrasta uma posição que defende que esse é um termo de tipo natural à outra que defende que esse termo é de uma categoria artificial.

No terceiro capítulo, Giovanni Rolla (Universidade Federal da Bahia) argumenta que possuir conhecimento sobre um fato - saber *que* alguma coisa é assim-ou-assado - é exibir um conhecimento prático - um saber *fazer* algo - que é mais fundamental do que o saber-que, porque saber fazer algo consiste, em última análise, no exercício de uma habilidade que não requer a formação de crenças. Eros Moreira de Carvalho (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), argumenta no capítulo seguinte pela conciliação de uma teoria perceptual baseada no exercício de habilidades sensório-motoras, isto é, habilidades que correlacionam sensações perceptuais através do movimento, com a teoria da psicologia ecológica de Gibson, segundo a qual o acesso epistêmico fundamental ao mundo é direto, baseado na percepção de *affordances*, isto é, solicitações ou inibições que emergem da relação entre sujeito e mundo.

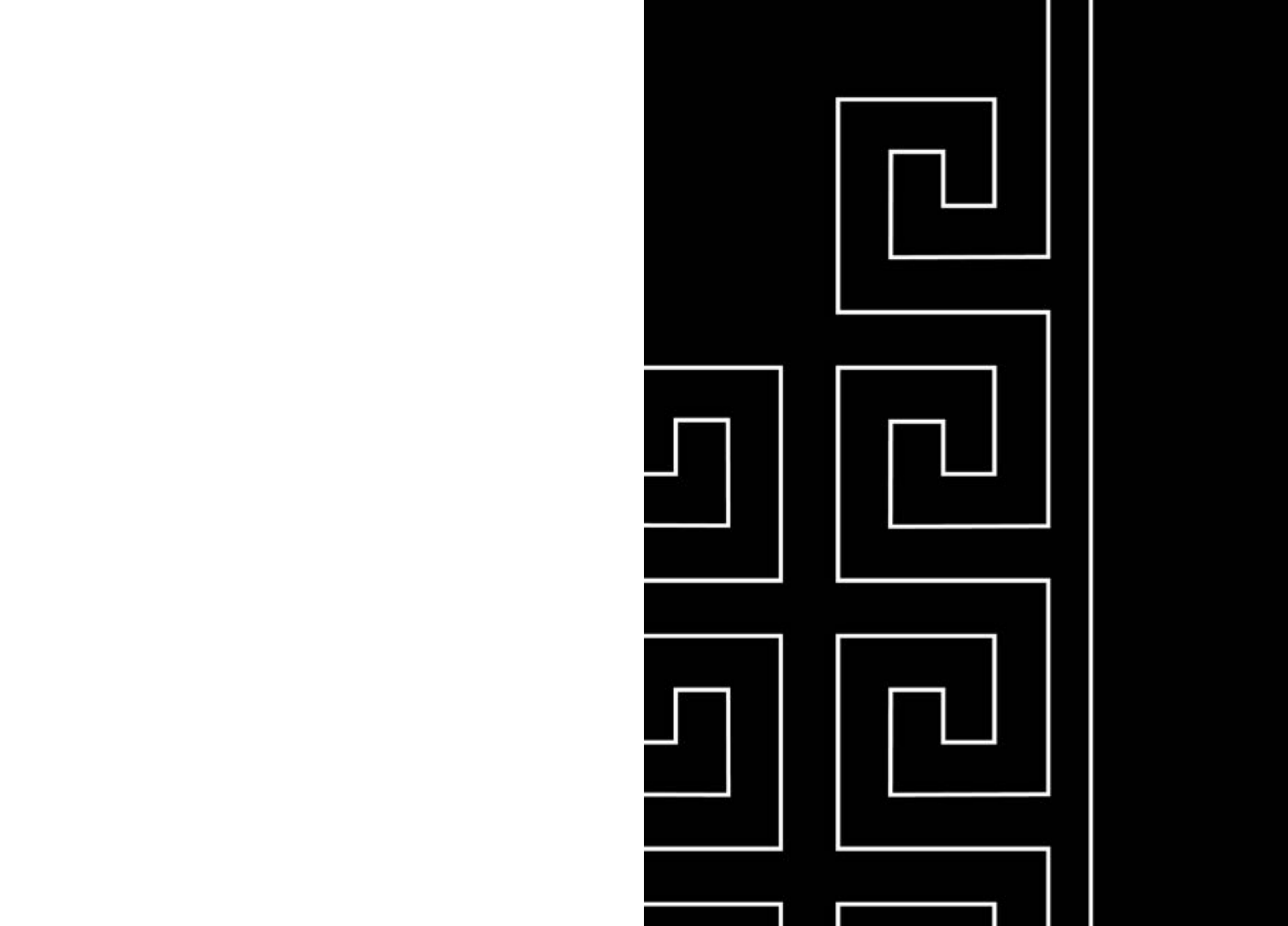
Invariavelmente, discussões sobre a natureza do conhecimento, seja o conhecimento como um tipo geral, ou o conhecimento científico em especial, fazem pressuposições metafísicas. Epistemólogos, por exemplo, falam sobre conhecimento implicar uma crença *verdadeira* ou sobre teorias científicas que, apesar do seu sucesso empírico, tratam de termos que não se referem a nada na realidade, como *flogisto*. Neste livro, a discussão metafísica ganha espaço no quinto capítulo, em que Martin Motloch, da Universidade Federal do Piauí, apresenta a discussão com respeito à existência de propriedades. No sexto capítulo, Pedro Merlussi, do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas, apresenta a discussão sobre um pressuposto metafísico central da filosofia da ciência, a saber, a natureza de *leis científicas*.

Segundo epistemólogos, a memória é uma faculdade cognitiva que, pelo menos intuitivamente, permite-nos acessar o passado

presentemente, resgatando justificção para nossas crenças presentes ou até mesmo criando novas justificções para crer. César Schirmer dos Santos, da Universidade Federal de Santa Maria, apresenta no sétimo capítulo uma discussão sobre a metafísica da memória que frequentemente é apenas pressuposta pelos epistemólogos, mas que merece ser devidamente esclarecida, seja ela: se a memória é sobre o passado, e o passado não mais existe, como pode a memória operar?

Em *Tipos de desacuerdo científico y metacientífico*, Bruno Borge (do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e da Universidad de Buenos Aires) e Nicolás Lo Guercio (do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) apresentam a intersecção entre filosofia da ciência e epistemologia pela discussão de dois temas recentes nessas disciplinas, a saber: o desacordo entre pares e o progresso científico - como devem os cientistas modificar suas opiniões diante do desacordo com seus pares.

Do ponto de vista histórico, este livro trata de alguns temas que não receberam o devido destaque na literatura contemporânea. Gerson Albuquerque (Universidade Federal do Piauí) e Gustavo Bacelar, no nono capítulo, apresentam a semiótica, isto é, o estudo dos signos tal como concebido por Charles Sanders Peirce, e mostram como ela pode ser aplicada no ensino de medicina. Bortolo Valle, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, do Centro Universitário de Curitiba e da Faculdade Vicentina, apresenta no capítulo intitulado *A ciência em Lucian Blaga*, a discussão sobre a concepção de ciência na obra do romeno Lucian Blaga, um autor inovador cuja influência foi recentemente redescoberta.



# EXPERIÊNCIAS, APARÊNCIAS E JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA

Carlos Augusto Sartori<sup>1</sup>

Se, porventura, me questionarem sobre a minha posse de conhecimento, direi tranquilamente que conheço muitas coisas: eu sei, por exemplo, que estou neste momento no meu gabinete, que há um computador diante de mim, que o computador está ligado e que eu estou digitando um texto. Sei também que estou neste momento pensando sobre o fundacionismo epistêmico. Também sei que almocei num dos restaurantes do shopping do centro da cidade. Não será controverso se eu disser que sei também os famosos truísmos de Moore (não apenas quais são, mas também o conteúdo que apresentam): sei que existe presentemente um corpo humano vivo, que *é meu* corpo; sei que este corpo nasceu há algum tempo, que este corpo tem existido continuamente desde então, sei que experienciei muitas coisas, que pensei muitas coisas, que imaginei muitas coisas, etc.<sup>2</sup> Diria também que sei que se *A* é maior do que *B* e *B* é maior do que *C*, então *A* é

---

<sup>1</sup> Professor no Departamento de Filosofia da UFSM. carlos.augusto.sartori@gmail.com. Agradecimento especial à professora Katia Martins Etcheverry, da PUCRS, que se dispôs a ler o manuscrito e fez valiosos comentários.

<sup>2</sup> Moore apresenta esses truísmos em “Uma defesa do Senso Comum” (Escritos Filosóficos, 1970).



maior do que  $C$  e também que sei que a raiz quadrada de dezesseis é igual a quatro. A lista seria muito longa, de fato. Mas quero observar que, em todos os exemplos que apresentei, o objeto do conhecimento é sempre uma proposição. Restrinjo a discussão, portanto, ao conhecimento proposicional, cujo esquema é “Eu sei que  $p$ ” (“ $p$ ” no lugar de qualquer proposição). Mas, “eu” representa, nesse esquema, apenas um sujeito de conhecimento. Pode-se, entretanto, generalizar o esquema para qualquer sujeito de conhecimento, que se representa por “ $S$ ”. Assim, tem-se o esquema geral do conhecimento: “ $S$  sabe que  $p$ ”. A questão, então, passa a ser em que condições pode-se afirmar que  $S$  está de posse de conhecimento, ou, em que condições o esquema “ $S$  sabe que  $p$ ” representa uma proposição verdadeira.

Platão, no *Teeteto*, legou o que viria a ser chamada a *definição tripartite de conhecimento*, que define o conhecimento como crença verdadeira justificada. Sendo assim, para afirmar que  $S$  está de posse de conhecimento, isto é, que  $S$  sabe que  $p$ , é necessário que  $S$  creia que  $p$ , é necessário que  $p$  seja verdadeira e é necessário que  $S$  esteja justificado em crer que  $p$ .<sup>3</sup> Crença, verdade e justificação são condições individualmente necessárias e, desconsiderando aqui o problema suscitado por Gettier, condições conjuntamente suficientes para  $S$  estar de posse de conhecimento.<sup>4</sup>

Ora, crença é uma condição psicológica, um estado mental de aceitação da proposição como sendo verdadeira. Trata-se, portanto, de uma condição subjetiva ( $S$  pode crer que  $p$  seja verdadeira mesmo que  $p$  seja falsa). Verdade, por outro lado, é uma condição semântica e metafísica, e consiste, grosso modo, na correspondência da proposição a um estado de coisas. Trata-se, portanto, de uma condição objetiva. Justificação, enfim, é a condição epistemologicamente relevante. Trata-se da justificação *epistêmica*:<sup>5</sup> quais são as

<sup>3</sup> Há controvérsias quanto a essa definição platônica, no sentido de que Platão não estava preocupado com o conhecimento proposicional. Mas essa controvérsia não será analisada aqui. Assume-se aqui essa definição tripartite como a definição tradicional de conhecimento.

<sup>4</sup> Gettier (1963) desafia a suficiência da definição tradicional, platônica, de conhecimento, apresentando contraexemplos: casos em que  $S$  estaria de posse de crença verdadeira justificada, mas que obviamente não são casos de conhecimento, por envolverem sorte, falsidades, etc.

<sup>5</sup> Há vários tipos de razões para que  $S$  sustente suas crenças: razões morais, razões teológicas, razões culturais, etc. Mas essas razões não são epistêmicas, já que não estão direcionadas à verdade da crença.

boas razões de que  $S$  dispõe para formar e manter a crença de que  $p$ , ou quais são as razões que o fazem pensar que a crença de que  $p$  é verdadeira:

A característica distintiva da justificação epistêmica é, assim, sua relação interna ou essencial com o objetivo cognitivo da verdade. Segue-se que os esforços cognitivos que se faz são epistemicamente justificados somente se e à medida que eles almejam esse objetivo, o que quer dizer, grosso modo, que se aceitam todas e somente aquelas crenças para as quais se tem boas razões para pensar que são verdadeiras (BONJOUR, 1985, p. 8).

Bonjour caracteriza a justificação epistêmica como uma condição interna do sujeito. A versão de fundacionismo defendida aqui também é internista: o sujeito deve ter boas razões para pensar que a crença é verdadeira e deve ter algum tipo de acesso a essas boas razões. Mas o que seria uma boa razão para crer que uma proposição é verdadeira?

Se  $S$  está justificado em crer que  $p$ , então deve existir algum elemento que torne  $p$  justificada para  $S$ . Chame-se esse elemento de fator-J (fator de justificação).<sup>6</sup> Esse fator-J, para dar justificação para a crença de que  $p$ , deve ser algo que tenha relação de suporte para essa crença. Se a relação de suporte for uma relação lógica, então o fator-J deve ter o mesmo tipo de conteúdo de uma crença, ou seja, deve ter conteúdo proposicional, e, enfim, somente crenças poderiam justificar crenças. Dessa forma, a justificação seria sempre inferencial. Assim, se a crença de que  $p$  é justificada, então deve haver outra crença, diga-se, a crença de que  $q$ , que a justifica. Mas se a crença de que  $q$  justifica a crença de que  $p$ , então também ela precisa ser justificada. Então, deve existir outra crença, a crença de que  $r$ , que justifica a crença de que  $q$ . A crença de que  $r$  também precisa ser justificada e assim por diante. Portanto, se a crença de que  $p$  é justificada para  $S$ , então ela faz parte de uma cadeia epistêmica:  $p$  é justificada por  $q$ , que é justificada por  $r$ , que é justificada

<sup>6</sup> Essa expressão é usada por Mathias Steup (2005): “Let’s call the things that make a belief justified or unjustified J-factors” (sec. 2.3).

por  $s$ , e assim segue a cadeia. Essa cadeia, entretanto, apresenta um problema: até onde se pode retroceder para se estar justificado em crer que  $p$ ? Primeiramente, tem-se a alternativa do regresso ao infinito. Mas, nesse caso, nunca se teria justificação adequada, porque sempre seria preciso retroceder para uma crença ulterior. O resultado do regresso ao infinito é o ceticismo. Outra alternativa é interromper o regresso de modo arbitrário, postulando que se chega a uma certa crença e simplesmente não é preciso ir adiante. A interrupção arbitrária também não fornece justificação adequada, e, novamente, o resultado seria o ceticismo. Há a alternativa de fazer o regresso dobrar-se sobre si mesmo, incorporando a crença inicial. Mas, nesse caso, incorre-se em circularidade ou petição de princípio, o que também não fornece justificação adequada. O resultado será, novamente, o ceticismo. Essas três alternativas que o regresso apresenta caracterizam o conhecido *Trilema de Agripa*, utilizado como defesa do ceticismo.<sup>7</sup> Portanto, se a justificação é necessária para o conhecimento, então o regresso deverá ser interrompido de maneira adequada, ou seja, deverá retroceder até uma crença cuja justificação seja independente de outras crenças. Crenças desse tipo são chamadas crenças básicas ou crenças fundacionais. Essa é a proposta fundacionista da justificação epistêmica, que pode ser resumida no seguinte argumento, conhecido como *argumento do regresso epistêmico*:

- 1) Se  $S$  está justificado em crer que  $p$ , então  $p$  ocorre numa cadeia epistêmica, ou seja, a estrutura é linear.
- 2) Há quatro tipos de cadeia epistêmica: a infinita, a circular, a arbitrária e a fundacionista.
- 3) A justificação pode ocorrer somente na cadeia fundacionista.
- 4) Portanto, se  $S$  está justificado em crer que  $p$ , então  $S$  tem alguma justificação direta.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Há, na epistemologia contemporânea, teorias que defendem que cadeias infinitas não são viciosas. Outras, que consideram que a interrupção arbitrária é aceitável em alguns contextos e outras, ainda, que propõem o abandono da linearidade da cadeia justificatória, substituindo-a por um sistema holístico. Essas teorias não serão abordadas aqui, porque o propósito é apenas de apresentar como suscitou-se a proposta fundacionista.

<sup>8</sup> Ver: Audi, 2011, p. 215. Audi apresenta o argumento para defender que se há conhecimento, então há conhecimento direto. Adaptou-se o argumento original para defender a justificação direta: justificação que independente de outras crenças.

Para o fundacionista, então, as crenças são divididas em duas categorias: crenças básicas, cuja justificação não depende de outras crenças, e crenças inferenciais (não básicas ou superestruturais), cuja justificação é dependente de outras crenças e, em última análise, dependente de crenças básicas. Mas, ao estipular as crenças básicas, o fundacionista precisa explicar de onde a justificação dessas crenças é derivada, ou seja, precisa explicar que tipo de fatores pode conferir justificação às crenças básicas. Tipicamente, o fundacionista estipula que a justificação das crenças básicas ocorre por apelo à experiência (entendida num sentido muito amplo). Mas é preciso explicar que tipo de relação de suporte se estabelece entre os conteúdos não proposicionais da experiência e os conteúdos proposicionais das crenças, de modo que as experiências possam “epistemizar” as crenças, ou, em outras palavras, como as experiências justificam crenças e tornam as crenças itens de conhecimento. Bonjour (2003), por exemplo, dirá que se trata de uma relação *descritiva* “que tem a ver com a precisão ou imprecisão da adequação entre a descrição conceitual e o objeto não conceitual que a descrição parece descrever”, e acrescenta que, nessa relação de descrição, “o caráter do objeto não conceitual é o que determina se a descrição conceitual é correta ou verdadeira” (p. 72). O fundacionista, então, admitirá que a relação de suporte mantida entre o fator-J e a crença não precisa ser estritamente lógica. Entretanto, não será somente uma relação causal.

De outra parte, a força que se exige dos fatores-J resulta em diferentes versões de fundacionismo. Se for requerido que os fatores-J das crenças forneçam justificação conclusiva, teremos versões fortes de fundacionismo, como a versão clássica cartesiana, e as versões neoclássicas, como as de Bonjour, Fumerton e McGrew.<sup>9</sup> Versões moderadas de fundacionismo, por outro lado, dispensam o acarretamento da verdade e admitem que a justificação seja apenas *prima facie*.

O fundacionismo clássico e as versões neoclássicas consideram que a justificação das crenças básicas se refere à apreensão

<sup>9</sup> “Fundacionismo neoclássico” é a expressão sugerida por Katia Martins Etcheverry (2010 e outros lugares) para designar as versões de fundacionismo forte na epistemologia contemporânea.

direta ou imediata de *atos* da vida mental do sujeito da crença.<sup>10</sup> Quando o sujeito perscruta a sua própria mente, ele pode atingir a forma mais segura de conhecimento, devido ao caráter epistêmico do autoconhecimento, que envolve segurança epistêmica, ou seja, a infalibilidade e a onisciência, e também um método próprio para determinar os próprios estados mentais, que é a introspecção. Assim, tem-se estabelecida a privacidade da mente, estipulando, em primeiro lugar, que somente o *próprio sujeito* pode ter acesso a sua mente, e, segundo, que o sujeito pode ter acesso somente à *sua própria* mente. Além disso, apresenta-se a tese do acesso privilegiado, estabelecendo que a consciência introspectiva é cognitivamente superior a outros tipos de conhecimento, como percepção e memória. A introspecção, então, consiste na atenção que a mente dá a suas próprias operações, ou, dizendo de outra forma, é uma ocorrência mental que tem como objeto outros estados mentais.

Para os defensores de um fundacionismo de tipo clássico, a característica da introspecção é que ela dá *acesso imediato* aos estados mentais. Como não há inferência, essa imediatez é epistêmica. Mas é também imediatez metafísica, porque não há qualquer objeto que medeie a crença autoatributiva. Assim, por exemplo, quando *S* está pensando, *S* acessa imediatamente esse pensamento por se tratar, em si mesmo, um pensamento. Aquilo que *parece* ser pensamento é *realmente* pensamento, de modo que essa característica de imediatez não deixa margem para erro relativamente às crenças que a mente de *S* produz sobre as experiências pelas quais *S* está passando. Daí se segue que *S* é incorrigível sobre seus estados mentais. Essa incorrigibilidade envolve infalibilidade, porque *S* não pode estar errado em formar a crença sobre seus estados mentais, e indubitabilidade, porque se *S* faz (sinceramente) um relato sobre sua vida mental, não há margem para duvidar que o relato seja verdadeiro.

É justamente contra a inabalabilidade cognitiva do acesso privilegiado que os fundacionistas moderados se insurgem. Seguindo

<sup>10</sup> Faz-se necessário indicar que há diferenças importantes entre o fundacionismo clássico e o neoclássico. O fundacionismo clássico, cartesiano, requer infalibilidade da crença básica e também infalibilidade da justificação tanto das crenças básicas quanto das crenças não-básicas. O fundacionismo neoclássico requer apenas infalibilidade da justificação das crenças básicas.

Robert Audi (2011), a tese do acesso privilegiado envolve a alegação de infalibilidade e onisciência a respeito da vida mental. A infalibilidade, foi dito acima, sustenta que *S* não pode estar errado em crer que ele está agora num estado mental ocorrente de imaginar alguma coisa, ou de que ele está passando por um processo de pensar em algo ou de que ele está experienciando sensorialmente alguma coisa. Se *S* está passando por esses processos mentais, ele não pode estar errado em pensar que esses fenômenos mentais ocorrentes estão acontecendo na mente dele. Assim, para *S*, há *impossibilidade de erro* em relação à sua vida mental. A onisciência, por outro lado, sustenta que se *S* está agora num estado mental ocorrente de imaginar alguma coisa, ou de que ele está passando por um processo de pensar em algo ou de que ele está experienciando sensorialmente alguma coisa, ele não pode falhar em saber que ele está passando por esses processos mentais. A ocorrência desses processos mentais é irresistível, de forma que, se *S* está passando por eles, então ele sabe que está passando por eles. A infalibilidade e a onisciência de *S* mostram que ninguém mais está em tão boa condição de saber sobre a vida mental dele do que ele mesmo, e, como ele não está em tão boa condição para saber algo sobre o mundo exterior, pode-se dizer que *S* tem acesso privilegiado à sua vida mental.

Mas se a introspecção é um processo causal, então ela pode enfrentar os mesmos problemas que se levantam relativamente à ilusão e à alucinação no caso da experiência perceptual. Mas, se fosse o caso de adotar a teoria adverbial da introspecção, então se deveria manter que não há objetos internos, e, conseqüentemente, a ilusão do tipo que se tem na percepção não pode ocorrer, uma vez que não há nenhum objeto que pareça ter as propriedades que na realidade estão ausentes. A alucinação também não pode ocorrer, já que não há nenhum objeto para ser alucinado. De fato, dizer que há objetos interiores enfrentaria a dificuldade de explicar a diferença entre imagens alucinatórias e imagens reais, o que parece ser mais uma razão para evitar a postulação de imagens mentais como objetos.

Mas a imunidade à ilusão e à alucinação não é suficiente para salvaguardar a tese do acesso privilegiado. Alguns fenômenos mentais

como crer, querer, temer, parecem mostrar que se pode ter crenças falsas e se pode, até certo ponto, ignorar coisas sobre a vida mental. Por exemplo, *S* pode ter uma ideia muito elevada a respeito de sua moralidade a ponto de não se permitir nem pensar que ele queira matar alguém quando, na verdade, ele tem esse desejo. Mas essas propriedades disposicionais não são tidas como ocorrentes na pessoa, e pretende-se que o acesso privilegiado seja referido aos fenômenos mentais ocorrentes. Mais do que isso, o acesso privilegiado poderia ser restrito à introspecção *atenta*, isto é, aos casos em que a pessoa presta atenção àquilo que está ocorrendo na mente dela. Sendo assim, a tese é que somente as crenças sobre introspecções atentas são verdadeiras. Se, direcionando cuidadosamente a atenção aos aspectos relevantes de sua consciência, isto é, à introspecção atenta, *S* vem a crer que ele está lembrando de suas férias, parece difícil que essa crença esteja errada. Mas também parece que, motivado por um desejo intenso de crer que ele está lembrando de suas férias, ele possa tomar um devaneio como sendo sua lembrança. E se for assim, a infalibilidade e a onisciência são teses falsas.

A onisciência tende a garantir infalibilidade, e se esta é duvidosa, a primeira também é. De acordo com a tese da onisciência, se *S* está fantasiando sobre suas férias, ele deve saber que ele está fantasiando e, em consequência, ele não iria também crer que ele está lembrando de suas férias, já que fantasiar e lembrar são coisas diferentes: “se eu sei todas as verdades – sou onisciente – sobre a minha consciência, então presumivelmente eu não posso crer em nenhuma falsidade sobre ela e, assim, sou também infalível sobre ela” (Audi, 2011, p. 94). É pouco provável que alguém seja onisciente e, ao mesmo tempo, seja falível a respeito de sua consciência. Se alguém é falível sobre sua consciência, então provavelmente não é onisciente. Mesmo que a onisciência fosse restrita à introspecção atenta, o devaneio lança alguma dúvida: a introspecção pode ser “atenta, mas imperfeita” e, nesse caso, mesmo que *S* esteja fantasiando sobre suas férias, ele pode não saber que ele está fantasiando. Portanto, *S* pode desconhecer certas coisas (não todas, porém) sobre sua vida mental, mesmo que ele esteja prestando atenção a ela e, portanto, ele não é onisciente a respeito dela.

Mas as críticas ao acesso privilegiado não podem ser levadas longe demais. Segundo Audi, pode-se admitir que o que ocorre internamente na pessoa seja, num certo sentido, muito privilegiado mesmo. As críticas não abalam o princípio epistêmico de que as crenças introspectivas sobre o que está ocorrendo na pessoa, quando formadas de maneira atenta, são normalmente verdadeiras e constituem conhecimento (Audi, 2011, p. 96).<sup>11</sup> Mas, pode-se abandonar a infalibilidade e postular um outro princípio epistêmico: normalmente, as crenças fundadas numa introspecção atenta são verdadeiras, justificadas e constituem conhecimento. É muito difícil pensar que, quando *S* crê que ele está imaginando um passeio pela orla de Copacabana, essa crença seja falsa. Normalmente o que se pensa sobre a própria vida mental é correto. Da mesma forma, pode-se dispensar a tese da onisciência e postular um outro princípio: normalmente, se *S* direciona sua atenção introspectivamente para algo que está acontecendo nele, ele está justificado em crer e ele sabe que isso está acontecendo nele, sob pelo menos alguma descrição.

Se *S* forma a crença, fundada na introspecção atenta, de que ele está imaginando seu passeio pela orla de Copacabana, essa crença tem alto grau de justificação: “normalmente, o simples fato de eu estar engajado numa introspecção atenta também produz justificação situacional (proposicional) para crenças sobre aquilo em que eu estou prestando atenção, mesmo quando, de fato, ela não produz nenhuma crença desse tipo” (Audi, 2011, p. 98). Todavia, a força da justificação introspectiva não pode ser superestimada a ponto de se pensar que a introspecção atenta, embora não seja infalível, gere uma justificação que não pode ser anulada. Com efeito, *S* não poderia falhar em estar justificado a menos que ele pudesse ter boas razões para crer que ele está errado. Parece razoável concluir que a justificação introspectiva tende a ser muito forte, mas ela permanece justificação *prima facie* e não justificação absoluta e, portanto, ela pode ser anulada por contraevidência. Mas certamente a introspecção é uma fonte básica de crenças, justificação e conhecimento, e ela dá origem a uma justificação maior do que o grau de justificação gerado, por exemplo, pela experiência perceptual.

<sup>11</sup> Audi deu o nome de *princípio do autoconhecimento* ao conhecimento obtido pela introspecção.

Diante do que foi exposto, há uma boa motivação para abandonar o fundacionismo clássico e, em seu lugar, adotar uma versão moderada de fundacionismo. Pode-se considerar um princípio geral para o fundacionismo moderado (FM):

**FM: Se  $S$  crê que  $p$  e essa crença está fundada na experiência de  $S$ , seja perceptual, mnemônica, introspectiva ou intelectual, então, na ausência de anuladores,  $S$  está justificado em crer que  $p$ .<sup>12</sup>**

Tome-se uma crença derivada da percepção:  $S$  olha em direção da praça e vê um espaço que ele reconhece ser uma quadra de futsal e formula a crença de que há uma quadra de futsal na praça. A ideia subjacente ao princípio geral FM é que o “enraizamento” da crença de  $S$  na sua experiência perceptual é o fator relevante de justificação para a crença de que há uma quadra de futsal na praça. Há certos traços nesse enraizamento que permitem à percepção prover justificação para as crenças derivadas dela. Primeiramente, crenças derivadas da percepção são respostas espontâneas e adequadas às experiências perceptuais de  $S$ . Isso não quer dizer que toda experiência perceptual produz crenças. Apesar de  $S$  não poder evitar ser afetado pelas coisas que se apresentam a ele através da percepção,  $S$  pode estar distraído ou não estar “focado” na sua experiência perceptual. Mas, quando  $S$  forma uma crença perceptual, *em circunstâncias normais*,  $S$  não pode formar uma crença diferente daquilo que a percepção apresenta a ele. Se, ao olhar em direção da praça,  $S$  percebe uma quadra de futsal, então é a crença de que há uma quadra de futsal na praça que ele está habilitado a formar, de modo que não está sob controle de  $S$ , ao ver a quadra de futsal, formar a crença de que há um estádio na cidade, porque não é esse conteúdo que a percepção lhe apresenta. Além da adequação da resposta à experiência, para que a percepção forneça justificação,

<sup>12</sup> A percepção, a memória, a introspecção e a intelecção não são as únicas fontes de crenças básicas. O testemunho, por exemplo, é uma fonte profícua de crenças básicas. Mas, o testemunho não é uma fonte básica, já que depende de outras fontes. Como fontes não básicas apresentam alguns complicadores, vou preferir deixá-lo de lado aqui, e lidar apenas com as fontes básicas tradicionalmente consideradas. Sobre o testemunho, ver Sartori (2015).

não deve haver evidências contrárias ao conteúdo que a percepção apresenta ou indícios de mau funcionamento da percepção, ou seja, não se admite presença de anuladores de justificação, isto é, fatores que fariam  $S$  perder a justificação para a crença. Se, ao olhar para a praça,  $S$  pensa estar vendo uma araucária, mas, ao mesmo tempo, dispõe da informação de que araucárias não se adaptam ao clima do local, haveria uma contra evidência para a existência de uma araucária na praça. Se  $S$  tivesse ingerido um medicamento com alto potencial alucinógeno e sabe também que araucárias não se adaptam ao clima do local, então há indícios de que a percepção de  $S$  não está funcionando apropriadamente. Nesses casos, a justificação para a crença de que há uma araucária na praça decresceria dramaticamente, ao ponto de ser anulada.

Com as mudanças que se requerem, o caso da percepção pode ser expandido para as outras fontes diretas de crença. Mas a justificação que essas fontes fornecem, de acordo com o fundacionismo moderado, permanece sendo justificação *prima facie*: justificação que se sustenta enquanto não houver contraevidência. Dessa forma, o fundacionismo moderado postula que o enraizamento de uma crença na percepção, na memória, na introspecção ou na intelecção é suficiente para que a crença de  $S$  esteja justificada, sendo essa a posição epistemológica padrão: aceitar como verdadeiras as crenças que são derivadas diretamente dessas fontes.

Mas o enraizamento, como apresentado acima, nem sempre é visto como suficiente para garantir justificação adequada para as crenças que são formadas seja pela percepção, seja pela memória, introspecção ou intelecção. O enraizamento nas experiências pode carecer de capacidade de prover justificação justamente porque essas experiências não apresentam um conteúdo apto para estabelecer relação *lógica* com as crenças. Uma tentativa de suplantar essa dificuldade foi apresentada por Michael Huemer (2001), através da postulação do conservadorismo fenomênico (CF). O conservadorismo fenomênico estabelece que “[s]e parece a  $S$  como se  $P$ , então, por causa disso,  $S$  tem pelo menos justificação *prima facie* para crer que  $P$ ” (Huemer, 2001, p. 99). Posteriormente, Huemer (2007) reformula o princípio e adota a seguinte redação: “Se parece a  $S$  que  $p$ , então,

na ausência de anuladores, *S* tem por causa disso pelo menos algum grau de justificação para crer que *p*” (p. 30). Para Huemer, portanto, não são as experiências de *S* que fornecem justificação para as crenças, mas as *aparências* que acompanham essas experiências, de modo que aparências são estados mentais que têm conteúdo proposicional e apresentam esse conteúdo como verdadeiro, autorizando *S* a formar e manter as crenças que ele forma a partir das experiências perceptuais, mnemônicas, introspectivas e intelectivas. Nesse caso, as experiências têm relação causal com as crenças, mas não são elas mesmas os fatores-*J* das crenças delas derivadas.

Em defesa de sua sugestão, Huemer (2007) argumenta que o princípio do conservadorismo fenomênico não pode ser negado, sob risco de autocontradição. Se uma crença é justificada para *S*, então essa crença tem como base a fonte de justificação da crença. Ora, as crenças de *S* estão baseadas em como as coisas aparecem para *S*. Segue-se que, se uma crença de *S* está justificada, então *S* tem justificação para essa crença em virtude das aparências. Se essas aparências não pudessem fornecer justificação para as crenças de *S*, então *S* não teria crenças justificadas. Portanto, não há justificação para negar o conservadorismo fenomênico.

Mizrahi (2014a) tentou mostrar que o argumento de Huemer não tem força para defender o conservadorismo fenomênico, já que argumentos similares poderiam ser desenvolvidos em favor de outras teorias, como o evidencialismo, que propõe que as crenças de *S* estão baseadas nas evidências de que *S* dispõe. Fazendo as alterações devidas, o argumento concluiria que não há justificação para negar o evidencialismo.<sup>13</sup> Como o conservadorismo fenomênico pode ser entendido como uma versão de evidencialismo (as aparências poderiam ser consideradas justamente as evidências de que *S* dispõe), o argumento alternativo de Mizrahi não constitui contraexemplo, uma vez que não mostra que as aparências não constituem fonte de justificação (Huemer, 2014, p. 225). Em outra oportunidade, Mizrahi (2014b), tenta apontar para argumentos

<sup>13</sup> Sartori, em “Phenomenal Conservatism and Belief Justification” (em breve), propõe um estudo demorado sobre o argumento da autocontradição de Huemer e os argumentos alternativos.

alternativos que concluiriam que a negação de teorias externalistas, por exemplo, não é justificada. Mas isso também não terá a força de contraexemplo ao conservadorismo fenomênico. Teorias externalistas são incompatíveis com o conservadorismo fenomênico: aparências são fatores internos ao sujeito. Mas, para Huemer, essa incompatibilidade não oferece problemas porque, no máximo, esses argumentos alternativos em favor de teorias incompatíveis apresentam conclusões que são, do ponto de vista do conservadorismo fenomênico, rejeitáveis e implausíveis.

Mas, quer parecer que um outro argumento alternativo pode preservar a ideia geral do fundacionismo moderado: Se uma crença é justificada para *S*, então essa crença tem como base a fonte de justificação da crença. Ora, as crenças de *S* estão baseadas nas experiências de *S*. Segue-se que, se uma crença de *S* está justificada, então *S* tem justificação para essa crença em virtude das suas experiências. Se essas experiências não pudessem fornecer justificação para as crenças de *S*, então *S* não teria crenças justificadas. Portanto, não há justificação para negar o fundacionismo moderado. Mas, como o conservadorismo fenomênico é uma versão de fundacionismo moderado, a formulação do argumento alternativo em favor deste não deverá abalar aquele, uma vez que são as experiências que produzem as aparências. A diferença será a de que, para o conservadorismo fenomênico, as experiências produzem crenças e aparências, mas a justificação provém das aparências, e não diretamente das experiências.

## REFERÊNCIAS

Audi, R. (2011). *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. (3rd ed.). New York: Routledge.

Audi, R. (2013). Doxastic Innocence: Phenomenal Conservatism and Grounds of Justification. In C. Tucker (Ed.), *Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* (pp. 181–201). New York: Oxford University Press.

BonJour, L. (1985). *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

BonJour, L. (2003). A version of internalist foundationalism. In L. Bonjour & E. Sosa (Eds.), *Epistemic Justification. Internalism vs. externalism, foundations vs. virtues* (pp. 3–96). Malden: Blackwell.

Etcheverry, K. M. (2010). Fundacionismo clássico e fundacionismo neoclássico. In C. Sartori & A. Gallina (Eds.), *Ensaio de epistemologia contemporânea* (pp. 155–170). Ijuí: Editora Unijuí.

Gettier, E. (2003). Is justified true belief knowledge? In L. P. Pojman (Ed.), *The theory of knowledge. Classical and contemporary readings* (3rd ed., pp. 125–127). Belmont: Wadsworth.

Huemer, M. (2001). *Skepticism and the veil of perception*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Huemer, M. (2007). Compassionate phenomenal conservatism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 74(1), 30–55.

Huemer, M. (2013). Phenomenal Conservatism Über Alles. In C. Tucker (Ed.), *Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* (pp. 328–350). New York: Oxford University Press.

Huemer, M. (2014). Alternative self-defeat arguments. A reply to Mizrahi. *Logos & Episteme*, 5, 223–229.

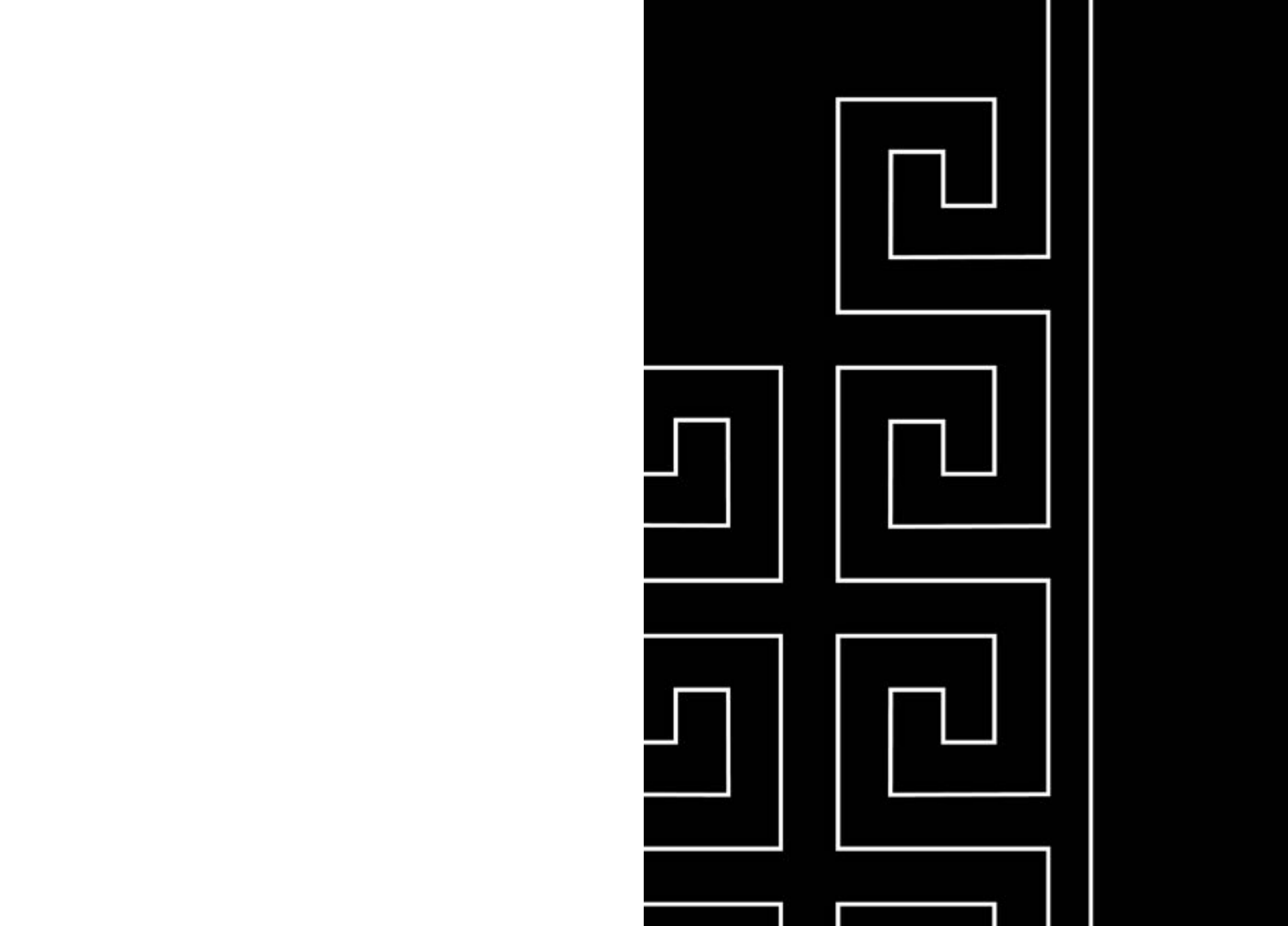
Mizrahi, M. (2014). Phenomenal Conservatism, Justification and self-defeat. *Logos & Episteme*, 5, 103–110.

Mizrahi, M. (2014). Phenomenal Conservatism and self-defeat arguments. A reply to Huemer. *Logos & Episteme*, 5(3), 342–350.

Sartori, C. A. (2015). A autoridade epistêmica do testemunho. *Veritas*, 60(3), 447–459.

Steup, M. (2018). Epistemology. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford*

*Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University.





# ANÁLISE DO CONHECIMENTO, TIPOS NATURAIS E TIPOS COGNITIVOS

Arthur Viana Lopes<sup>1</sup>

## Introdução

Uma discussão metaepistemológica recente tenta induzir conclusões metodológicas sobre o projeto tradicional de *análise do conhecimento* a partir de considerações semânticas sobre CONHECIMENTO, i.e., o termo com o qual falamos, pensamos ou nos referimos a conhecimento. A saber, a discussão gira em torno da questão sobre se CONHECIMENTO se assemelha a um termo de tipo natural ou não. Por um lado, alguns filósofos defendem que ele se assemelha a termos de tipos naturais, o que sugere que o seu significado consiste na referência a um *tipo natural* (Kornblith 2002; Kumar 2014), e em resposta, alguns filósofos argumentam que o termo se desassemelha a termos de tipos naturais em aspectos importantes, o que sugere que ele trata de uma categoria conceitual diferente da de tipos naturais e que seu significado deve ser determinado por

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. arthurvlpes@gmail.com

uma via distinta (Ludwig 2013; Horvath 2015). Estas posições têm consequências metodológicas radicalmente diferentes. Se CONHECIMENTO é um termo de tipo natural, então o seu significado só pode ser determinado por uma metodologia *empírica*, assim como o significado de OURO, CÉLULA ou HIDROGÊNIO. No segundo caso, o significado de CONHECIMENTO pode, a princípio, ser inteiramente esclarecido de forma *a priori*, pois se ele refere a um *construto* humano, sua categoria conceitual é tal que suas propriedades constitutivas não são independentes das classificações que já usamos. Afinal, dada as características semânticas de CONHECIMENTO, como a análise do conhecimento deve proceder? Neste capítulo, eu irei contrastar duas posições sobre a categoria conceitual de conhecimento a partir destas considerações semânticas – a de que conhecimento é um tipo natural e a de que ele é um construto humano – e oferecer uma terceira visão que concilia algumas das tensões entre estas, embora não salve as pretensões metodológicas de nenhuma delas.

### Análise conceitual e a ontologia de conhecimento

É comum a análise do conhecimento (*AC*) ser caracterizada como uma instância de análise conceitual, o projeto tradicional de esclarecer a natureza de algum conceito de interesse e que caracteriza a autonomia metodológica da própria atividade filosófica. Dado o aspecto obscuro de um conceito como *livre-arbítrio* ou *pessoa*, por exemplo, o filósofo se utiliza de sua competência conceitual para prover de forma *a priori* uma análise informativa sobre a constituição dessas coisas, tipicamente na forma de condições necessárias e suficientes. Assim, a (*AC*) seria o projeto de análise do conceito específico de conhecimento, em que tentamos esclarecer *a priori* em que consiste conhecimento em termos de suas propriedades mais básicas. Todavia, esta caracterização envolve uma ambiguidade importante. O que exatamente investigamos quando fazemos análise conceitual do conhecimento? Uma resposta imediata é “conhecimento”, e com isso alguém tem em mente que a *meta* da (*AC*) é revelar a própria natureza do estado de conhecimento. Mas,

se este é objetivo do projeto, por que o caracterizamos como uma investigação *conceitual*? Afinal, o que olhamos ou tentamos olhar quando buscamos definir conhecimento é um *conceito* ou o próprio estado de conhecimento? Dizer que a (*AC*) é meramente uma variedade de análise conceitual é dizer algo vago e ambíguo quanto ao *objeto* deste empreendimento.

A ambiguidade entre conceito e fenômeno levanta questões importantes sobre o que fundamenta a (*AC*). Se o objeto de análise é conceitual, então isto explica a possibilidade da investigação *a priori*, assumindo que a competência conceitual precede a análise. Todavia, isto talvez esvazie uma pretensão realista do projeto, se assumirmos que este trata do fenômeno do conhecimento em si mesmo. Nesta altura, portanto, é razoável perguntar se a (*AC*) de fato nos informa alguma coisa sobre a realidade da qual pretende tratar. Hilary Kornblith conhecidamente nega que este seja o caso, acusando os filósofos de viés mais tradicional de confundirem a meta e o objeto da investigação epistemológica. Segundo ele, ao falarmos sobre o conceito de conhecimento “*nós somos bem-sucedidos apenas em mudar de assunto; ao invés de tratarmos de conhecimento, nós acabamos tratando de nosso conceito de conhecimento*”<sup>2</sup> (2002, pp. 9-10). É claro, sem argumentos adicionais, esta objeção não deve preocupar o epistemólogos tradicionais. Alguém pode argumentar, por exemplo, que a ambiguidade conceito-fenômeno coloca apenas um falso dilema: uma bicondicional como “ $c_n$  é uma instância do conceito  $C$  somente se  $c_n$  satisfaz as propriedades F, G e H” parece distinguir conceito ( $C$ ) e fenômeno ou a coisa real ( $c_n$ ), mas a distinção em jogo é apenas a distinção *type-token* ou *categoria-ocorrência*. Fornecer uma análise informativa verdadeira sobre conhecimento, ou qualquer conceito, é justamente explicar o fenômeno conhecimento<sup>3</sup>.

Esta tese diz algo sobre a suposta ambiguidade a que chamamos atenção, mas não diz nada sobre como a (*AC*) funciona. Como nossa competência conceitual pode suportar uma investigação *a priori*? E o que explica esta competência? Ainda é necessário dizer

<sup>2</sup> “(...) we only succeed in changing the subject: instead of talking about knowledge, we end up talking about our concept of knowledge”.

<sup>3</sup> Para uma defesa recente da análise conceitual, ver Ludwig (2013).

algo sobre como se dá o nosso *acesso* ao fenômeno do conhecimento, e quem está comprometido com a interpretação mais tradicional sobre o que ocorre na análise conceitual, tem que dizer algo especificamente sobre como este acesso é *a priori*. Em acréscimo à sua crítica, Kornblith oferece sua posição particular sobre a metafísica do fenômeno, a qual contradiz esta visão mais tradicional. Segundo Kornblith (2002), conhecimento, como um fenômeno próprio, consiste em um *tipo natural*, isto é, uma categoria que captura parte da estrutura natural do mundo, em contraste com categorias que refletem classificações e interesses humanos e que são, deste modo, em certo sentido *artificiais*. Se este for o caso de uma categoria a qual é alvo de análise conceitual, é difícil conceber como sua tentativa de elucidação pode se dar *a priori*. Se *C* é uma categoria natural, não há razão para assumirmos que as propriedades constitutivas de *C* sejam conhecíveis *a priori*. Ao contrário, estas propriedades plausivelmente só são conhecíveis *a posteriori*, com a investigação empírica adequada para se compreender o fenômeno em questão. Por que, por exemplo, conheceríamos, ou seríamos capazes de conhecer, *a priori* as propriedades constitutivas de ouro ou de uma célula?

Se é este o caso de conhecimento, então ou não há esperança para a pretensão *a priori* da (*AC*), ou ela trata de algo diferente do que epistemólogos dizem afinal tratar. Para entendermos o que é conhecimento, o que devemos fazer é investigar o fenômeno empírico que o caracteriza. A epistemologia deve mesmo ser entendida como um “ramo da ciência natural”, como uma vez idealizou Quine (1969). O argumento de Kornblith, grosso modo, é que dada a evidência comportamental na etologia cognitiva, a melhor explicação para certos tipos de comportamento animal complexo e a aptidão evolutiva de certas espécies é a postulação de estados de conhecimento causalmente antecedentes e de mecanismos produtores de conhecimento. É discutível se a abordagem evolutiva de Kornblith de fato individua o tipo de estado que ele defende (crenças verdadeiras produzidas por processos confiáveis) ou estados mais simples como crenças verdadeiras, ou simplesmente crenças (Brown 2012), mas sendo ou não preciso seu argumento, o problema de segunda ordem que suas ideias coloca para a epistemologia é claro o bastante. Chamemos este de:

*Problema da categoria ontológica (PCO):* Em que tipo de categoria consiste conhecimento? Conhecimento é um tipo natural ou uma classificação humana que reflete seus interesses e práticas?

Uma resposta ao (*PCO*), já deve estar claro, toca diretamente na viabilidade da (*AC*). Se a metodologia desta deve ou não ser *a priori* ou se a forma tradicional de tentar definir conhecimento é inadequada são questões que podem ser determinadas pela resposta ao (*PCO*). Tentar responder a este problema não é simples e requer lidar com o problema da caracterização de tipos naturais e inúmeras divergências epistemológicas sobre a natureza do conhecimento, as quais não serão simplesmente solucionadas por uma questão de segunda ordem como esta. Todavia, alguns argumentos recentes mostram que há um caminho mais indireto para pensarmos a respeito dele. Em suma, podemos tentar chegar a alguma posição sobre esta questão de segunda ordem reduzindo o nível teórico de nossa investigação a certas questões de primeira ordem.

Usemos CONHECIMENTO para indicar o termo que utilizamos para falar, pensar e nos referir a estados de conhecimento proposicional<sup>4</sup>. Em lugar de focarmos diretamente na metafísica de conhecimento e tentarmos, por exemplo, estabelecer diretamente quais são as propriedades constitutivas de um estado de conhecimento, ou compararmos nossas conclusões *a priori* e a evidência empírica sobre as propriedades desses estados, podemos buscar evidência sobre a categoria ontológica desta classificação olhando para as características semânticas de CONHECIMENTO. Se um determinado termo é um termo de tipo natural, o *externalismo semântico* nos dá algumas lições sobre as características que podemos esperar deste, como sua estabilidade de significado, a relevância de fatores histórico-causais na determinação de sua referência, e os fatores que determinam quando um falante é competente quanto

<sup>4</sup> Isto obviamente é uma simplificação. Utilizamos não apenas o substantivo “conhecimento”, como também verbos, como nos casos dos verbos “saber” e “conhecer”, além de outros termos e expressões para falar de estados de conhecimento. Em adição, estes mesmos termos se referem a sentidos diferentes de saber além de conhecimento proposicional, como *know-how* e *conhecimento por familiaridade*. Eu tomo CONHECIMENTO aqui como o conjunto de termos que utilizamos para nos referirmos ao estado de conhecimento proposicional.

ao termo (Putnam 1975; Kripke 1980). Se um termo apresenta estas características, então isto é evidência indutiva de que seu significado consiste na referência a um tipo natural e que uma análise em termos de suas propriedades constitutivas, portanto, só pode se dar *a posteriori*. Assim, no lugar de levantarmos diretamente (PCO), podemos questionar: CONHECIMENTO se assemelha a um termo de tipo natural? Isto é, suas características semânticas são semelhantes às de outros termos de categorias naturais? É nesta outra questão que nos focaremos mais diretamente aqui.

### O conteúdo não-descritivo de CONHECIMENTO

O que determina o conteúdo do termo CONHECIMENTO? Uma primeira possibilidade teórica é a de que seu significado consiste em uma descrição que especifica as propriedades dos estados sobre os quais o termo se aplica. Esta hipótese não é fortuita. De fato, ela é ressonante com a maneira como a (AC) foi conduzida a partir da metade do século XX. A tentativa de caracterização de conhecimento data de volta pelo menos até Platão, mas o período que se segue ao problema de Gettier, especialmente, ficou marcado pelas consecutivas propostas de definição em termos de condições necessárias e suficientes<sup>5</sup>. Esta prática é perfeitamente consistente com a tese de que o significado de CONHECIMENTO se reduz à uma descrição que captura unicamente suas propriedades constitutivas.

Defender esta possibilidade seria adotar uma versão do *descriptivismo semântico* similar ao descriptivismo sobre *tipos* que é atribuído à John S. Mill (1884). Este descriptivismo também é acompanhado por uma forma de *internalismo*, em dois sentidos. Primeiro, como descrições não existem no vácuo, seu defensor deve assumir que uma descrição existe enquanto é mantida pelos falantes de uma língua. O significado de um termo, em última instância, sobrevém dos *estados internos* de seus falantes, de seu conteúdo descritivo representado na mente de falantes competentes. Segundo, a exigência de representação implica uma condição particular de *competência semântica*:

<sup>5</sup> Para uma revisão do período referido aqui e um diagnóstico de sua dificuldade ver Linda Zagzebski (1994).

um falante é realmente competente quanto ao uso de um termo somente quando ele possui seu conteúdo internamente representado. Isto poderia explicar a possibilidade de um falante reconhecer *a priori* a validade de uma definição, assim como a segurança deste conhecimento. Para testar uma definição, um falante precisa somente consultar a representação subjacente à sua competência. Termos com uma semântica descritivista e internalista, portanto, certamente favorecem a pretensão tradicional de projetos de análise conceitual. Mas é este o caso de CONHECIMENTO?

Uma primeira dificuldade com esta hipótese é um tanto imediata. Se o conteúdo de CONHECIMENTO é uma descrição internamente representada na mente de seus usuários competentes o que explica a dificuldade com a (AC)? A exigência para competência semântica que a hipótese coloca é tal que seria de se esperar que cada falante que dominasse este termo seria capaz de fornecer por conta própria uma definição *a priori* de conhecimento. A história da (AC), entretanto, contraria que atingir tal definição seja tarefa fácil, e o motivo desta dificuldade agora se tornaria especialmente misteriosa. Ou um defensor dessa visão semântica qualifica esta condição de competência ou ele deve afirmar que falantes competentes quanto a CONHECIMENTO são muito mais raros do que pensamos ordinariamente.

Nós fazemos atribuições de conhecimento, a nós mesmos e a outras pessoas, todo o tempo. Falar sobre saber e conhecer é uma prática extremamente corriqueira e este é um pedaço de vocabulário indispensável nas nossas práticas racionais. Dado o uso pervasivo do termo, o segundo lado da disjunção acima é bastante contraintuitivo. Obviamente, falantes ordinários dificilmente são capazes de fornecer alguma definição de conhecimento, mas dizer que a maioria de nós sequer é capaz de usar o termo competentemente é algo bem mais forte e pouco defensável. Uma outra possibilidade é tentar enfraquecer o aspecto internalista da condição. Talvez não seja necessário para todo falante competente que ele mesmo possua o conteúdo descritivo internamente representado, mas somente que seu uso seja dependente de um forma adequada de outros falantes que possuem tal conteúdo. Esta tentativa, todavia, descaracteriza a

posição ao ponto de inconsistência. A ideia de uma *divisão do trabalho linguístico* tem sido usada justamente para defender o externalismo semântico (Putnam 1975). Afinal, admitir a relevância de fatores causais e da comunidade linguística é admitir a importância de fatores externos ao falante na determinação do conteúdo de um termo. Se admitirmos isso, por que não admitir que esse tipo de fator possa ser *constitutivo* do conteúdo de um termo?

#### *CONHECIMENTO como um termo de tipo natural*

Alguém pode suspeitar neste ponto que o problema desta proposta inicial está justamente em seu aspecto descritivista e internalista. Não por acaso, a rejeição ao descritivismo e internalismo semânticos foi uma das principais motivações teóricas que levaram ao desenvolvimento do externalismo semântico. Parte dos argumentos de Kripke (1972) contra o descritivismo, por exemplo, foi motivado pelo insight de que Mill estava certo sobre nomes próprios (os quais podem denotar sem a necessidade de conteúdo descritivo), mas errado sobre termos gerais. Tipos naturais, em particular, desempenharam um papel central na defesa de que termos além de nomes próprios podem denotar via relações externas. Em vista disso, uma outra possibilidade iminente é a de que o conteúdo de CONHECIMENTO, mesmo sendo um termo geral, não seja descritivo, isto é, não consista em uma descrição internamente representada. Ao contrário, seu significado talvez seja determinado por fatores que são externos aos seus usuários.

Uma posição nesta linha foi recentemente defendida por Victor Kumar (2014), que afirma que deveríamos adotar uma semântica externalista para CONHECIMENTO. De acordo com esta posição, ao que o termo “*se refere é fixado ao menos em parte pelo mundo – por casos reais de conhecimento – e não pelo conteúdo codificado em um conceito de conhecimento internamente representado*” (p. 412)<sup>6</sup>. Mas quais as razões para adotar tal posição? De acordo com Kumar, CONHECIMENTO se comporta como um termo de tipos naturais em dois

<sup>6</sup> “(...) refers to is fixed at least in part by the world – by actual cases of knowledge – and not by the content encoded in an internally represented concept of knowledge”.

aspectos. Primeiro, indivíduos podem ser bem-sucedidos em referir a casos de conhecimento mesmo que eles estejam grosseiramente enganados quanto ao que eles pensam ser conhecimento, da mesma forma que alguém ainda se refere a Einstein quando ela pensa em Einstein como “o inventor da bomba atômica” (Kripke 1980). Uma semântica externalista pode explicar, assim, como apesar de definições prévias que podem ser simplesmente falsas sobre a natureza do conhecimento – como a definição grega de conhecimento como “rememorar”, por exemplo – nós nos referimos a mesma coisa quando falamos sobre conhecimento atualmente. Segundo, de forma similar, tal visão pode explicar a estabilidade do assunto através de revoluções teóricas. Uma mudança de paradigma implica definições muito diferentes para um termo na medida em que ele aparece tanto na teoria anterior como na nova, o que implica simplesmente uma mudança de assunto em uma perspectiva descritivista. Na visão externalista, no entanto, isto não impede que o termo se refira à mesma coisa que antes apesar da mudança de teoria (Boyd 1983). Por exemplo, por um período filósofos pareceram concordar com uma visão infalibilista do conhecimento, mas esta não é mais a visão corrente na epistemologia. De qualquer forma, é razoável dizer que filósofos têm falado sobre e tentando explicar a mesma coisa através dessa e de outras mudanças teóricas.<sup>7</sup>

Se o conteúdo de CONHECIMENTO é mesmo determinado por fatores externos, então é uma possibilidade empírica legítima que conhecimento seja algo muito diferente do que possa dizer nossa concepção de conhecimento, pois o próprio mundo é crucial na determinação de sua referência. Em particular, seu conteúdo é determinado pelos casos reais que são capturados pelo uso do termo. Esta posição se apoia no mesmo tipo de intuições modais que suportam uma semântica externalista para termos como OURO e ÁGUA, os quais são exemplos paradigmáticos de termos de tipos naturais. Assim como é intuitivo que ÁGUA e OURO se referem a água e a ouro apesar de muitas pessoas pensarem essas coisas como

<sup>7</sup> É questionável que exista algo na epistemologia proporcional a paradigmas científicos ou revoluções teóricas como ocorrem na ciência natural, mas pelo bem da argumentação, irei ignorar esse ponto.

‘líquido inodoro e incolor’ e ‘metal dourado’, é intuitivo que alguém possa ser bem-sucedido em se referir a conhecimento apesar de suas ideias errôneas sobre o fenômeno. Todavia, uma objeção antecipada por Kumar deixa em dúvida a razoabilidade de uma proposta inteiramente externalista. Se o conteúdo de CONHECIMENTO é determinado somente por fatores externos, então é concebível que sua extensão possa ser radicalmente diferente do que esperamos. Todavia, algumas possibilidades empíricas parecem simplesmente inaceitáveis. É difícil aceitar que CONHECIMENTO possa se referir a crenças falsas, por exemplo. Mesmo que os casos reais que são capturados pelo termo em último caso sejam crenças falsas, como seria se estivermos em um cenário cético como o de sermos cérebros em cubas, é simplesmente contraintuitivo dizer que crenças falsas são constitutivas de conhecimento, e isto parece evidência de que há algo de descritivo no conteúdo de CONHECIMENTO. Talvez o problema esteja justamente no fato desta possibilidade ir contra a definição de conhecimento mais aceita na literatura, *viz.*, a de *crença verdadeira justificada*.

Para responder a esta objeção, Kumar adota uma versão “mista” de externalismo semântico, uma que inclui como determinador de referência o *papel causal ou explanatório* que o tipo desempenha em generalizações (Boyd 1999). Assim, em contraste com a teoria da referência direta derivada dos trabalhos de Kripke e Putnam que afirma somente que a referência de um termo geral é fixado por relações causais ou históricas, esta visão leva em consideração o papel teórico que o termo desempenha em generalizações a respeito do tipo. Então, mesmo que nosso uso de um termo capture um agrupamento de coisas no mundo e a investigação empírica determine o que há de comum em todas essas instâncias, um tipo natural deve sustentar um número de generalizações causais ou explanatórias, de tal forma que o termo não se refere a certo agrupamento de coisas caso esses não sustentem a tais generalizações. Por exemplo, se H<sub>2</sub>O não sustentasse as explicações atribuídas a ÁGUA, como a de que ela sacia a sede e a de que apaga o fogo, então ÁGUA não se referiria a H<sub>2</sub>O. Desta forma, o argumento segue, casos de conhecimento devem sustentar uma série de explicações nas quais

o termo CONHECIMENTO aparece, como a explicação de certas ações bem-sucedidas (Kornblith 2002; Williamson 2000). É porque um agente cognitivo está em posse de conhecimento que ele é capaz de encontrar alimento dentre um grupo de plantas não-comestíveis, de prever uma elevação atípica da maré, de localizar objetos previamente ocultados, evitar pessoas mal-intencionadas, etc. Se em último caso nosso uso do termo capturasse crenças falsas, isto não torna imediatamente crenças falsas o referente de CONHECIMENTO pois crenças falsas não sustentam as generalizações causais e explanatórias sobre ações bem-sucedidas.

A posição discutida aqui afinal reserva um papel para a descrição – as generalizações sobre o alegado tipo – mas ela não torna CONHECIMENTO um termo descritivo de nenhuma forma substancial, certamente não de uma maneira que sustente uma análise *a priori* de seu significado. Primeiro, ela mantém um papel fundamental para relações histórico-causais, de forma que ainda é possível pessoas terem concepções amplamente equivocadas a respeito de conhecimento e ainda assim se referirem ao tipo de estado que de fato é conhecimento. Segundo, embora descrições desempenhem algum papel na determinação da referência do termo e, portanto, há um sentido em que falantes não podem estar errados sobre o que é conhecimento, isto conta apenas para estes que de fato possuem as descrições adequadas, *i.e.*, as generalizações adequadas, as quais talvez sejam capturadas apenas por especialistas, como pensa Kumar (p. 451).

Em resumo, CONHECIMENTO se assemelha a um termo de tipo natural na medida em que (1) pessoas podem estar grosseiramente enganadas a respeito do que consiste conhecimento e ainda assim se referirem a conhecimento quando falam e pensam sobre isto, e porque (2) este termo ocupa um lugar em uma série de generalizações causais e explicativas, mantidas por especialistas, o qual deve ser preenchido por um tipo natural. As condições que caracterizam um estado de conhecimento não podem ser encontradas em um conceito pré-teórico, mas na pesquisa empírica a respeito de uma categoria de estados reais os quais tanto são capturados pelo uso do termo, através de relações histórico-causais, como sustentam as generalizações postuladas por especialistas.

### CONHECIMENTO como um termo de categoria artificial

As semelhanças apontadas por Kumar oferecem uma razão indutiva para pensarmos que o objeto da (*AC*) é realmente um tipo natural. É plausível que de fato concepções errôneas não impeçam falantes de se referir à mesma coisa que nós quando falamos sobre conhecimento e que CONHECIMENTO faça parte de várias generalizações causais-explicativas, principalmente em nossas explicações sobre comportamento. Mas isto certamente não garante uma conclusão positiva quanto a (*PCO*). É possível conceder (1) e (2), e ainda assim defender que conhecimento não se trata de um tipo natural. Nesta seção veremos um modelo semântico distinto para CONHECIMENTO e que é perfeitamente compatível com a visão de que sua referência não trata de um tipo natural, mas de uma espécie de *construto*.

Uma abordagem de tipos naturais baseada no seu papel causal-explicativo fornece um modelo mais vantajoso para a semântica de tipos naturais do que uma teoria de referência direta na medida que não exclui todo e qualquer componente descritivo. Isto se adequa melhor à atividade empírica de uma forma geral, a qual muitas vezes teoriza sobre entidades antes que a investigação possa determinar os fatores constitutivos do tipo ou mesmo se há um tipo real que desempenhe o papel causal-explicativo antecipado pela teorização. Excluir generalizações como fatores de determinação de conteúdo seria ir de encontro à própria prática científica. Contudo, tal abordagem não captura exclusivamente tipos naturais. Isto é, tipos não-naturais como artefatos, classificações e construções humanas, também sustentam generalizações causais-explicativas. Pense, por exemplo, nos casos de REMÉDIO, FASCISMO, MERCADO (financeiro), e HONESTIDADE. Cada um desses tipos entra em uma série de generalizações causais e são peças importantes em nossas explicações sobre aspectos diversos do mundo. Ainda assim, cada um deles consiste em uma categoria que depende constitutivamente de atividades, interesses, e classificações humanas. Estes tipos, assim como vários outros, satisfazem a condição de sustentarem generalizações causais-explicativas, mas isto certamente não os torna tipos naturais. CONHECIMENTO sem

dúvida se refere a algo que ocupa um lugar em inúmeras explicações comportamentais. Todavia, disto não se segue que o que é capturado pelo termo se trata de uma categoria natural. A premissa (2), portanto, perfeitamente consistente com a possibilidade deste termo estar na mesma categoria ontológica de categorias como REMÉDIO, FASCISMO, MERCADO e HONESTIDADE.

Em acréscimo, o argumento indutivo construído na seção anterior também é enfraquecido quando observamos que existem diferenças quanto a outros termos de tipos naturais. Neste sentido, Joachim Hovarth (2015) argumenta que CONHECIMENTO não se comporta como esperaríamos de um termo de tipo natural de duas formas particulares. Em primeiro lugar, ao contrário do que ocorre com termos como ÁGUA e OURO, (3) análises *a priori* de CONHECIMENTO não parecem estar sujeitas a *erro total*. Apesar de disputas teóricas, análises das mais diversas concordam com alguns critérios gerais, tais como ‘conhecimento requer crença verdadeira’ e ‘conhecimento requer que a verdade de uma crença não seja acidental’. Em segundo lugar, (4) filósofos não estão sujeitos ao mesmo tipo de “cegueira conceitual” que pode ocorrer em análises de termos de tipos naturais quando tentam gerar uma caracterização de conhecimento. Definições como “líquido inodoro incolor” e “metal dourado” falham em incluir qualquer conceito relevante das propriedades constitutivas de água e ouro. Isto ocorre porque não precisa haver qualquer tipo de acesso *a priori* às propriedades constitutivas de tipos naturais por parte do falante competente. Do fato que um falante saiba usar ÁGUA competentemente, não se segue que ele tenha em sua posse conceitos como hidrogênio e oxigênio, e tampouco que ele possa perceber a relação constitutiva entre estes no caso de os possuir. No caso de CONHECIMENTO, no entanto, a maioria de suas análises *a priori* incluem conceitos que parecem relevantes para a caracterização de sua constituição, como *crença*, *verdade* e *justificação*. Por que isso ocorreria se este fosse um termo de tipo natural? Estas propriedades, ao contrário do que sugere o argumento indutivo anterior, parecem ser de um tipo cujas propriedades constitutivas parecem ser mais acessíveis ao seu falante competente do que o que ocorre no caso de termos de tipos naturais.

### *Significado como uso*

As posições que tratamos até aqui – a hipótese descritivista usada como ponto de partida e a hipótese externalista em sua oposição direta – identificam o significado do termo ou a um conteúdo interno em termos descritivos ou ao objeto externo que determina sua referência via fatores causais-explicativos. Há outra hipótese disponível, contudo, que não identifica o significado de CONHECIMENTO a nenhuma dessas duas coisas e que se apoia em uma influente abordagem teórica sobre semântica: talvez o significado de CONHECIMENTO não seja determinado por uma representação descritivista ou pelo objeto externo que é causalmente capturado pelo seu uso, mas pelas normas que especificam as *condições de aplicação* deste termo.

Uma série de desenvolvimentos distintos em filosofia da linguagem foi inspirada pela abordagem geral à linguagem presente em *Philosophical Investigations* de Wittgenstein (1953). Mais importante, a posição wittgensteiniana tardia motivou uma concepção semântica geral de significado como *uso*. Uma de suas passagens mais representativas, por exemplo, afirma que “*para uma grande classe de casos da aplicação da palavra ‘significado’ (...) esta palavra pode ser explicada desta forma: o significado de uma palavra é seu uso na linguagem*” (§43). A noção wittgensteiniana de ‘uso’ é importante dentro de sua visão filosófica mais geral e mais complexa do que essa passagem pode sugerir, mas para nossos propósitos podemos focar em suas implicações para a análise semântica de termos.

Uma consequência de uma abordagem de significado como uso é a ênfase no aspecto *normativo* da semântica. Palavras não possuem significado em isolado. Um termo só passa a significar dentro de um contexto linguístico, onde ele é utilizado de formas *determinadas* pelos seus falantes. Isto é, a atividade linguística da qual o termo faz parte, assim como jogos, é regida por regras. Que expressão conta como adequada, em que situação um termo pode aparecer, os fatores que tornam certo uso do termo inadequado, etc., são coisas determinadas pelas regras que caracterizam e explicam aquela atividade linguística. Isto implica que em último caso,

compreender o significado de um termo equivale a compreender os *usos adequados* deste termo. O que um termo abstrato como MENTIRA, por exemplo, significa? Seguindo uma abordagem em termos de uso, o que tal palavra quer dizer é equivalente às condições em que o termo é aplicado. A que tipo de objeto atribuímos tal termo? Em que situações? Que tipo de circunstância parece implicar um uso inadequado? O significado de MENTIRA é, assim, as condições que regem seu uso e analisá-lo consiste simplesmente em explicitar estas condições.

Tal modelo semântico tem a seu favor o fato de (5) fornecer uma explicação razoável para o que o ocorre em análise conceitual sem as complicações que surgem na hipótese descritivista. Alguém é um falante competente quanto a um termo, de acordo com esta concepção, quando ele compreende as condições de uso do termo. Esta compreensão, no entanto, não precisa estar na forma de uma descrição internamente representada. De fato, um falante não precisa possuir qualquer conteúdo explicitamente representado para ser semanticamente competente, mas apenas possuir um conhecimento tácito das condições de uso do termo, i.e., ser capaz de *utilizar* os termos nas condições que são adequadas. Uma vez que um falante é competente quanto a algum termo, entretanto, ele pode se engajar na tarefa de explicitar sua compreensão tácita. Ele pode usar seu domínio das condições em que um termo aparece para observar que tipo de situações ele *pode* ser aplicado, as situações que ele *não deve* ser aplicado, testar hipóteses de definição, abstrair propriedades necessárias, etc., e isto explica a possibilidade de análise *a priori* sem a postulação de entidades ou faculdades misteriosas. Não é misterioso também por que projetos de análise conceituais são apropriados apesar da posse dessa competência: dominar o uso de um termo não significa possuir uma compreensão explícita de suas condições de uso, uma análise conceitual serve justamente para adquirir tal compreensão e esclarecer o conceito em questão.

Não por acaso alguns filósofos abertamente adotam uma linha de pensamento como esta em sua caracterização da análise conceitual. Peter Strawson é particularmente claro quanto a isto quando compara a atividade filosófica à atividade de um linguista que formula



uma gramática (1992). A ideia é que assim como a meta do linguista é explicitar as normas de uma língua a qual dominamos apenas tacitamente, o objetivo do filósofo é o de gerar uma *gramática conceitual*:

Tal como podemos ter um domínio prático da gramática da nossa língua materna, temos também um domínio prático do nosso equipamento conceitual. Nós sabemos como manuseá-lo, como usá-lo no pensamento e na linguagem. Mas tal como o domínio prático da gramática de forma alguma implica a habilidade de enunciar sistematicamente quais são as regras que nós sem nenhum esforço obedecemos, também o domínio prático do nosso equipamento conceitual de forma alguma implica a posse de uma compreensão clara e explícita dos princípios que regem o uso que fazemos deles, da teoria de nossa prática. Assim (...), tal como o gramático (...) se esforça por produzir uma análise sistemática da estrutura das regras a que obedecemos sem nos darmos conta quando falamos gramaticalmente, também o filósofo procura produzir uma análise sistemática da *estrutura conceitual* geral sobre a qual nossa prática diária mostra termos um domínio tácito e inconsciente. (1992, p. 7)

O projeto da (AC), deste ponto de vista, consiste em revelar as condições de aplicação de CONHECIMENTO. “*Em um sentido (...) nós entendemos o conceito de conhecer, nós sabemos o que conhecer é ou que a palavra ‘saber’ significa*” (p. 7), em outro sentido, no entanto, não sabemos as regras que de fato regem este termo e tentamos explicitá-las baseados em nossa competência tácita sobre seu uso.

A hipótese que surge, portanto, é de que o significado de CONHECIMENTO é determinado pelas normas que especificam suas condições de aplicação. Além de poder explicar como (AC) pode ser realizável *a priori*, esta hipótese ganha força por também se encaixar muito bem com as disanalogias apontadas por Hovarth. Análises de conhecimento não estão sujeitas a erro total porque teóricos são falantes competentes e possuem o domínio tácito deste conceito e, por isso, seguem implicitamente as mesmas condições de aplicação. É por este motivo que diferentes análises chegam a resultados semelhantes em suas formulações. A mesma razão explica

por que não parecemos sofrer da cegueira conceitual que aflige análises de termos de tipos naturais. Não é necessário que falantes competentes possuam os conceitos relevantes que explicam as condições de aplicação de CONHECIMENTO. Compreender quando o termo se aplica e quando não se aplica não requer esses conceitos devidamente representados, mas apenas que o sujeito seja capaz de confiavelmente rastrear estas condições. Todavia, diferente do que ocorre com um termo de tipo natural, um usuário de um termo cujo significado é determinado por suas condições de aplicação não é competente quanto a ele caso não tenha *acesso* a estas. É possível que nos enganemos na *conceitualização* dessas propriedades, porém, o acesso a elas é constitutivo de nossa própria competência. O mesmo não ocorre quando o conteúdo de um termo é um tipo natural. As propriedades constitutivas de um tipo natural não são acessíveis *a priori* a um falante dado somente sua capacidade de se referir de forma bem-sucedida ao tipo em questão. Nossa sensibilidade às condições de aplicação, no entanto, permite que não sejamos conceitualmente *cegos* quanto às propriedades constitutivas de conhecimento.

A nossa competência conceitual quanto às propriedades que explicam as condições de aplicação de CONHECIMENTO pode ser ainda melhor explicada se assumirmos que este termo de fato trata de um tipo que *não* é natural. Se CONHECIMENTO trata de um construto, e não um tipo natural, então é mais fácil explicar nossa competência conceitual quanto ao mesmo: em um sentido, o conceito de conhecimento é uma construção, determinada pela maneira que usamos linguisticamente o seu termo; uma categoria de coisas que surge apenas a partir de uma classificação humana. No que consiste tal categoria é determinado por nós mesmos, por nossos próprios conceitos, e por isto estamos naturalmente mais familiarizados com os conceitos relevantes para compreensão desta categoria do que ocorreria com uma categoria natural.

De fato, um aspecto central da presente proposta torna esta a sua interpretação mais imediata. Termos não possuem significado em isolado, eles precisam de um contexto linguístico, o qual estabelece regras de aplicação. Contudo, estas regras são, em última

instância, determinadas pela comunidade de falantes, a qual é constitutiva da própria atividade linguística. Mas o que isto diz sobre a natureza destas regras? Especificamente, qual a natureza das normas que regem uma aplicação de um termo de *categoria*? Elas colocam condições objetivas, que são capturadas de alguma forma pela comunidade, ou elas refletem antes critérios “escolhidos” pela comunidade e, portanto, refletem uma classificação que não é natural? Ao admitir como constitutivo do significado de termo as normas que caracterizam seu uso adequado, um visão teórica que identifica significado ao uso coloca uma importância considerável na comunidade linguística. Justamente porque as normas que regem a linguagem, incluindo as normas que regem as condições de uso de um termo de categoria, são constitutivamente dependentes desta comunidade, a interpretação mais óbvia é a de que estas condições não compõem um tipo natural.

Como Wittgenstein a concebe, a linguagem é primeiro uma atividade humana, algo que reflete as *práticas, interesses e classificações* das pessoas sobre as quais ela emerge. A linguagem e suas construções são indissociáveis dos propósitos que desempenham. Isto por si só sugere que não há algo como uma classificação sem que seja dentro um contexto linguístico e social. Em um sentido, nossas atribuições de conhecimento são apenas mais um aspecto de nossas práticas sociais. Nós *falamos* sobre nós mesmos saber coisas, sobre outras pessoas não saberem coisas, esperamos certas coisas de quem diz saber algo, situações sociais surgem a partir do fato de certas pessoas saberem ou não de algo, criamos atividades para poder saber coisas, etc. Compreender as condições de uso de CONHECIMENTO é simplesmente dominar seu uso através de contextos sociais e linguísticos como esses. Não é forçoso, portanto, afirmar que dentro da perspectiva que surge a hipótese tratada aqui, CONHECIMENTO trata não de uma categoria natural, cujas propriedades constitutivas independem completamente de nossa concepção dela, mas de uma classificação humana, que em último caso reflete nossas práticas e interesses.

A ênfase no papel da comunidade linguística sobre o significado de CONHECIMENTO qualifica a premissa (1) do argumento

visto na seção passada. Faz sentido pensar que se eu, ou um conjunto de pessoas, e.g., acadêmicos, possui uma concepção errônea de conhecimento, ainda tratamos de conhecimento quando falamos sobre isso em contextos ordinários, mas apenas na medida em que não sou eu individualmente ou um grupo particular que determina as condições de aplicação de CONHECIMENTO, mas a comunidade linguística como um todo. O que é conhecimento continua sendo determinado pelas condições de uso de CONHECIMENTO. Todavia, (6) se por algum motivo, a comunidade inteira assumisse uma concepção particular de conhecimento, isto certamente alteraria o uso do termo e em consequência o seu significado. Em que conhecimento consistiria, nesse caso, seria uma coisa diferente do que antes.

Isto faz sentido também quando consideramos a noção wittgensteiniana de *formas de vida*. Ainda em *Philosophical Investigations* Wittgenstein escreve que “o termo ‘jogo-de-linguagem’ pretende destacar o fato que o falar da língua é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida”<sup>8</sup> (§23) e que o “que tem que ser aceito, o que é dado, são – alguém pode dizer – formas de vida”<sup>9</sup> (p. 226). A interpretação mais precisa desta noção é motivo de divergência, mas para nossa discussão é suficiente perceber que ela tende a ser interpretada de uma forma *relativista*. Falar de “uma forma de vida” e “formas” de vida salienta o aspecto contingente desta condição. Grosso modo, a linguagem em último nível reflete a forma de vida da comunidade sobre a qual ela existe, e esta consiste em algo como o conjunto de concepções, interesses, necessidades ou, enfim, de formas de experimentar a realidade. É o fato que compartilhamos a mesma forma de vida que permite que compartilhemos a mesma linguagem. Caso nossa forma de vida fosse diferente da atual, isto implicaria uma linguagem diferente e concepções diferentes expressas na linguagem. Assim, CONHECIMENTO significa o que significa devido à nossa forma de vida, mas esta concebivelmente é contingente e poderia ser de outra forma, o que salienta a artificialidade do nosso conceito

8 “Here the term ‘language-game’ is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life”.

9 “What has to be accepted, the given, is—so one could say—forms of life”.

de conhecimento. Todavia, devemos acrescentar, se nosso conceito de conhecimento for um elemento constitutivo de nossa forma de vida, não seria possível haver algo como uma revolução semântica sobre ele sem haver também uma mudança em nossa própria forma de vida. A dependência entre o que é conhecimento e como é a comunidade linguística é, novamente, reveladora de que este não é um tipo natural.

Em resumo, a posição que articulamos nesta seção defende que CONHECIMENTO não é um termo de tipo natural, mas uma espécie de construto humano. Uma primeira razão para alguém pensar isto é o fato dele não se comportar como um termo de tipo natural característico de duas formas: (3) análises *a priori* de CONHECIMENTO não parecerem estar sujeitas a *erro total* e (4) filósofos não parecem estar sujeitos ao mesmo tipo de “cegueira conceitual” que ocorrem em análises de termos de tipos naturais quando tentam gerar uma caracterização de conhecimento. Estas características de CONHECIMENTO podem ser explicadas se adotarmos como ponto de partida uma visão semântica que identifica o conteúdo de um termo ao seu uso; o significado deste termo consiste nas suas condições de uso adequado, as quais são determinadas pela comunidade linguística que o utiliza. (5) Isto explica como (AC) pode ser um empreendimento *a priori* significativo, e o faz sem postular representações descritivistas, nem capacidades misteriosas. Para analisar o que é conhecimento é necessário consultar nossa competência pré-teórica sobre as condições em que é adequado atribuir conhecimento. Estas condições de uso refletem nossas práticas, interesses e concepções, as quais são contingentes e conceivelmente poderiam ser diferentes. Se este fosse um termo de tipo natural, seu conteúdo não seria dependente de tal forma dos falantes. No entanto, (6) se os padrões de atribuições de conhecimento de toda a comunidade de alguma forma se alterassem, então isto afetaria também a questão sobre em que consiste esta categoria. Como no caso do argumento a favor da tese de que CONHECIMENTO é um termo de tipo natural, este também um argumento indutivo, todavia, um argumento indutivo mais bem apoiado.

### Tipos cognitivos

Vimos que é possível fazer uma defesa razoável da tese de que conhecimento não trata de um tipo natural a partir de uma concepção semântica que identifica o conteúdo de um termo ao seu uso. Se um modelo externalista de significado, o qual de uma forma geral é motivado na literatura justamente por sua aplicação a termos de tipos naturais, se aplicasse bem ao caso de CONHECIMENTO isto seria uma razão para acreditarmos que este é um termo de tipo natural, porém ele se comporta de formas diferentes do que seria de se esperar se isso fosse verdadeiro. Além disso, um modelo em termos de condições de aplicação parece se encaixar melhor com a metodologia mais típica da (AC). Algo como a noção de gramática conceitual descreve bem a forma com que muitos epistemólogos tentam caracterizar conhecimento na literatura contemporânea, evidenciado por sua ênfase na análise de casos e em sua confiança em nossos julgamentos intuitivos. Nesta seção, no entanto, eu gostaria de dar algumas razões, mesmo que muito brevemente, para refrear a tentação de concluir que conhecimento não é um tipo natural a partir destas considerações.

A concepção de significado que aparece na seção anterior, de fato, parece ideal para a explicação do significado de termos que tratam de coisas não-naturais. Considere novamente, por exemplo, os casos de categorias artificiais como REMÉDIO, FASCISMO, MERCADO, MENTIRA e HONESTIDADE. Como termos como estes poderiam ser significativos independentemente de nossas práticas, interesses, necessidades e concepções? Além dos casos óbvios de construção, como o caso de ‘mercado’, categorias abstratas como ‘honestidade’ e ‘mentira’, em particular, podem ser explicada justamente pelos critérios que uma comunidade utiliza para a categorização de uma ação ou alguém como honesto e como mentiroso. E isto, por sua vez, explica como uma análise do termo que utilizamos para referir a ela é um empreendimento que pode ser conceitualmente revelador e filosoficamente relevante dependendo da categoria que estamos interessados. Mas isto significa que esta concepção de significado é inconsistente com a noção de tipos

naturais ou que ela não pode incorporar esta classe de termos? Uma dificuldade é que não está claro se a abordagem de que ele parte o argumento indutivo a favor da tese de que ‘conhecimento’ é um construto exclui a possibilidade de falarmos de categorias naturais. Em particular, o argumento é enfraquecido se, apesar das premissas apontadas até aqui, pudermos tonar plausível a possibilidade de CONHECIMENTO tratar de uma categoria natural.

Alguém pode defender neste ponto, ressonante com uma visão de inspiração wittgensteiniana, que toda categoria é dependente de atividade humana e ter em mente uma posição *construtivista* como a seguinte: toda categoria é necessariamente uma classificação humana; não há um agrupamento de coisas sem que haja humanos para conceitualizar e agrupar essas coisas através da linguagem. Não existem categorias sem linguagem, pois categorias são dependentes de um tipo de atividade humana que só é permitida pela linguagem<sup>10</sup>. Afirmar que categorias são dependentes de atividade humana é vago, todavia, e há sentidos diferentes em que podemos entender *dependência* aqui. Versões mais substantivas de construtivismos geralmente assumem que o tipo de entidades sobre as quais sua teoria trata são *constitutivamente* dependentes de atividade humana (Kukla 2000). Por exemplo, algo que parece revelar a dependência constitutiva das categorias ‘mercado’ e ‘fascismo’ é o fato de que se seres humanos sumissem da existência por alguma razão, ‘mercado’ e ‘fascismo’ também deixariam de existir por completo. Da mesma forma, talvez ‘conhecimento’ deixe de existir caso seres humanos sumam da face da terra. Ainda assim, isto não esclarece se podemos falar sobre tipos naturais dentro de uma visão construtivista. Faz todo sentido dizer que ‘mercado’ é algo que desapareceria caso humanos deixassem de existir. Isto ocorre porque a própria atividade humana *cria* a existência de mercados e rege seu funcionamento. Tipos que existem porque humanos de

<sup>10</sup> Uma posição semelhante sobre *fatós* é desenvolvida por Nelson Goodman (1996). Para Goodman, fatos são dependentes de descrições, as quais sempre são contingentes. Por exemplo, o fato de uma constelação como ‘Ursa Maior’ existir, depende constitutivamente do recorte conceitual que humanos fazem de determinado grupos de estrelas. De acordo, diferentes conceitos sobre um domínio implicariam em diferentes descrições e diferentes fatos sobre o mesmo.

fato o criaram através de seus interesses e atividades são construções em um sentido facilmente aceito. Uma questão bastante diferente é: tipos como ‘elétron’, ‘estrelas’, e ‘célula’ deixariam de existir na ausência de humanos?

Responder positivamente a esta pergunta é abraçar o construtivismo em sua versão mais forte, uma versão que não concebe que uma categoria possa existir por si só sem um componente mental que a classifica e a agrupa. Ela consiste no que Ian Hacking chama de *construtivismo universal* (Hacking 1999) e adotá-la implica negar a própria noção de tipos naturais. A questão de que partimos neste capítulo assume que existem tipos naturais e ela é dissolvida caso o construtivista universal estiver certo. Não vimos nenhuma razão, contudo, para aceitar uma posição radical como esta. De fato, muitos filósofos estão dispostos a assumir que entidades como elétrons, estrelas e células continuarão existindo como um categoria natural de coisas mesmo na ausência de mentes e enxergam nesta consequência de versões mais fortes de construtivismo seu principal problema (Hacking 1999; Kukla 2000; Boghossian 2006). Mais importante para nossos propósitos é constatar que adotar um modelo de significado como uso não requer adotar uma versão radical de construtivismo. Para levantarmos o argumento da seção passada é suficiente assumirmos ou que um modelo de significado como uso é válido para *alguns* termos, e não necessariamente como um modelo para todo e qualquer termo, ou que um dos usos possíveis da língua seja capturar tipos naturais. Como já vimos razões para acreditar que um modelo de uso se encaixa bem ao caso de CONHECIMENTO, o que resta é questionar se é possível que ele ainda assim trate de um tipo natural.

Como seria possível o conteúdo de um termo ser ao mesmo tempo determinado por suas condições de uso e consistir em uma categoria natural? A resposta está nos fatores que determinam essas condições de uso. Categorias artificiais se encaixam bem à uma visão geral de significado como uso justamente porque elas consistem em um fenômeno causado pela atividade humana, e.g., ‘remédio’, ou porque as suas propriedades constitutivas são “decididas” pela comunidade, e.g., ‘estranho’. Isto mostra que em categorias artificiais as condições de uso de seu termo relevante são fundamentalmente

determinadas pela atividade da comunidade que utiliza o termo, seja pela atividade gerar um fenômeno social ou pela atividade linguística mais diretamente decretar essas condições. Para que um termo dentro desta visão semântica seja sobre uma categoria natural, portanto, é necessário que as condições de uso do termo tratem de condições que são objetivas e não de condições que são estabelecidas por convenções que resultam da atividade humana.

É difícil conceber, no entanto, como condições de uso poderiam refletir propriedades objetivas ou naturais. Como vimos, é central a esta concepção semântica que os falantes tenham acesso aos fatores que determinam o conteúdo de um termo. As normas de aplicação estabelecem o significado de um termo e o acesso à essas normas é constitutivo da competência semântica de um falante. As propriedades constitutivas de uma categoria natural, por definição, são propriedades que independem de nossa atividade, classificatória ou de qualquer tipo. É por isso que definir um tipo natural requer metodologia *a posteriori* e podemos estar tão enganados a respeito de suas propriedades constitutivas. Para um termo ser ao mesmo tempo determinado por suas condições de uso e consistir em uma categoria natural, seria necessário que as propriedades objetivas de uma categoria influenciassem diretamente as condições de uso do termo que trata dela. Isto é, os fatores que firma as condições de uso desses termos deve vir de algo diferente que não a própria comunidade linguística.

O que exatamente determina as condições de aplicação de CONHECIMENTO? A resposta sugerida anteriormente é que estas condições são determinadas simplesmente pela comunidade linguística. Em uma primeira leitura, isto parece colocar CONHECIMENTO ao lado de ESTRANHO ou REMÉDIO e implicar que a categoria a que ele se refere consiste em uma forma de construção social. Não haveria tal coisa como conhecimento sem que houvesse linguagem e sem que a comunidade linguística sustentasse um conjunto de normas que caracteriza condições de aplicação para esta categoria. Podemos evitar esta leitura construtivista se pudermos explicar como tais condições de aplicação, embora expressas nas normas da comunidade linguística, não consistem meramente em

convenções, mas, ao contrário, refletem condições objetivas. Mas como isso poderia ser o caso?

Eis uma hipótese empírica: nossas atribuições de conhecimento não são determinadas somente por fatores vindos da comunidade linguística. Nossa cognição funciona de maneiras *biologicamente determinadas*. Nós chamamos de conhecimento, em instâncias de primeira pessoa, resultados de processos cognitivos cujo funcionamento não é função da comunidade linguística, e nós chamamos de conhecimento, em instâncias de terceira pessoa, estados que tentamos rastrear em outras pessoas através de habilidades de *mindreading*. É óbvio que a comunidade linguística influencia nossos estados cognitivos, mas também é óbvio que ela não rege a *cognição* em si mesma. Por exemplo, ela não determina como o cérebro processa a informação, ou como processos perceptuais geram crenças, ou como funciona nossos raciocínios indutivos, etc. O que chamamos de conhecimento se relaciona intimamente com o funcionamento da cognição e os estados que ela gera. Sendo assim, não é o caso que as condições de uso de CONHECIMENTO são determinadas, no mínimo em parte, pelo funcionamento de nossos estados cognitivos? Se este é o caso, então não é possível que ele trate de uma categoria natural no fim das contas?

Algo que deve ser atentado para entendermos o caso de CONHECIMENTO, assim como o de outros termos como ACREDITAR, IGNORAR, IMAGINAR, PERCEBER, entre outros, é que existem termos que tratam de *tipos mentais*. Possuímos termos para referir a nossos estados e processos mentais assim como temos termos para nos referir a categorias externas, sociais, abstratas, etc. Coisas como substâncias químicas ou organismos biológicos são mais facilmente associadas a tipos naturais, no entanto, tipos mentais como atitudes, sensações, estados perceptuais e outros estados cognitivos, também constituem um tópico de debate na literatura sobre tipos naturais. Algumas das discussões mais centrais da filosofia da mente tocam diretamente neste tópico, uma vez que tratam da natureza de estados mentais. Teorias como o fisicalismo, eliminativismo e o funcionalismo têm respostas muito diferentes sobre a natureza de estados mentais e sobre o tipo de categoria que elas compõem.

Este debate certamente é relevante em última instância quanto a (PCO), mas ele é intratável aqui. Para nossa discussão, entretanto, o que importa é a tese de que alguns tipos mentais compõem um caso semântico especial.

Assuma que alguns tipos mentais compõem um tipo natural. O que determina o conteúdo de um termo que trata de algum desses tipos? Eu acredito que a resposta vai variar de acordo com o caso, mas podemos perceber que alguns tipos mentais são candidatos a satisfazer o caso acima: suas condições de uso são determinadas por fatores que não são constituídos pela comunidade linguística. Considere o caso de ARREPENDIMENTO. Este termo se refere a um tipo de estado mental específico, um estado interno desagradável e caracterizado por algumas outras propriedades. Mais relevante aqui é o fato que existem condições de uso para este termo que não podem ser consideradas meramente uma forma de convenção linguística. Por exemplo, uma instância de uso inadequado é quando alguém fala sinceramente algo como “me arrependi de ter feito *a*” na circunstância em que é falso que o falante tenha feito *a*. Atribuir arrependimento neste caso não parece sequer fazer sentido. É por isto que ‘arrepender-se’ é descrito como um verbo *factivo*. Uma de suas condições de uso é que ARREPENDIMENTO seja atribuído a casos factuais. Esta condição de aplicação é o reflexo de como funciona um de nossos tipos cognitivos. Nós possuímos um tipo de estado que funciona de uma maneira específica, dentre as quais parece rastrear estados factivos, e que desempenha funções particulares. Algumas dessas funções podem muito bem ser externas, como desempenhar certas funções sociais, mas igualar esse estado a uma convenção linguística é negar o funcionamento e as funções internas que o estado de ‘se arrepender’ desempenha. De qualquer forma, e este é um ponto crucial, a comunidade linguística pode justamente refletir essas condições de uso. O que torna um falante competente quanto a ARREPENDIMENTO é o fato dele compreender suas condições de uso. Suas condições de uso, no entanto, são antes constituídas pelo funcionamento do estado mental a que ele se refere. Como resultado, o falante está em condições de conhecer *a priori* algumas das propriedades

necessárias que caracterizam o estado de arrependimento, apesar deste consistir em um tipo natural.

Generalizado, o argumento é o seguinte: alguns termos se referem a estados ou processos mentais e suas condições de uso são reflexos da maneira como esses estados funcionam. Esses estados ou processos não são gerados pela comunidade linguística, nem seu funcionamento é o resultado de alguma convenção social. A competência semântica de falantes quanto a termos que se referem a esses estados depende da posse de uma arquitetura mental que os contenha. A comunidade e a atividade linguística são antes constituídas pela posse de uma arquitetura mental em comum. Isto permite que falantes competentes tenham acesso *a priori* a propriedades constitutivas destes tipos mentais.

A sugestão, é claro, é que este talvez seja o caso de CONHECIMENTO. Há muita resistência à ideia de que conhecimento possa ser um estado mental devido a visão tradicional de que ele é um estado complexo de coisas, que é composto *em parte* por um componente mental (Magnus & Cohen 2003; Fricker 2009). Mas ao contrário do que ocorre na literatura filosófica, conhecimento é comumente tratado na literatura psicológica como um estado mental<sup>11</sup>. Deixo em aberto a possibilidade de que conhecimento seja um tipo próprio de estado mental, diferente de crença, por exemplo, mesmo porque sequer estamos tentando discutir diretamente a natureza de conhecimento, mas quero mencionar a possibilidade de um tipo cognitivo envolver componentes não-internos porque ele é também caracterizado pelo o que processo cognitivo é designado a obter ou detectar. É isto que talvez distingue VER de ALUCINAR, por exemplo.

O que esta hipótese implicaria para a (AC)? As condições de aplicação de CONHECIMENTO, neste caso, ou parte deles, são determinados por fatores objetivos. As normas que refletem as características do tipo cognitivo que subjaz à CONHECIMENTO refletem então propriedades necessárias de um tipo natural. Talvez seja uma característica essencial desse tipo ele seja designado para detectar verdades, e que funcione através de estados de crenças e fatores aos quais chamamos de justificação. Isto significaria boas notícias de início à (AC), mas não

<sup>11</sup> Para uma discussão sobre este tema ver Nagel (2013).

completamente. Do fato que as condições de uso de um termo da língua natural possam revelar propriedades necessárias de um tipo cognitivo não se segue que elas são suficientes para revelar a natureza deste tipo. Admitir que conhecimento consiste em uma categoria natural decorrente de nossa arquitetura cognitiva abre espaço para que ela possua propriedades conhecíveis apenas empiricamente. É possível que nossa competência semântica permita conhecer apenas algumas propriedades necessárias do estado do conhecimento, mas uma vez que este é determinado por aspectos de nossa arquitetura cognitiva, nossa compreensão desse estado seria limitada caso nos limitássemos à uma análise *a priori* de conhecimento.

### Conclusão

Em conclusão, contrastamos dois argumentos indutivos a favor e contra a ideia de CONHECIMENTO ser um termo de tipo natural. Por um lado, uma posição a favor desta ideia que se baseia em lições do externalismo semântico para afirmar que a (AC) deve ser abordada como um empreendimento empírico e, pelo outro, uma posição contra esta ideia que se baseia em uma visão semântica em termos de uso para afirmar que a (AC) pode ser abordada como um empreendimento *a priori*. Esta segunda posição é melhor sustentada do que a primeira e tem como vantagem explicativa se adequar melhor à prática mais típica da epistemologia contemporânea. Por fim, apontamos razões para resistir à conclusão deste segundo argumento ao apontar a possibilidade das condições de uso de CONHECIMENTO serem determinadas por um tipo cognitivo que subjaz ao termo. Esta hipótese, embora especulativa, expõe uma posição intermediária e explica como a (AC) poderia ser um projeto limitado se restrito a um metodologia *a priori* e que careceria de investigação empírica.

### REFERÊNCIAS

- Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge*. Oxford University Press.
- Boyd, R. (1983). On the current status of the issue of scientific realism. *Erkenntnis*, 19, 45–90.
- Boyd, R. (1999). Homeostasis, species, and higher taxa. In R. A. Wilson (Ed.), *Species: New interdisciplinary essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Brown, J. (2012). Words, concepts, and epistemology. In Brown and Gerken (eds.), *Knowledge Ascriptions*, OUP: Oxford, 32-54.
- Goodman, N. (1996). Notes on the Well-Made World. In Peter McCormick (ed.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, 151-160. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Fricker, E. (2009). Is Knowing a State of Mind? The Case Against. In P. Greenough & D. Pritchard (Eds.), *Williamson on Knowledge* (pp.31-60). New York: Oxford University Press.
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Horvath, J. (2015). “Conceptual Analysis and Natural Kinds: The Case of Knowledge”, *Synthese* pp. 1-18.
- Kornblith, H. (2002). *Knowledge and its place in nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Kripke, S. (1972). Naming and Necessity, In G. Harman & D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language*, 253–355. Dordrecht: Reidel.
- Kripke, S. (1980). *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kukla, A. (2000). *Social Construction and the Philosophy of Science*, London: Routledge.
- Kumar, V. (2014). ‘Knowledge’ as a natural kind term. *Synthese*, 191(3), 439–457.
- Ludwig, K. (2013). Methods in analytic epistemology. In M. Haug (Ed.), *Philosophical methodology: The armchair or the laboratory?* (pp.217–239). London: Routledge.
- Magnus, P., & Cohen, J. (2003). Williamson on knowledge

and psychological explanation. *Philosophical Studies*, 116 (1), 37-52.

Mill, J. S., (1884). *A System of Logic*, London: Longman.

Nagel, J. (2013). Knowledge as a Mental State, *Oxford Studies in Epistemology* 4, 275-310.

Putnam, H. (1975). *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Quine, W. O. (1969). Epistemology naturalized. In *Ontological Relativity & other essays*. New York, Columbia University Press.

Strawson, P. F. (1992). *Analysis and Metaphysics*. Oxford University Press.

Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.

Zagzebski, L. (1994). The inescapability of Gettier problems. *The Philosophical Quarterly*, 44, 65-73.



## SOBRE SABER COMO SE SABE

Giovanni Rolla<sup>1</sup>

### A história até aqui

Desde a publicação dos trabalhos inovadores de Hintikka (1962, 1970), a tese conhecida como “princípio KK” tem estado sob disputa. Essa é a tese de que, se uma pessoa sabe que  $p$ , então ela sabe, ou está em condições de saber, que sabe que  $p$ . O interesse nesse princípio rapidamente atingiu debates além da aceitabilidade da lógica epistêmica. A disputa entre internalismo e externalismo sobre conhecimento é talvez a mais prolífica discussão sobre esse assunto. Internalistas, segundo a visão tradicional de que conhecimento é um estado internamente acessível, estão mais inclinados a aceitar algo nas linhas do princípio KK, enquanto externalistas são tipicamente veementes na sua rejeição.

Muitos externalistas rejeitam o princípio com base no seguinte argumento (para um exame das várias instâncias de argumentação

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. rollagiovanni@gmail.com. Este capítulo é uma tradução do meu artigo *Knowing How One Knows* (2019). Eu agradeço a Eugen Huzum, editor do periódico *Logos & Episteme*, pela permissão para traduzir aquele artigo e publicá-lo neste livro.

deste modo, veja Okasha 2013): se saber que  $p$  implica ter uma crença verdadeira de que  $p$  que também satisfaz uma condição externa - digamos, ser produzida de maneira confiável, então saber que se sabe que  $p$  implica saber que a crença em questão foi produzida por um processo confiável. Contudo, maioria das pessoas que sabem muitas proposições mundanas raramente entretêm crenças sobre a confiabilidade dos seus processos de formação de crença, então elas certamente não sabem que sabem. Assim, prossegue o argumento externalista, o princípio KK é falso.

Samir Oksha (2013) apresenta de modo muito convincente a falha lógica do argumento exemplificado acima. O problema é que os externalistas têm sistematicamente cometido uma falácia intensional. O segundo 'K' no princípio KK ocorre em um contexto intensional, de modo que saber que se sabe não implica saber a seguinte conjunção (implausível de qualquer modo): que uma pessoa acredita que  $p$ ,  $p$  e que a sua crença de que  $p$  foi formada confiavelmente. Pelo contrário, conhecimento de segunda ordem implica apenas que: a pessoa acredita que sabe que  $p$ , é verdade que ela sabe que  $p$ , e sua crença de que sabe que  $p$  foi formada confiavelmente. Essa é uma interpretação muito mais plausível do princípio KK, uma que ao menos à primeira vista é compatível com a concepção externalista de conhecimento.

Mas há um argumento mais persuasivo contra o princípio. Tim Williamson (2000) em particular apresenta um caso convincente contra a suposta luminosidade do conhecimento. Williamson define a luminosidade através da seguinte condição (Cf. Williamson, 2000. p. 95):

(L) Para cada caso  $\alpha$ , se em  $\alpha$  C ocorre, então em  $\alpha$  o sujeito está em uma condição de saber que C ocorre.

Por razões que logo ficarão aparentes, eu entendo condição acima como expressando um tipo específico de luminosidade, o que eu chamo de *luminosidade radiante*. O argumento de Williamson contra a luminosidade radiante sobre o conhecimento depende da concepção de um cenário como o seguinte:

*Srta. Coldhot*

A senhorita Coldhot quer rastrear se ela está sentindo frio

ou calor a cada milissegundo durante uma manhã inteira. Imagine que, no começo da manhã, a Srta. Coldhot sente frio. Imagine também que, ao meio-dia, ela sente calor. Agora suponha por redução ao absurdo que o sentimento de frio ou de calor satisfaz a condição de luminosidade radiante. Se conhecimento implica que uma pessoa não poderia estar facilmente enganada sobre a crença-alvo de conhecimento, então, se uma pessoa sabe que  $p$  a qualquer momento, segue-se que  $p$  é verdadeira não apenas no momento em que ela sabe, mas também no próximo milissegundo, pois esses momentos são muito semelhantes. Portanto, quando a Srta. Coldhot itera o processo de julgar como ela se sente, ela sabe que, para cada milissegundo que vem depois do início da manhã, ela sente frio. Então ela sente frio ao meio-dia - mas isso contradiz uma das nossas suposições iniciais. Portanto, sentir frio ou calor não é (radiantemente) luminoso.

De acordo com Williamson, o argumento se aplica de modo igualmente bom para qualquer condição ou estado não-trivial. Visto que o conhecimento é um tal estado, segue-se que conhecimento não é (radiantemente) luminoso.

Esse é um resultado bastante plausível, mas talvez nós não estejamos prontos para abrir mão da luminosidade ainda. Eu argumento que existe uma conexão conceitual entre alguns dos nossos estados mentais e o nosso conhecimento deles. Então, eu sigo o que Stalnaker (2015, p. 21) alega ser o modo padrão de reconciliar a tese KK, ou algo próximo a isso, com concepções externalistas da mente e do conhecimento. O que é específico da estratégia desenvolvida aqui é que o conhecimento relevante dos nossos estados mentais é prático ao invés de proposicional ou direto. Então o nosso conhecimento proposicional de primeira ordem implica conhecimento prático (ou procedural) de segunda ordem. Em outras palavras, saber que  $p$  implica saber *como se sabe* que  $p$ . Isso, contudo, depende de uma interpretação não-intelectualista do conhecimento prático, o saber-como. Eu não argumentarei em favor dessa interpretação, tampouco argumentarei (ao menos, não diretamente) contra o intelectualismo de Stanley (2011), Stanley & Williamson (2001),

Brogaard (2009) e muitos outros. Os resultados aqui propostos, contudo, de fato dependem de uma visão não-redutivista de conhecimento prático. Apesar do fato de que a visão de conhecimento prático apresentada aqui é não-redutiva, ela permite uma analogia conceitual entre conhecimento proposicional e prático, de modo a satisfazer um desideratum de unidade exploratória do conceito de conhecimento sem implicar redutibilidade de um tipo de conhecimento a outro.

### Luminosidade tênue e saber como se sabe

Nem tudo que brilha é radiante. Uma condição C é tenuemente luminosa se e apenas se (T-L) obtém:

(T-L) Para cada caso  $\alpha$ , se em  $\alpha$  C ocorre, então em  $\alpha$  o sujeito sabe como C ocorre.

Ao menos alguns tipos de conhecimento exibem luminosidade tênue, a saber, o saber-como e o saber-que.<sup>2</sup> O argumento para essa alegação depende de duas concepções relacionadas de conhecimento, a primeira das quais já presente no argumento de Williamson contra a luminosidade radiante:

(Segurança) Se S sabe que  $p$ , então em quase todos (senão todos) os mundos possíveis próximos em que S forma a crença de que  $p$  do mesmo modo em que no mundo atual, S apenas acredita que  $p$  se  $p$  é verdadeiro.<sup>3</sup>

(Estabilidade) Se S sabe como realizar  $\phi$ , então em quase todos (senão todos) os mundos possíveis próximos em que S realiza  $\phi$  do mesmo modo como no mundo atual, S apenas realiza  $\phi$  com sucesso.

<sup>2</sup> É mais controverso se, se uma pessoa conhece um lugar ou um objeto, ela sabe como o conhece. O mesmo ponto se aplica a conhecimento-qu (quando e quem) e conhecimento-onde. Mas se esses tipos de conhecimento podem ser descritos como conhecimentos-que, então eles são tenuemente luminosos. É implausível, contudo, que possamos reduzir conhecimento-qu e conhecimento-onde ao conhecimento-que sem comprometermos conhecimento-como ao mesmo destino.

<sup>3</sup> Essa definição ocorre em Pritchard (2005, p. 163), que pretende dar conta de vários contraexemplos. Eu omiti a menção à contingência das crenças-alvo por simplicidade, visto que não afeta meu ponto aqui. Além disso, a segurança de Pritchard não está livre de ameaças: cf. Neta e Rohrbaugh (2004), Hiller e Neta (2007). Está além do escopo deste artigo salvar a segurança dessas críticas.

Segurança e Estabilidade nascem da mesma preocupação, a saber, que saber que é incompatível com acertos devido à sorte.<sup>4</sup> Como a literatura pós-Gettier deixou abundantemente claro, sujeitos em casos tipo Gettier não possuem conhecimento proposicional porque eles poderiam muito facilmente estar enganados. Portanto, Segurança é uma condição necessária para o conhecimento. Ela pode não ser suficiente - como mostram os casos em que o sujeito obtém uma crença verdadeira e segura porque um anjo epistêmico muda o mundo para que se acomode às crenças do sujeito (Pritchard 2009). Não importa como tentemos explicar casos assim - digamos, adicionando crédito na obtenção de uma crença verdadeira ou por entender conquistas cognitivas como condições necessárias adicionais ao conhecimento - a Segurança permanece uma condição necessária plausível. No argumento original de Williamson contra a luminosidade, a Segurança é a base para a alegação de que, se a Srta. Coldhot sabe que está se sentindo frio em qualquer tempo, então ela está se sentindo frio no *próximo milissegundo*, visto que esses instantes são modalmente próximos.

Estabilidade é simplesmente um modo de desenvolver o mesmo insight subjacente à Segurança mas aplicando-o ao sabercomo. A ideia básica é que saber como fazer algo implica ter uma habilidade (ou um conjunto de habilidades) que, quando propriamente exercida em circunstâncias suficientemente semelhantes àquelas em que é exercida com sucesso, garante sucesso. Uma jogadora profissional de futebol que acerta o cruzamento perfeito saber fazer isso porque ela é capaz de realizar algo semelhante em circunstâncias suficientemente semelhantes. Uma iniciante pode talvez eventualmente acertar o cruzamento perfeito também, mas ela certamente falharia em repetir o feito em muitas outras ocasiões. A diferença entre a profissional e a amadora é que a primeira é capaz, em um sentido epistemicamente robusto, de acertar o cruzamento perfeito, enquanto

<sup>4</sup> Não estou dependendo de nenhuma taxonomia específica da sorte. Apesar de que ter uma crença verdadeira devido à sorte - o que é às vezes chamado de sorte *verítica*, que pode ser dividida em sorte intervencionista e sorte ambiental - é claramente um caso de acerto devido à sorte, nem todos os acertos sortudos são veríticos. Se o anti-intelectualismo sobre conhecimento prático assumido aqui estiver correto, o tipo de sorte que afeta o saber-como não é verítica porque podem não haver crenças envolvidas no conhecimento prático, *a fortiori*, pode não haver crenças que são verdadeiras devido à sorte impactando negativamente casos de acertos sortudos no domínio prático.

a outra não possui as habilidades relevantes.<sup>5</sup> Analogamente à Segurança, pretende-se que a condição de Estabilidade seja uma condição necessária plausível para o saber-como, ainda que outras condições necessárias possam ser acrescentadas. Notemos, ademais, que, porque ter e exercitar uma habilidade é necessariamente creditável a um indivíduo, nós não precisamos acrescentar outras condições que eliminem casos que seriam análogos aos casos em que anjos da guarda epistêmicos consertam o mundo para coincidir com as crenças da pessoa. Além disso, meu argumento aqui funciona conquanto crer que há uma maneira correta de realizar  $\phi$ , uma maneira que seria suficiente para o conhecimento, não seja outra condição necessária para realizar  $\phi$  com sucesso. Algumas vezes, ou talvez sempre, nós podemos formar crenças que descrevem um modo ou até o melhor modo de fazer algo, e nós podemos fazer isso com bases epistêmicas bastante robustas - mas isso é completamente incidental sobre a questão de se sabemos como fazer aquilo.

Assim, saber-como é ser capaz de fazer algo de modo bem sucedido e estável. Isso, contudo, pode fazer soar um alerta familiar: nós somos criaturas falíveis, mas essa explicação não concede espaço para o erro. Nós poderíamos, assim parece, sermos capazes de fazer  $\phi$  e ainda assim falhar sistematicamente em realizar  $\phi$ . Se uma noção de habilidade não pode explicar esse suposto fato, então ela é inerentemente problemática. A objeção assume que a única lacuna conceitual para o erro está entre exercitar uma habilidade e obter o fim desejado. Mas isso é falso. Afinal, nós podemos falhar porque falhamos em exercitar a habilidade correta (ou conjunto de habilidades) relevantes para obter certo fim apesar das nossas boas intenções, ou porque nós falhamos em exercitá-la de acordo com o que a situação e seus nuances exigem. Millar (2011) apresenta o mesmo ponto com respeito a habilidades recognicionais, e isso parece aplicar-se também à noção de habilidades em geral. Então a noção de habilidade desenvolvida aqui ainda preserva o espaço para o erro.

A alegação de que saber como realizar  $\phi$  implica ter a habilidade de fazer  $\phi$  é bastante plausível à primeira vista, mas ela ainda

<sup>5</sup> A posse de habilidades é certamente uma questão de grau - uma pessoa pode ser mais ou menos capaz de fazer algo, mas o argumento acima é indiferente desse fato.

assim já foi contestada. Consideremos o seguinte caso, que é adaptado de Carr (1981):

*Ana Artrítica*

Ana é uma professora de piano com artrite. Ela sabe como tocar piano porque ela tocou a vida toda, mas desde que sua condição reumatóide piorou, ela se tornou incapaz de tocar. Contudo, ela ainda pode ensinar seus alunos sobre como tocar qualquer peça. Ana sabe como tocar piano, mas ela não tem a habilidade para fazê-lo.

O caso parece mostrar que saber-como não implica possuir e exercitar habilidades. Nós podemos, contudo, resistir essa conclusão, pois o caso de Ana parece ser subdescrito. Ao invés de atribuir conhecimento prático a ela, é possível interpretar sua situação da seguinte maneira: sua experiência com o piano permite com que ela descreva a melhor maneira de tocar uma peça de modo muito nuançado e preciso, mas isso é uma questão de possuir um estado epistêmico articulado de modo proposicional (ou saber que, ou entender que...). Isso explica como ela pode ensinar seus alunos sem implicar que ela sabe como tocar, porque ela é incapaz de efetivamente tocar piano. O ponto é que ela tem as habilidades relevantes para tocar piano, mas sua condição é tal que ela não pode exercer suas habilidades de modo bem sucedido em uma classe suficientemente ampla de mundos possíveis próximos, inclusive o atual. Então suas habilidades são como que derrotadas pragmaticamente, o que por sua vez derrota o seu conhecimento prático. Eliminando o derrotador pragmático (sua condição reumatóide), e seu conhecimento prático é reestabelecido.

Por outro lado, parece que podemos imaginar um caso em que uma pessoa é capaz (está habilitada para) realizar  $\phi$  sem saber como fazer  $\phi$ . Consideremos o seguinte caso, também adaptado de Carr (1981):

*Gina a Ginasta Sortuda*

Gina é uma ginasta iniciante. Depois de apenas algumas aulas, e sem nenhum treino anterior, ela tenta realizar um mor-

tal bastante complicado que só pode ser feito por um ginasta proficiente. Apesar de todas as expectativas, ela consegue.

O caso de Gina sugere que ela é capaz de realizar um mortal - pois, afinal de contas, ela o fez - sem saber como fazê-lo. Nós também podemos resistir essa conclusão, porque há uma ambiguidade nesse caso. Podemos considerar que ela é capaz de fazer um mortal apenas em retrospectiva, e isso é um sentido mais fraco de “ser capaz” do que o que está em jogo em Estabilidade. Claro, em certo sentido, nós todos somos capazes de fazer muitas coisas que não somos atualmente capazes de fazer em um sentido mais robusto. Eu sou capaz, no sentido mais fraco, de escrever uma saga épica que se tornaria best-seller, pois eu tenho algumas ideias soltas e sei como escrever. Mas eu não sou capaz de fazer isso em um sentido mais robusto: seria uma surpresa para todos, inclusive para mim, se eu o fizesse. No sentido relevante, ser capaz de fazer algo gera uma expectativa estável de sucesso, algo que Gina claramente não tem. A resposta cuja questão mostra se alguém é capaz de realizar  $\phi$  não é “será que ela fez  $\phi$ ?”, mas “será que ela é capaz de realizar  $\phi$  novamente?”

Finalmente, aqui está como saber que  $p$  satisfaz (D-L): dada Segurança, se uma pessoa sabe que  $p$ , ela não poderia facilmente estar errada acerca de  $p$ . Isso quer dizer que em quase todos, senão todos, os mundos possíveis próximos em que ela acredita que  $p$  através do mesmo método como que no mundo atual,  $p$  é verdadeiro. Dado Estabilidade, se ela sabe como chegar ao conhecimento de que  $p$  no mundo atual, ela então faz isso de modo bem sucedido em quase todos, senão todos, mundos possíveis próximos em que ela tenta fazê-lo através das mesmas habilidades com que no mundo atual. Então os mundos possíveis em que uma pessoa sabe que  $p$  são aqueles em que ela sabe como saber que  $p$ .<sup>6</sup> Portanto, para cada caso

<sup>6</sup> Poderia haver mundos possíveis em que ela sabe como saber que  $p$ , mas não exercita suas habilidades relevantes, de modo que, nesses mundos, ela não saberia que  $p$ . Contudo, nós poderíamos avançar uma alegação mais contenciosa de que os mundos possíveis em que a pessoa sabe que  $p$  e os mundos possíveis em que ela sabe como saber que  $p$  são coextensivos. Para fazer isso, nós teríamos de mostrar que não apenas saber como realizar  $\phi$  é uma questão de ser capaz de realizar  $\phi$  de modo bem sucedido de uma maneira estável, mas também que a pessoa é apenas capaz de realizar  $\phi$  se ela efetivamente realiza  $\phi$ . Meu argumento pela luminosidade tênue não repousa sobre essa alegação. Eu agradeço a Luis Rosa por essa sugestão.

$\alpha$ , se em  $\alpha$  a pessoa sabe que  $p$ , então em  $\alpha$  a pessoa está em posição de saber como sabe que  $p$ .

Saber como saber que  $p$ , no sentido que eu estou avançando aqui, é ser capaz de realizar os mesmos procedimentos, quaisquer que sejam, que geram o conhecimento proposicional de primeira ordem em circunstâncias suficientemente semelhantes. Essa concepção é neutra com respeito à concepção de conhecimento proposicional endossada, conquanto que ela aceite Segurança. Teorias que rejeitam a necessidade de excluir certos casos de acertos por sorte (como a de Turri, 2011), não satisfazem Segurança e, portanto, não satisfazem, pelo menos à primeira vista, os requisitos da luminosidade tênue para o conhecimento.

Ademais, saber-como também trivialmente satisfaz (L-T). Sempre que um sujeito sabe como realizar  $\phi$ , ele sabe como sabe como realizar  $\phi$ . Isso implica que saber como se sabe em uma ordem  $n$  pode ser iterado em uma ordem  $n+1$ . Porque eu estou assumindo um anti-intelectualismo sobre saber-como, iteração não é um problema. Seria problemático apenas se exigisse do indivíduo formar crenças de ordem superior a cada passo novo, crenças que deveriam ter suporte epistêmico suficiente para o conhecimento. Mas essa explicação de conhecimento prático não implica acreditar, tampouco acreditar de um modo epistemicamente robusto. Ela implica apenas que o indivíduo que possui conhecimento prático ou procedural é capaz de realizar a performance em questão de modo suficientemente estável em circunstâncias semelhantes. De acordo com isso, porque saber como realizar  $\phi$  não implica acreditar de modo suficientemente robusto que há uma maneira correta de realizar  $\phi$ , e porque saber-que implica acreditar, segue-se que luminosidade tênue não implica luminosidade radiante. Isso quer dizer que, se uma pessoa está em um caso em que sabe que  $p$  - o que implica, dada a tese da luminosidade tênue, que ela sabe como sabe que  $p$  - não se segue daí que ela sabe que sabe que  $p$ , nem que ela sabe que sabe como sabe que  $p$ .

Uma vantagem da luminosidade tênue é que ela satisfaz a intuição compartilhada entre compatibilistas de virtude de que conhecimento proposicional implica conquista cognitiva (veja, por

exemplo, Riggs (2002), Sosa (2007), Greco (2003)).<sup>7</sup> De acordo com esses autores, se uma pessoa sabe que  $p$ , ela tem crédito por obter a crença verdadeira de que  $p$  - alternativamente, a crença verdadeira que  $p$  é creditável às suas disposições epistêmicas confiáveis. Portanto, conhecimento é uma questão de conquistar uma crença verdadeira. Agora, colocar a noção de conquista cognitiva no coração de uma concepção de conhecimento é notoriamente complicado, porque parece excluir o conhecimento testimonial, visto que este pode ser adquirido sem esforço pelo ouvinte (Lackey 2007). A concepção aqui desenvolvida é capaz de resgatar a intuição com respeito ao crédito sem incompatibilidade com o conhecimento testimonial, porque o crédito repousa no status epistêmico de segunda ordem. A ideia é que se um sujeito adquire conhecimento de que  $p$  porque adquire a crença de que  $p$  com base no testemunho de uma fonte confiável, então a pessoa não poderia facilmente crer falsamente que  $p$  baseada naquela fonte. Assim sendo, ela sabe como adquirir o mesmo conhecimento em situações semelhantes - pois ela é capaz de basear sua crença de que  $p$  no testemunho daquela fonte de conhecimento. Essa solução depende premissa plausível de que ser capaz de realizar  $\phi$ , no sentido discutido acima, é uma conquista cognitiva.

### Contra a luminosidade tênue

Parece que podemos conceber casos em que uma pessoa sabe que  $p$  mas não sabe como ela saber que  $p$ , de modo que o conhecimento não seria sequer tenuemente luminoso. Considere o caso de Norman imaginado por Bonjour (Bonjour, 1980). Norman tem poderes de clarividência que o permitem rastrear confiavelmente a posição atual do presidente - digamos que ele esteja secretamente em São Paulo - apesar do fato de que todas as evidências disponíveis apontem para ele estar em Brasília. Norman não tem uma crença anterior a favor de ou contra a sua clarividência. O veredito geralmente é de que há algo errado com a situação epistêmica de Norman. Internalistas, como o próprio Bonjour, alegam que apesar

<sup>7</sup> Eu agradeço a Gregory Gaboardi por essa observação.

de Norman satisfazer uma condição externalista de confiabilidade, ele não possui conhecimento porque ele não dispõe de razões em favor da sua crença com respeito à posição atual do presidente. Agora, se vamos assumir que os poderes de Norman são capazes de gerar crenças verdadeiras de modo seguro, nós podemos estar tentados a dizer que ele sabe que  $p$  (quando  $p$  é a proposição relevante sobre o paradeiro do presidente). Mas o que incomoda nesse caso é que há um sentido claro em que Norman *não sabe como ele sabe* que sabe que  $p$ .<sup>8</sup>

O caso, no entanto, pode ser explicado considerando que a clarividência é uma habilidade epistêmica bizarra. Uma vez que consideramos se Norman sabe como ele sabe que  $p$ , a questão fica confusa, porque não está claro se existem muitos, ou apenas um que seja, mundo possível próximo em que Norman é capaz de obter seu conhecimento de primeira ordem de modo semelhante. E isso explica porque nós poderíamos estar tentados a revogar seu suposto conhecimento de primeira ordem. O problema, portanto, não está com a luminosidade tênue, mas com a habilidade epistêmica de primeira ordem em questão, porque intuições sobre ela tendem a colapsar. Considere, como comparação, a habilidade menos controversa de discriminar sexo de frangos. Se o discriminador de sexo de frangos é capaz de formar crenças seguras sobre o sexo dos frangos, então não há dúvida de que ela é capaz de obter conhecimento prático de segunda ordem, ainda que ela não satisfaça uma condição internalista.

Agora: será possível adaptar o argumento de Williamson, que foi direcionado contra a luminosidade radiante, para mostrar que é possível saber que  $p$  sem saber como se sabe? Afinal de contas, saber como realizar  $\phi$  é um estado não-trivial, então parece que a luminosidade tênue para o conhecimento não está muito melhor do que sua parente radiante. Considere o caso da Srta. Coldhot novamente. Se ela sabe que ela está sentindo frio no tempo  $t$ , então ela sabe como chegar no conhecimento de primeira ordem no tempo  $t$ . Ademais, se ela sabe que está sentindo frio no tempo  $t$ , então ela tem frio no tempo  $t+1$ , dado Segurança (e a factividade do conhecimento). Além disso, se ela sabe como chegar no conhecimento de primeira ordem

<sup>8</sup> Eu agradeço a Gregory Gaboardi por esses comentários.

de que está sentindo frio em  $t$ , ela sabe que está sentindo frio em  $t+1$ . Contudo, isso levaria à mesma contradição de antes, porque se ela iterasse o mesmo procedimento pela manhã toda, ela sentiria frio no meio-dia, contradizendo a nossa suposição inicial de que ela sente calor ao meio-dia.

O problema do argumento acima está na premissa de que, se ela sabe como chegar no conhecimento de primeira ordem de que está sentindo frio em  $t$ , ela então sabe que está sentindo frio em  $t+1$ . Dado que há uma conexão próxima entre saber como chegar a uma crença candidata ao título de conhecimento e chegar nessa crença, então, no último estado em que a Srta. Coldhot sente frio, há muitos mundos possíveis próximos em que ela não mais sente frio. Se, nesses mundos possíveis, ela tentasse chegar à crença candidata ao título de conhecimento de que ela sente frio, mas falhasse em fazê-lo (porque não mais sente frio), então ela não satisfaria a condição de Estabilidade. E, ao falhar com isso, ela não sabe que sente frio em  $t+1$ . O ponto crucial aqui é que saber-como implica um sucesso estável, assim como saber-que implica uma crença verdadeira segura.

Parece haver algumas evidências empíricas contra a concepção avançada aqui e contra o valor e a eficiência da reflexão de modo mais geral (para uma bateria de argumentos contra a reflexão, veja Kornblith, 2012). Em particular, considere o seguinte experimento. Dados obtidos por Halberstadt e Wilson (2008) mostram que o raciocínio verbalizado é objetivamente menos confiável do que eles chamam *heurística afetiva* ('affect heuristics'), isto é, 'relações entre estados de sensação e estados objetivos do mundo em domínios específicos' (2008, p. 554). Uma heurística afetiva é um procedimento cognitivo que emprega pistas subjetivamente disponíveis na performance de decisões, julgamentos, inferência e assim por diante. Um exemplo claro de heurística efetiva é de avaliar se A é mais familiar, para o indivíduo, do que B com o objetivo de estabelecer um resultado objetivo (e.g., se A é mais popular do que B). Experimentos mencionados por Halberstadt e por Wilson também mostram que os sujeitos racionantes - indivíduos que tentam explicitamente explicar como eles chegam a certas predições - com frequência prejudicam a qualidade objetiva dos seus juízos,

enquanto que aqueles que simplesmente usam heurísticas afetivas são mais prováveis de obter os resultados corretos. Por exemplo, em um estudo conduzido por Halberstadt e Levine (1999), 71 indivíduos foram convidados a predizer 8 jogos de basquete em 1995 (o mesmo experimento foi replicado com 52 participantes em 1996). Metade dos sujeitos foi convidada a escrever rapidamente as razões para suas previsões, enquanto a outra metade seguiu seu instinto sem analisar suas razões (os assim chamados *não-racionantes*). De modo geral, não-racionantes obtiveram a resposta correta para 70,4% das partidas, quase 5% a mais do que os racionantes. Tem muito ocorrendo aqui, mas o ponto importante é o seguinte: ambos os grupos tinham a mesma base de conhecimento para prever o resultado de jogos de basquete - mas quando os racionantes tentaram mostrar como eles sabiam (se sabiam) que um time era mais provável de ganhar do que o outro, eles acabaram afetando o seu conhecimento de primeira ordem negativamente. Então parece que não apenas saber que  $p$  não implica saber como se sabe, mas também que tentar mostrar como as crenças ou conhecimentos de primeira ordem são obtidas é epistemicamente prejudicial, ainda que apenas marginalmente.

O problema pode ser evitado se mantivermos em mente que saber como se sabe não é redutível a saber que se sabe. Nós precisamos acrescentar a essa premissa à primeira vista plausível que tornar o conhecimento explícito através do raciocínio é essencialmente uma questão de articular porções de conhecimento proposicional (ou justificações), o que também envolve exibir as habilidades corretas no raciocínio. Ou seja, é plausível que raciocinar exija tanto ter razões em suporte de certas crenças quanto ser capaz de usar essas razões de modo competente. A concepção aqui é uma explicação de "dois-componentes" de capacidades racionais (Rosa 2016). Se raciocínio envolve tanto o saber-como quanto o saber-que, então é possível que o que está prejudicando a performance dos racionantes, mas não dos não-racionantes, é a justificação proposicional de segunda ordem daqueles. Isso quer dizer que, quando o sujeito tenta tornar explícitas as suas razões para articular suas porções de conhecimento de segunda ordem, o sujeito pode falhar em obter

conhecimento ou justificação de segunda ordem. Claramente, mais trabalho explantório empírico precisa ser feito para que possamos mostrar como saber que se sabe interfere em um caso como o descrito acima, mas eu não vou explorar essa questão aqui.

### Conclusão

A intuição de que o conhecimento implica algum tipo de atitude reflexiva persistiu pela maior parte da história da epistemologia. Uma maneira de detalhar essa intuição é através do infame princípio KK. Apesar de que esse princípio tenha sofrido muitos ataques recentemente, especialmente por parte dos externalistas, parece que podemos resgatar a intuição original ao distinguirmos cuidadosamente saber-que de saber-como. Essas são atitudes epistêmicas conceitualmente distintas, mas são entendidas como implicando minimamente Segurança e Estabilidade, então elas compartilham um mesmo espírito. De acordo, sempre que uma pessoa sabe que *p*, ela sabe como sabe que *p*. Conhecimento é luminoso, mas talvez apenas tenuemente.

### REFERÊNCIAS

- BonJour, L. (1980). Externalists theories of empirical knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 53–73.
- Brogaard, B. (2009). What Mary Did Yesterday: Reflections on Knowledge- wh. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(2), 439–467.
- Carr, D. (1981). Knowledge in Practice. *American Philosophical Quarterly*, 18(1), 53–61.
- Greco, J. (2003). Knowledge as credit for true belief. In M. DePaul & L. Zagzebski (Eds.), *Intellectual Virtues: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Halberstadt, J., & Levine, G. (1999). Effects on Reason Analysis on the Accuracy of Predicting Basketball Games. *Journal of Applied Social Psychology*, 29(3), 517–530.
- Halberstadt, J., & Wilson, T. (2008). Reflections on Conscious Reflection: Mechanisms of Impairment and Analysis. In J. Adler & L. Rips (Eds.), *Reasoning: Studies of Human Interfaces and Its Foundations* (548–565). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintikka, J. (1962). *Knowledge and Belief*. Ithaca, New York: Oxford University Press.
- Hintikka, J. (1970). Knowing that one knows. *Synthese*, 21, 141–162.
- Kornblith, H. (2012). *On Reflection*. Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, J. (2007). Why we don't deserve credit for everything we know. *Synthese*, 158(3), 345–361. <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9044-x>
- Millar, A. (2011). How Visual Perception Yields Reason for Belief. *Philosophical Issues*, 21(The Epistemology of Perception), 332–351.
- Hiller, A., & Neta, R. (2007). Safety and epistemic luck. *Synthese*, 158(3), 303–313.
- Okasha, S. (2013). On a flawed argument against the KK principle. *Analysis*, 73(1), 80–86. <https://doi.org/10.1093/analysis/ans133>
- Pritchard, D. (2009). Safety-based Epistemology: Whither



Now? *Journal of Philosophical Research*, 34, 33–45.

Pritchard, D. (2005). *Epistemic Luck*. Oxford: Clarendon Press.

Riggs, W. (2002). Reliability and the value of knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(1), 79–96.

Rolla, G. (2019). Knowing How One Knows. *Logos & Episteme*, X(2), 195–205.

Rosa, L. (2016). In order to be rational you need to know how to reason. *Philosophical Inquiries*, 4(1), 25–40.

Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology - Apt Belief and Reflective Knowledge* (Vol. 1). Oxford, New York: Clarendon Press.

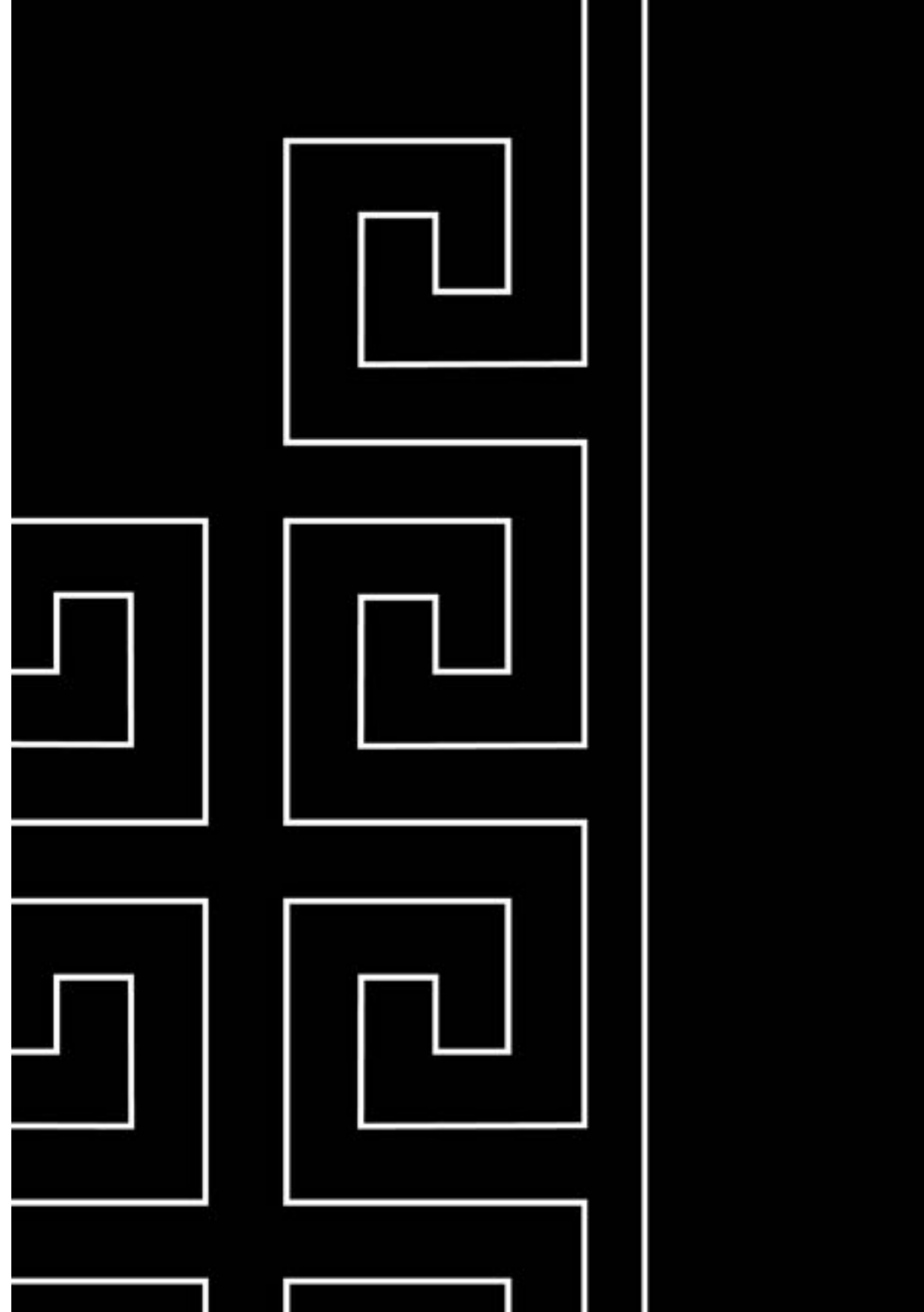
Stalnaker, R. (2015). Luminosity and the KK thesis. In S. C. Goldberg (Ed.), *Externalism, Self-Knowledge, and Skepticism* (pp. 19–40). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107478152.002>

Stanley, J. (2011). *Know How*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199695362.001.0001>

Stanley, J., & Williamson, T. (2011). Knowing How. *Journal of Philosophy*, 98, 411–444.

Turri, J. (2011). Manifest Failure: The Gettier Problem Solved. *Philosopher's Imprint*, 11(8), 1–11.

Williamson, T. (2000). *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.



# SINTONIZANDO COM O MUNDO: Uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras

Eros Moreira de Carvalho<sup>1</sup>

## Introdução: percepção e habilidades

As teorias sensoriomotoras da percepção afirmam que a ação é um componente constitutivo da percepção. Noë, por exemplo, na primeira página do seu livro *Action in Perception*, alega que “o que *percebemos* é determinado pelo que *nós fazemos* (ou o que nós sabemos como fazer)” (2006, p. 1, ênfases do autor). Mas como a ação participa constitutivamente da percepção? A ideia básica é que perceber em si mesmo envolve o entendimento dos efeitos dos movimentos sobre o fluxo das nossas experiências. A percepção, nesta concepção, não se reduz à experiência instantânea e pontual, aqui entendida como a maneira como algo nos aparece em um instante a partir de uma perspectiva particular, muito menos às sensações associadas a essa experiência. Assim, sou capaz de perceber a garrafa de água sobre a mesa porque tenho um entendimento de como ela apareceria

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e bolsista de produtividade CNPq. Este capítulo contou com o apoio do CNPq, processo número 307872/2018-1.

para mim se me aproximasse ou me afastasse dela, ou de como ela apareceria para mim se eu a agarrasse e a girasse. A garrafa como um todo me é dada na percepção em virtude desse entendimento. Sem esse horizonte de inteligibilidade conectando ações e variações nas aparências de um objeto, eu poderia ter experiências desconectadas causadas pela presença desse objeto, mas não percepções. A percepção, portanto, envolve o entendimento de relações entre ações e variações no fluxo da experiência ou no modo como as coisas nos aparecem.

Falar em “horizonte de inteligibilidade” ou em “entendimento das relações entre ação e variações na experiência” pode ainda não ser suficientemente esclarecedor. Qual a natureza dessa inteligibilidade e entendimento? Se perceber depende do entendimento de relações entre ações e seus efeitos sobre a experiência, como o sistema perceptivo se torna sensível a essas relações? Forjando representações dessas relações (Seth, 2014) ou assimilando e incorporando essas relações em habilidades e disposições corporais (Silverman, 2018) que são exercidas nas condições adequadas? Por exemplo, se concedemos que estamos perceptivamente conscientes da tridimensionalidade de um tomate porque podemos antecipar como ele se pareceria se nos movêssemos em relação a ele, isso significa que temos representações de como esse tomate se parece a partir de outras perspectivas ou que *sabemos como (somo capazes de)* mantê-lo no foco da nossa atenção e, se necessário, *sabemos como* colocar a sua face oculta no centro no nosso campo de visão? Em outras palavras, a assimilação de relações entre ações e variações na experiência deve ser entendida em termos da aquisição de representações e conhecimento proposicional ou em termos da aquisição de conhecimento prático, da habilidade de como fazer algo?

Essa questão não é sem consequências para um outro debate em curso na filosofia das ciências cognitivas, o debate sobre a natureza da cognição entre enativistas e cognitivistas clássicos. No que diz respeito às teorias sensoriomotoras, os primeiros sustentam que o entendimento dos efeitos dos movimentos sobre a experiência é uma forma de saber prático, enquanto os segundos alegam que, se a percepção é ainda uma forma de cognição, essas relações entre ações

e variações na experiência devem ser representadas pelo sistema perceptivo. Para os cognitivistas clássicos, a cognição é essencialmente processamento ou computação sobre representações, isto é, aplicações de regras sobre representações (Adams & Aizawa, 2001). Deste modo, para o cognitivista, ainda que ações sejam constitutivas da percepção, elas não são constitutivas da cognição. O que significa que ou a percepção não envolve a aplicação de regras sobre representações e, nesse caso, ela não é um processo cognitivo, nem pode, portanto, fornecer conhecimento, ou ela envolve a aplicação de regras sobre representações e, nesse caso, ela preenche uma condição necessária para ser um processo cognitivo<sup>2</sup>. A disputa, em grande medida, gravita em torno da natureza da cognição. Esse debate está em alta em virtude da própria emergência do enativismo e de outras posições que são antagônicas ao cognitivismo clássico<sup>3</sup>. O enativista, por sua vez, pode se manter firme na posição de que a percepção é um caso paradigmático de cognição justamente em virtude da conexão com a ação e da maneira como habilidades corporais incorporam essa conexão. A compreensão cognitivista da cognição é que deve ser rejeitada. Como observa Hurley, “uma melhor compreensão da percepção e da ação poderia contribuir para a nossa compreensão da cognição” (2001, p. 10)<sup>4</sup>. Contudo, para que isso seja factível, o enativista precisa oferecer uma articulação positiva das habilidades que incorporam ou assimilam relações entre ações e seus efeitos sobre a experiência.

Assim, um dos objetivos deste texto é oferecer os esboços de uma articulação da noção de habilidade corporal livre da noção de aplicação de regras sobre representações. Na verdade, o foco não se restringe às habilidades corporais mas se estende a quaisquer habilidades flexíveis, atribuíveis ao agente e cujo exercício possa ser qualificado como inteligente. Se pudermos sustentar que o próprio

<sup>2</sup> Alguém poderia defender que a disputa gira apenas em torno da questão de se a percepção envolve ou não representações. Mas como há uma grande latitude na própria noção de representação (Rowlands, 2017), prefiro colocar a disputa em termos da noção completa de cognição tal como defendida pelo cognitivismo clássico.

<sup>3</sup> Veja o volume recente da revista *Synthese* dedicado ao tema: *Special Issue on Cognition*, v. 194, n. 11, 2017.

<sup>4</sup> Todas as traduções nesse texto são de minha responsabilidade.

conhecimento científico depende essencialmente de habilidades dessa natureza, que o cientista “é primariamente um conhecedor-como e apenas secundariamente um conhecedor-que” (Ryle, 1945-1946, p. 16; Carvalho, 2018), ou que o conhecimento experimental é “um modo de ação prática” (Dewey, 1960, p. 107), ou que o próprio conhecimento empírico em geral deve ser entendido como “a habilidade de ser guiado por fatos” (Hyman, 2015, p. 162), então estaremos em uma situação melhor para defender, em favor dos enativistas, que cognição depende constitutivamente da ação e desafiar a concepção de cognição do cognitivista clássico.

Outro objetivo desse texto é introduzir dois debates onde a noção de habilidade tem um destaque proeminente e que se beneficiariam de uma articulação mais positiva dessa noção. Refiro-me tanto ao debate entre McDowell (2007; 2013) e Dreyfus (2007; 2014) acerca de se a lida habilidosa (*skillful coping*) é guiada ou não pela aplicação de regras (Schear, 2013), o que Dreyfus chama de *o mito do mental*, quanto ao debate inaugurado por Ryle (1945-1946) e revitalizado nas últimas décadas por Stanley e Williamson (2001; Stanley, 2011a) acerca de se o saber-fazer (ou a posse de habilidades do tipo apropriado)<sup>5</sup> se reduz ou não ao conhecimento proposicional. A posição que rejeita a redução é chamada de *anti-intelectualista*, e a que a defende, de *intelectualista*. Muito se discute sobre o que o saber-fazer não é, mas há pouca discussão sobre o que são as próprias habilidades que o constituem (Stanley & Williamson, 2017, p. 713; Millikan, 2000, p. 51). Uma posição robusta sobre o tema exige uma explicação positiva da própria natureza das habilidades. Neste texto, apoiado na psicologia ecológica, sustendo, ainda que de modo esboçado, que as habilidades são dependentes do ambiente, pois resultam de um processo fino de sintonia entre o organismo e o seu ambiente. A natureza de uma habilidade não pode ser dissociada da sua etiologia. De posse de uma compreensão mais positiva da noção de habilidade, algumas dificuldades nos dois debates mencionados acima podem ser iluminadas.

<sup>5</sup> Estou assumindo aqui que saber fazer algo equivale a habilidade de fazer esse algo, ou ao menos que se alguém é capaz de fazer  $\varphi$  inteligentemente, então essa pessoa sabe fazer  $\varphi$ . Sobre a conexão entre saber-fazer e habilidade, veja (Gascoigne & Thorton, 2013, p. 64-68). Essa conexão entre habilidade e saber-fazer é obviamente negada pelos oponentes de Ryle, os chamados *intelectualistas* (Stanley & Williamson, 2001, p. 416), como veremos adiante.

## Habilidades em discussão

Mesmo que se aceite a tese enativista de que a percepção assimila relações entre ações e estímulos, isto é, “ser um percebedor é entender, implicitamente, os efeitos do movimento sobre a estimulação sensorial” (Noë, 2006, p. 1), não se segue daí que a concepção de cognição do cognitivista clássico esteja equivocada ou que se tenha esclarecido em que sentido a percepção nos fornece conhecimento do mundo. A tentativa de entender melhor a natureza do entendimento mencionada por Noë nos leva a dois debates. O primeiro é sobre se esse entendimento é guiado pela aplicação de regras ou se ele envolve a participação das nossas faculdades cognitivas superiores. O segundo é sobre se esse entendimento deve ser identificado com a compreensão de uma proposição.

### *O mito do mental: McDowell versus Dreyfus*

McDowell defende a tese de que a percepção, entendida como uma capacidade, é permeada pela racionalidade, isto é, que as mesmas categorias do juízo de alguma maneira participam da percepção e a auxiliam a realizar discriminações (1996, p. 11). A capacidade ou a habilidade de discriminar seria, deste modo, guiada pelo entendimento. Na verdade, a capacidade perceptiva de seres racionais como nós não pode ser pensada como independente da racionalidade. A capacidade de perceber não é uma capacidade meramente reativa que, em resposta às interações causais com os objetos circundantes, entrega ao entendimento experiências inarticuladas que seriam, então, informadas pelo entendimento. A capacidade de perceber ela mesma já é uma capacidade ativa que envolve intrinsecamente a operação das nossas capacidades conceituais (1996, p. 52). A resposta perceptiva que damos às interações causais com os objetos circundantes já é inteligente, racional e informada conceitualmente. A capacidade de perceber é, portanto, uma habilidade racional que é propriamente atribuída ao agente epistêmico. Essa tese é defendida em resposta ao *mito do dado*, que, tal como articulado por Sellars (2008), é basicamente o mito empirista de que sensações puras e

meramente reativas poderiam de alguma maneira justificar as nossas crenças acerca do mundo empírico. De acordo com McDowell, sem a participação e a operação da racionalidade na percepção desde o início não há como compreender como poderia haver relações racionais, e portanto, justificatórias, entre as experiências e as crenças (1996, p. 52).

Dreyfus concorda com McDowell que o mito do dado deve ser rejeitado. No entanto, ele acusa McDowell de incorrer em outro mito, *o mito do mental*, ao defender que a racionalidade, entendida como a capacidade de julgar, permeia toda a nossa lida habilidosa e inteligente com o mundo, em especial a lida mediada pela percepção (2007, p. 353). Para Dreyfus, não só a nossa lida habilidosa com o mundo é independente das nossas capacidades conceituais e, portanto, da nossa capacidade de julgar, como também é de se esperar que, ao contrário, essas capacidades repousem e dependam do modo como estamos primariamente engajados com o mundo através da nossa lida habilidosa e corporal (2006, p. 48). A percepção responde inteligentemente às interações causais com os objetos circundantes em um nível que é ainda pré-conceitual e pré-judicativo. Seres corpóreos como nós “tomam como entrada energia do mundo físico e a processam de uma maneira a abri-los para um mundo organizado em termos de suas necessidades, interesses e capacidades corporais, sem que suas mentes precisem impor significado a um Dado sem significado” (2006, p. 45). Há um modo de inteligibilidade primitiva do mundo que é estruturado pelo nosso próprio organismo e as nossas habilidades corporais, o qual não precisa ser, na verdade, não é, guiado pela inteligibilidade própria do juízo ou do entendimento. O mundo é assim estruturado por *affordances* (possibilidades de ações)<sup>6</sup> (Gibson, 1986) que, em função de nossas necessidades e planos, têm valência positiva ou negativa. Somos atraídos ou repelidos pelas possibilidades de ações. Quando estou com fome, a maçã me atrai, ela solicita a ação de me nutrir. Assim, o mundo se revela para nós através do nosso engajamento corpóreo como “a totalidade das solicitações interconectadas que nos atrai ou nos repele” (Dreyfus, 2007, p. 357).

<sup>6</sup> Na Seção 3, explicarei um pouco mais detidamente o que são as *affordances*.

De acordo com Dreyfus, a sua concepção da percepção é mais fiel aos fenômenos, isto é, a uma descrição fenomenológica do que se passa para um indivíduo engajado na sua lida habilidosa com o mundo (2006, p. 46), especialmente se prestamos atenção no exercício de perícias perceptuais, como a do boxeador para discriminar e responder a golpes, a do ciclista para perceber obstáculos e manter o equilíbrio, a do motorista para discriminar veículos, pedestres, pontos ótimos para ultrapassagem etc., e mesmo a do xadrezista para notar jogadas e antecipar outras. Dreyfus não nega que a aprendizagem de alguma dessas habilidades possa ser auxiliada por regras, embora muitas sejam assimiladas por imitação e tentativa e erro. No entanto, mesmo no caso das primeiras, a passagem do estágio de alguém que faz discriminações competentes para alguém que faz discriminações peritas é marcada justamente pela mudança de um modo mais destacado e baseado em aplicação de regras de realizar discriminações para um modo mais envolvido e mais dependente da situação de realizar discriminações (Dreyfus, 2006, p. 46). Regras, para o perito, são como as rodinhas laterais de uma bicicleta que ajudam o iniciante a aprender a manter o equilíbrio mas que serão e devem ser dispensadas por alguém que atinja o nível de perito na lida com a bicicleta. Em seu favor, Dreyfus cita estudos que apontam para a perda ou deterioração do desempenho quando o sujeito, mesmo perito, insiste em adotar o modo reflexivo na sua lida com o mundo (Benner et al., 1996). A perícia é marcada por um ajuste fino entre organismo e ambiente. Respostas discriminatórias que se revelam bem-sucedidas em uma situação são incorporadas e posteriormente antecipadas em situações similares, sem qualquer necessidade da formulação de um critério geral para esse tipo de discriminação. Nesse sentido, a habilidade corporal adquirida é situada, seu exercício bem-sucedido depende do ambiente em que ela foi adquirida. Corpo e mundo, organismo e ambiente, nas circunstâncias em que o ajuste fino foi estabelecido, não se separam (Dreyfus, 2007, p. 358). Assim, Dreyfus, seguido Merleau-Ponty, alega que nossos corpos podem saber mais que a nossa autoconsciência reflexiva.

McDowell responde que a descrição de Dreyfus da racionalidade não é adequada. Dreyfus compreenderia a racionalidade como

algo destacado e, que, portanto, demandaria um esforço consciente e explícito para permear as nossas habilidades corporais, caso em que ela seria prejudicial para a lida habilidosa com o mundo, a não ser nos casos em que há uma disrupção entre mundo e organismo e um passo atrás reflexivo se faz necessário. Para McDowell, essa não é uma descrição adequada do modo como a racionalidade permeia as nossas habilidades corporais (2007, p. 339). As capacidades conceituais estão em operação na percepção desde o início, é verdade, mas não de modo explícito e reflexivo, como no caso de uma deliberação. Ademais, em um recuo mais recente, McDowell sustenta que essas capacidades conceituais não precisam efetivamente articular o conteúdo de nossas experiências para que a racionalidade permeie a percepção, basta que o conteúdo de nossas experiências seja articulável (2009, p. 256-273). De modo análogo, para que as habilidades corporais sejam permeadas pela racionalidade não é necessário que o agente tenha atualmente acesso às razões que justificariam os exercícios dessas habilidades, basta que tais razões estejam potencialmente disponíveis, isto é, possam ser articuladas se necessário. Quanto à conexão entre ação e percepção, incorporada por Dreyfus no seu apelo às *affordances*, McDowell não vê por que ela não poderia ser contemplada na sua perspectiva. *Affordances* são relações entre o organismo e o ambiente, são, assim, características objetivas do mundo (McDowell, 2007, p. 343). Não há nenhuma razão para que tais relações não possam ser articuladas conceitualmente. Maçã propicia a ação de nutrir se estou com fome, mas nutrir-me com a maçã não pode ser uma razão para eu matar a minha fome se essa possibilidade de ação não é potencialmente articulável pelo meu repertório conceitual.

Apesar dessas ressalvas e concessões, Dreyfus insiste que um aspecto das *affordances* seria ainda assim negligenciado pela perspectiva de McDowell. O dado fenomenológico é que não só estamos abertos às *affordances* dos objetos circundantes, mas também às suas solicitações. Isto é, algumas das possibilidades de ações disponíveis, em função de nossas necessidades e planos, nos solicitam agir. O aspecto motivacional, alega Dreyfus, não é capturado pela explicitação da relação caracterizada por uma *affordance*, “*qua* solicitações

elas não podem ser explicitadas como características e dados pois, então, elas não nos levariam a agir, o seu poder motivacional seria perdido” (2007, p. 357). A compreensão explícita e articulada de uma solicitação não é suficiente para explicar como nos motivamos a agir. Esta é uma consideração importante acerca das habilidades corporais e do modo como o mundo nos é revelado através do exercício das mesmas. Se correta, a posição anti-intelectualista se mostra em vantagem.

Contra Dreyfus, é preciso mencionar que o que ele toma como sendo um dado fenomenológico óbvio, que a lida habilidosa em situações de fluidez não envolve reflexão ou mesmo consciência (Dreyfus & Dreyfus, 2004, p. 253), é disputável. Em algumas situações críticas do exercício perito de uma habilidade corporal, a mobilização do foco da atenção pode ser fundamental. Para Gail Montero, esse aspecto é ainda mais saliente no caso de esportistas e dançarinos profissionais, pois eles estão sempre lutando para melhorar o seu desempenho (2010, p. 116). Estar atento ao próprio movimento, não claro, a todos os seus aspectos e detalhes, é crucial para aproveitar oportunidades que permitam um desempenho ainda mais excelente do que de outro modo seria viável. Sem algum nível de atenção aos próprios movimentos, não há como exibir criatividade durante o desempenho. Claro que a atenção exigida não precisa ser cognitiva, isto é, consciência do fato de que certo membro está em tal e tal posição, é suficientemente que ela seja corpórea, consciência proprioceptiva de parte do corpo (2010, p. 107). Essa atenção e a informação assim adquirida podem ser fundamentais para ajustar um movimento ao longo do exercício de uma habilidade. Isso em si mesmo não depõe completamente contra a perspectiva de Dreyfus, embora exija alguns reparos. Pode não ser viável defender que a absorção durante a lida habilidosa não demanda ou não é acompanhada de qualquer tipo de atenção consciente, embora possa ser incompatível com um nível muito intelectualizado e cognitivo. Além disso, se pudermos encarar a mobilização do foco da atenção corporal como mais uma habilidade corporal cujo exercício não é guiado pela aplicação explícita e deliberada de regras, boa parte da concepção de Dreyfus pode ser retida. De qualquer modo, a

discussão sobre a correta fenomenologia da perícia e da lida habilidosa é crucial para compreendermos a natureza das habilidades corporais. Esse é um debate que vem recebendo grande atenção nos últimos anos (Quast & Seidel, 2018; Collins, 2018; Montero, 2016; McMorris, 2004). Qualquer que seja a abordagem das habilidades, mesmo a ecológica, que esboçarei na última seção, tem de fazer justiça à fenomenologia do exercício das habilidades.

*Ryle e a independência do saber-fazer em relação ao conhecimento proposicional*

A discussão sobre a relação entre o saber-fazer (*knowledge-how*) e o saber-que (*knowledge-that*) foi explicitamente introduzida por Ryle na sua conferência de abertura do encontro da *Aristotelian Society* em 1945 (Ryle, 1945-1946). Nesta conferência, Ryle apresenta tanto um argumento negativo, o argumento do regresso, para sustentar que a compreensão de uma proposição não é suficiente para explicar o saber-fazer de um agente quanto uma explicação positiva da natureza do saber-fazer em termos de habilidades e disposições. Nesta seção, me ocuparei menos do argumento do regresso, pois ele mantém certa similaridade com o que já foi discutido na seção anterior. Há mais novidade para a presente abordagem da noção de habilidade a partir da psicologia ecológica no debate da proposta positiva de Ryle acerca do saber-fazer.

O argumento do regresso apresentado por Ryle visa sustentar a conclusão de que ações podem ser inteligentes sem que elas tenham de ser guiadas pela consideração de uma proposição regulativa ou uma regra. Basicamente, a estrutura do argumento consiste em supor a tese contrária e mostrar que se segue, então, um regresso infinito. Nas palavras de Ryle,

A objeção crucial à lenda intelectualista é esta: a consideração de uma proposição é ela mesma uma operação cuja execução pode ser mais ou menos inteligente, mais ou menos estúpida. Mas se, para qualquer operação ser executada inteligentemente, uma operação teórica antecedente tem de ser realizada primeiro e realizada inteligentemente, seria uma

impossibilidade lógica para qualquer um interromper esse ciclo. (Ryle, 2009, p. 19).

Como não vamos negar que muitas operações ou ações são inteligentes, a suposição de que a inteligência de uma ação depende necessariamente da consideração de uma proposição deve ser rejeitada.

Stanley e Williamson reconstruíram o argumento de Ryle como envolvendo basicamente duas premissas e a suposição da tese intelectualista: (a) Se alguém faz *F*, então essa pessoa emprega o saber-fazer *F* e (b) se alguém emprega saber-que *p*, essa pessoa contempla a proposição que *p* (Stanley & Williamson, 2001, p. 413-414). Suponha também a tese intelectualista, a saber, que o saber-fazer é uma espécie de saber-que. Podemos identificar o conteúdo de saber-fazer *F* com a proposição que  $\phi(F)$ . Assim, (c) saber-fazer *F* é conhecimento que  $\phi(F)$ . Não é difícil agora ver como se seguiria o regresso. Se *S* faz *F*, então, por (a), *S* emprega o saber-fazer *F*. Então, por (c), *S* emprega o conhecimento que  $\phi(F)$ . E, por (b), *S* contempla a proposição que  $\phi(F)$ . Como contemplar a proposição que  $\phi(F)$  é uma ação, digamos, *G*, então *S* faz *G*. Por (a), *S* emprega o saber-fazer *G*. Então, por (c), *S* emprega o conhecimento que  $\phi(G)$  e assim por diante. A vantagem de formular o argumento do regresso desta maneira, segundo Stanley e Williamson, é que fica mais fácil enxergar que não há como interpretar as premissas do argumento de um modo consistente. Se interpretamos *F* em (a) como abrangendo, por exemplo, a digestão, então a premissa (a) é falsa. Ninguém precisa adquirir nenhuma habilidade para digerir. Assim, (a) deve se restringir a ações intencionais. Mas isso supostamente traz problemas para a interpretação da premissa (b). Eu exerço o meu conhecimento proposicional de que se pode abrir a porta girando a maçaneta e puxando ela. Mas ao fazer isso, não formulo ou contemplo qualquer proposição (Ginet, 1975, p. 7). Ou seja, conhecimento proposicional pode ser empregado sem que ele tenha de ser formulado ou contemplado. A premissa (b), portanto, parece ser falsa. Para torná-la verdadeira, uma possibilidade é não conceber a operação de contemplar uma proposição como uma ação

intencional. Ela estaria mais próxima da digestão. Mas se é assim, essa operação não se ajusta à interpretação mais restrita de (a). Não haveria, portanto, como interpretar (a) e (b) consistentemente de modo a gerar o regresso pretendido por Ryle. Em resposta a essa crítica ao argumento do regresso, Gascoigne e Thornton alegam que a interpretação mais restrita de (a) corresponde à intenção de Ryle, mas que a premissa (b) introduz um elemento que não parece estar presente no argumento original de Ryle. Ryle não afirma que, para o intelectualista, a proposição que guia a ação inteligente deve ser contemplada conscientemente, mas apenas considerada, o que pode querer dizer apenas que a proposição foi empregada consciente ou inconscientemente para guiar uma ação (Gascoigne & Thornton, 2013, p. 55-56). Se é assim, a reconstrução de Stanley e Williamson do argumento do regresso não se sustenta e cai por terra também a crítica deles.

Assim, segundo Ryle, a explicação da razão pela qual não há regresso é que o intelectualismo é falso, isto é, não é verdade que operações e ações inteligentes envolvam necessariamente a consideração de uma proposição regulativa. O saber-fazer, Ryle assinala, “não pode ser desenvolvido pela acumulação de fragmentos de saber-que” (1945-46, p. 14). Isso nos leva, então, a caracterização positiva que Ryle dá do saber-fazer. A pergunta que temos de responder é: o que atribuímos a um sujeito quando o descrevemos como possuindo algum tipo de saber-fazer? Intelectualistas sustentam que atribuímos o conhecimento da verdade de alguma ou de algumas proposições (Ginet, 1975, p. 6; Stanley, 2011b), enquanto anti-intelectualistas alegam que atribuímos habilidades (Ryle, 1945-46, p. 14-15). Ryle não diz muito sobre o que são as habilidades, mas elas são distintas dos hábitos cegos, isto é, de disposições automáticas que resultaram de um processo de mera habituação. As habilidades resultam de um processo de treinamento ou educação (1945-46, p. 15). Adquirir a habilidade de fazer algo é adquirir o poder de fazer algo inteligentemente, do jeito certo. O agente torna-se também capaz de julgar o seu desempenho ao exercer essa habilidade, isto é, ele é capaz de identificar falhas e o que fazer para corrigi-las. Assim, as habilidades explicam como alguém é capaz de agir inteligentemente sem ter de

considerar uma proposição regulativa. Se ela resulta do exercício bem-sucedido de uma habilidade, então é uma ação inteligente.

A conexão entre saber-fazer e habilidades é atacada pelos intelectualistas. Stanley e Williamson citam o caso de um instrutor de esqui que sabe como fazer uma certa acrobacia, mas é incapaz de realizá-la ele mesmo (2001, p. 416). Inversamente, Snowdon menciona o caso de um sujeito que se encontra em uma sala da qual ele não sabe como sair porque ainda não a explorou, mas como há uma saída fácil, é obvio que ele é capaz de sair da sala (2004, p. 11). Assim, seria possível ter saber-fazer sem a habilidade correspondente, bem como habilidade sem o saber-fazer correspondente. Anti-intelectualistas podem lidar com o primeiro caso fazendo a distinção entre o conhecimento teórico de como fazer a acrobacia e saber como fazer a acrobacia. A atribuição de conhecimento teórico de como fazer algo, que é a atribuição pertinente no caso de Stanley e Williamson, não implica a atribuição de uma habilidade. Um instrutor pode saber que tais e tais manobras e passos são necessários e suficientes para realizar uma certa acrobacia sem saber como realizar essa acrobacia. Quanto ao caso de Snowdon, o anti-intelectualista pode apelar para a distinção entre ter o poder de fazer algo (ter a habilidade) e ser meramente possível fazer algo. Como o sujeito ainda não explorou e não encontrou a saída da sala, ele não tem ainda o poder de sair da sala, mas como não há nenhum impedimento para que ele saia da sala e, na verdade, uma saída fácil está disponível, é possível para ele sair da sala. De modo semelhante, é talvez possível, dada a minha constituição corporal, dar um salto duplo, mas não tenho o poder de fazê-lo. A atribuição de mera possibilidade de fazer algo, que parece ser a atribuição pertinente no caso do Snowdon, não implica a posse de uma habilidade. Novamente, não temos uma situação que seria um contraexemplo à posição de Ryle. Stanley e Williamson mencionam também o caso de um pianista que, suponhamos, recentemente perdeu as suas mãos. Segundo os dois filósofos, esse pianista ainda saber como tocar o piano, embora não tenha mais a habilidade de fazê-lo. Noë alega que habilidades demandam condições adequadas para serem exercidas. Na ausência de um piano, o pianista não



pode tocar, mas nem por isso perdeu a habilidade. Para ele, a perda das mãos, se recente, seria como a ausência do piano, é uma condição que impede o pianista de exercer a sua habilidade (2005, p. 283). Uma outra possibilidade para o anti-intelectualista que aceita que o pianista, nesse caso, perdeu a habilidade de tocar seria negar que o pianista retém o saber-fazer correspondente. Para decidir a questão, seria necessário ter em vista uma explicação da natureza das habilidades, como pretendo esboçar mais adiante.

Outra estratégia para os intelectualistas evitarem a conexão entre saber-fazer e habilidade é oferecer eles mesmos uma explicação do saber-fazer que dispense a atribuição de habilidades. Esse é o caminho adotado por Stanley (2011a). Se observarmos a semântica para questões sobre onde, quando, se, e por que algo foi feito, podemos notar que essas questões são respondidas pela atribuição de saber-onde, saber-quando, saber-por-que etc. Se estou em uma sala de espera e pergunto se alguém na sala sabe onde fica o bebedouro mais próximo, alguém do meu lado pode dizer que o recepcionista sabe onde há um bebedouro. No entanto, nenhum conhecimento prático precisa ser atribuído ao recepcionista para explicar o seu saber-onde. A atribuição de conhecimento proposicional é suficiente. O recepcionista sabe que há um lugar, L, no prédio que é o lugar mais próximo onde há um bebedouro e ele sabe que L é o lugar mais próximo onde ele pode encontrar um bebedouro. Segundo Stanley, não haveria razão para pensar que atribuições de saber-fazer têm uma semântica diferente. Seria igualmente possível identificar o conhecimento proposicional que corresponde a uma atribuição de saber-fazer. Assim, suponha que Maria saiba como andar de bicicleta. Maria sabe que há uma maneira, M, que é a maneira pela qual ela anda de bicicleta e ela sabe que M é uma maneira de andar de bicicleta. Todo o saber-fazer de Maria relacionado a andar de bicicleta consistiria na atribuição desses conhecimentos proposicionais (STANLEY, 2011a, p. 115-122). Se perguntarmos como Maria identifica a maneira M de andar de bicicleta, pode ser que ela não saiba dar uma descrição dessa maneira, pode ser que a única maneira pela qual ela capture M seja por meio de um pensamento demonstrativo ao apontar para a sua própria maneira de andar de bicicleta. Esta,

de qualquer modo, é uma boa notícia para o intelectualista. Todo o saber-fazer seria explicado pelo conhecimento de proposições, algumas das quais expressam pensamentos demonstrativos.

No entanto, essa não pode ser toda a explicação. Imagine que João, que não sabe andar de bicicleta, esteja vendo Maria andar de bicicleta. Alguém diz para João, apontando para Maria, que aquela, M, é uma maneira de andar de bicicleta. Parece que agora João conhece as mesmas proposições que Maria, ele sabe que há uma maneira de andar de bicicleta e ele sabe que M, aquela maneira que lhe fora apontada, é uma maneira de andar de bicicleta. Ainda assim, ele não sabe como andar de bicicleta. Há um fosso entre conhecer essas proposições, que supostamente especificam o conteúdo do saber andar de bicicleta, e saber andar de bicicleta. Stanley responde que, de fato, não basta compreender as referidas proposições de qualquer maneira. Para que o fosso seja superado, é preciso compreender aquelas proposições a partir do modo prático de apresentação. Esse modo de apresentação é introduzido por Stanley em analogia ao modo de apresentação do Eu na primeira pessoa. Imagine que um sujeito, Pedro, entre numa sala e se aproxime do que ele pensa ser uma janela. Pedro vê então um sujeito no outro prédio cujas calças estão pegando fogo e pensa “aquele sujeito tem as calças pegando fogo”. Contudo, sem que Pedro note, o que ele pensa ser uma janela é, na verdade, um espelho e o sujeito com as calças pegando fogo é ele mesmo. Assim que Pedro perceber a sua situação, o que não demorará, ele pensará “eu mesmo tenho as calças pegando fogo”. Ambos os pensamentos expressam a mesma proposição, já que elas têm as mesmas condições de verdade. No entanto, Pedro pensa a si mesmo no primeiro caso pelo modo demonstrativo de apresentação e, no segundo, pelo modo de apresentação na primeira pessoa. Esses modos de apresentação conectam de diferentes maneiras o atual pensamento de Pedro com as suas demais crenças e desejos. Quando Pedro pensa a si mesmo pelo modo de apresentação na primeira pessoa, ele ficará aflito e prontamente tentará apagar o fogo, o que ele não cogitou, nem tinha razões para cogitar, fazer enquanto pensava em si mesmo apenas pelo modo demonstrativo de apresentação. Stanley sugere, então, que, de modo muito similar,

pensar em uma maneira de fazer algo “sob o modo prático de apresentação envolve a posse de um conjunto complexo de disposições em relação a uma maneira de fazer algo” (2011a, p. 211). Assim, a diferença entre Maria e João é explicada pela diferença entre o modo como a proposição que especifica uma maneira de andar de bicicleta é apresentada em um caso e no outro. Maria compreende essa proposição pelo modo prático de apresentação, ao passo que João a compreende apenas pelo modo demonstrativo de apresentação. A objeção padrão à abordagem de Stanley é que ele não diz muito sobre o que é o modo prático de apresentação, o que levanta a suspeita de que ele foi introduzido de modo *ad hoc* para evitar a conexão entre saber-fazer e habilidade (Gascoigne & Thorton, 2013, p. 71). Por um lado, sem uma caracterização do modo prático de apresentação que seja independente da noção de habilidade e ao mesmo tempo constitutiva do saber-fazer, a posição intelectualista fica em uma situação muito fragilizada. Por outro, não é claro que possamos ter uma compreensão da noção de modo prático de apresentação independentemente da noção de habilidade. Se, no final das contas, a abordagem de Stanley contrabandeia as habilidades para dentro do modo prático de apresentação, isso é boa notícia para o anti-intelectualista. Novamente, a questão não pode ser decidida sem considerar uma visão sobre a natureza das habilidades.

### Habilidades e a Psicologia Ecológica

Como vimos nas duas seções anteriores, se a posição anti-intelectualista estiver correta, há algo acerca das habilidades que não pode ser identificado à posse de conhecimento proposicional ou explicado pela consideração de conhecimento proposicional. Minha hipótese é de que isso ocorre porque há algo de essencialmente prático nas habilidades que não pode ser compreendido sem levar em consideração o modo como o organismo interage com o ambiente e se sintoniza com ele para desempenhar uma determinada tarefa. Habilidades, perceptivas ou mesmo teóricas, estão essencialmente conectadas às ações selecionadas pelo organismo para adaptar-se ao seu ambiente. A psicologia ecológica se mostra frutífera para

investigar a natureza das habilidades justamente porque um dos seus pressupostos é o de que o organismo e o seu ambiente ou nicho formam um sistema dinâmico que é a unidade própria da análise psicológica (Richardson *et. al.*, 2008, p. 164). Uma consequência dessa perspectiva é que a aquisição de habilidades deve ser vista como uma reorganização do acoplamento organismo-ambiente, o qual não pode ser investigado examinando apenas propriedades locais do organismo ou do ambiente.

A imagem geral da concepção de habilidade que desenvolvi esquematicamente é bem capturada por Thomas Fuchs no seu livro *Ecology of the Brain* (2017), embora esse tópico não seja central nesse livro:

A habilidade de escrever uma carta não é obviamente uma capacidade do cérebro (embora ele seja naturalmente um requerimento substancial). Antes, é a capacidade de um sujeito incorporado cujo ambiente torna disponível canetas, papel, palavras e texto. Capacidades portanto agem como chaves para as fechaduras corretas no ambiente circundante e imbuem esse mundo com significados e affordances: “algo para agarrar”, “algo com que escrever” e assim por diante. *Elas só podem ser descritas em termos de uma relação do organismo com o seu ambiente*. As capacidades perceptivas e motoras, organicamente ancoradas, formam um “circuito aberto”, por assim dizer, que se conecta com contrapartes adequadas no ambiente, de forma que, no momento em que elas se correspondem, uma percepção ou ação é obtida. (Fuchs 2017, p. 101, ênfases minhas).

Alguns esclarecimentos são necessários para a correta compreensão do que é afirmado por Fuchs. Como mostrarei a seguir, a abordagem ecológica da percepção ilustra bem a ideia de que habilidades são “uma relação do organismo com o seu ambiente”. Gibson introduz a sua abordagem da percepção contrastando-a com a concepção tradicional da percepção, que ele chama de “concepção instantânea da percepção” (2015, p. 47). Segundo essa concepção, tomando por exemplo o caso da visão, os estímulos que chegam em nossos receptores ópticos a cada instante, formando as

imagens retiniais, são processados para que o organismo obtenha uma representação dos objetos ou eventos que são as causas distais desses estímulos. Como a informação instantânea é pobre, por exemplo, as imagens retiniais são bidimensionais, ao passo que, na maior parte dos casos, suas causas distais são objetos tridimensionais que se encontram no ambiente circundante, o sistema visual do organismo precisa compensar essa lacuna de alguma maneira, seja por meio de conhecimento de fundo adquirido no passado, seja por suposições acerca do ambiente codificadas evolutivamente no próprio sistema visual. A percepção, nessa concepção, envolve um trabalho de interpretação e de “enriquecimento” (2015, p. 241) do estímulo que recebemos a cada instante. Diferentemente, a concepção ecológica, segundo Gibson, parte da suposição de que, na verdade, há rica informação (óptica, mecânica, química etc.) disponível no ambiente para o organismo. A ressalva é a de que essa informação está espalhada no espaço e/ou no tempo. Segue-se que a percepção não é instantânea, mas ocorre ao longo do tempo para que o organismo, muitas vezes se movimentando no ambiente, possa capturar essa informação. Por exemplo, em invés de “inferir” o tamanho real de um objeto a partir do seu tamanho aparente, a porção que a figura do objeto ocupa na imagem retinal, e da informação, adquirida de alguma maneira, da distância desse objeto até o organismo, o sistema visual pode capturar diretamente a informação sobre o tamanho real que se encontra espalhada no ambiente. É um fato que “quantidades iguais de textura para quantidades iguais do terreno permanece invariante” (Gibson 2015, p. 156), o que significa que, independente da distância do objeto até o organismo, ele oclui sempre a mesma porção de textura do terreno. Essa relação invariante, que especifica o tamanho do objeto em relação ao terreno, pode ser capturada por um organismo que se movimenta na direção do objeto. Nenhuma inferência é, assim, necessária.

Para Gibson, um ato de percepção é a captura direta de informação ambiental (2015, p. 228). Como ocorre essa captura? Na maioria dos casos, o organismo tem de aprender a discriminar essa informação, em outros, ele pode já estar evolutivamente apto a discriminá-la. Em qualquer caso, a percepção baseia-se em

habilidades discriminatórias. A aquisição de uma habilidade discriminatória por um processo evolutivo é similar à aquisição por um processo de aprendizagem. Em ambos os casos, o organismo se adapta ao seu ambiente ou, para usar uma metáfora recorrente nos textos de Gibson, ele se sintoniza com o seu ambiente. A metáfora do rádio (Gibson, 1968, p. 271) sugere um processo de sintonização do organismo em relação ao seu ambiente que não é mediado por representações e que produz uma relação estreita entre organismo e ambiente. O sistema dinâmico organismo-ambiente é gerado pelo próprio processo de sintonização. Uma das consequências desse processo é o surgimento de um elevado grau de simetria entre estados do organismo e estados do ambiente (Shaw & McIntyre 1974, p. 278). Por exemplo, através das atividades de orientação e ajuste dos órgãos sensoriais que constituem uma habilidade discriminatória, a estrutura de um invariante ambiental (informação espalhada no ambiente) é refletida em um fluxo estruturalmente simétrico de estímulos do organismo. A razão pela qual, portanto, uma habilidade discriminatória está fortemente relacionada a um ambiente é muito simples. Visto que o mecanismo para capturar a informação é o de ressonância, o qual envolve modular o fluxo de estímulos para ressoar um invariante ambiental, esse invariante precisa estar presente para os ajustes contínuos dos órgãos sensoriais e do corpo por meio dos quais uma habilidade discriminatória controla o fluxo de estímulos ao realizar o seu objetivo, isto é, capturar ou ressoar a informação ambiental. É através desse isomorfismo entre a estrutura da informação e a estrutura do fluxo de estímulos que a habilidade discriminatória serve de “chave” para “fechaduras corretas no ambiente”.

Outro aspecto da passagem de Fuchs que merece atenção é a referência à noção de affordances e ao fato de que habilidades discriminatórias imbuem o mundo de significados. *Affordance* é um termo técnico cunhado por Gibson que significa “algo que se refere tanto ao ambiente quanto ao animal” (2015, p. 119)<sup>7</sup>, elas designam

<sup>7</sup> O termo “affordance” é um termo técnico cunhado pelo próprio Gibson e, por essa razão, ele não será traduzido neste capítulo. O verbo “afford” e suas flexões serão traduzidos normalmente por “propiciar” e suas respectivas flexões.

as oportunidades de ação que um objeto ou um evento propicia a um organismo. Uma superfície plana e resistente, por exemplo, propicia a seres como nós a ação de ficar de pé ou a locomoção. Um bastão, cuja distância entre os lados opostos não é maior do que um palmo, propicia a ação de agarrar. Embora as affordances tenham uma base na estrutura física dos objetos, elas são individuadas em relação às possibilidades de ações do organismo. Um toco de madeira que me propicia a ação de sentar não oferece o mesmo para um bebê, em virtude das suas dimensões e da sua incapacidade de se manter na postura adequada. Assim, um mesmo objeto ou evento pode propiciar conjuntos distintos de possibilidades de ações para diferentes organismos. Como tais, as affordances “são relacionais em natureza” (Heft, 1989, p. 6). Affordances tornam os objetos e eventos significativos para um organismo, uma vez que eles são apresentados em termos de suas possibilidades de ações, do que o organismo pode fazer com eles.

Essas considerações sobre as affordances iluminam ainda mais o processo por meio do qual o organismo se sintoniza com a informação ambiental. O organismo aprende a refletir no fluxo de estímulos a estrutura de uma informação ambiental ao selecionar ações que se mostram frutíferas para saciar necessidades ou resolver tarefas que envolvam os objetos especificados por essa informação. Suponha que eu saiba manipular bem um martelo. Pode-se então dizer que discrimino pelo tato as saliências do cabo do martelo ao selecionar a pegada que me permite manipulá-lo com maior firmeza. Outras disposições menos ajustadas da minha mão em torno do martelo provavelmente provocariam interrupções na atividade de martelar. Quando ainda não tinha nenhuma experiência com martelos, essa era a minha situação. A partir de ajustes tentativos, podemos supor, fui explorando o martelo até encontrar a posição e pegada ideais, isto é, que propiciam marteladas bem-sucedidas com o menor esforço possível, estabelecendo uma sintonia entre minhas ações e o martelo, formando então com ele um sistema organismo-ambiente. Esse seria, por fim, o estágio em que, ao mesmo tempo, sou capaz de, pelo tato e pela propriocepção, refletir nos fluxos de estímulos tácteis e proprioceptivos informações

sobre a forma, saliências e peso do cabo e percebê-lo como um objeto que propicia marteladas firmes e bem-sucedidas. Ressoo essas características do martelo na disposição da minha mão, na tensão dos meus músculos e movimentos. Assim, me torno capaz de me conectar “com contrapartes adequadas no ambiente” e ressoar nas minhas próprias ações algumas características dos objetos. As affordances iluminam o aspecto dual da informação ambiental, isto é, a informação não é apenas *sobre* a sua fonte, mas ela é também informação *para* um organismo. Como é enfatizado por Michaels e Carello, “a informação é a ponte entre um animal e o seu ambiente e não pode ser utilmente descrita sem uma especificação de ambos” (1981, p. 38). As affordances compreendem o nível adequado para descrever a informação capturada por um organismo e a maneira como os objetos aparecem para o mesmo. Percebemos os objetos e eventos circundantes em termos do que somos capazes de fazer com eles. Não poderia ser diferente, uma vez que habilidades discriminatórias resultam de um processo de adaptação e sintonização com o ambiente.

### Considerações Finais

A posse de habilidades discriminatórias nos propicia conhecimento prático de affordances, elas nos preparam para e servem a ação. Uma consequência dessa visão ecológica das habilidades é que uma habilidade só pode ser exercida se o organismo se encontra no ambiente apropriado. É assim porque o organismo precisa interagir ou estar em condições de interagir com a informação ambiental para ressoá-la. Isso tem impacto direto na discussão sobre saber-fazer, tanto no caso do pianista que teve as mãos recentemente imputados quanto nos supostos casos de gettierização do saber-fazer (Poston, 2009; Gascoigne & Thorton, 2013, p. 72-76). O pianista sem mãos não está mais em condições de estabelecer com o piano um sistema dinâmico organismo-ambiente. É claro que a habilidade ou o conhecimento prático de como tocar um piano é complexo e envolve a coordenação de várias habilidades mais específicas. Perder as mãos não implica a perda de todas as partes que formam essa habilidade

complexa, mas a habilidade como um todo, agora comprometida, não pode ser exercida nessas condições. Contra Stanley e Williamson, pode-se também dizer que não há como reduzir o saber-fazer a conhecimento proposicional porque saber-fazer, ao ser constituído por habilidades, envolve uma sintonização do organismo com o seu ambiente que é essencialmente prática, orientada pelas affordances dos objetos e eventos circundantes. Apesar de ter discutido na seção anterior sobretudo as habilidades discriminatórias, acredito que a abordagem ecológica oferece recursos para abordar o saber-fazer em geral, e não só porque qualquer saber-fazer ou quase todo saber-fazer depende de habilidades discriminatórias. Em geral, qualquer saber-fazer pode ser entendido como um processo de sintonização, não necessariamente com um objeto ou evento, como no caso das habilidades discriminatórias, mas com uma tarefa que, em alguns casos, pode inclusive ser teórica, como as tarefas explicativas que cientistas são solicitados a resolver no interior de suas disciplinas<sup>8</sup>. A abordagem ecológica das habilidades também lança luz sobre como é possível termos habilidades flexíveis e inteligentes, sintonizadas com o ambiente, que não são guiadas por cognição superior, o que pode dar suporte para a visão de Dreyfus da lida habilidosa. Ao mesmo tempo, essa abordagem não é incompatível com as considerações da Montero, em especial a de que algum nível de atenção corporal é imprescindível para o exercício de habilidades corporais no caso de esportistas. Podemos enxergar a busca pela excelência como a busca por uma sintonia cada vez mais fina com o ambiente ou uma tarefa esportista. Nesse caso, a sintonia entre organismo e ambiente não é apenas um meio mas também um fim em si mesmo. Por fim, a noção de affordance, na medida em que expressa a valência ou o significado prático de um objeto ou evento para um organismo, é também bastante fecunda para futuras aproximações entre a abordagem aqui esboçada das habilidades e descrições fenomenológicas da lida habilidosa.

<sup>8</sup> Sobre como a noção de saber-fazer pode ser útil para compreender a prática explicativa na ciência, veja (CARVALHO, 2018, p. 24-26).

## REFERÊNCIAS

- Adams, F., & Aizawa, K. (2001). The Bounds of Cognition. *Philosophical Psychology*, 14(1), 43–64.
- Benner, P., et al. (1996). *Expertise in nursing practice: caring, clinical judgment, and ethics*. New York: Springer Publishing Company.
- Bergson, J., & Moffetti, M. (Eds.). (2011). *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind, and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Carvalho, E. de. (2018). Overcoming intellectualism about understanding and knowledge: a unified approach. *Logos & Episteme*, 9(1), 7–26.
- Collings, H. (2018). Studies of Expertise and Experience. *Topoi*, 37(1), 67-77.
- Dewey, J. (1960). *The Quest for Certainty*. New York: Capricorn Books.
- Dreyfus, H. (2014). *Skillful Coping: Essays on the phenomenology of everyday perception and action*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyfus, H. (2006). Overcoming the Myth of the mental. *Topoi*, 25, 43–49.
- Dreyfus, H. (2007). The Return of the Myth of the Mental. *Inquiry*, 50(4), 352–365.
- Dreyfus, H., & Dreyfus, S. E. (2004). The ethical implications of the five-stage skill-acquisition model. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 24, 251–264.
- Fuchs, T. (2017). *Ecology of the Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibson, J. (1986). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Taylor and Francis Group.
- Gibson, J. (1968). *The Senses Considered as Perceptual Systems*. London: George Allen and Unwin.
- Ginet, C. (1975). *Knowledge, Perception, and Memory*. Boston: Dordrecht Reidel Publishing Company.
- Heft, H. (1989). Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach to Visual-Perception. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 19(1), 1–30.
- Hurley, S. (2001). Perception and Action: Alternative Views.

*Synthese*, 129, 3–40.

Hyman, J. (2015). *Action, Knowledge, and Will*. Oxford: Oxford University Press.

McDowell, J. (2007). What Myth? *Inquiry*, 50(4), 338–351.

McDowell, J. (2009). *Having the World in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

McDowell, J. (1996). *Mind and World* (3rd ed.). Massachusetts: Harvard University Press.

McDowell, J. (2013). The Myth of the Mind as Detached. In J. Schear (Ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World, The McDowell-Dreyfus Debate*. New York: Routledge.

McMorris, T. (2004). *Acquisition and Performance of Sports Skills*. Sussex: John Wiley & Sons.

Michaels, C., & Carello, C. (1981). *Direct Perception*. New Jersey: Prentice Hall.

Millikan, R. (2000). The Nature of Abilities: How is Extension Determined? In R. Millikan (Ed.), *On Clear and Confused Ideas* (pp. 51–68). Cambridge: Cambridge University Press.

Montero, B. (2010). Does Bodily Awareness Interfere with Highly Skilled Movement? *Inquiry*, 53(2), 105–122.

Montero, B. (2016). *Thought in Action*. Oxford: Oxford University Press.

Neil, G., & Thorthon, T. (2013). *Tacit Knowledge*. Durham: Acumen.

Noë, A. (2006). *Action in Perception*. Massachusetts: MIT Press.

Noë, A. (2005). Against Intellectualism. *Analysis*, 65, 278–290.

Poston, T. (2009). Know How to be Gettiered? *Philosophy and Phenomenological Research*, 79, 743–747.

Quast, C., & Seidel, M. (2018). Introduction: The Philosophy of Expertise – What is Expertise? *Topoi*, 37(1), 1–2.

Richardson, M., et al. (2008). Ecological Psychology: Six Principles for an Embodied-Embedded Approach to Behavior. In P. Calvo & T. Gomilla (Eds.), *Handbook of Cognitive Science: an Embodied Approach* (pp. 161–188). San Diego: Elsevier.

Rowlands, M. (2010). *The New Science of the Mind: From Extended*

*Mind to Embodied Phenomenology*. Massachusetts: The MIT Press.

Rowlands, M. (2017). Arguing about Representations. *Synthese*, 194(11), 4215–4232.

Ryle, G. (1945-1946). Knowing How and Knowing That: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46, 1–16.

Ryle, G. (2009). *The Concept of the Mind*. New York: Routledge.

Sellars, W. (2008). *Empirismo e Filosofia da Mente*. Petrópolis: Editora Vozes.

Seth, A. (2014). A predictive processing theory of sensorimotor contingencies: Explaining the puzzle of perceptual presence and its absence in synesthesia. *Cognitive Neuroscience*, 5(2), 97–118.

Shaw, R., & McIntyre, M. (1974). The role of symmetry in event perception. In R. MacLeod & H. Pick (Eds.), *Perception: Essays in honor of James J. Gibson* (pp. 276–310). Ithaca: Cornell University Press.

Silverman, D. (2018). Bodily skill and internal representation in sensorimotor perception. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(1), 157–173.

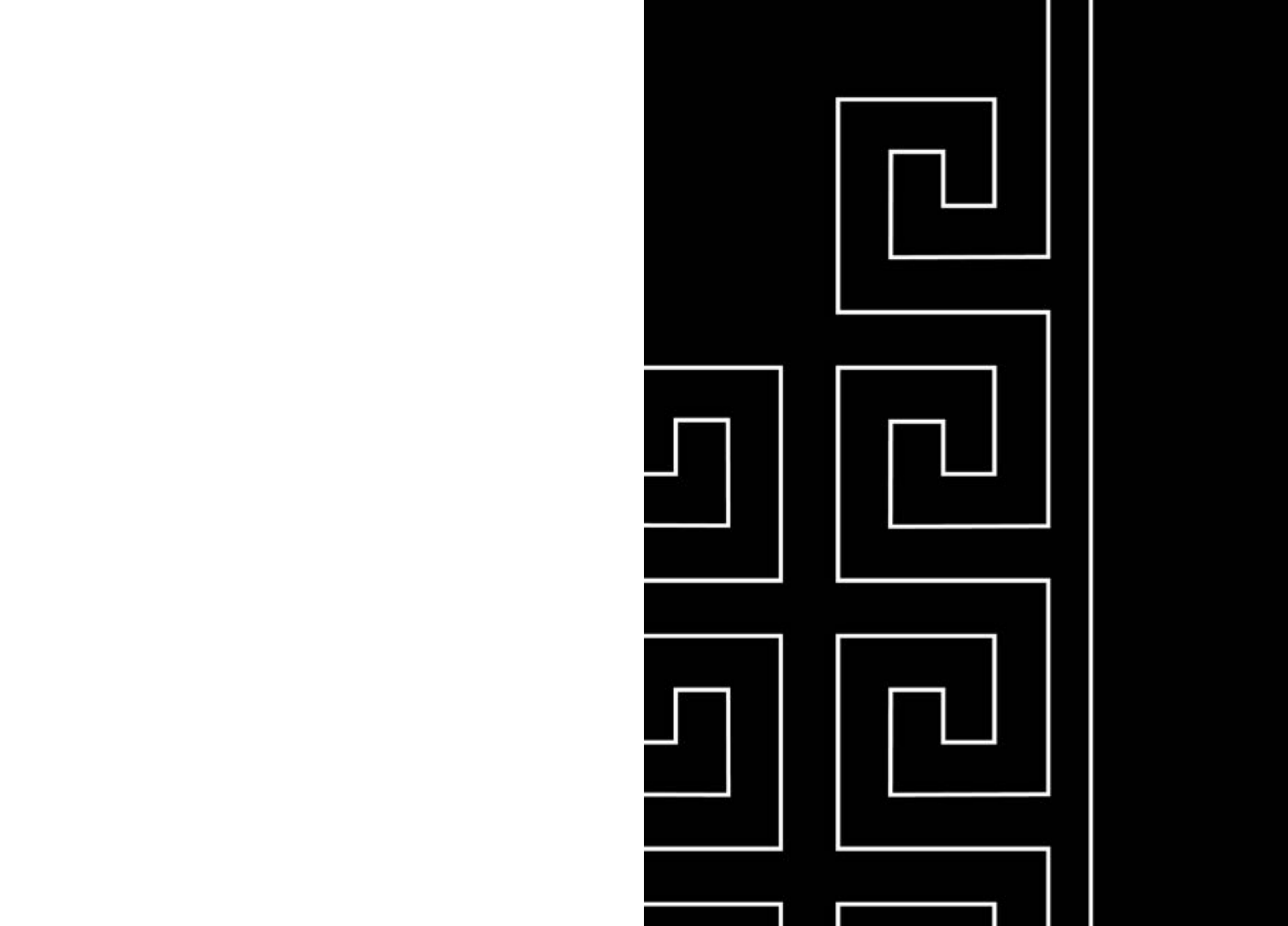
Snowdon, P. (2004). Knowing How and Knowing That: a Distinction Reconsidered. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104(1), 1–29.

Stanley, J. (2011a). *Know How*. Oxford: Oxford University Press.

Stanley, J. (2011b). Knowing (How). *Noûs*, 45(2), 207–238.

Stanley, J., & Williamson, T. (2017). Skill. *Noûs*, 51(4), 713–726.

Stanley, J., & Williamson, T. (2011). Knowing How. *Journal of Philosophy*, 98, 411–444.



# QUE PROPRIEDADES EXISTEM?

Martin Adam Motloch<sup>1</sup>

## Introdução

Propriedades são características, qualidades, aspectos de entidades e relações entre entidades. Nesse sentido, todas as nossas afirmações de pensamento parecem envolver propriedades, pois não se pode falar sobre qualquer coisa sem se apelar a elas. Para um realista são óbvias a onipresença e a relevância de propriedades na filosofia, nas outras ciências e na vida cotidiana. Assumindo uma posição realista, a questão, contudo, permanece de que tipos de propriedades existem. Historicamente, distingue-se entre as concepções de *universalia ante res*, a saber, o realismo platonista, que admite a existência de propriedades independentemente das suas instâncias e de *universalia in rebus*, a saber, o realismo aristotélico, segundo o qual as propriedades somente existem em

---

<sup>1</sup> Professor adjunto da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e doutor em filosofia pela PUC-Rio de Janeiro. Contato: m.motloch@yahoo.de.



suas instâncias. Na filosofia contemporânea, existe um espectro de concepções esparsas e abundantes. Entre as posições esparsas, algumas admitem pelo menos a existência de propriedades lógicas como identidade e transitividade; outros minimalistas aceitam somente propriedades que fornecem poderes causais a suas instâncias ou cujas instâncias são similares entre si, como, por exemplo, a propriedade *ser ouro* ou *ser humano*. Do outro lado do espectro, alguns filósofos aceitam até propriedades fictícias como *ser flogisto* ou *ser um unicórnio*. Para outros, cada predicado linguístico corresponda a uma propriedade. Nesta concepção, os predicados dão uma resposta à questão sobre quais propriedades existem. O objetivo deste texto é refletir sobre que propriedades existem e sob quais condições elas existem. Primeiro discutiremos as tentativas de reduzir propriedades a conjuntos. Depois investigaremos a relação entre a existência e instanciação, propondo um critério de existência para propriedades, baseado nas ideias de Reichenbach (1947) e Chateaubriand (2001). Este critério nos leva a discutir a questão de propriedades negativas e da relação de instanciação. *Last, but not least*, responderemos a nossa questão de que tipos de propriedades existem.

### O que são propriedades

Cada entidade possui alguma propriedade: *nullius nullae sunt proprietates*. Igualmente nada possui todas as propriedades: *nullius omnes sunt proprietates*. Propriedades são consideradas características, qualidades ou aspectos de objetos e relações, assim como conexões entre objetos, podendo ser também características e relações de outras características e relações. Coisas particulares possuem características e qualidades, por exemplo, Zico é um ser humano e ele vive no Rio de Janeiro; algumas coisas estão numa relação, por exemplo, André e Munique são casados; e algumas relações têm certas propriedades, por exemplo, a relação de identidade é transitiva e simétrica. Propriedades são concebidas como universais, a saber, como entidades repetíveis, completamente presentes onde que quer que sejam instanciadas. Por

consequência, elas podem ocorrer em lugares e tempos diferentes, e ser exemplificadas por particulares diferentes. Enquanto particulares ocupam somente uma determinada região do espaço num certo tempo, propriedades podem ocorrer reiteradamente e ser multiplamente instanciadas. A diferença básica entre objetos e propriedades é a de que propriedades são exemplificáveis e objetos não. Na posição realista, as propriedades são independentes da mente e linguagem humanas. Elas são nesse sentido partes abstratas, porém, genuínas da realidade.

### Condições de identidade de propriedades

A questão de critérios de existência de propriedades é interconectada com a questão das suas condições de identidade. As condições de identidade fornecem as condições necessárias e suficientes para as propriedades  $Z$  e  $W$  serem a mesma propriedade. Condições de identidade grossas (*coarse-grained*) reduzem o número de propriedades, enquanto as condições de identidade finas (*fine-grained*) permitem a existência um número maior de propriedades. No século vinte, ficou comum determinar as condições de identidade de propriedades em termos das suas instâncias. O que implica extensionalisar as propriedades reduzindo as a conjuntos das suas instâncias. Deste modo, as propriedades existem se e somente se os correspondentes conjuntos existem.

A extensão da propriedade é o conjunto das entidades que a instanciam. Frege propôs que as propriedades (*Begriffe*) são idênticas caso elas sejam coextensionais:

$$(1) \forall Z \forall W (Z = W \leftrightarrow \forall x (Zx \leftrightarrow Wx))$$

Desta maneira, cada propriedade poderia ser reduzida a conjunto das coisas que a instanciam, por exemplo, a propriedade de ganhar a copa mundial de futebol masculino ao seguinte conjunto de países:

{Brasil, Alemanha, Itália, Argentina, Uruguai, França, Espanha, Inglaterra}

Porém, a extensão de muitas propriedades muda através do tempo.<sup>2</sup> Condições de identidade de propriedades em termos de coextensionalidade são claramente inadequadas, como mostra o seguinte exemplo clássico de propriedades coextensionais, porém, obviamente diferentes: *ser animal com rins* e *ser animal com coração*. A extensão de uma propriedade não define a identidade dela. Se essas duas propriedades diferentes são coextensivas, isso se deve ao fato de que cada animal que tem sangue tem um órgão para bombear o sangue e um órgão para filtrar este sangue das toxinas se não tivesse não sobreviveria. Indiscutivelmente o critério de coextensionalidade é uma condição necessária para a identidade de propriedades, mas não suficiente.

$$(2) \forall Z \forall W \exists x (Zx \& \neg Wx) \leftrightarrow Z \neq W$$

Por outro lado, desde Carnap (1956) propriedades são construídas como intensões, a saber, funções de mundos possíveis para extensões. Nesta concepção intencional, propriedades necessariamente coextensivas são idênticas:

$$(3) \forall Z \forall W (Z = W \leftrightarrow (\Box \forall x (Zx \leftrightarrow Wx)))$$

Uma propriedade pode ser reduzida deste modo a um conjunto de todas as extensões da propriedade em todos os mundos possíveis, por exemplo, a propriedade de ganhar a copa mundial de futebol masculino ao conjunto de extensões desta propriedade em todos os mundos possíveis: {{Brasil, Alemanha, Itália, Argentina, Uruguai, França, Espanha, Inglaterra}; {Brasil, Alemanha, Itália, Argentina, Uruguai, França, Espanha, Inglaterra, Holanda}, Brasil, Alemanha, Itália, Argentina, Uruguai, França, Espanha,

<sup>2</sup> *Ser o primeiro filho do George Bush* (aliás George. W. Bush) é a *ser o presidente dos Estados Unidos* eram em 2008 coextensionais, mas em 2018 não são mais coextensivas. As propriedades de ser um animal com rins e ser um animal com coração nem são transtemporalmente coextensivas no sentido estrito. Imagine um cenário macabro no qual os dois rins são retirados do animal, ele vai sobreviver por algum pequeno intervalo de tempo, nesse intervalo as extensões das duas propriedades serão diferentes. Espero muito que nenhum animal sofra este abuso. Traficantes de órgãos provavelmente são capazes de fazer isso.

Inglaterra, Polônia...}; existindo mundos possíveis nos quais em 2010 a Holanda ganhou a copa e em 1974 a Polônia.

A concepção intensional não permite distinções suficientemente finas. Todas as propriedades matemáticas que são coextensionais têm a mesma intensão, por exemplo, *ser trilateral* e *ser triangular*. As duas propriedades são diferentes porque *ser um lado* e *ser um ângulo* são propriedades diferentes. Elas são simplesmente diferentes porque lados não são ângulos. As duas propriedades são necessariamente coextensivas porque em polígonos há uma relação necessária entre o número de lados e o número de ângulos internos, a saber, entre dois lados adjacentes há um ângulo. É maravilhoso descobrir conexões necessárias entre propriedades. Essas descobertas ampliam o nosso conhecimento sistematizando, interligando e organizando propriedades diferentes. Mas essas conexões não as tornam idênticas.

As tentativas de extensionalizar e reduzir a identidade de propriedades às entidades conjuntistas (objetos possíveis, mundos possíveis), incluindo a de Lewis (1986), que toma as propriedades como conjuntos de *possibilia*, pressupõem a identidade desses objetos que são duvidáveis e não dão conta da natureza delas. Novamente a coextensividade necessária é uma condição necessária para a identidade de duas propriedades. As reduções de propriedades a conjuntos não funcionam porque conjuntos e propriedades têm essências do tipo diferente. A essência de um conjunto é conter exatamente os elementos que ele contém e a essência de uma propriedade é uma condição de identidade.

Há propriedades que se aplicam às mesmas entidades e igualmente há propriedades que se aplicam necessariamente a exatamente as mesmas entidades e, contudo, são diferentes. Concepções de propriedades que permitem que duas propriedades necessariamente coextensivas possam ser diferentes são chamadas de hiper-intensionais. Chateaubriand (2001, p. 344) propõe a indiscernibilidade dos idênticos como condição de identidade de propriedades: duas propriedades são idênticas se ambas têm todas as propriedades com restrição de tipo em comum; que é um critério hiper-intensional.

Desse modo, duas propriedades do nível  $n$  são idênticas se elas têm todas as propriedades do nível  $n + 1$  em comum. O princípio já é pouco útil do ponto de vista prático, pois adianta o problema de identidade a um nível superior, tornando o além disso muito complicado.

Mais problemático é que uma propriedade pode instanciar uma propriedade num instante de tempo  $t_1$  e não instanciar a mesma propriedade no tempo  $t_2$  diferente de  $t_1$ . Considerando que números e a existência são propriedades de propriedades, elas mudam porque as extensões de muitas propriedades mudam. Uma propriedade pode ter por exemplo 12 instâncias num tempo e 13 num outro.

Os três critérios de identidade enfrentam grandes problemas, pois, além de serem insuficientes não respondem ao problema da identidade diacrônica e transmundana de propriedades. Como saber se num diferente instante de tempo ou num contexto modal trata-se da mesma propriedade, pois as extensões de muitas propriedades como também as propriedades dessas propriedades mudam de um instante de tempo para outro e de um mundo possível para outro? No caso de conjuntos a identificação não gera problemas. Sempre quando eles existem, eles têm os mesmos elementos.

Podemos reconhecer instancias de certas propriedades como sabores ou sons. Essas são experiências muito diretas e simples. O mecanismo de aprender a reconhecer certas propriedades e categorizar objetos em termos dessas propriedades é fácil de compreender. Se ao contrário propriedades são nada mais que entidades conjuntistas incrivelmente complicadas que requerem uma ontologia gigantesca de mundos possíveis (Orilia & SWOYER, 2011) como podemos reconhecer as suas instâncias?

### Existência e instanciação

Desde Platão, a instanciação que ele chama de *metexis* (que traduzimos usualmente para o português como participação) foi considerada a propriedade básica e fundamental de propriedades, e por isso, muitos autores acham que a existência de propriedades depende da instanciação delas. O princípio de instanciação diz que

não há propriedades não instanciadas. O que significa que a existência de uma propriedade se resume à instanciação dela. De um modo mais preciso, distingue-se entre o princípio da instanciação fraca (*weak instantiation*) que diz que todas as propriedades são instanciadas e o princípio da instanciação forte (*strong instantiation*) que, além disso, exige que todas as propriedades sejam instanciadas por entidades que existem no espaço e tempo, assumindo o *elementarismo*, a saber, existência somente de propriedades de primeira ordem. Caso admita-se propriedades de ordens superiores, este princípio da instanciação forte requer que essas propriedades de ordens superiores sejam instanciadas por propriedades instanciadas. Cada propriedade faz parte de uma cadeia descendente de instanciações que no nível 0 têm indivíduos no espaço e tempo como instanciações (Orilia & SWOYER, 2011). Introduzindo o tempo na reflexão, segundo Armstrong (1978) se uma propriedade for uma vez instanciada, ela existe. Em contrapartida, os minimalistas acham que propriedades somente existem quando são instanciadas; por consequência são mortais e por isso contingentes. O princípio de instanciação em suas diferentes variantes apresentadas serve para condenar à inexistência propriedades contingentemente não-instanciadas e propriedades necessariamente não instanciadas.

A existência de uma propriedade, contudo, não é a mesma coisa que a instanciação dela. Não se pode confundir as duas propriedades diferentes de existência:

$$(4) [ [\exists xZ] (Z) ] (F)^3:$$

existe um  $x$  tal que  $Fx$ ; a propriedade de ser  $F$  é instanciada, algo é  $F$ .

$$(5) [ [\exists Z (Z=F)] (Z) ] (F):$$

existe uma propriedade  $Z$  que é igual a propriedade  $F$ , alguma propriedade é idêntica à propriedade de ser  $F$ ; a propriedade  $F$  existe. A segunda formalização é uma propriedade correspondente

<sup>3</sup> Estamos empregando a notação de Chateaubriand (2001), na notação lambda (4) torna-se  $\lambda Z \exists xZ (F)$ .

à propriedade lógica de existência de primeira ordem nos níveis superiores:  $[[\exists x x=c] (c)]$ , existe um  $x$  igual a  $c$ .

Tendo em mente a diferença entre as duas propriedades de existência (a existência de instâncias e a existência da própria propriedade) para Frege (1891, p.32) uma propriedade (*Begriff*) pode ser vazia porque nada a instancia, e mesmo assim contribuir com informações às sentenças capazes de ter um valor de verdade. Frege até usou a propriedade da autodiferença que é uma propriedade necessariamente não instanciada em *Grundlagen* para definir o número 0. Se a autoidentidade é uma propriedade, então a propriedade negativa complementar, a saber, a autodiferença igualmente é uma propriedade, necessariamente não tendo instâncias. Em contrapartida à teoria de conjuntos na qual os conjuntos não são fechados sob as operações booleanas porque não há um conjunto universo, as propriedades até um certo nível são fechadas sob as operações booleanas. Uma combinação de notações lógicas com termos que se referem a propriedades, também se refere a propriedades. Para cada propriedade existe uma propriedade complementar tal que para todos os argumentos uma delas se aplica. (CHATEAUBRIAND, 2001, p.303-304). Na verdade, essa última sentença expressa o critério de existência de propriedades. Este critério é usado explicitamente por Reichenbach (REICHENBACH, 1956, p. 332) para definir a noção de propriedade.

$$(6) \text{ (Propriedade}(Z) =_{\text{def}} \exists Z (\exists x (Z(x) \vee \neg Z(x)))$$

(7)  $\exists Z (Z = F \leftrightarrow \exists x (Zx \vee \neg Z(x)))$ ; em palavras simples, a propriedade  $F$  existe se e somente se ou alguma coisa é  $F$  ou alguma coisa é não- $F$   
Para propriedades de ordens superiores, a definição torna-se:

$$(8) \exists Z (Z = F \leftrightarrow \exists X (Z(X) \vee \neg Z(X)))$$

Este critério de existência é igualmente implícito na caracterização de proposições falsas dada por Chateaubriand, a saber, proposição é falsa se a sua negação predicativa é verdadeira. (CHATEAUBRIAND, 2001, p. 418). Uma proposição é verdadeira porque

denota um estado de coisas. Um estado de coisas é a exemplificação de uma propriedade por outras entidades. O estado de coisas é obtido caso a propriedade constitutiva dele seja instanciada. A proposição é falsa se a propriedade negativa complementar é instanciada. Por exemplo, a proposição expressa pela sentença “O céu é azul” é verdadeira porque ela denota o estado de coisas que o céu é azul. Por outro lado, a proposição expressa pela sentença “O sangue é azul” é falsa porque a sua negação predicativa denota o estado de coisas que o sangue é não-azul.

Esta concepção que adotamos junto com Reichenbach e Chateaubriand nos compromete com a existência de propriedades de ordens superiores, a saber, as propriedades também têm elas mesmas propriedades. Exemplos de propriedades das propriedades de primeira ordem seriam *ser uma cor*, *ser uma espécie natural*, *ser uma forma*, *ser uma altura* e propriedades muitas vezes denotadas por advérbios como “rapidamente”, “gravemente”. Além disso teríamos as propriedades lógicas de exclusão, subordinação, existência (no sentido *de ser instanciado*), universalidade e as propriedades numéricas de cardinalidade.

Segundo a caracterização clássica de propriedades (*Begriffe*) de Frege (FREGE, 1891, p.28), elas são funções cujos valores são valores de verdade. Chateaubriand fala que a realidade é dividida em partes e essas partes são estados de coisas (CHATEAUBRIAND, 2001, p. 299), e por isso, as sentenças denotam estados de coisas e não valores de verdade. Com este *insight* podemos reformular a caracterização de Frege dizendo que propriedades são funções cujos valores são estados de coisas (partes da realidade):

$F(x) = \langle F, x \rangle$  caso a propriedade se aplica a  $x$ ; a propriedade  $F$  é uma função cujos argumentos são objetos e cujos valores são estados de coisas.

$F(x) = \langle \neg F, x \rangle$  se a propriedade não se aplica a  $x$ , a proposição é falsa e a propriedade tem como valor da função o estado de coisas composto da propriedade negativa e do argumento.

Caso um termo  $x$  não tenha denotação, ele não denota nenhuma entidade que possa ser o argumento da função

## Propriedades negativas

Este critério de existência faz referência a propriedades negativas cuja admissão gera muita resistência na filosofia. As críticas desferidas contra propriedades negativas são sobretudo que as suas instâncias carecem de uma similaridade intrínseca entre elas (argumento usado igualmente contra as propriedades disjuntivas) e, além disso, são muito gerais porque se aplicam (com as devidas restrições do tipo talvez) a todas as entidades às quais a correspondente propriedade positiva não se aplica. O paradoxo de Hempel demonstra este fato.<sup>4</sup> Nesse sentido, segundo Kant (1783), as propriedades negativas dão origem aos juízos infinitos.<sup>5</sup> No caso de uma propriedade de primeira ordem, por exemplo, *ser um tigre* a propriedade complementar *ser um não-tigre* se aplicaria a exatamente todos os objetos (no nível 0) que não são tigres. Isso pode implicar dependendo da teoria regiões de espaço, intervalos de tempo e pedaços de matéria e derivação de objetos ordinários como mesas e pessoas. Muitos filósofos declaram sentenças como “a mesa Iki123 é um tigre/não-tigre” ou “a mesa Iki123 pensa sobre Viena” sendo sem sentido (*non-sense*) em vez de considera-las simplesmente falsas (sendo Iki123 um nome próprio de uma determinada mesa). Uma predicação pode ser tão estranha, tão falsa, tão fora da realidade que eles a chamam de sem sentido, dizendo que o falante cometeu nesses casos um erro de categoria. Como as sentenças são bem formuladas e sabemos o que significa *ser um tigre* ou *pensar sobre Viena* e *ser a mesa Iki123*, as sentenças têm um sentido, embora sejam claramente falsas. Podemos dizer que ela é necessariamente falsa se vale que mesas (objetos ordinários que são essencialmente mesas) necessariamente não pensam. A falsidade necessária consta em virtude das entidades envolvidas e constitui um fato sobre a realidade. Não precisamos restringir o âmbito de aplicabilidade de predicados além das restrições do tipo lógico. Frege (FREGE 1892b) já pensava assim. Para ele, a soma

4 Paradoxo de Hempel: “ $x$  (*Corvo*( $x$ )  $\otimes$  *Preto*( $x$ )) e a contraposição dessa fórmula (sendo logicamente equivalente a ela): “ $x$  ( $\emptyset$ *Preto*( $x$ )  $\otimes$   $\emptyset$ *Corvo*( $x$ )) têm conteúdos epistemológicos diferentes. As duas propriedades negativas da contraposição têm muito mais instâncias, extensões muito maiores que as propriedades positivas por isso é muito mais difícil de verificá-las.

5 Propriedades negativas foram usadas sobretudo na *teologia negativa* na *via negationis*. Lewis (1986) usou a *via negationis* para refletir sobre o abstrato.

era definida para todos os objetos, incluindo a lua e o sol. Assim, por exemplo, *ser uma soma* sendo uma propriedade de terceira ordem pode ser predicada de todas as propriedades de segunda ordem, por exemplo, *Soma* (*Cor*, *Espécie natural*, *Forma*) sendo falsa porque *ser uma forma* não é uma soma de *ser uma cor* e *ser uma espécie natural*. Vale:  $\neg \exists Z$  *Soma* (*Cor*, *Espécie natural*, *Z*), a saber, nada é uma soma da propriedade *ser uma cor* e da propriedade *ser uma espécie natural*. Por isso, a soma não é definida como função para estes argumentos. Fora das restrições do tipo, não há restrições do âmbito de aplicabilidade das propriedades.

Com respeito à crítica que as instâncias de uma propriedade negativa (como também de uma disjuntiva) carecem de similaridade intrínseca, é preferível definir a similaridade que é uma noção muito problemática em termos da identidade qualitativa. Entidades são similares porque têm uma propriedade em comum. A similaridade das instâncias da propriedade negativa se resume a instanciar esta propriedade. As propriedades até um certo nível estão fechadas sob as operações booleanas. Se  $[[Fx](x)]$  é uma propriedade, então  $[[\neg Fx](x)]$  igualmente o é. Caso saibamos o que significa ser  $F$  e o que significa a negação, então sabemos que todos os objetos aos quais  $F$  não se aplica, instanciam a propriedade de ser um  $\neg F$ . Ou dito de outra maneira, caso a negação sentencial  $\neg(Fc)$  seja verdadeira porque não é o caso que  $Fc$  e  $F$  e  $c$  têm denotação, então  $c$  tem a propriedade negativa  $\neg F$ . Trata-se de uma identidade qualitativa. Quem rejeita semelhanças dadas por propriedades mais abstratas, exige implicitamente um tipo de semelhança mais saliente e concreta.

Obviamente é muito mais fácil fazer deduções com propriedades positivas e conjuntivas que com as propriedades negativas e disjuntivas. Portanto uma das razões da impopularidade dessas propriedades consiste nas regras de inferência da negação e disjunção.<sup>6</sup>

As razões para questionar a existência de propriedades

6 Visto a negação como predicativa, na dedução natural a regra da introdução da negação é *duplex negatio*: se  $\emptyset \emptyset Fx$  então  $Fx$  e a de eliminação *reductio ad absurdum*: se  $\emptyset Fx \otimes \neg$  então  $Fx$ . Os intuicionistas têm boas razões para questionar essas regras. No caso da disjunção, a regra da introdução é: se  $Fx$  então  $Fx \cup Gx$ ; a regra de eliminação: silogismo disjuntivo ( $Fx \cup Gx, \emptyset Fx$ , então  $Gx$ ) ou *proof by case* (se  $Fx \otimes p$  e  $Gx \otimes p$ , então  $p$ ). Uma propriedade disjuntiva é muito fácil de introduzir e muito difícil de eliminar daí vem em parte o receio porque não se consegue derivar muita coisa, a inferencialidade é fraca.

negativas e disjuntivas podem ser identificadas com a concepção esparsa de propriedades que exige qualificações especiais para algo qualificar como propriedade, problemas de inferir algo de uma propriedade negativa ou disjuntiva e igualmente tendências intuícionistas com respeito à lógica.

*Omnis determinatio est negatio  
Ominis negatio est determinatio*

Afirmando uma propriedade de algo, estamos ao mesmo tempo negando a negação predicativa e afirmando a negação predicativa estamos negando a propriedade positiva. A negação pode ser vista nesse ponto de vista como uma noção positiva.

#### Basicidade da instancição:

A noção primitiva de propriedade é estritamente ligada à relação lógica e metafísica de aplicação respectivamente à relação conversa de instancição, também chamada de exemplificação. Essa relação é uma noção fundamental na lógica e metafísica como confirma Frege usando a sua própria terminologia:

*A relação lógica fundamental é a de cair de um objeto sob um conceito: à qual se deixam reduzir todas as relações entre conceitos.* (FREGE, 2000, p. 25, tradução minha).

A relação de aplicação tem que ser considerada como fundamental. Se ela não fosse fundamental, mas antes pelo contrário sendo uma relação qualquer, isso levaria a um regresso infinito conhecido como *Regresso de Bradley*. Ele pode ser construído de seguinte maneira: Quando vale  $Fc$ , a propriedade  $F$  se aplica ao objeto  $c$ . Mas nesse caso  $c$  teria que ser conectado a  $F$  através de uma relação binária de aplicação  $A_1(F,c)$ . A validade de  $A_1(F,c)$  requer por sua vez uma outra relação ternária de aplicação  $A_2(A_1,F,c)$  que conecta a instancição anterior com a propriedade e o objeto e assim por diante. A réplica contra as críticas ao fundacionismo segue a máxima seguinte: aquilo que é difícil para todas as teorias, não é difícil para nenhuma. Pois cada teoria seja ela realista ou nominalista precisa de

uma relação fundamental entre as suas entidades básicas, em geral entre as propriedades respectivamente os seus substitutos nominalistas e os particulares. Essa pode ser a relação conjuntista de ser um elemento de, a relação semântica de se aplicar a um predicado ou a relação mereológica de ser parte de ou a relação de *copresença* (entre tropos) etc. Nenhuma teoria pode dar-se ao luxo de ficar sem uma relação básica entre as suas entidades básicas. (ARMSTRONG, 1995, p. 506 -507).

#### Quais tipos de propriedade existem

Como consequência da composicionalidade das propriedades e do fechamento delas sob os operadores booleanos, as propriedades contraditórias, por exemplo, *ser um quadrado redondo*, existem. Elas existem porque as propriedades componentes delas existem. Segundo o nosso critério, ela existe porque a propriedade complementar *ser um não-quadrado redondo* é instanciada por todos os objetos do nível 0. Além disso, essa propriedade contraditória tem a propriedade de ser subordinada à propriedade de ser um círculo porque a afirmação que todos os círculos quadrados são círculos é vacuamente verdadeira. Nesse sentido *impossibilia* poderiam ser reduzidos a propriedades necessariamente não-instanciadas. Por outro lado, não há propriedades simples do ponto de vista lógico necessariamente não instanciadas. *A fortiori* propriedades possivelmente instanciadas existem. Por exemplo, *ser um extraterrestre* (no sentido de um ser inteligente que habita partes do universo fora da terra) existe, embora não saibamos se é instanciada ou não.

Por outro lado, os termos “flogisto” e “unicórnio” não denotam propriedades. No caso de “flogisto”, os cientistas introduziram a propriedade por ostensão equivocada, no caso de “unicórnios”<sup>7</sup> ou por ostensão equivocada ou no contexto fictício. Não há condições de aplicabilidade, o que não é o mesmo que vagueza. Há uma ideia intersubjetiva de unicórnio nas mentes dos falantes, porém, essas

<sup>7</sup> O fato de que no palácio Hofburg, em Viena, está exposto um objeto que, durante a idade média, foi considerado o chifre de um unicórnio (mas que, de fato, é uma presa de um narval) sugere que unicórnio era considerado uma espécie natural existente; talvez com poderes mágicos.

entidades são dependentes da mente humana, em particular das mentes desses falantes, e não independentes da mente humana como são as propriedades. Existem somente propriedades como *parecer com um unicórnio*, *parecer com um dragão*, *cuspir fogo como um dragão*.

Para uma propriedade ser significa ser instanciado ou instanciar. Todas as propriedades ou são instanciadas ou instanciam outras propriedades. O segundo critério implica que todas as propriedades são correlacionadas com algumas outras propriedades. Para todas as entidades reais vale a aplicação ativa ou passiva, enquanto a auto-aplicação é proibida.

Uma propriedade  $F$ , mesmo a mais platônica de todas que não é instanciada, é conectada com o mundo espaciotemporal, através de relações que estabelece com outras propriedades, por exemplo, com  $G$ , que é uma propriedade instanciada, tal que existe uma relação  $R(F, G)$ . Chamaremos a conexão entre  $F$  e  $G$  através da relação  $R$  de conexão horizontal. A conexão entre  $G$  e  $D$ , tal que  $G(D)$ , chamaremos de conexão vertical entre  $G$  e  $D$ .  $D$ , por sua vez, é instanciada ou está numa relação vertical com outras propriedades instanciadas, até que haja uma conexão indireta com uma propriedade de primeira ordem instanciada por objetos. Cada propriedade faz assim parte de uma cadeia descendente de conexões verticais e horizontais, tal que uma dessas propriedades tem indivíduos no espaço-tempo como suas instâncias. Um determinado número pode não ser instanciado por algo, mas instancia uma propriedade matemática relacional, por exemplo, *ser sucessor*, junto com outro número que é instanciado por propriedades de primeira ordem que são instanciadas por objetos.

A dicotomia platonista e a concepção do terceiro reino são muito radicais, pois a realidade é um sistema interconectado com partes concretas e abstratas que formam uma unidade, um sistema de conexões verticais e horizontais. A intuição de Quine de um *net of belief* é especialmente correta, porém, interpretada como uma rede de interconexões ontológicas. A realidade pode ser descrita como um *net of being*. Dessa perspectiva, obteremos uma visão mais unificada da realidade.

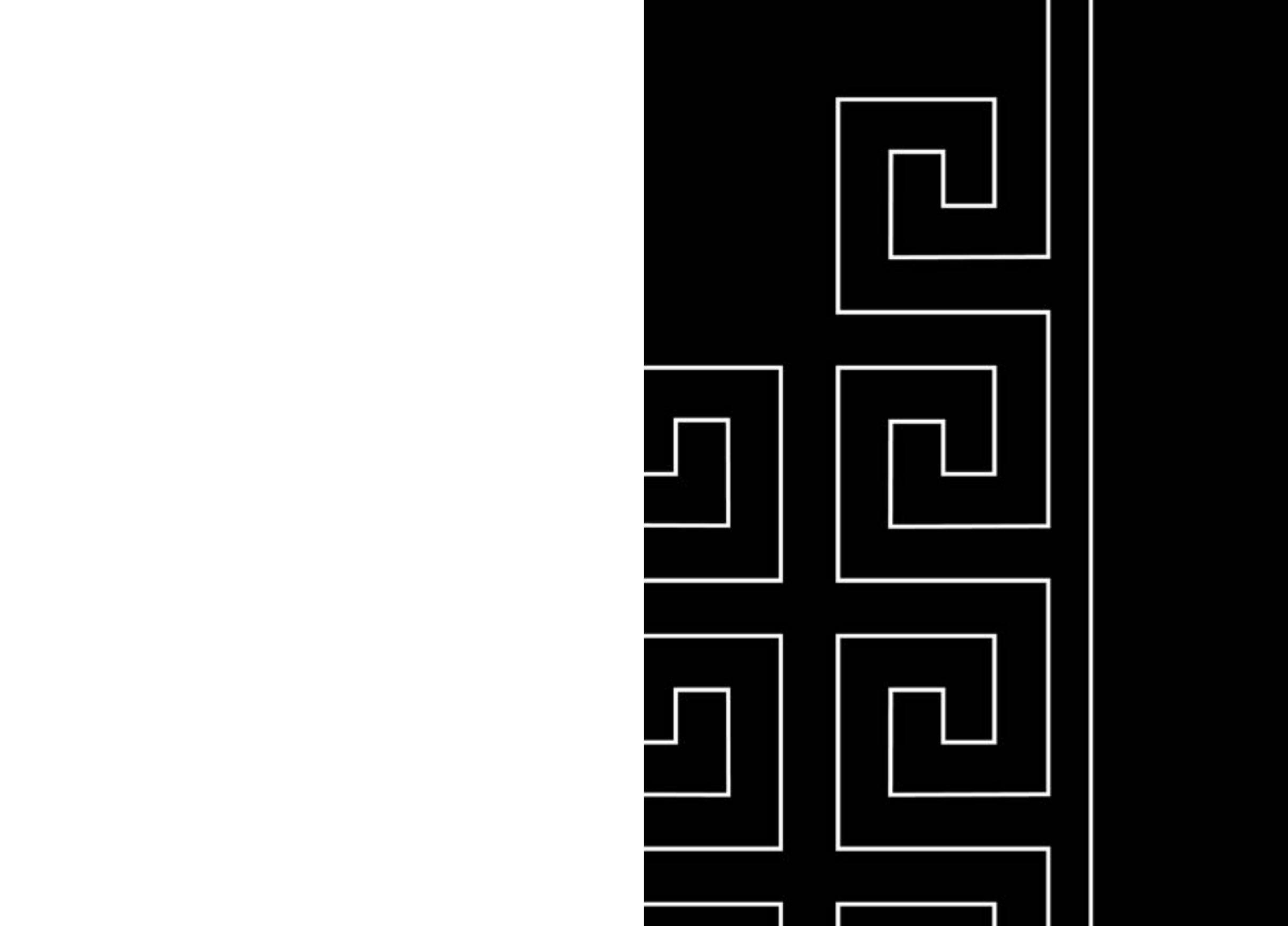
### Conclusão

As reduções conjuntistas falham por não fornecerem condições de identidade suficientemente finas. Uma propriedade existe se ela ou a correspondente propriedade negativa é instanciada. Este modelo admite a existência de propriedades negativas e propriedades de ordens superiores. A própria relação de instanciação é uma relação básica. Com resultado podemos afirmar utilizando o nosso critério de instanciação que propriedades como *ser flogisto* ou *ser unicórnio* não existem. As propriedades complexas contraditórias como *ser um círculo quadrado* ou *ser auto-diferente*, porém, existem porque as suas propriedades positivas são instanciadas por todos os objetos. As propriedades possivelmente instanciadas como *ser extraterreste* existem, pois ou elas ou as suas correspondentes propriedades negativas têm instâncias.

## REFERÊNCIAS

- Armstrong, D. M. (1978). *A Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M. (1995). Universals and Particulars. In J. Kim & E. Sosa (Eds.), *A Companion to Metaphysics* (pp. 506–507). Oxford: Blackwell.
- Balaguer, M. (2016). Platonism in Metaphysics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Branquinho, J., Murcho, D., & Gonçalves Gomes, N. (Eds.). (2006). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Carnap, R. (1956). *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Chateaubriand, O. (2001). *Logical Forms. Part I: Truth and Description*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- Chateaubriand, O. (2005). *Logical Forms. Part II: Logic, Language, and Knowledge*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- Frege, G. (2007). *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. (I. Angelleli, Ed.) (7th ed.). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Frege, G. (2007). *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache*. (I. Angelleli, Ed.). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Frege, G. (1988). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. (C. Thiel, Ed.). Hamburg: Meiner.
- Frege, G. (2007). Funktion und Begriff. In G. Patzig (Ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien* (7th ed., pp. 18–39). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frege, G. (2000). *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. (G. Gabriel, Ed.) (4th ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- Frege, G. (2007). Über Begriff und Gegenstand. In G. Patzig (Ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien* (7th ed., pp. 66–80). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frege, G. (2007). Über Sinn und Bedeutung. In G. Patzig (Ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien* (7th ed., pp. 40–65). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frege, G. (2000). Ausführungen über Sinn und Bedeutung. In G. Gabriel (Ed.), *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass* (4th ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. (J. Timmermann, Ed.). Hamburg: Meiner.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. (B. Blackwell, Ed.). Oxford.
- Montague, R. (1970). The proper treatment of quantification in ordinary English. In J. Hintikka & J. M. Moravcsik (Eds.), *Approaches to Natural Language: Synthese Library, vol. 49* (pp. 221–240). Dordrecht: Reidel.
- Orilia, F., & Swoyer, C. (2017). Properties. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Putnam, H. (1975). *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of ‘Meaning’. In *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2* (pp. 215–271). Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. (1980). *From a Logical Point of View: 9 Logico-philosophical Essays* (2nd ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1960). *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- Reichenbach, H. (1956). *Elements of Symbolic Logic* (5th ed.). New York: The MacMillan Press Company.
- Shoemaker, S. (1980). Causality and Properties. In P. Van Inwagen (Ed.), *Time and Cause*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.





# O QUE É UMA LEI DA NATUREZA?

Pedro Merluzzi<sup>1</sup>

Você não precisa ser cientista para saber ou ter ouvido falar que há leis nas ciências: a lei da gravitação universal, as leis de conservação, as leis de Mendel, a lei da oferta e procura, etc. E elas desempenham um papel notável na prática científica. Talvez a tarefa central da ciência seja, afinal de contas, descobrir as leis fundamentais que regem o universo, isto é, as *leis da natureza*. Note que os cientistas podem estar enganados com relação àquilo que consideram como leis. “Leis da natureza”, como irei usar ao longo deste artigo, irá se referir a regularidades ou generalizações verdadeiras. Se as leis da física forem falsas, como pensam alguns filósofos da ciência<sup>2</sup>, não poderão contar como leis da natureza. Há vários problemas filosóficos relacionados às leis, mas o central é precisamente este: O que é uma lei da natureza?

Geralmente se pensa que as leis são generalizações verdadeiras<sup>3</sup>. Mas isso, por si só, não diz muita coisa. Reichenbach usava

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Durham e bolsista de Pós-Doutorado na Universidade de Campinas.

<sup>2</sup> Veja Nancy Cartwright (1983).

<sup>3</sup> Esta ideia provém da tradição do empirismo lógico. Veja Maudlin (2010, p. 10).

como exemplo a generalização “Toda esfera de ouro tem menos de um quilômetro de diâmetro”. Embora seja verdadeira, esta generalização não é uma lei da natureza, pois é - digamos - meramente accidental. O que explica então a diferença entre generalizações accidentais e leis da natureza? Embora o problema de saber o que é uma lei seja interessante por si só, a noção também é empregada em algumas das mais importantes formulações dos conceitos de causalção, determinismo, possibilidade física, etc. Além disso, o conceito de leis da natureza tem consequências importantes para as noções de livre-arbítrio e responsabilidade moral, assim como na avaliação de condicionais contrafactuais.

Na literatura recente sobre o problema, há duas maneiras principais de encarar as leis da natureza. Por um lado, elas podem ser vistas como *governando* os eventos do mundo, ou seja, os acontecimentos no mundo se dão *em virtude* das leis da natureza. O que faz com que uma caneta caia ao chão ao soltá-la é, suponhamos, a lei da gravidade exercendo a sua força. Por outro lado, há quem pense que as leis não governam coisa alguma, mas simplesmente sistematizam aquilo que acontece. Esta é uma concepção em que as leis são tardias na ordem do ser. As leis são aquilo que são *em virtude* daquilo que acontece no mundo. Elas simplesmente resumem, da melhor forma possível, os acontecimentos do universo.

O objetivo deste capítulo é explorar o debate sobre a metafísica das leis da natureza. Por ser um capítulo exploratório e introdutório, não irei argumentar a favor de uma teoria específica. Ao invés disso, irei levantar alguns problemas centrais para cada teoria e suas possíveis soluções. O capítulo está dividido em três partes principais. Em primeiro lugar, ofereço uma exposição das teorias metafísicas tradicionais sobre as leis, assim como seus principais problemas. A segunda parte consiste em mostrar as implicações filosóficas mais amplas dessas teorias. Finalmente, irei apresentar na terceira parte uma teoria mais recente sobre a natureza das propriedades fundamentais e a sua relevância para o debate filosófico sobre a existência ou inexistência de leis.

## As leis da natureza

A distinção entre leis governistas e não-governistas (ou sistematizadoras) reflete as duas teorias mais influentes do debate acerca da natureza das leis no último século. De um lado, temos a teoria “Humeana” dos melhores sistemas de David Lewis (1973, 1979, 1981) e, do outro lado, a teoria da relação entre universais de David Armstrong (1983, 1997). Embora as teorias enfrentem sérios problemas hoje em dia e tenham sido substituídas por versões mais sofisticadas, elas apresentaram um grande avanço com relação ao debate acerca das leis. Há três requisitos principais que uma análise ao menos *prima facie* plausível do conceito de lei deve obedecer, e as teorias de Lewis e Armstrong são bem-sucedidas em satisfazer essas condições.

A primeira delas, conforme já mencionei, é a distinção entre generalizações accidentais e leis da natureza. Suponha que a seguinte generalização seja ou expresse uma lei da natureza: “Todo objeto com uma massa particular e uma força particular sendo exercida sobre ele acelera de acordo com  $f = ma$ ” (a segunda lei do movimento de Newton). Esta generalização contrasta com “Todas as pessoas da sala 305 do CLE gostam de filosofia”. Esta última é uma generalização verdadeira, mas não uma lei. Qualquer análise adequada de leis da natureza deve explicar a distinção entre leis e acidentes.

A segunda característica importante que uma análise *prima facie* plausível de leis deve satisfazer é a de que as leis suportam seus contrafactuais. Um condicional contrafactual é um condicional geralmente expresso no subjuntivo e tem a forma “se tivesse sido o caso que p, então teria sido o caso que q”. Então, por exemplo, se eu tivesse soltado a caneta da minha mão, ela teria caído com uma aceleração igual à força exercida sobre ela dividida por sua massa. Se é uma lei que  $f = ma$ , parece que isso continuaria sendo uma lei numa situação contrária aos fatos em que solto a caneta da minha mão. Mas agora considere a generalização “Todas as pessoas da sala 305 do CLE gostam de filosofia”. Por exemplo, se meu amigo Arnesto (que não gosta nem um pouco de filosofia) tivesse entrado na sala, ele não passaria a gostar de filosofia. A generalização seria simplesmente falsa neste cenário.

Finalmente e em terceiro lugar, temos a conexão entre leis da natureza e necessidade física. A sentença “É uma lei que p” deve acarretar “p é fisicamente necessária”. Uma análise plausível precisa dar conta desta conexão.

Começamos então com aquela teoria que, ao menos à primeira vista, é a menos intuitiva. Talvez a noção concepção pré-teórica de leis seja a de que elas governam e sejam responsáveis por aquilo que acontece no mundo. Mas, como veremos, as teorias não-governistas de leis são análises *prima-facie* plausíveis de leis, pelo menos se considerarmos os três *desiderata* acima mencionados.

### Leis que sistematizam: a teoria dos melhores sistemas

A ideia principal por trás desta teoria não tem muito a ver com as leis em si, mas com relação à mobília do mundo: o mundo é vazio de modalidades. Este desejo de excluir quaisquer características modais do mundo é denominado na metafísica contemporânea como “Humeísmo”, em homenagem ao grande opositor das conexões necessárias da natureza, David Hume. Nesta visão, não há - ao nível fundamental - causas, necessitação, produção ou qualquer tipo de modalidade. Os fatos que constituem o mundo envolvem somente qualidades, quantidades e relações que são ocorrentes, onde o significado de “ocorrente” varia entre os filósofos que se consideram “Humeanos”. O termo “ocorrente” pode ser entendido de uma maneira puramente empirista (por exemplo, “ocorrente” quer dizer aquilo que é efetivamente observado), um pouco menos empirista (por exemplo, ocorrente é pelo menos observável em princípio), e bem menos empirista (ocorrente permite entidades não observáveis como quarks) (cf. Cohen and Callender 2009).

Se não há quaisquer características modais fundamentais no mundo, como o Humeano pode explicar a noção de leis da natureza? O truque é entendê-las da mesma maneira como entendemos os sistemas axiomáticos. Frank Ramsey uma vez escreveu que “mesmo se soubéssemos tudo, ainda assim gostaríamos de sistematizar nosso conhecimento como um sistema dedutivo, e os axiomas gerais desse sistema seriam as leis da natureza fundamentais” (1978, p. 131). Então

a ideia é basicamente a seguinte. Pegue tudo aquilo que aconteceu, acontece ou virá a acontecer no mundo e tente descrever todos esses acontecimentos num livro bem grande. É obvio que isso será impossível de ser feito para meros mortais como nós se tivermos que descrever cada proposição verdadeira sobre fatos particulares (e.g. Pedro escreveu esta frase às 14h, a neve é branca, David Hume é um filósofo... Enfim, imagine uma lista sem fim de proposições particulares verdadeiras.). O que podemos fazer, não obstante, é tentar sistematizar tudo por meio de um sistema dedutivo, e os axiomas permitiriam que deduzíssemos tudo aquilo que for verdadeiro. Com um sistema dedutivo, não precisaríamos executar a entediante atividade de descrever as verdades do mundo (tal como os matemáticos não precisam descrever, digamos, todas as verdades aritméticas individualmente, mas precisam apenas dos axiomas de Peano e algumas regras de inferência, por exemplo).

Esta foi a parte mais intuitiva da teoria. Eis aqui a versão oficial. Vamos chamar de T um sistema dedutivo verdadeiro que tem a propriedade de ser dedutivamente fechado. Dizer que T é dedutivamente fechado é dizer que qualquer sentença que pode ser deduzida dele já está ela própria contida em T. As sentenças que são consequência lógica de T são seus teoremas. E há várias maneiras que sistemas podem ser axiomatizados. Alguns sistemas são mais fortes que outros, no sentido de que eles possuem mais conteúdo informacional do que os outros. Certos sistemas dedutivos também podem ser mais simples que outros, no sentido de que eles possuem um número menor de axiomas. Podemos ter, por exemplo, um sistema dedutivo muito forte que seja a conjunção de todas as sentenças verdadeiras. Mas a complexidade desse sistema não o tornaria muito interessante, pelo mesmo motivo que ter um Grande Livro dos Fatos com todas as sentenças verdadeiras não nos ajudaria muito a descobrir o que há de interessante no mundo. Por outro lado, podemos ter um sistema bem menos complexo e bastante simples, apenas com algumas verdades lógicas e matemáticas. Mas este sistema não nos permitiria deduzir regularidades importantes sobre o mundo. Agora, suponha que pudéssemos *equilibrar* as propriedades de força e simplicidade em nossos sistemas, de modo que conseguíssemos alcançar sistemas que combinassem, da melhor maneira possível, as

virtudes de simplicidade e força. As leis da natureza serão os axiomas ou teoremas pertencentes a esses sistemas<sup>4</sup>.

Deve ser fácil para você agora explicar a distinção entre uma lei da natureza e uma generalização accidental de acordo com a teoria dos melhores sistemas. Voltemos ao exemplo de Reichenbach. A generalização “Todas as esferas de ouro têm menos de um quilômetro em diâmetro” não conta como uma lei porque se a adicionarmos ao nosso sistema ela não permitirá deduzir muita coisa sobre o mundo, mas apenas acontecimentos sobre esferas de ouro. Assim, um sistema com esta generalização não será tão forte quanto um que contenha, por exemplo, as leis do movimento de Newton.

Em segundo lugar, a teoria dos melhores sistemas também permite explicar como as leis suportam seus contrafactuais, desde que se apele também a uma teoria de contrafactuais compatível com suas principais motivações. Aqui, geralmente se apele à influente teoria de Lewis segundo a qual um contrafactual “se tivesse sido o caso que p, então teria sido o caso que q” é verdadeiro se, e só se, q for verdadeira nos mundos possíveis mais próximos ao nosso em que p é verdadeira. Em geral, quando avaliamos contrafactuais assumindo a teoria Lewisiana, as leis se mantêm fixas. Os mundos mais próximos são aqueles em que as leis da natureza são as mesmas à medida do possível. (É importante lembrar, no entanto, que Lewis pensava que em alguns casos, os mundos mais próximos precisam ter violações de leis da natureza, dada a hipótese do determinismo. Para uma apresentação deste argumento, veja Lewis (1973, 1979)).

Finalmente, a conexão entre leis e necessidade física é explicada por definição estipulativa: p é fisicamente necessária se e somente se p se segue das leis da natureza.

### *Objecções à teoria dos melhores sistemas*

Não há dúvidas de que a teoria dos melhores sistemas oferece uma análise *prima facie* plausível do conceito de *lei*. No entanto, como

<sup>4</sup> É claro que precisamos especificar um pouquinho mais o que queremos dizer por “força” e “simplicidade”. E vou falar disso na seção de objeções a essa teoria. Por isso te peço paciência por mais um momento!

qualquer teoria, ela enfrenta objeções, muitas das quais motivaram o desenvolvimento de teorias dos melhores sistemas mais sofisticadas. Eis aqui alguns desses problemas.

A primeira dificuldade diz respeito à *imanência* das virtudes dos sistemas dedutivos. Primeiro de tudo, considere simplicidade. Esta é uma noção imanente (isto é, definida relativamente a um sistema de predicados básicos), ao invés de transcendente (definida independentemente do sistema de predicados básicos). Diferentes escolhas de predicados básicos podem levar a vereditos diferentes com relação à simplicidade. Para ver como isso funciona, considere um predicado como “é verdul” definido do seguinte modo: um objeto a é verdul se, e somente se, ou (i) a foi observado antes de 2050 e é verde, ou (ii) a não foi assim observado antes de 2050 e é azul. Naturalmente, uma linguagem que contenha “é verdul” como um predicado simples, ao invés do predicado “é verde”, irá contar uma generalização como “Todas as esmeraldas são verdes” como mais complexa do que uma linguagem que contenha “é verde” como um predicado simples.

Assim como a simplicidade de um sistema dedutivo é imanente ao invés de transcendente, o mesmo pode ser dito com relação à sua força. É óbvio que aquilo que pode ser deduzido de um sistema de axiomas depende dos recursos expressivos disponíveis, assim como dos predicados básicos. Portanto, a noção de força também é imanente ao invés de transcendente.

E para piorar as coisas, a noção de equilíbrio entre simplicidade e força, que é central para a teoria dos melhores sistemas, também é imanente. Talvez à primeira vista esta noção pareça transcendente para uma métrica particular; por exemplo, a métrica de que a simplicidade tem o dobro de importância que a força. E não há necessidade de se fazer menção aos predicados básicos. Não obstante, para se ter o melhor equilíbrio entre simplicidade e força, a própria noção de equilíbrio requer que saibamos previamente o que simplicidade e força são, de modo que a noção de equilíbrio - central à teoria - acaba por herdar a imanência das noções de simplicidade e força.

Talvez você esteja se perguntando: Por que este aspecto da imanência é um problema à teoria? O motivo é simples. O que conta

como uma lei da natureza, de acordo com esta teoria, é que a generalização conte como um axioma ou teorema dos melhores sistemas que combinam simplicidade e força. Entretanto, a imanência mina a mera possibilidade de comparação entre sistemas! Deste modo, não temos meios de comparar quais são os melhores sistemas<sup>5</sup>.

Além disso, há um truque bem simples que realça um problema semelhante desta teoria, já notado anteriormente por Lewis. Dado qualquer sistema arbitrário de sentenças verdadeiras *S*, podemos sempre encontrar uma maneira de axiomatizar *S* de modo extremamente simples. Seja *F* um predicado primitivo que se aplica a todas, e apenas todas as coisas, em mundos em que *S* obtém. Agora axiomatize *S* por meio de “Para todo *x*, *Fx*”. Axiomatizar *S* desta maneira permite-nos ter um sistema bem simples e maximamente informativo. O problema, é claro, é que toda generalização verdadeira contaria como uma lei.

Lewis já havia encontrado uma resposta a este problema. Sua ideia foi apelar à distinção entre propriedades naturais e não-naturais. Intuitivamente, um predicado como *F* não expressa uma propriedade natural, tal como o predicado “é verdul” também não expressa uma propriedade natural. Lewis defendeu que os predicados simples da linguagem na qual os sistemas são formulados devem expressar propriedades *perfeitamente naturais*. Justo. Mas o apelo a propriedades perfeitamente naturais levanta dois problemas, um epistêmico e outro metafísico. O problema epistêmico é que mesmo que conheçamos todas as verdades não-nomológicas contingentes em toda a linguagem, ainda assim não saberemos quais desses verdades são leis da natureza. Precisariamos também saber quais predicados referem às propriedades perfeitamente naturais à la Lewis. O problema metafísico é parecido: deve-se justificar por que os objetivos da ciência devem ser determinados pelos objetivos da metafísica Lewisiana.

### Leis que governam: a teoria de Armstrong

A perspectiva Humeana dos melhores sistemas enfrenta problemas. Além disso, trata-se de uma teoria não-governista de leis,

<sup>5</sup> Esta objeção foi apresentada previamente por filósofos como Loewer (1996) e Cohen e Callender (2009).

uma teoria que rejeita a suposta intuição de que as leis da natureza regem e governam o que acontece no mundo. Com efeito, há teorias que tentam acomodar este aspecto de governança. E aqui temos a teoria de Armstrong. A diferença principal, como disse anteriormente, é que as leis de acordo com a visão governista “governam” os acontecimentos do mundo e esses sobrevêm às leis, ou seja, o que acontece no mundo ocorre (pelo menos parcialmente) em virtude das leis da natureza. As leis são o fundamento ontológico dos acontecimentos do mundo.

A visão governista de leis, tal como a visão sistematizadora dos melhores sistemas, será melhor compreendida dentro de certos comprometimentos metafísicos mais amplos. Como irei focar na teoria de Armstrong, esses cometimentos mais amplos estão relacionados à visão de Armstrong com respeito a estados de coisas e universais. De acordo com Armstrong, um estado de coisas é um particular tendo uma propriedade monádica, tal como o giz tendo a propriedade de ser branco (ou, pelo menos, dois particulares estando numa relação, tal como a propriedade relacional do giz estar a dois metros do meu computador). A propriedade ou relação que parcialmente compõe um estado de coisas é um universal imamente ou Aristotélico, aquele tipo de universal que é dependente do mundo concreto (ou seja, o universal tem de ser instanciado pelo particular). Universais são abstrações de estados de coisas e, assim, são tipos de estados de coisas (Armstrong 1997, p. 38)<sup>6</sup>. Isto é o que Armstrong chama de princípio de abstração.

Tudo bem com relação aos comprometimentos metafísicos mais amplos, mas o que isso tem a ver com leis? Para Armstrong, uma lei é um universal estruturado. Os tipos de universais que estão incluídos na estrutura de uma lei incluem uma necessitação diádica e os dois universais que essa necessitação relaciona. Precisamente porque as leis da natureza são elas próprias universais, as leis têm de ser instanciadas em algum estado de coisas para existirem. Mais especificamente, uma lei é uma abstração de um estado de coisas

<sup>6</sup> Teorias governistas à la Armstrong onde os universais podem ser Platônicos também estão presentes na literatura, em especial aquela defendida por Tooley. Para uma defesa desta teoria, veja o artigo de Cid (2013).

complexo no qual um estado de coisas necessita outro. Para dar um exemplo bem simples, considere o estado de coisas complexo do João fumar cigarro (j instanciando F) causar o João tendo câncer (j instanciando C). Aqui, j instanciando F necessita j instanciando C. Para usar a abreviação do Armstrong, o estado de coisas complexo é  $N(Fj, Cj)$ , e a lei abstraída disso é  $N(F, C)$ .

Ainda de acordo com Armstrong, se - digamos - a relação de segunda ordem N obtém entre os universais de primeira ordem F e C, isso irá acarretar a generalização de que “Todo F é C”. Uma vez que ser F necessita ser C, todos os Fs vão acabar sendo Gs.

Um aviso importante! Embora uma lei seja uma relação de necessitação entre universais, a relação de necessitação - apesar do seu nome - é contingente. Ou seja, embora os universais de primeira ordem F e G possam estar relacionados pela necessitação N no mundo atual, podem não estar assim relacionados em outros mundos possíveis. A relação de necessitação N é, portanto, mais fraca que a caixa da necessidade lógica ou metafísica que você estuda em lógica modal.

Voltemos agora aos *desiderata* que mencionei no início deste artigo. Então, para início de conversa, o que distingue uma lei da natureza de uma mera generalização acidental de acordo com esta teoria? A resposta é bem simples. Tudo depende da generalização ser acarretada pela relação de necessitação. Se “Todo F é G” é acarretada pela lei abstraída  $N(F, G)$  do estado de coisas complexo  $N(Fa, Ga)$ , então esta generalização irá contar como uma lei da natureza. Caso contrário, não. Por exemplo, há uma relação de necessitação envolvida entre força, massa e aceleração, mas não entre estar na sala 305 do CLE e gostar de filosofia.

Com relação aos contrafactuais, há uma boa razão por que as leis à la Armstrong os suportam. Lembre-se que as leis governam o mundo, e aquilo que acontece no mundo depende ou ocorre em virtude das leis da natureza. Ou seja, as leis não são afetadas pelos acontecimentos do mundo. O que ocorre é o inverso. As leis afetam, por assim dizer, aquilo que acontece. Então, por exemplo, mesmo que a minha caneta tenha caído da minha mão (ao contrário do que acontece no mundo atual), ela ainda assim cairia com uma aceleração igual à força exercida sobre ela dividida por sua massa.

Finalmente, tal como a visão sistematizadora de leis de Lewis pode estipular que ser fisicamente necessário é ser acarreto pelas leis da natureza, Armstrong pode dizer que as proposições fisicamente necessárias são aquelas acarretadas por generalizações que, por sua vez, são acarretadas pela relação de necessitação.

### *Objecções à teoria de Armstrong*

Há dois problemas clássicos com relação à teoria de Armstrong. Seguindo van Fraassen, irei chamá-los de “o problema da identificação” e “o problema da inferência” (van Fraassen 1989, p. 86).

O problema da identificação é simplesmente o de saber o que N afinal de contas é. Armstrong diz que se trata de uma relação de necessitação contingente. Mas o que é exatamente isso? O que faz com que, por exemplo, universais de primeira ordem estejam relacionados por esta relação de segunda ordem? Filósofos com motivações Humeanas tomam (com razão, acredito) esta relação como misteriosa. Armstrong parte da suposta intuição governista de leis e procura explicá-la por meio de N. Mas ao fazer isso, ele apenas dá nome a algo que já não é de antemão claro. Este problema está relacionado ao da inferência. Como é que  $N(F, G)$  acarreta a generalização correspondente de que todo F é G? *Obscurum per obscurius*. Lewis capturou a essência do problema de forma magistral:

O que quer que seja N, não consigo ver como seria absolutamente impossível ter  $N(F, G)$  e  $Fa$  sem  $Ga$  [...] O mistério está de alguma forma escondido pela terminologia de Armstrong. Ele usa “necessita” como um nome para o universal legislador N; e quem se surpreenderia em ouvir que se F “necessita” G e a tem F, então a tem de ter G? Mas digo que N merece o nome de “necessitação” apenas se, de alguma maneira, ele realmente pode entrar na conexão necessária requerida. Ele não poder entrar nela apenas por ter este nome, tal como uma pessoa não pode ter braços fortes apenas por se chamar “Armstrong” (1983, p. 366).

O outro problema grave da teoria de Armstrong é o de que não é claro como a sua teoria pode ser expandida para explicar leis probabilísticas. É claro que Armstrong não gostaria de excluir teorias probabilísticas como a mecânica quântica. No entanto, como Jacobs e Harman (2018) recentemente argumentaram, não é de modo algum claro como isso pode ser feito. Uma ideia, defendida por mim e Nancy Cartwright, seria assumir que há um outro tipo de modalidade além daquele responsável pela necessidade: a relação de “probabilificação”. Nesta interpretação, uma lei probabilística teria a forma de  $P0.8(F, G)$  e uma lei determinística teria a forma de  $N1.0(F, G)$ . Mas não é claro se esta interpretação seria compatível com as motivações metafísicas mais amplas de Armstrong.

### As diferenças entre as visões governistas e sistematizadoras

Nas seções anteriores procurei apresentar os aspectos básicos das teorias governistas e não-governistas, assim como seus problemas. No entanto, não mencionei como essas diferentes maneiras de encarar as leis têm consequências distintas para outras noções importantes em filosofia. Este é o objetivo desta seção. Aqui, veremos que essas visões afetam, de maneiras distintas, problemas e conceitos filosóficos importantes, como o problema do livre-arbítrio e do determinismo, assim como noções relacionadas.

Grosso modo, o determinismo é a tese de que, dado o passado e as leis da natureza, há um futuro único. Mais precisamente, se o determinismo for verdadeiro, necessariamente, uma proposição verdadeira sobre o estado total do mundo em algum momento do tempo (por exemplo, uma proposição sobre o estado total do mundo no início do Big Bang, digamos,  $P0$ ) e uma proposição verdadeira sobre as leis da natureza (vamos chamá-la de  $L$ ) acarretam qualquer proposição verdadeira sobre outro estado do mundo  $P$  (por exemplo, um estado do mundo de que neste exato momento você lê esta sentença). Ou seja, se o determinismo for verdadeiro,  $P0$  e  $L$  *determinam*  $P$ .

“Determinam” está em itálico propositalmente. A visão governista de Armstrong e a visão sistematizadora de Lewis encaram a

noção de determinação de maneiras distintas. Para Lewis, as leis e o passado determinam os eventos futuros de uma maneira puramente lógica: você pode deduzir as proposições sobre o futuro a partir de  $P0$  e  $L$ . E isso porque as leis são descrições, em parte, sobre fatos acerca do futuro. (Lembre-se que as leis apenas sistematizam, da melhor maneira possível, todos os fatos, incluindo eventos futuros). Para Armstrong, obviamente, a noção de determinação é muito mais robusta. A verdade de  $P0$  e  $L$  não apenas acarreta  $P$ . Ao invés disso, as leis “fazem” os fatos futuros serem aquilo que vão ser: as leis fundamentam os fatos futuros.

Outra noção interessante para apontar a diferença entre as teorias é a de *estado do mundo*. Imagine alguém como Armstrong apresentando uma proposição verdadeira sobre o estado total do mundo neste exato momento. Uma das coisas que irá aparecer nessa proposição será a relação  $N$  entre os diversos pares de universais. E é a natureza de  $N$  que fará com que os universais estejam assim relacionados até o futuro. Mas se você for um Humeano à la Lewis, ter uma lista completa de tudo o que é verdadeiro sobre o mundo até este momento não acarreta coisa alguma sobre o que irá acontecer no futuro. De um ponto de vista Humeano, não há garantia metafísica alguma - não há  $N$  algum - que explique que as coisas irão se comportar da maneira como se comportam.

Imagine agora quais são as consequências dessas visões para o problema do livre-arbítrio e do determinismo. O problema é o de saber quais são as relações conceituais entre a tese do determinismo e a tese do livre-arbítrio. Em outras palavras, queremos saber se a seguinte condicional é verdadeira: (L) se o determinismo é verdadeiro, não há livre-arbítrio.

Talvez intuitivamente (L) pareça verdadeira. Mas agora suponha que você seja Humeano. Se as leis não governam, se uma descrição correta sobre todos os fatos do mundo até agora não acarretam qualquer coisa sobre o que irá acontecer no futuro, por que você deveria pensar que a verdade do determinismo exclui a possibilidade de livre-arbítrio? A ameaça ao livre-arbítrio parece fazer muito mais sentido se você aceitar uma visão como a de Armstrong que é metafisicamente mais robusta.



De fato, a visão Humeana de leis anda lado a lado com o compatibilismo, a tese de que o determinismo é compatível com o livre-arbítrio. Porém, há diferentes teorias compatibilistas que podem ser apoiadas por uma visão Humeana de leis. Esta discussão, entretanto, ficará para uma próxima oportunidade.

### Essências Disposicionais

Embora Lewis e Armstrong possam ser vistos como figuras de proa em relação a dois campos rivais no estudo sobre leis, suas abordagens têm duas características importantes em comum: ambas tomam (i) as leis da natureza como metafisicamente contingentes, ao invés de necessárias, e (ii) as propriedades fundamentais como sendo categóricas, ao invés de disposicionais. Recentemente, ambas as suposições têm sido questionadas. Há uma terceira abordagem com relação às leis da natureza que explicitamente rejeita essas duas suposições. Esta abordagem é conhecida como o essencialismo disposicional.

Os essencialistas disposicionais seguem a sugestão de Sydney Shoemaker (1980) de que as propriedades são “individuídas” por seus poderes causais, e.g., Harré & Madden (1975), Ellis & Lierse (1994), Ellis (2001, 2002), Molnar (2003), e Bird (2007). Chris Swoyer (1982) a desenvolveu como uma teoria sobre leis da natureza, e a conexão entre propriedades essencialmente disposicionais e leis tem sido promovida por Ellis (2001, 2002), Bostock (2001), Kistler (2002), Bird (2005, 2007), entre outros.

De acordo com o essencialismo disposicional, as propriedades fundamentais são essencialmente disposicionais. Propriedades disposicionais podem ser expressas por locuções disposicionais explícitas (como “disposto a dissolver quando imerso em água”, “disposto a quebrar quando arremessado”) ou implícitas (“solúvel”, “frágil”). Propriedades disposicionais são geralmente caracterizadas como uma tendência que alguma coisa tem para se manifestar dado um certo estímulo. Por exemplo, a disposição que um copo de vidro tem para se quebrar pode ser caracterizada pela manifestação de se quebrar em resposta ao estímulo de ser arremessado. Geralmente

se assume que há uma relação entre uma disposição e a verdade de condicionais contrafactuais conectando o estímulo à manifestação. Considere o exemplo do copo de vidro novamente. Estamos inclinados a pensar que, se o copo fosse arremessado (estímulo), ele se quebraria (manifestação). As propriedades disposicionais se contrastam com as propriedades categóricas, tais como ser redondo ou feito de madeira, por exemplo.

Esta relação entre disposições e condicionais contrafactuais motiva a análise condicional de disposições (CA). Seja  $D$  uma propriedade disposicional e  $S(D)$  uma propriedade-estímulo apropriada a  $D$  e  $M(D)$  a propriedade-manifestação, (AC) pode ser apresentada da seguinte maneira:

$$(AC) \quad Dx \leftrightarrow (S(D)x \Box \rightarrow M(D)x)$$

Onde  $\Box \rightarrow$  representa a condicional contrafactual. De acordo com esta abordagem, (AC) não apenas oferece uma análise do conceito  $D$ ; ao invés, ela caracteriza a *natureza* da propriedade  $D$ . É precisamente por isso que filósofos como Alexander Bird dizem que (AC) deve ser entendida como metafisicamente necessária.

$$(AC_{\Box}) \quad \Box_M (Dx \leftrightarrow (S(D)x \Box \rightarrow M(D)x))$$

Em segundo lugar, conforme já mencionado, os essencialistas disposicionais adotam a visão de que pelo menos algumas propriedades fundamentais são essencialmente disposicionais. Dizer que uma propriedade  $P$  é essencialmente disposicional é dizer que, necessariamente (no sentido de necessidade metafísica), instanciar  $P$  é possuir uma disposição  $D(P)$  para produzir a manifestação apropriada em resposta ao estímulo apropriado.

$$(ED_p) \quad \Box_M (Px \rightarrow D(P)x)$$

De  $(AC_{\Box})$  e  $(ED_p)$ , nós temos:

$$(i) \quad \Box_M(Px \rightarrow (Sx \Box \rightarrow Mx))$$

Isso permite ao essencialista disposicional derivar generalizações exatamente do tipo que se espera que as leis da natureza sejam. Suponhamos

$$(ii) \quad Px \wedge Sx$$

De (ii), temos  $Px$  e, por *modus ponens*, podemos derivar  $Sx \Box \rightarrow Mx$ . Como a condicional contrafactual implica a condicional material, temos  $Sx \supset Mx$ . E, de (ii), temos novamente por *modus ponens*  $Mx$ . Assim, chegamos a

$$(iii) \quad (Px \wedge Sx) \rightarrow Mx$$

Como as variáveis em (iii) são livres, podemos inferir

$$(iv) \quad \forall x((Px \wedge Sx) \rightarrow Mx)$$

(iv) é exatamente o tipo de generalização que se espera que uma lei da natureza seja. Naturalmente, se (AC) e (EDp) são metafisicamente necessárias, (iv) também será metafisicamente necessária. Além disso, se (AC) falha por causa dos exemplos típicos de *finks* e antídotos<sup>7</sup>, isso permitirá ao disposicionalista explicar leis *ceteris paribus*:  $\forall x$  (finks e antídotos ausentes

<sup>7</sup> A disposição de um objeto é “finkish” quando o objeto perde a disposição depois da ocorrência do estímulo, de modo tal que ele não manifesta a sua disposição. Bird também pensa que nem todos os contraexemplos a (CA) podem ser eliminados ao excluir *finks*. Há também o que ele chama de “antídotos”. Um antídoto é alguma coisa que tem o efeito de quebrar a cadeia causal que leva à manifestação, de modo que a manifestação não possa ocorrer. Cf. Bird (2007, p. 27).

$$\rightarrow ((Dx \wedge Sx) \rightarrow Mx)).$$

O essencialismo disposicional não é uma teoria de leis *per se*, mas uma teoria sobre a natureza das propriedades fundamentais. Como uma teoria acerca de propriedades, ela é tanto compatível com a visão de Armstrong quanto com a visão de Lewis. Por exemplo, na visão de Armstrong, as leis - ontologicamente falando - são universais estruturados, enquanto que para Lewis são proposições. Lewis dizia que os predicados básicos dos melhores sistemas deveriam expressar propriedades categóricas perfeitamente naturais. O que o essencialista defenderia é que os predicados dos melhores sistemas deveriam expressar propriedades essencialmente disposicionais (veja Demarest 2017). Por outro lado, uma lei pode ser uma relação de necessitação à la Armstrong, mas nesse caso esta relação seria necessária - ao invés de contingente - e seria explicada por meio da natureza das propriedades essencialmente disposicionais. Naturalmente, como uma teoria acerca das leis da natureza ela também herda problemas advindos das visões anteriormente apresentadas.

Além disso, nem todos os filósofos concordam que há leis da natureza, pelo menos no sentido de que as leis são generalizações verdadeiras que cobrem tudo aquilo que acontece no universo. Cartwright (1983, 1989) pensa que as leis fundamentais da física têm restrições, e ela é vista como alguém que defende a tese de que não há, afinal de contas, leis da natureza. Não obstante, Cartwright ainda assim defende que uma visão de propriedades fundamentais muito semelhante ao essencialismo disposicional. Ou seja, alguém pode estar comprometido com propriedades essencialmente poderosas e entretanto negar a existência de leis. Cartwright defende a tese de que aquilo que pensamos ser as leis da física podem ser limitadas em escopo. Elas podem ser incapazes de representar todas as possíveis causas dos efeitos que elas representam; a verdade delas pode então ser restrita apenas a casos onde as causas que elas representam estão em funcionamento. Deste modo, Cartwright pensa que as leis da física devem ser melhor formuladas da seguinte maneira: “À medida em que todas as causas das consequências representadas nas leis  $L'$  são características representadas no antecedente de

L', então L'' . Outra maneira de formular esse ponto é por meio de restrições de domínios: as leis têm domínios restritos ou não? Se há leis, elas fundamentalmente são restritas a domínios, de acordo com Cartwright.

### Considerações finais

O objetivo da seção anterior foi mostrar como o debate contemporâneo sobre leis da natureza anda lado a lado com o debate sobre a natureza das propriedades fundamentais. Será que, como os disposicionalistas argumentam, defender uma ontologia com propriedades essencialmente poderosas permite oferecer uma teoria mais bem-sucedida acerca das leis? Quais as motivações para pensar que as propriedades fundamentais são categóricas? Qual é a melhor teoria de leis - sistematizadora ou governista - se aceitarmos propriedades essencialmente disposicionais como fundamentais em nossa ontologia? E será que há, afinal, leis da natureza? Se disposições já podem ser responsáveis por fazer as coisas acontecerem, será que precisamos de relações de necessitação nomológica ao estilo de Armstrong para explicar a ordem do universo? Quais as consequências dessa visão de propriedades para o problema do livre-arbítrio, por exemplo? Além disso, como o debate sobre a natureza das leis é afetado pela física atual? O debate sobre a natureza das leis ainda parece estar longe de alcançar consenso, e as implicações dessa discussão para outros problemas constituem um terreno profícuo para investigações futuras.

### REFERÊNCIAS

- Armstrong, D. (1983). *What is a Law of Nature?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. (1997). *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beebe, H. (2000). The Nongoverning Conception of Laws of Nature. *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 571–594.
- Bird, A. (1998). Dispositions and Antidotes. *Philosophical Quarterly* 48, 227-34.
- Bird, A. (2005). The dispositionalist conception of laws. *Foundations of Science* 10, 353-370.
- Bird, A. (2007). *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Oxford University Press.
- Bostock, S. (2001). *The Necessity of Natural Laws*. Ph.D. thesis, University of Sheffield.
- Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press.
- Cartwright, N. (1989). *Nature's Capacity and Their Measurement*. Oxford: Clarendon Press
- Cartwright, N. & Merluzzi, P. (2018). Are laws of nature consistent with contingency?. In W. Ott & L. Patto (Eds.), *Laws of nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Cid, Rodrigo. (2013). As leis da natureza e os casos de Tooley. *Manuscrito* (UNICAMP) v. 36, 67-101.
- Cohen, J. & Callender, C. (2009). A better best system account of lawhood. *Philosophical Studies* 145, 1-34.
- Demarest, H., (2017). Powerful properties, powerless laws. In J. Jacobs (Ed.), *Putting Powers to Work: Causal Powers in Contemporary Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellis, B. (2001). *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, B. (2002). *The Philosophy of Nature*. Chesman: Acumen.
- Ellis, B. & Lierse, C. (1994). Dispositional essentialism. *Australasian Journal of Philosophy* 72, 27–45.
- Harré, R. & Madden, E. H. (1975). *Causal Powers: A Theory of*

*Natural Necessity*. Oxford: Blackwell.

Kistler, M. (2002). The Causal Criterion of Reality and the Necessity of Laws of Nature. *Metaphysica* 3(1), 57–86.

Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard University Press.

Lewis, D. (1979). Counterfactual Dependence and Time's Arrow. *Noûs* 13, 455–76

Lewis, D. (1981). Are We Free to Break the Laws?. *Theoria* 47, 113 – 21

Loewer, B. (2007). Laws and natural properties. *Philosophical Topics* 35 (1, 2), 313–328

Tooley, M. (1987). *Causation: A Realist Approach*. Oxford: Clarendon Press.

van Fraassen, B.C. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and symmetry*. Oxford: Clarendon.



# A MEMÓRIA EPISÓDICA, O PROBLEMA DA COTEMPORALIDADE, E O SENSO COMUM

César Schirmer dos Santos<sup>1</sup>

## Introdução

Este capítulo diz respeito ao assim-chamado *problema da cotemporalidade*, o qual diz respeito ao objeto intencional da memória episódica (Bernecker 2008, pp. 68–71). Indo direto ao ponto, este problema diz respeito a um conflito entre a tese que a memória é sobre o passado e a tese que o passado não existe. Veremos que a principal solução para este problema é adotar uma metafísica eternista do tempo. No entanto, alguns críticos – notavelmente, Kourken Michaelian – veem o eternismo como uma teoria que é tão afastada do senso comum que se torna problemático adotá-la como solução. Com respeito a essa crítica, alegarei que sim, as pessoas comuns resistiriam ao eternismo, mas eu acrescentaria a

---

<sup>1</sup> Professor adjunto da Universidade Federal de Santa Maria. cesar.santos@ufsm.br. Este texto é uma tradução do seguinte artigo: Schirmer dos Santos, César. 2018. “Episodic Memory, the Cotemporality Problem, and Common Sense.” *Essays in Philosophy* 19 (2). <https://doi.org/10.7710/1526-0569.1613>.

informação que o problema, para o senso comum, não é o eternismo por si mesmo, mas sim *o estilo sofisticado de argumentação* de qualquer teoria complexa, incluindo alternativas ao eternismo como solução ao problema da cotemporalidade.

Procederei da seguinte maneira. Na seção 1 eu explico porque o problema da cotemporalidade diz respeito, especificamente, à memória episódica, sem afetar outras variedades de memória. Na seção 2, apresento o problema da cotemporalidade como uma questão relacionada à disputa clássica entre realistas diretos e indiretos (representativos). Na seção 3 eu debato, brevemente, a tese que todos os tipos de pensamento episódico tem o mesmo tipo de objeto intencional. Na seção 4 eu respondo a algumas questões relacionadas à solução eternista para o problema da cotemporalidade. Na seção 5, introduzo algumas citações de David Hume e Thomas Reid para mostrar duas coisas. Primeiro, que tanto realistas diretos quanto realistas indiretos sobre o objeto intencional da memória episódica podem alegar que estão próximos de certas visões do senso comum. Segundo, que isso não significa que uma ou outra dessas posições esteja claramente associada ao senso comum. Na seção 6, trato da natureza intrinsecamente superficial do senso comum. Alegarei, a partir da pesquisa empírica de Clifford Geertz, que o senso comum é caracterizado pela praticidade e pela ausência de método. Na seção 7, explico como o eternismo pode ser uma solução para o problema da cotemporalidade.

### Tipos de memória

Este capítulo é sobre o objeto intencional de uma memória episódica. Há muitos tipos de memória. Alguns tipos de memória são cognitivos, enquanto outros tipos de memória são não-cognitivos, implícitos, ou procedurais (Michaelian 2016, p. 30). Nossa investigação diz respeito apenas a uma única variedade cognitiva de memória. Há duas variedades principais de memória cognitiva: memória episódica e memória semântica. Levando em conta que a memória semântica diz respeito a fatos aprendidos no passado pessoal, e que fatos podem ser avaliados como sendo verdadeiros

ou falsos, a questão sobre o objeto intencional de uma memória semântica é relativamente simples de se responder: uma memória semântica de *p* é sobre o fato (verdadeiro) que *p*. No entanto, a resposta à questão sobre o objeto intencional de uma memória episódica é mais complexa. Memórias episódicas “[...] frequentemente envolvem detalhes requintados, assim como perspectiva, imagens e emoções” (Robins 2017, p. 77, minha tradução<sup>2</sup>). Sendo este o caso, o objeto intencional de uma memória episódica não é – ou, ao menos, não é de uma maneira simples e direta – um fato exprimido através de uma proposição:

A natureza das representações envolvidas na memória episódica individual e no pensamento episódico futuro é uma questão complexa, mas é razoavelmente claro que estas não são (ou não são totalmente) proposicionais. [...] Proposições não podem acomodar nem detalhe sensorial, nem estrutura temporal. (Michaelian & Sutton 2017b, minha tradução<sup>3</sup>)

Se o objeto intencional de uma memória episódica não é (puramente) proposicional, então o que ele é? Os melhores candidatos entre as muitas variedades de entes – indivíduos (objetos e eventos), propriedades e fatos – são os eventos. Mas, que tipo de evento? Esta questão se coloca porque há ao menos dois bons candidatos a objeto intencional de uma memória episódica: (1) o evento passado e objetivo que originou os detalhes sensoriais subjetivos experienciados no presente e (2) o evento presente e subjetivo da experiência de detalhe sensorial, perspectiva, imagens e emoções (Fernández 2017, p. 89). Uma *realista direta* sobre o objeto intencional de uma memória episódica defende que o evento passado é o objeto intencional de uma memória episódica e constitui, parcialmente, o conteúdo de uma memória episódica (Debus 2008). Uma *realista indireta* ou *representativa* sobre o objeto

<sup>2</sup> “[...] often involve exquisite detail, as well as perspective, imagery, and emotion” (Robins 2017, p. 77).

<sup>3</sup> “The nature of the representations involved in individual episodic memory and episodic future thought is a complex question, but it is fairly clear that these are not (or not wholly) propositional. [...] Propositions can accommodate neither sensory detail nor temporal structure.” (Michaelian & Sutton, 2017b)

intencional de uma memória episódica defende que o objeto intencional de uma memória episódica é uma representação presente de um evento passado.

Em suma, tendo em mente que o objeto intencional de uma memória episódica é um evento (em vez de um objeto, de uma propriedade, ou de um fato), o problema da cotemporalidade pode ser apresentado como uma disputa sobre a natureza do evento que é o objeto intencional de uma memória episódica. Há duas posições filosóficas principais sobre o objeto intencional de uma memória episódica: o *realismo direto*, segundo o qual o objeto intencional de uma memória episódica é um evento externo e passado, e o *realismo representativo e indireto*, segundo o qual o objeto intencional de uma memória episódica é um evento interno e presente.

### Dois tipos de realismo

Realistas representativos sobre a memória alegam que o objeto intencional de uma memória episódica é uma representação interna que ocorre simultaneamente à situação de evocação da memória. De acordo com esta variedade de realismo, quando o agente S lembra do evento E, o objeto intencional da sua recordação é *uma representação presente de E em vez do evento passado E ele mesmo*. Se usamos a distinção entre o *veículo* e o *objeto intencional* de uma representação, o realismo representativo sobre a memória episódica significa que o veículo e o objeto intencional de uma recordação são ambos *presentes* em vez de *passados*, o que significa que, segundo o realismo representativo, o que é lembrado não é o evento passado E, mas a representação presente de E.

Os realistas diretos sobre a memória episódica veem o realismo representativo como uma teoria inaceitável. Eles alegam que, se os objetos de nossas memórias são representações presentes, então a memória não nos conecta diretamente com o passado. Além disso, se a memória é sobre o presente, então a memória nunca pode ser acurada. Por causa desses problemas, os realistas diretos defendem que uma memória do evento E tem que ser *sobre E* – o que significa, para um realista direto, que o evento E ele mesmo constitui,

ao menos parcialmente, o conteúdo da lembrança de E (Campbell 2002, cap. 6). O veículo da representação do passado pode ser presente, mas o objeto intencional de uma memória episódica é algo passado. O problema com o realismo representativo é que ele nos priva de todo contato mnêmico com o passado ele mesmo. A filósofa realista direta não aceita isso. Por causa da sua dificuldade em aceitar o realismo representativo, a filósofa realista direta alega que um agente S tem contato direto com o passado ele mesmo quando ela lembra do evento E:

Evidentemente, a principal questão em jogo é se essas imagens são realmente julgadas como sendo contemporâneas do processo de apreendê-las. Se não são, elas não devem ser presumidas existir no presente, e o princípio de parcimônia, se não alguma outra coisa, nos levaria a esperar que elas são simplesmente os eventos passados eles mesmos. Que elas são apreendidas no presente é além de qualquer questão, mas não segue dessa explicação que elas são existências presentes. [...] O homem comum, é verdade, é apto a ficar perplexo quando perguntado *onde* suas imagens-de-memória existem, e *quando* existem. [...] Mas o homem comum não confunde suas imagens com seus perceptos, e seria de fato uma confusão muito grosseira se ele localizasse suas imagens no interior do espaço que ele percebe no momento de imagear. De fato, se ele fizesse isso, ele sofreria de alucinação. [...] Em outras palavras, qualquer um que tenha uma imagem-de-memória explícita literalmente se transporta na memória para o tempo e lugar da sua experiência original. (Laird 1917, pp. 411–412, itálicos do autor, minha tradução<sup>4</sup>)

4 “The main question at issue is evidently whether these images are really judged to be contemporaneous with the process of apprehending them. If not, they should not be presumed to exist in the present, and the principle of parsimony, if nothing else, would lead us to expect that they are simply the past events themselves. That they are apprehended in the present is beyond question, but it does not follow on that account that they are present existences. [...] The plain man, it is true, is apt to be puzzled when he is asked *where* his memory-images exist, and *when* they exist. [...] But the plain man does not confuse his images with his perceptos, and it would be a very gross confusion indeed if he localised his images within the space which he perceives at the time of imaging. Indeed, if he did so he would suffer from hallucination. [...] In other words, any one who has an explicit memory-image literally transports himself in memory to the time and place of his original experience.” (Laird 1917, pp. 411–412, itálicos do autor)

Quando S lembra de E, S está literalmente em contato direto, no presente, com o evento passado E. O problema é que não é óbvio como alguém pode estar em contato direto, no presente, com um evento que já deixou de existir. Este é o assim-chamado *problema da cotemporalidade* (Bernecker 2008, p. 68).

Como é possível, para uma agente, estar em contato direto, no presente, com um evento que deixou de existir? A principal solução, como veremos, é alegar que *o evento passado existe* – ainda que não esteja ocorrendo agora (Bernecker 2008, p. 71). A questão sobre a existência de eventos passado é um tópico da metafísica do tempo. São duas as principais teorias sobre a existência de eventos. Por um lado, as filósofas *presentistas* alegam que tudo o que existe são os objetos, as propriedades, os estados de coisas e os eventos presentes. Por outro lado, as filósofas *eternistas* alegam que os objetos, as propriedades, os estados de coisas e os eventos passados, presentes e futuros são igualmente reais *em qualquer momento*: “Um bocado de existência passada é apenas este pedaço de existência passada para todo tempo. Porque é passado está seguro eternamente” (Laird 1917, p. 410, minha tradução<sup>5</sup>). O evento passado E, por exemplo, é real agora, o que significa que, aceito o eternismo sobre a natureza do tempo, a não-ocorrência no presente do evento E não é obstáculo para o contato direto de S com E. Tendo em mente estas duas teorias do tempo, podemos ver que o realismo direto sobre a memória episódica parece problemático apenas porque nós tacitamente pressupomos o presentismo, a visão sobre a natureza do tempo segundo a qual apenas os eventos existentes presentemente são reais. A solução é direta. Uma realista direto sobre a memória episódica tem que ser uma eternista sobre o tempo (Bernecker 2008, p. 71). Chamemos esta proposta de *a solução eternista*.

No entanto, nem todos os filósofos da memória que são simpáticos ao realismo direto estão contentes com a solução eternista. Kourken Michaelian e John Sutton, por exemplo, alegam que o eternismo pode ser uma solução “cara”:

<sup>5</sup> “A piece of past existence is just that piece of past existence for all time. Because it is past it is eternally safe” (Laird 1917, p. 410).

O problema da cotemporalidade surge porque, ainda que o realismo direto alegue que o objeto direto de uma memória presente seja um evento passado, não há sentido óbvio no qual um sujeito possa agora estar diretamente relacionado a um evento passado. Bernecker (2008) argumenta que o problema da cotemporalidade pode ser evitado se aceitamos que eventos passados continuam a existir mesmo após terem ocorrido. Este pode, contudo, ser um preço metafísico alto a se pagar simplesmente para respeitar intuições realistas diretas. (Michaelian & Sutton 2017a, minha tradução<sup>6</sup>)

Nesta passagem, a qual diz respeito ao realismo direto sobre o objeto intencional de uma memória episódica e à solução de Bernecker para o problema da cotemporalidade, Michaelian e Sutton alegam duas coisas. Primeiro, que não é óbvio o que *significa* dizer que há uma relação direta entre alguém que lembra e um evento passado. Segundo, que, por esta razão, a proposta de um contato direto com o passado requer argumentação teórica pesada. Tal como vejo a situação, estas duas alegações estão corretas. Mesmo sendo o caso que as pessoas comuns eventualmente possam alegar contato direto com eventos passados através da memória, não é evidente o que isso significa. A ideia de um contato direto com o passado é obscura. A possibilidade deste tipo de relação com o passado pode ser explicada pelo eternismo. Contudo, o eternismo está longe de ser uma teoria óbvia.

Com vistas a manter explicitamente unidas as partes deste texto, façamos um balanço parcial do que vimos e um resumo do que veremos. Na seção 1 nós vimos que há vários tipos de memória, e que o problema da cotemporalidade afeta apenas a memória episódica. Nesta segunda seção nós vimos duas coisas. Primeiro, que há duas variedades principais de realismo clássico sobre o objeto intencional de uma memória episódica: o realismo direto e o realismo representativo.

<sup>6</sup> “The cotemporality problem arises because, while direct realism claims that the direct object of a present memory is a past event, there is no obvious sense in which a subject now might be directly related to a past event. Bernecker (2008) argues that the cotemporality problem can be avoided if we assume that past events continue to exist even after they have occurred. This may, however, be a high metaphysical price to pay simply in order to respect direct realist intuitions.” (Michaelian & Sutton 2017a)



Segundo, que a solução eternista para o problema da cotemporalidade parece requerer uma metafísica muito sofisticada – “cara”.

Nas próximas seções procederemos da seguinte maneira. Nós veremos, na próxima seção, como Sant’Anna & Michaelian (2018) reconstruem a moldura para o debate sobre o objeto intencional de uma memória episódica. Na seção 4 veremos algumas questões relacionadas à solução eternista para o problema da cotemporalidade. Na seção 5 veremos algumas amostras do debate clássico entre realistas diretos e indiretos. Na seção 6 veremos alguns aspectos antropológicos do senso comum que são relevantes para a avaliação da solução de Bernecker – a solução eternista – para o problema da cotemporalidade. Na seção 7 veremos algumas respostas realistas diretas a algumas objeções realistas indiretas.

### Pensamento episódico hipotético

Em um artigo recente, Sant’Anna e Michaelian (2018) reeditam o debate clássico sobre os objetos intencionais da memória episódica no contexto do debate contemporâneo sobre pensamento hipotético episódico e viagem no tempo mental. Uma análise detalhada da proposta de Sant’Anna e Michaelian está além do escopo do presente texto. Ainda assim, eu gostaria de – ainda que grosseiramente – situar a posição de Sant’Anna e Michaelian no contexto da discussão sobre o objeto intencional da memória episódica, o problema da cotemporalidade, e o senso comum. No entanto, não discutirei a solução pragmatista proposta por Sant’Anna e Michaelian porque este assunto está além do escopo do presente texto.

Sant’Anna e Michaelian veem a memória episódica como uma forma de *pensamento hipotético episódico* ou de *viagem no tempo mental* – as duas expressões significando o mesmo. O pensamento hipotético episódico é um gênero com quatro espécies: memória episódica, pensamento futuro episódico, pensamento contrafactual orientado-ao-passado e pensamento contrafactual orientado-ao-futuro. As variedades de pensamento hipotético episódico são distinguidas umas das outras pela orientação temporal e pelo status modal. Há memória episódica quando S acredita que um

pensamento episódico é sobre o passado no mundo atual. Há pensamento futuro episódico quando S acredita que um pensamento episódico é sobre o futuro no mundo atual. Há pensamento contrafactual orientado-ao-passado quando S acredita que um pensamento episódico é sobre o passado em algum mundo possível diferente do mundo atual. Por fim, há pensamento contrafactual orientado-ao-futuro quando S acredita que um pensamento episódico é sobre o futuro em algum mundo possível diferente do mundo atual. A memória episódica pode ser distinguida da falsa memória e da confabulação porque a memória genuína permite apenas inferências verdadeiras sobre eventos passados, a falsa memória permite algumas inferências verdadeiras sobre eventos passados e a confabulação permite apenas inferências falsas sobre eventos passados.

Sant’Anna e Michaelian alegam que a moldura clássica do debate sobre os objetos intencionais de memórias episódicas é inadequado para o debate sobre os objetos intencionais dos pensamentos episódicos em geral. O problema é duplo. Por um lado, o realismo direto é uma variedade de *relacionismo*: se S não está causalmente vinculado a E, então S não está lembrando de E. O problema é que não há relacionamento causal apropriado entre S e eventos futuros ou contrafatuais. Por outro lado, uma filósofa realista indireta alega que se S representa E apropriadamente, então S lembra de E. O problema é que representações são “silenciosas”, no sentido que “[...] elas não estabelecem suas próprias condições de satisfação (Sant’Anna & Michaelian 2018). Sendo este o caso, o espaço de investigação clássico sobre os objetos intencionais de memórias episódicas tem que ser substituído por uma nova moldura na qual a questão sobre os objetos intencionais de pensamentos hipotéticos episódicos em geral possa ser investigada apropriadamente.

Sant’Anna e Michaelian fazem duas alegações sobre a solução de Bernecker para o problema da cotemporalidade. Primeiro, que o eternismo não é “intuitivo”:

O eternismo é uma visão intuitivamente implausível. Alguns podem já estar convencidos do eternismo por razões inde-

pendentes. Para estes, a solução eternista para o problema da cotemporalidade vem sem nenhum custo metafísico extra. Outros, é claro, não estão tão convencidos. Para alguns desses, o preço da solução pode parecer muito alto. (Sant’Anna & Michaelian 2018, minha tradução<sup>7</sup>)

Tratarei da questão acerca da intuitividade do eternismo na seção 7 deste texto. Segundo, que a solução de Bernecker se apoia na moldura clássica para o debate sobre os objetos intencionais de memórias episódicas. Mas a moldura clássica deixou de ser satisfatória. Logo, uma nova solução é requerida.

Com respeito à questão sobre os objetos intencionais dos pensamentos hipotéticos episódicos em geral, Sant’Anna e Michaelian defendem o *continuismo*: a tese que todas as variedades de pensamento hipotético episódico têm o mesmo tipo de objeto intencional. Debus (2014) e Perrin (2016), em contraste, defendem o *descontinuismo*: a tese que o tipo de objeto intencional de uma memória episódica é diferente do tipo – ou dos tipos – de objeto intencional de pensamentos futuros episódicos e de pensamentos contrafatuais (orientados-ao-passado ou orientados-ao-futuro) episódicos. Sant’Anna e Michaelian não apresentam nenhum argumento em defesa do continuismo. Eles apenas o tomam por garantido:

Em psicologia [...] é cada vez mais dado de barato que a memória episódica só pode ser entendida adequadamente se for vista como uma instância, entre outras, de uma capacidade mais geral de simular episódios possíveis. Nessa visão, a memória episódica sobrepõe-se pesadamente a outras formas de pensamento hipotético episódico – também conhecidos como “viagem no tempo mental” – a cada nível, do neural ao fenomenológico. [...] vamos apenas tomar como certa a visão consensual de que a categoria mais geral do pensamento hipotético episódico é anterior à categoria mais específica da memória episódica. Essa visão sugere que a questão tradicional sobre os obe-

7 “Eternalism is an intuitively implausible view. Some may already be convinced of eternalism for independent reasons. To them, the eternalist solution to the cotemporality problem comes at no extra metaphysical cost. Others, of course, are not so convinced. To some of these, the price of the solution may seem to be too high.” (Sant’Anna & Michaelian 2018)

ijos da memória episódica deve ser substituída por uma nova questão: Quais são os objetos diretos do pensamento hipotético episódico? (Sant’Anna & Michaelian 2018, minha tradução<sup>8</sup>)

Embora seja um fato que a visão corrente na psicologia sugira que a moldura clássica para o debate sobre o objeto intencional de uma memória episódica tenha que ser substituída por uma moldura continuísta, a qual seria vantajosa para a discussão sobre a natureza dos objetos intencionais de pensamentos hipotéticos episódicos em geral, não parece que essa sugestão seja suficiente enquanto razão para a rejeição do descontinuismo. Ainda assim, Sant’Anna e Michaelian apresentam, como uma razão contra o descontinuismo, o fato que “[...] ele torna o que intuitivamente parece ser um fenômeno mental unificado em algo fundamentalmente desunificado” (Sant’Anna & Michaelian 2018, minha tradução<sup>9</sup>). O problema é que, com essa postura, Sant’Anna e Michaelian cometem uma petição de princípio contra o descontinuismo, pois ser descontinuísta é, exatamente, alegar que aquilo que parece ser um fenômeno mental unificado é algo fundamentalmente desunificado (Debus 2014).

Eu não tenho como, no escopo deste capítulo, escavar mais profundamente o artigo de Sant’Anna e Michaelian. Considerações sobre parcimônia sugerem que eles estão certos na busca de um gênero único de objeto intencional para todas as variedades de pensamento hipotético episódico. Ainda assim, uma mera sugestão baseada nas práticas de um importante grupo de pesquisadores não é suficiente contra uma teoria tal como o descontinuismo. É preciso apresentar razões substantivas. Tendo em mente esta situação, nas próximas seções tratarei da questão sobre o relacionamento entre

8 ‘In psychology [...] it is increasingly taken for granted that episodic memory can be adequately understood only if it is seen as one instance among others of a more general capacity for simulating possible episodes. On this view, episodic memory overlaps heavily with other forms of episodic hypothetical thought – also known as “mental time travel” – at every level from the neural to the phenomenological. [...] we will simply take for granted the consensus view that the more general category of episodic hypothetical thought is prior to the more specific category of episodic memory. This view suggests that the traditional question of the objects of episodic memory should be replaced with a new question: What are the direct objects of episodic hypothetical thought?’ (Sant’Anna and Michaelian 2018)

9 “[...] makes what intuitively seems to be a unified mental phenomenon into something fundamentally disunified” (Sant’Anna and Michaelian 2018)

os objetos intencionais das memórias episódicas, o problema da cotemporalidade e o senso comum na moldura clássica. Eu concordo com Sant'Anna e Michaelian quando eles alegam que o eternismo pode ser uma solução aceitável – mas “intuitivamente implausível” – para o problema do objeto intencional de uma memória episódica sem ser uma solução aceitável para o problema dos objetos intencionais de estados mentais episódicos em geral. Tendo este fato em mente, nas próximas seções eu voltarei à discussão do problema da cotemporalidade na moldura clássica para o debate sobre o objeto intencional de uma memória episódica.

### Dois problemas

Segundo Sant'Anna e Michaelian, os principais problemas com a solução eternista para o problema da cotemporalidade, na moldura clássica para o debate sobre os objetos intencionais das memórias episódicas, são (1) que não há nada de óbvio na ideia que um agente que lembra está em contato direto com um evento passado e (2) que o eternismo não é intuitivo. Dadas essas duas razões, a solução eternista para o problema da cotemporalidade seria problemática, pois tornaria metafisicamente caro manter a intuição central por detrás do realismo direto. Chamemos estes dois problemas de *O Problema do Contato Direto com um Evento Passado* (PCDEP) e *O Problema da Implausibilidade Intuitiva do Eternismo* (PIIE).

- *O Problema do Contato Direto com um Evento Passado* (PCDEP): Não é óbvio que um agente que lembra esteja em contato direto com um evento passado.
- *O Problema da Implausibilidade Intuitiva do Eternismo* (PIIE): O eternismo é intuitivamente implausível como visão sobre a natureza do tempo.

Com respeito a (PCDEP), creio que há alguma verdade na alegação de que a ideia de um contato direto entre um agente que lembra e um evento passado é “não óbvia”, como Michaelian e Sutton

alegam. Contudo, penso que a situação é mais complexa, pois os mesmos autores, no mesmo artigo, alegam que:

O realismo direto [...] alega que [...] quando alguém lembra, este alguém está, em primeira instância, relacionado aos eventos passados eles mesmos; portanto, esta é, talvez, a visão mais intuitivamente atraente sobre a natureza dos objetos da memória. (Michaelian & Sutton 2017a)

Tal como a vejo, é justo interpretar esta passagem como dizendo que a visão de um agente que lembra como estando em contato direto com um evento passado é intuitiva. Parece justo interpretar uma relação de “primeira instância” entre um agente que lembra e um evento passado como contato direto entre agente que lembra e evento passado. O que não seria caridoso seria atribuir a Michaelian e Sutton, sem uma justificação, uma contradição. Visto que Michaelian e Sutton alegam que a ideia de um contato direto entre um agente que lembra e um evento passado é “não óbvia” e “a visão mais intuitivamente atraente”, eles parecem estar se contradizendo. Mas, será que eles estão se contradizendo? Na minha opinião, não. Penso que é um fato que o senso comum vai nas duas direções. Por um lado, há uma linha de pensamento do senso comum que nos faz concluir que a ideia de um contato direto entre um agente que lembra e um evento passado é muito intuitiva, mas, por outro lado, há outra linha de pensamento do senso comum que nos faz concluir que a ideia de um contato direto entre um agente que lembra e um evento passado não é óbvia. Se há uma contradição – e é claro que há –, a contradição está nas visões sustentadas pelo senso comum em geral. Isto é um problema para o senso comum? Novamente, não na minha opinião. Temos que lembrar que o senso comum não é uma doutrina. O senso comum pode ser desavergonhadamente “imétodico” (Geertz 1975). O ponto do senso comum é ser um repositório de sabedoria *prática* – em vez de *teórica* – facilmente aplicável a cada situação da vida, e a vida é multifacetada. De certa maneira, o senso comum *cultiva* a contradição – você tem que fruir o momento, mas você também tem que ser paciente; ninguém nunca é velho demais para aprender, mas um cusco velho não aprende novos truques – e

tira sarro do acadêmico que aponta para a contradição mas não se dá conta da utilidade prática, em certo contexto, de um adágio que contradiz um provérbio (Geertz 1975). Sendo este o caso, Michaelian e Sutton não estão se contradizendo. Em vez disso, eles estão apontando para duas visões contraditórias do senso comum sobre a relação entre um agente que lembra e um evento passado.

Todavia, somos acadêmicos. Para nós, uma contradição *teórica* tem que ser explicada. Como pode ser o caso que é e não é intuitivo que um agente que lembra está em contato direto com um evento passado? Penso que o paradoxo emerge do conflito entre quatro juízos independentemente plausíveis com respeito à questão geral sobre a relação entre um agente que lembra e um evento passado:

**Realismo Mnêmico (RM):** O que lembramos é real.

**Acesso Mnêmico (AM):** A memória nos dá contato direto com o passado.

**Presentismo (Pres):** Apenas eventos presentes são reais.

**Representacionismo (Repr):** Só podemos acessar diretamente o que é presente.

Creio que cada uma dessas quatro teses é independentemente plausível. A evidência em favor da minha crença é a simplicidade do discurso filosófico oferecido como justificção para cada uma dessas teses. Em alguns casos, não é apresentada teoria nenhuma. Em outros casos, a teoria proposta é, de fato, muito intuitiva. O Realismo Mnêmico (RM) é sustentado por todos aqueles que aceitam a possibilidade de verdade (ou algum outro tipo de acurácia semântica) na memória – e parece ser um truísmo que não é possível lembrar do que não aconteceu (Bernecker 2017, p. 52). Além disso, parece que “[...] estamos comprometidos, nas nossas maneiras comuns de conceitualizar o tempo, com a realidade do passado e do futuro” (Bardon 2013, p. 86<sup>10</sup>). O Acesso Mnêmico (AM) parece ser, simplesmente, senso comum. Como Michaelian e Sutton disseram sobre o realismo direto, e eu já citei: “[...] quando alguém lembra, este alguém está, em

10 “[...] we are committed, in our ordinary manner of conceptualizing time, to the reality of the past and future” (Bardon 2013, p. 86)

primeira instância, relacionado aos eventos passados eles mesmos; portanto, esta é, talvez, a visão mais intuitivamente atraente sobre a natureza dos objetos da memória. (Michaelian & Sutton 2017a<sup>11</sup>). O Presentismo (Pres) parece ser comumente aceito. Afinal de contas, o passado deixou de existir, e parece que o futuro carece de ser, existência ou realidade agora. Além disso, usualmente muitos filósofos presumem, sem argumento, que o presentismo é a visão do senso comum sobre a natureza do tempo (Carroll & Markosian 2010, p. 181). O mero fato dos filósofos presumirem isso serve de evidência de que o Presentismo é intuitivo, e isso é suficiente para estabelecer nosso ponto em defesa da intuitividade de (Pres). O Representacionismo (Repr) não parece ser controverso – como uma vez escreveu William Hamilton, o editor das obras de Thomas Reid, o contato direto com um evento passado parece ser uma contradição (nota do editor William Hamilton em Reid 1857, p. 211).

Cada uma dessas quatro teses – (RM), (AM), (Pres) and (Repr) – é independentemente intuitiva e plausível. No entanto, a conjunção de todas essas teses parece formar um paradoxo. Se aquilo que lembramos é real (RM) e a memória nos dá acesso direto ao passado (AM), então é falso que apenas eventos presentes são reais e que podemos acessar diretamente apenas o que é presente – ~(Pres) and ~(Repr). Se apenas eventos presentes são reais (Pres) e podemos acessar diretamente apenas o que é presente (Repr), então o que lembramos é real (RM) se é presente, mas é falso que a memória nos dá acesso direto ao passado – ~(AM). Outras combinações são possíveis, mas essas duas são suficientes para dar uma ideia do nosso problema. A primeira combinação – (RM), (AM), ~(Pres) e ~(Repr) – é similar a formas históricas de *realismo direto* sobre o objeto intencional de uma memória episódica. A segunda combinação – (Pres), (Repr), (RM) e ~(AM) – é similar a formas históricas de *realismo indireto* ou *representativo* sobre o objeto intencional de uma memória episódica.

Agora dispomos dos elementos dos quais precisamos para lidar com (PCDEP). É “óbvio” e não é “óbvio” que um agente que

11 “[...] when one remembers, one is in the first instance related to past events themselves; it is thus perhaps the most intuitively appealing view of the nature of the objects of memory” (Michaelian & Sutton 2017a)

lembra está em contato direto com um evento passado. Por um lado, parece óbvio que um agente que lembra está em contato direto com um evento passado porque (AM) é intuitivo: o que alguém lembra, quando lembra episodicamente, é passado em vez de presente, futuro ou atemporal. Além disso, (RM) é intuitivo: o que alguém lembra é real. Por outro lado, não parece óbvio que alguém que lembra está em contato direto com um evento passado porque (Pres) e (Repr) são intuitivos: parece ser de senso comum que apenas eventos presentes são reais e que podemos acessar apenas o que é presente.

É hora de investigar (PIIE). Michaelian e Sant’Anna alegam que uma solução eternista para o problema da cotemporalidade é “cara” porque o eternismo é intuitivamente implausível. Eles estão certos. De fato, o eternismo parece estranho. No entanto, não se segue da estranheza do eternismo que as pessoas comuns não acreditem na realidade de eventos passados e futuros. Como afirma McTaggart na abertura do seu artigo clássico “A Irrealidade do Tempo”, a realidade do tempo – incluindo eventos passados – é negada por filósofos e por místicos, mas não pelas pessoas comuns:

Indubitavelmente, parece altamente paradoxal afirmar que o Tempo é irreal, e que todas as declarações que envolvem sua realidade são errôneas. Tal afirmação envolve uma partida muito maior da posição natural da humanidade do que aquela que está envolvida na afirmação da irrealidade do Espaço ou da irrealidade da Matéria. Uma ruptura tão decisiva com a posição natural não é para ser aceita levemente. (McTaggart 2014, p. 747<sup>12</sup>)

Nessa passagem, McTaggart aponta para o fato que as pessoas comuns acreditam na realidade do tempo – e o tempo, intuitivamente, é mais do que o presente. O tempo do senso comum tem extensão e duração – duas propriedades temporais que requerem mais do que o presente. É claro, a conclusão de McTaggart que o

12 “It doubtless seems highly paradoxical to assert that Time is unreal, and that all statements which involve its reality are erroneous. Such an assertion involves a far greater departure from the natural position of mankind than is involved in the assertion of the unreality of Space or of the unreality of Matter. So decisive a breach with that natural position is not to be lightly accepted.” (McTaggart 1908, p. 457)

tempo é irreal é muito sofisticada para ser imediatamente aceita pelas pessoas comuns. Ainda assim, o diagnóstico de McTaggart está correto. As pessoas comuns acreditam na realidade do tempo.

O eternismo parece distante do senso comum. No entanto, as pessoas comuns acreditam em (AM): a memória nos dá acesso *direto* ao passado – o que significa que a proposta humeana de um acesso *indireto* ao passado é muito sofisticada. O senso comum não é sofisticado (Geertz 1975). As pessoas que não foram corrompidas pela filosofia acreditam em (RM): o que é lembrado é real – o que significa que o passado é real. Estas – (AM) e (RM) – são duas visões do senso comum sobre a memória que são consistentes com o eternismo. Sendo este o caso, porque o eternismo parece estranho? Proponho que, apesar do fato da compatibilidade entre os princípios fundamentais do eternismo e o senso comum, o eternismo parece estranho porque é uma *teoria* muito complexa, e as pessoas do senso comum orgulham-se de resistir a teorias (Geertz 1975). O eternismo é e sempre será esquisito para as pessoas comuns, mas o mesmo é verdadeiro para outras teorias complexas com implicações para a questão sobre a natureza dos objetos intencionais das memórias. Por exemplo, o presentismo, visto como uma teoria plenamente articulada, requer ou a negação de (RM) e (AM), ou explicações muito sofisticadas sobre nosso acesso seja a um passado irreal, seja a um passado que é, de alguma maneira, presente.

Poderia ser objetado, contra minha proposta, que nem todas as teorias são rejeitadas pelas pessoas do senso comum pela simples razão de serem teorias. O presentismo, por exemplo, é uma teoria, mas as pessoas aceitam (Pres). Penso que esta objeção se encaminha para a direção certa. Sim, as pessoas tendem a aceitar teorias *simples*, tais como o presentismo, desde que essas sejam apresentadas como sendo constituídas por uma única tese intuitiva. Neste caso, aceitar uma teoria simples é aceitar uma tese do senso comum, e as pessoas do senso comum aceitam teses do senso comum. Ainda assim, as pessoas comuns se mostram mais resistentes para aceitar teorias *complexas* ou *articuladas* – mesmo quando é o caso que elas aceitam as bases intuitivas de uma teoria complexa. Sendo esse o caso, as pessoas comuns podem aceitar (Pres) facilmente, e rejeitar a

articulação de (Pres) com a negação de (RM) e (AM). Essa diferença no comportamento é explicada pelo fato que o senso comum é um repositório de soluções fáceis para questões práticas (Geertz 1975). Teorias simples são fáceis, mas teorias complexas são difíceis – mesmo quando são acarretadas por teses do senso comum.

Logo, não há razão substantiva para rejeitar o eternismo como uma solução para o problema da cotemporalidade pelo mero fato do eternismo não ser “intuitivo”, pois qualquer *teoria* filosófica é distante das pessoas comuns, apesar do fato que várias teses filosóficas são compatíveis com alguns juízos do senso comum. O senso comum não é uma doutrina – como diz Clifford Geertz, o senso comum é “imetódico”. O senso comum não é uma religião – o objetivo do senso comum é a vida neste mundo, não a salvação da alma. O senso comum é o que permanece como orientação simples e direta quando a religião, a ciência e a filosofia falham (Geertz 1975). Quando Michaelian e Sant’Anna rejeitam a solução eternista para o problema da cotemporalidade porque ela “não é intuitiva”, eles não estão apresentando nenhuma base *substantiva* para se rejeitar esta solução. É claro que esta solução não é óbvia – nenhuma solução *filosófica* ou teórica seria óbvia porque a “obviedade”, quando estamos falando sobre o senso comum, é uma característica de um estilo de pensamento (em contraste com um objeto intencional de um pensamento) que manifesta naturalidade, praticidade, superficialidade, “imetodicidade” e acessibilidade (Geertz 1975, p. 18). É simplesmente impossível propor uma teoria minimamente complexa e ser “óbvio” no sentido requerido pelo senso comum.

### Os objetos da memória episódica

Como vimos, há dois tipos de realismo sobre o objeto intencional de uma memória. Por um lado, há o realismo representativo, posição exemplificada pela filosofia de David Hume na *Investigação* de 1748:

A mente nunca tem algo presente a si a não ser as percepções e, possivelmente, não pode obter qualquer experiência

da sua conexão com os objetos. Por conseguinte, a suposição de uma tal conexão é desprovida de todo o fundamento no raciocínio. (Hume 2013, seção 12, parte 1<sup>13</sup>)

De acordo com Hume, qualquer estado mental intencional é sobre a representação de um objeto, propriedade ou estado de coisas. Nenhum estado mental é diretamente sobre qualquer objeto representado. A teoria de Hume aplica-se globalmente a percepções, memórias e antecipações.

Por outro lado, há o realismo direto. Nada poderia estar mais distante da posição de Hume do que a proposta de Reid no seu *Inquérito*, de 1764:

Suponhamos que, certa vez, e apenas uma vez, senti o cheiro de um nardo, que estava em certo cômodo, crescendo em um vaso e exalando um perfume muito agradável. No dia seguinte, relato o que vi e cheirei. Quando presto tanta atenção quanto me é possível ao se que passa em minha mente neste caso, parece evidente que a coisa que vi ontem e a fragrância que cheirei são agora os objetos imediatos de minha mente quando me lembro disso. Ademais, posso imaginar esse vaso e essa flor transportados para o cômodo em que estou sentado agora, e exalando o mesmo perfume. Aqui, igualmente, parece que a coisa individual que eu vi e cheirei é o objeto da minha imaginação. (Reid 2013, p. 36, cap. 2, seção 3<sup>14</sup>)

O experimento mental de Reid é sobre o objeto intencional da memória e da imaginação de S envolvendo uma propriedade particular (o gracioso perfume de um certo nardo em particular)

13 “The mind has never anything present to it but the perceptions, and cannot possibly reach any experience of their connexion with objects. The supposition of such a connexion is, therefore, without any foundation in reasoning.” (Hume 2016, Section XII, Part I)

14 “Suppose that once, and only once, I smelled a tuberose in a certain room, where it grew in a pot, and gave a very grateful perfume. Next day I relate what I saw and smelled. When I attend as carefully as I can to what passes in my mind in this case, it appears evident that the very thing I saw yesterday, and the fragrance I smelled, are now the immediate objects of my mind, when I remember it. Further, I can imagine this pot and flower transported to the room where I now sit, and yielding the same perfume. Here likewise it appears, that the individual thing which I saw and smelled, is the object of my imagination.” (Reid 1983, p. 14, Chapter 2, Section III)

experienciado por S apenas uma vez. Chamemos esta propriedade particular de *F*. Do que S se lembra quando ela lembra de *F*? O que S imagina quando ela imagina *F*? Usando o senso comum como método, Reid conclui que S lembra e imagina a propriedade *F* ela mesma. O que S tem presente para si, quando ela lembra ou imagina uma propriedade, é a propriedade ela mesma, não a representação de uma propriedade. O mesmo pode ser dito sobre a recordação ou imaginação de um objeto ou evento. O objeto intencional de um estado mental, factivo ou não, é o objeto real, a propriedade real ou o estado de coisas real em vez das suas respectivas representações.

Seria justo dizer que a aceitação da resposta de Reid ao seu próprio experimento mental sobre o perfume de um nardo exige que paguemos um altíssimo custo metafísico? Não, não seria. Reid alega estar apenas seguindo o senso comum, e é verdade que as pessoas em geral pensam que elas lembram dos eventos passados eles mesmos – esta é, simplesmente, a tese (AM). Não é nem óbvio, nem intuitivo para as pessoas em geral que não lembramos das próprias situações que vivenciamos em nossos passados pessoais, apesar do fato da tese (Repr) ser intuitiva. Para o senso comum, tudo o que acessamos é presente. Ainda assim, a *teoria* que a memória não nos dá acesso ao passado é muito sofisticada. Esta teoria entra em conflito com (AM). De modo que a teoria de Hume tem algum fundamento no senso comum, mas está longe de ser uma – o que oximoronicamente poderíamos chamar de – uma teoria do senso comum.

Em resumo, há uma disputa clássica entre dois tipos principais de filósofos realistas com respeito ao objeto intencional de uma memória. Por um lado, os realistas representativos reivindicam duas teses. Primeiro, que lembramos das representações de eventos em vez de lembrar dos eventos eles mesmos. Segundo, que a relação entre um agente e um evento lembrado é indireta, pois é mediada por uma representação. Cada um desses dois partidos desta disputa pode apelar para o senso comum como sendo o fundamento de algumas das suas teses, mas nenhum dos partidos nesta disputa pode vencer o debate apenas apelando ao senso comum.

### Uma questão de bom senso

Como eu disse anteriormente, alguns críticos do realismo direto sobre a memória episódica alegam que esta variedade de realismo direto requer uma metafísica do tempo muito distante do senso comum. Mesmo garantindo a consistência desta variedade de realismo direto com (RM) e (AM), duas teses do senso comum, a metafísica do tempo requerida por este tipo de realismo direto é eternista, e o eternismo parece ser “intuitivamente implausível”. Penso que estes críticos do realismo direto sobre a memória episódica estão certos quando eles dizem que esta variedade de realismo requer uma metafísica do tempo muito sofisticada. No entanto, tendo em mente que (Pres) está em conflito com (RM) e (AM), o presentismo não está em melhor situação. Há alguma outra alternativa? Não no espectro do debate clássico sobre realismo direto e indireto. Fora do escopo deste debate, Sant’Anna e Michaelian propuseram uma teoria pragmatista sobre o objeto intencional do pensamento episódico em geral, incluindo o objeto intencional de uma memória episódica. Eles defendem que o objeto intencional de uma memória episódica é um “objeto pragmático” (Sant’Anna & Michaelian 2018). A discussão desta proposta ultrapassa dos limites deste capítulo. No entanto, os autores eles mesmos reconhecem o caráter “não ortodoxo” e “não convencional” da proposta (Sant’Anna & Michaelian 2018). É claro, eles estão falando sobre o fato que o pragmatismo não é uma *teoria* das mais centrais. No entanto, eles não alegam que a proposta é de senso comum. Objetos pragmáticos estão “[...] imediatamente disponíveis à mente, não importando se existem, ou não” (Sant’Anna e Michaelian 2018<sup>15</sup>). Até onde vejo, isso significa que o pragmatismo de Sant’Anna e Michaelian não se compromete com (RM), (AM), (Pres) ou (Repr). Não está comprometido com (RM), pois um objeto intencional pragmático pode existir, ou não. Não está comprometido com (AM), pois não se defende que a memória episódica dá acesso direto ao passado. Não está comprometido com (Pres), pois não é defendido que apenas o presente

15 “[...] immediately available to the mind, regardless of whether they exist.” (Sant’Anna & Michaelian 2018)

existe. Finalmente, não está comprometido com (Repr), pois não é defendido que podemos acessar diretamente apenas o que é presente. Todas essas características da teoria dos objetos intencionais pragmáticos são evidência de que estes não podem ser debatidos na moldura do debate clássico sobre o objeto intencional de uma memória episódica. Por essa razão, não é possível, neste capítulo, apresentar meticulosamente os detalhes da proposta de Sant’Anna e Michaelian. Deixarei a investigação sobre a questão dos objetos intencionais pragmáticos para outra ocasião. Tudo o que posso sugerir, por ora, é que esta não parece ser uma proposta mais próxima do senso comum do que as propostas que se vinculam ao presentismo ou ao eternismo.

Voltando ao ponto central, sobre a relação entre intuições de senso comum e teorias filosóficas na moldura clássica para a discussão da questão sobre o objeto intencional de uma memória episódica, penso que nenhuma dessas duas principais teorias do tempo está em melhor situação do que a outra. O problema não diz respeito ao fato que algumas intuições presentistas ou eternistas possa ser fundamentada no senso comum. O problema é que, apesar do fato que as mais diversas teses filosóficas sobre a natureza do tempo possa ser suportada por intuições de senso comum, nenhuma *teoria* metafísica do tempo pode ser consistentemente atribuída às pessoas em geral. No que diz respeito à metafísica do tempo, não há *teoria* coerente que possa ser atribuída, sem qualificações, a pessoas não intoxicadas por filosofia. As pessoas aceitam (Pres) naturalmente: eventos presentes – em contraste com eventos passados e futuros – existem. Mas as pessoas também aceitam, sem reflexão, que elas lembram dos eventos eles mesmos que elas experienciaram no passado. Seria incorreto dizer que o presentismo não tem base no senso comum, mas também seria correto dizer que o eternismo não tem base no senso comum. As pessoas pensam que elas têm acesso direto, através da memória, ao passado, e as pessoas aceitam facilmente (RM): o que lembramos é real, em contraste com aquilo que nós apenas imaginamos, e esses são fundamentos de senso comum para teses eternistas. Em síntese, há diversas teses populares sobre a natureza do tempo, mas não há *teoria* popular coerente sobre a natureza do tempo. Sendo este o caso, sempre é possível objetar a

uma teoria da memória baseada em uma das principais teorias do tempo que ela está em desacordo com o senso comum. Mas esse tipo de crítica não é justa, pois sempre é possível fundamentar uma teoria da memória em algumas “teses” – presentistas ou eternistas – da filosofia popular do tempo.

Em resumo, não estou dizendo para desconsiderarmos o senso comum quando fazemos metafísica da memória ou metafísica do tempo. Uma teoria metafísica que despreze as intuições do senso comum enfrenta sérios problemas. A metafísica popular sempre é importante. Tudo o que estou dizendo é que, em alguns casos, intuições isoladas não são suficientes para desbancar uma teoria. Isso ocorre quando intuições sobre a natureza da realidade estão em conflito umas com as outras, e esse é o caso quando estamos falando sobre as intuições do senso comum sobre a natureza do tempo.

### Realismo direto sobre a memória com eternismo

De acordo com o realismo direto, nós lembramos do passado ele mesmo, sem intermediários, pois estamos em contato direto com o passado ele mesmo. Sendo esse o caso, não temos que inferir da representação presente do evento passado E que E aconteceu no passado. O problema é: como é possível ter um contato direto, no presente, com um evento passado? Este é o problema da cotemporalidade (Bernecker 2008, pp. 68–69). Nesta seção, tentarei esclarecer (ao menos um pouco) a noção de *contato direto* requerida pelo realismo direto através da explicação metafísica das noções de *conhecimento imediato* e de *coexistência*. Arguirei que o contato direto no sentido de conhecimento imediato ou coexistência parece ser um problema para uma defensora do eternismo e do realismo direto sobre a memória episódica apenas se o presentismo é pressuposto – o que é uma petição de princípio.

Reid diz que, quando lembramos, estamos em contato direto com eventos passados. Como mencionei antes, seu editor William Hamilton discorda:

Um conhecimento *imediato* de uma coisa *passada* é uma contradição. Pois nós só podemos conhecer uma coisa imedia-



tamente ou se a conhecemos nela mesma, ou *como existente*. Mas o que é passado não pode ser conhecido em si mesmo, pois é *inexistente*. Neste aspecto a memória difere da percepção. (Nota e itálicos do editor William Hamilton em Reid 1857, p. 211<sup>16</sup>)

O ponto de Hamilton é sobre o modo de ser dos eventos. Ele alega que apenas o que existe agora pode ser conhecido agora. Mas um evento passado não existe agora. Logo, um evento passado não pode ser conhecido imediatamente. O ponto de Hamilton não é (Repr) – não é sobre representações presentes como pontes metafísicas entre agentes e eventos passado. Ele não está defendendo que só se pode acessar coisas via representações. O ponto de Hamilton não é o ponto de Hume. O ponto de Hamilton é sobre a metafísica do tempo em vez da metafísica da intencionalidade. Hamilton está dizendo que há um problema metafísico para o realismo direto mesmo que se aceite que o realismo direto de Reid esteja certo e que o realismo representativo de Hume esteja errado. O problema, de acordo com o ponto de Hamilton, é que existir, para um evento, é ser agora, e eventos passados deixaram de ser. Além disso, o ponto de Hamilton não é o ponto de Sant’Anna e Michaelian. Hamilton se preocupa com lógica – contradição – em vez de senso comum. Para Hamilton, conhecer imediatamente um evento passado “é uma contradição”. A contradição é que um evento passado é inexistente agora, mas o que é conhecido imediatamente é existente agora.

A solução, novamente, é o eternismo. Se os filósofos eternistas estão certos, então um evento passado não ocorre agora, mas existe agora. Para um evento, *ocorrer* antes ou depois de outro evento é uma coisa, mas *existir* é outra coisa. É por isso que é possível estar em contato direto com um evento passado.

Como pode um agente que lembra estar em contato direto com um evento passado? A solução proposta por Bernecker é eternismo sobre a natureza do tempo. Segundo o eternismo, eventos

16 “An *immediate* knowledge of a *past* thing is a contradiction. For we can only know a thing immediately, if we know it in itself, or *as existing*; but what is past cannot be known in itself, for it is *non-existent*. In this respect memory differs from perception.” (Note and italics by the editor William Hamilton in Reid 1857, p. 211)

passados não deixam de existir após ocorrerem. Sendo este o caso, um contato direto com um evento passado é ao menos possível. Mas, como esse contato se dá? Por constituição metafísica. O evento passado E constitui a memória de E porque estar em um estado mental envolvendo uma réplica fenomenológica ou qualitativa de E que não fosse constituída pelo evento E não seria lembrar de E (Debus 2008; Campbell 2002, cap. 6).

Outro tipo de objeção ao realismo direto sobre a memória episódica diz respeito à *coexistência*:

Uma terceira implicação, creio, de “estar diretamente ciente”, no uso filosófico, é que se B está “diretamente” ciente de X, então B e X *coexistem*. [...] Esta implicação dificulta qualquer interpretação da memória como uma maneira de estar diretamente ciente de algo. Embora possamos dizer que uma pessoa lembra de alguém que está bem na sua frente, também é verdade que falamos da lembrança da fogueira da semana passada ou do tremor de terra. Nem a fogueira arde agora, nem a terra treme agora. (Malcolm 1975, p. 5, itálicos do autor, minha tradução<sup>17</sup>)

Até onde vejo, *coexistência*, nesta passagem, significa *simultaneidade*, e o problema é que a fogueira da semana passada e a lembrança presente da fogueira da semana passada não são simultâneas. É claro, o realismo representativo de Hume resolve o problema: a representação presente da fogueira da semana passada e a recordação presente da fogueira da semana passada são simultâneas. Logo, elas podem coexistir de acordo com a visão de Malcolm sobre a natureza da coexistência. No entanto, a filósofa realista representativa tem que conceder que a memória da fogueira da semana passada é sobre a fogueira da semana passada, não sobre a representação presente da fogueira da semana passada, o que significa que a representação

17 “A third implication, I believe, of ‘direct awareness,’ in its philosophical use, is that if B is ‘directly’ aware of X, then B and X *coexist*. ... This implication makes hard sledding for any interpretation of memory as direct awareness. Although a person can be said to remember someone who is standing right before him, it is also true that we speak of remembering last week’s bonfire or earth tremor. The bonfire is not now burning nor the earth now trembling.” (Malcolm 1975, p. 5, author’s italics)

como um veículo pode ser presente, mas o evento é representado como sendo passado. A filósofa realista representativa pode responder que a fogueira da semana passada é representada como um evento passado *agora*, o que significa que o objeto intencional da representação é presente em vez de passado. A filósofa realista direta pode insistir que o fato que a fogueira da semana passada é mentalmente representada no presente é indubitável – mas isso não significa que a fogueira da semana passada exista no presente (Laird 1917, p. 412). A filósofa realista representativa teria que pagar um alto preço metafísico para explicar a lembrança da memória da fogueira da semana passada fazendo referência apenas a objetos, propriedades e estados de coisas presentes. (RM) teria que ser sacrificado, e (AM), que é uma tese de senso comum, teria que ser remodelado como um constructo teórico. Obviamente, a filósofa defensora do realismo direto também paga um alto preço metafísico – a distinção entre a *ocorrência* e a *existência* de um evento. Responder a questão sobre o objeto intencional de uma memória episódica não sai barato para nenhuma teoria. Ainda assim, a filósofa realista direta pode usar a solução eternista para resolver o problema da cotemporalidade.

O resultado desta seção é que o eternismo explica como o contato direto com o passado pode ser possível. Levando em conta que o resultado da seção anterior é que o senso comum é compatível com o presentismo e com o eternismo, nós dispomos de elementos suficientes para afirmar que não há “problema do senso comum” que afete exclusivamente a solução eternista com realismo direto para o problema da cotemporalidade porque (1) é intuitivo que lembranças são sobre eventos passados e (2) o fato que um evento passado não ocorre agora não impede a *existência* – seja presente, seja atemporal – de um evento passado.

### Conclusões

O problema da cotemporalidade é sobre as consequências do realismo direto com respeito à memória episódica. (RM) é intuitivo: lembramos de um evento passado em vez de lembrarmos de uma representação presente de um evento passado. (Repr) é intuitivo:

o que acessamos é presente. (AM) é intuitivo: a memória nos dá acesso ao passado. No entanto, a teoria que um agente está em contato direto – no presente – com um evento passado soa peculiar (Michaelian & Sutton 2017a).

Um evento passado existe? Esta é uma questão sobre a metafísica do tempo. Infelizmente, a metafísica popular não nos conduz a uma teoria coerente para lidar com esta questão. Por um lado, as pessoas em geral acreditam que um evento que deixou de ocorrer deixou de existir – isto é (Pres). Por outro lado, as pessoas em geral acreditam que lembramos dos eventos passados em vez de lembrarmos das representações presentes de eventos passados – isto é (RM). Mas, para acreditar nisso em uma teoria articulada, você teria que pressupor que há eventos passados para ser lembrados.

Para lidar com esta questão, a metafísica do tempo das pessoas em geral não pode nos auxiliar. Temos que apelar a teorias filosóficas sobre a natureza do tempo. O presentismo não é uma boa opção para realistas diretos sobre a memória episódica por dois motivos. Primeira, porque o presentismo leva ao problema da cotemporalidade com respeito à memória episódica. Segundo, porque o presentismo não tem uma explicação simples para o fato que uma lembrança de um evento passado pode ser avaliada como acurada ou inacurada. Essas duas razões são à defensora do realismo direto uma razão para buscar uma alternativa ao presentismo – como, por exemplo, o eternismo. Mas há, também, razões positivas para que uma filósofa que defenda o realismo direto sobre a memória episódica defenda o eternismo. Primeiro, o eternismo explica como um evento passado pode estar disponível para ser representado intencionalmente. Segundo, o eternismo explica como um evento passado pode ser a base de avaliação da acurácia de uma memória episódica. Dadas essas razões, o eternismo é a melhor escolha para uma realista direta sobre a memória episódica.

### Agradecimentos

Agradeço aos editores pelo envolvimento da elaboração da versão final do artigo. Agradeço também a Patrícia Didone, Fabrício

Dutra, Anilucia Mainardi, Glaupy Fontana Ribas, André Sant'Anna, Matheus Diesel Werberich pelos seus comentários a versões anteriores deste texto.

## REFERÊNCIAS

- Bardon, A. (2013). *A Brief History of the Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernecker, S. (2008). *The Metaphysics of Memory*. Dordrecht: Springer.
- Bernecker, S. (2017). Memory and Truth. In S. Bernecker & K. Michaelian (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, (51–62). London: Routledge.
- Campbell, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Carroll, John W., & Markosian, N. (2010). *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández, J. (2017). The Intentional Objects of Memory. In S. Bernecker & K. Michaelian (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory* (88–100). London: Routledge.
- Debus, D. (2008). Experiencing the Past: A Relational Account of Recollective Memory. *Dialectica* 62(4): 405–32. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2008.01165.x>.
- Debus, D. (2014). Mental Time Travel: Remembering the Past, Imagining the Future, and the Particularity of Events. *Review of Philosophy and Psychology* 5(3): 333–50. <https://doi.org/10.1007/s13164-014-0182-7>.
- Geertz, C. (1975). Common Sense as a Cultural System. *The Antioch Review* 33(1): 5–26. <http://www.jstor.org/stable/4637616>.
- Hume, D. (2013). *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Hume, D. (2016). An Enquiry Concerning Human Understanding. *The University of Adelaide Library*. Adelaide. March 27, 2016. <https://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92e/index.html>.
- Laird, J. (1917). Recollection, Association and Memory. *Mind* 26(104): 407–27. <http://www.jstor.org/stable/2249098>.
- Malcolm, N. (1975). Memory as Direct Awareness of the Past. *Royal Institute of Philosophy Lectures* 9: 1–22. <https://doi.org/10.1017/S0080443600000960>.
- McTaggart, J. E. (1908). The Unreality of Time. *Mind* 17(68):

457–74. <http://www.jstor.org/stable/2248314>.

McTaggart, J. E. (2014). A Irrealidade do Tempo. Traduzido por César Schirmer dos Santos. *Kriterion* 130: 747–64. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2014000200017>.

Michaelian, K. (2016). *Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past*. Cambridge: The MIT Press.

Michaelian, K. & Sutton, J. (2017a). Memory. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. April 24, 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>.

Michaelian, K., e Sutton, J. (2017b). Collective Mental Time Travel: Remembering the Past and Imagining the Future Together. *Synthese*, May. Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1449-1>.

Perrin, D. (2016). Asymmetries in Subjective Time. In K. Michaelian, S. B. Klein, K. K. Szpunar (Eds.), *Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel*, 39–61. Oxford: Oxford University Press.

Reid, T. (1857). *Essays on the Intellectual Powers of Man: Abridged, with Notes and Illustrations from Sir William Hamilton and Others*. J. Walker (Ed.), 7<sup>a</sup> ed. Boston: Phillips, Sampson, and Company. <https://archive.org/details/essaysonintelle02walkgoog>.

Reid, T. (1983). An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. In R. E. Beanblossom & K. Lehrer (Eds.), *Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett.

Reid, T. (2013). *Investigação Sobre a Mente Humana segundo os Princípios do Senso Comum*. Traduzido por Aline Ramos. São Paulo: Vida Nova.

Robins, S. K. (2017). Memory Traces. In S. Bernecker & K. Michaelian (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, 76–87. London: Routledge.

Sant'Anna, A. & Michaelian, K. (2018). Thinking about Events: A Pragmatist Account of the Objects of Episodic Hypothetical Thought. *Review of Philosophy and Psychology*, February. <https://www.researchgate.net/publication/323184598>.

# TIPOS DE DESACUERDO CIENTÍFICO Y METACIENTÍFICO

Bruno Borge y Nicolás Lo Guercio<sup>1</sup>

## Introducción

La filosofía de la ciencia ha señalado de varias maneras la importancia del desacuerdo en la práctica científica. El desarrollo del conocimiento ha sido mostrado como el resultado de la sucesiva eliminación de teorías e hipótesis rivales que procuraron dar cuenta de los mismos fenómenos. En tal sentido, se ha afirmado que el modelo de razonamiento científico por antonomasia es la *inferencia a la mejor explicación*, donde partiendo de un lote de hipótesis explicativas incompatibles, se selecciona la que mejor explica un cuerpo de evidencia. Del mismo modo, el disenso ha sido una de las motivaciones centrales para la producción de nueva evidencia, y por tanto, para el aumento del acervo de conocimiento empírico.

---

<sup>1</sup> Bruno Borge es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Docente de Filosofía de las Ciencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. [brunojborge@gmail.com](mailto:brunojborge@gmail.com). Nicolás lo Guercio es becario de posdoctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Esa idea se encuentra detrás de las nociones de *experimento crucial* y *predicción novel*, centrales para la concepción heredada. Asimismo, desde corrientes historicistas en filosofía de la ciencia surgieron importantes argumentos que pusieron en jaque la tesis de la continuidad teórica de la ciencia a lo largo de su historia. Muchos de estos argumentos pretenden mostrar que los acuerdos científicos, incluso acerca de lo que suele denominarse *base empírica*, son en realidad precarios e inestables. El desacuerdo, de ese modo, resulta más bien la regla que la excepción en la historia de la ciencia. Pese a que de estos y muchos otros modos la importancia del desacuerdo científico ha sido destacada por filósofos de la ciencia, los análisis de su dimensión estrictamente epistemológicos han sido notablemente escasos. Poco se ha dicho acerca de las condiciones que configuran una situación de desacuerdo, los tipos de desacuerdo que pueden distinguirse y cuál es el modo racionalmente más adecuado de reaccionar epistémicamente al conocer que se desacuerda con alguien igualmente confiable. Por el contrario, dichas preguntas han sido ampliamente abordadas por epistemólogos.

La discusión epistemológica reciente sobre el desacuerdo se enmarca en lo que ha dado en llamarse *epistemología social*. La epistemología social investiga el impacto de diferentes tipos de interacción social en la obtención de conocimiento, justificación, etc. El desacuerdo resulta interesante en este contexto porque suscita la pregunta por el impacto epistémico de nuestro conocimiento de los estados doxásticos de otros agentes. Más específicamente, la pregunta es ¿cómo debo modificar mis creencias (si es que debo hacerlo) frente al conocimiento del hecho de que otro sujeto ha formado una creencia incompatible? Plausiblemente, la respuesta dependerá del tipo de desacuerdo de que se trate. Ahora bien, dentro de los posibles tipos de desacuerdo, los epistemólogos han prestado particular atención a los desacuerdos entre *pares epistémicos*. Dos individuos son pares epistémicos en la medida en que poseen la misma evidencia (o, de manera más realista, aproximadamente la misma evidencia) y las mismas ‘virtudes cognitivas’, categoría que incluye la inteligencia, la atención, la honestidad intelectual, la ausencia de sesgos, etc. La pregunta específica por el desacuerdo entre pares

epistémicos consiste entonces en lo siguiente: ¿cómo debo modificar mis creencias (si es que debo modificarlas) frente al desacuerdo con un individuo que posee aproximadamente la misma evidencia y es igualmente inteligente, atento, intelectualmente honesto, libre de prejuicios, etc., que yo? Las posiciones sobre la cuestión pueden dividirse entre los conciliacionistas, quienes sostienen que el desacuerdo con un par epistémico prescribe en todos los casos cierto grado de revisión doxástica, y los no-conciliacionistas u obstinados, quienes mantienen que en algunos casos de desacuerdo entre pares está permitido preservar la opinión inicial.

En este artículo investigaremos las conexiones entre las dos aproximaciones a la cuestión del desacuerdo antes mencionadas. Más concretamente, investigaremos cómo deben modificar sus opiniones los científicos frente al reconocimiento del desacuerdo con sus pares respecto de hipótesis, teorías, métodos, etc., (si es que deben modificarla en absoluto). El artículo está estructurado del siguiente modo: en la siguiente sección discutiremos la cuestión del desacuerdo entre pares. Luego de presentar la motivación principal para ser conciliacionista, desarrollaremos dos argumentos en favor de dicha posición. En la tercera sección nos ocuparemos del desacuerdo científico, más específicamente, argumentaremos que ciertos desacuerdos científicos permiten una reacción doxástica obstinada. En la sección 4 presentaremos un argumento normativo en favor de esta última tesis: la estrategia será mostrar que en virtud de las características propias de ciertos desacuerdos científicos, los argumentos conciliacionistas pueden ser bloqueados. Finalmente mostraremos, en la sección 5, que la posición defendida permite comprender mejor ciertos desacuerdos meta-científicos en conexión con la metafísica de la ciencia.

### Conciliacionismo

El conciliacionismo suele ser caracterizado como la posición más intuitiva. En principio, el hecho de que alguien tan informado e inteligente como yo haya llegado a una conclusión opuesta sugiere que yo podría haber cometido un error, y parece que la única manera

de honrar este reconocimiento es estando menos confiado que antes en mi opinión. Una manera de precisar un poco esta intuición es la siguiente: el reconocimiento del desacuerdo con un par epistémico me proporciona cierto tipo de evidencia, a saber, evidencia de que pude haber evaluado incorrectamente el estatus de la evidencia original, y esto derrota mi creencia inicial. En consecuencia, debo estar un poco menos confiado en mi opinión original o, según algunos, suspender el juicio sobre la cuestión.

Ahora bien, esta idea puede implementarse de diferentes maneras dependiendo del modo en que se caracterice la noción de paridad epistémica. De acuerdo con Christensen (2016, p. 586) existen al menos dos modos de hacerlo. Una posibilidad es pensar la paridad epistémica en términos de *racionalidad*; así, dos pares epistémicos serían sujetos con la misma probabilidad de formar creencias racionales. La segunda opción es pensar la paridad epistémica en términos de *corrección*; de acuerdo con este enfoque, dos pares epistémicos son sujetos con la misma probabilidad de formar creencias correctas.<sup>2</sup>

De acuerdo con el primer enfoque, el reconocimiento del desacuerdo con un par epistémico constituye evidencia de que mi evaluación inicial de la evidencia fue *irracional*. En consecuencia, debo modificar mi opinión. Para arribar a esta conclusión es necesario asumir algunas cosas. El primer supuesto ya fue notado: dado que mi oponente es un par epistémico, no estoy justificado a suponer que es más probable que haya sido él quien formó una creencia irracional en esta ocasión. El segundo supuesto es denominado usualmente principio de Independencia:

**Independencia:** Al evaluar las credenciales epistémicas de otra persona respecto de si P, con el fin de determinar en qué medida debo modificar mi propia creencia (si es que debo modificarla en absoluto), debo hacerlo de una manera que sea independiente del razonamiento inicial que me llevó a creer que P. (Christensen 2009, p. 758) [Traducción propia]

<sup>2</sup> Joyce (1980) precisa el concepto de corrección en términos graduales, del siguiente modo: si S asigna el grado de confianza  $n$  a P ( $0 < n < 1$ ), el grado de corrección de P es igual a  $n$  si P es verdadera y a  $1-n$  si P es falsa.

El principio de independencia debe garantizar que no use mi propio razonamiento a la hora de evaluar epistémicamente la creencia de mi oponente. La idea es proscribir razonamientos como el que sigue: “Ciertamente, mi oponente ha sido igualmente confiable a la hora de evaluar la evidencia en el pasado. Sin embargo, en esta ocasión debe haber cometido un error, pues yo he dado con la respuesta correcta y él desacuerda conmigo.” Este tipo de razonamientos parece ilegítimo, pues permite mantener la propia creencia por el mero hecho de hallarse uno en desacuerdo. Finalmente, se asume que no es posible que tanto mi oponente como yo hayamos formado creencias racionales (o igualmente racionales). Este principio es conocido como principio de unicidad:

**Unicidad:** Necesariamente, para cualquier cuerpo de evidencia E y proposición P, existe una actitud doxástica D tal que, para cualquier sujeto S cuya evidencia es E es racional adoptar D hacia P, e irracional adoptar cualquier otra actitud doxástica hacia P. (Lee 2013, p. 164) [Traducción propia]<sup>3</sup>

Dado Unicidad y el hecho de que estamos en desacuerdo, se sigue que no podemos tener ambas creencias racionales. Dado que somos pares epistémicos, tenemos ambos la misma probabilidad de haber formado una creencia racional. Finalmente, dado Independencia no puedo atribuir el error a mi oponente basado en el razonamiento que me llevó a formar mi opinión en primer lugar. En virtud de todo esto, debo concluir que existe evidencia de que pude haber formado una creencia irracional y, por ende, debo conciliar.

Existen al menos dos maneras de bloquear el argumento. La primera es rechazar Unicidad, en favor de una concepción permisiva de la evidencia (Kelly 2010; Kelly 2013; Douven 2009). Parece claro que si es posible que tanto yo como mi oponente hayamos formado una creencia igualmente racional, aun cuando estas sean incompatibles no tenemos en principio razones para modificarla.

<sup>3</sup> Según argumentan Ballantyne y Coffman (2011) y Lee (2013), Unicidad no es necesario para el argumento; para garantizar la conclusión conciliadora es suficiente que los sujetos crean que Unicidad es verdadera. Dado que nuestro argumento en las próximas secciones no involucra el principio de Unicidad, no desarrollaremos este punto en profundidad.

La segunda es rechazar Independencia: si es legítimo en algún caso utilizar el propio razonamiento a la hora de evaluar la racionalidad de las creencias del otro, en ese caso es permisible mantener la propia opinión.

De acuerdo con el segundo enfoque el desacuerdo con un par proporciona evidencia de que mi creencia original es incorrecta (aunque esto no implica que sea irracional). Cohen (2013) argumenta, en esta línea, que el desacuerdo con un par proporciona evidencia de la existencia de una línea de razonamiento alternativa que lleva a una conclusión diferente a partir de la misma evidencia. Esta evidencia apunta a la incorrección de mi razonamiento original y motiva una revisión doxástica, del mismo modo que lo hace en algunos casos la evidencia de falsedad. Una diferencia importante entre este segundo argumento y el primero es que no requiere Unicidad. Cabe destacar, sin embargo, que sí requiere Independencia: si fuese legítimo en algún caso evaluar la corrección de la creencia de mi oponente apelando al razonamiento que me llevó a formar mi creencia en primera instancia, ese caso permitiría una respuesta obstinada al desacuerdo.

### Desacuerdo científico

Una reflexión sobre rol del desacuerdo en la práctica científica puede conducirnos a un resultado que, al menos en apariencia, encierra una tensión. Por una parte, el desacuerdo es una de las fuerzas motoras del desarrollo de la ciencia. La proliferación de hipótesis rivales que intentan dar cuenta de los mismos fenómenos naturales constituye una de las bases centrales del aumento del conocimiento. Esta observación es harto común en posturas epistemológicas clásicas, ligadas de modo más o menos directo a la *concepción heredada*. No obstante, de igual modo, representantes de la llamada *nueva filosofía de la ciencia* resaltaron la centralidad del desacuerdo científico, incluso hasta límites no contemplados por sus predecesores. Una nueva batería de argumentos cuestionó la posibilidad de alcanzar acuerdos estables y suficientemente duraderos incluso sobre los enunciados observacionales, que habían sido considerados como la base inamovible del conocimiento fáctico por

los miembros del Círculo de Viena. De modo semejante, posiciones ligadas a formas menos radicales de antirrealismo levantaron sospechas sobre el presunto carácter continuo y acumulativo del conocimiento científico a lo largo del cambio teórico.

Por otra parte, sin embargo, una opinión altamente difundida sobre la ciencia señala que esta, como tal vez ninguna otra rama de la praxis epistémica humana, es un terreno donde predomina fundamentalmente el acuerdo. En efecto, prácticas, métodos y (parte importante de) varias teorías científicas han sido objeto de un consenso que ha sobrevivido al paso de las décadas (e incluso siglos), y que trasciende barreras sociales y culturales. Esto es particularmente patente en el caso de las matemáticas y de varias ramas de la ciencia natural (Cf. Kornblith 2010, p. 42), y la intuición se afianza cuando el consenso alcanzado en ciencia se compara con el que es posible encontrar en otras áreas de la praxis humana, como el arte, la religión, la moral o la política.

Esta tensión, no obstante, es en gran medida aparente. Se disuelve a la luz de ciertas convicciones que se hunden en las raíces de la tradición empirista, que ha signado buena parte de las reflexiones sobre la ciencia moderna: los múltiples desacuerdos empíricos y teóricos de los científicos motorizan el desarrollo de la ciencia en la medida en que todos ellos, en última instancia, son resolubles ante el tribunal de la experiencia. Versiones más o menos sofisticadas de esta idea dieron forma a buena parte de la filosofía de la ciencia del siglo XX y, con matices, permanecen vigentes hasta hoy en propuestas realistas e incluso antirrealistas.

Aquel ideal empirista, incluso en sus versiones más elaboradas, corre el riesgo de caer en cierta ingenuidad. Un importante número de argumentos intentaron mostrar ese punto, y parte del objetivo de este trabajo puede ser interpretado en la misma clave. Se ha señalado, por ejemplo, que ciertos episodios de la historia de la ciencia muestran que, frecuentemente, la evidencia disponible no resulta suficiente para decidir entre teorías rivales. No obstante, esto no presenta realmente un problema, en tanto el desacuerdo pueda, al menos en principio, ser resuelto por la obtención de nueva evidencia. Esa es la idea detrás de la noción de un *experimento crucial*, es decir,



un experimento capaz de decidir, entre dos teorías rivales, cuál de las dos debe ser descartada. Con todo, obstáculos más profundos sobreviven. Consideremos el problema de la subdeterminación de la teoría por la evidencia, presentado entre otros por Duhem ([1914] 1954) y van Fraassen (1980): es perfectamente concebible que dos teorías lógicamente incompatibles tengan exactamente el mismo conjunto de consecuencias observacionales. En ese caso, ninguna evidencia *posible* permitiría decidir entre las teorías rivales. Laudan y Leplin (1991) han objetado que dicho problema solo aparece si la noción de evidencia es entendida equívocamente como restringida al conjunto de consecuencias observacionales de una teoría. Una de sus críticas centrales es que la coherencia con teorías previamente bien establecidas debería contarse como parte de la evidencia a favor de una hipótesis. En tal caso, consideran que la inclusión de este factor permitiría dirimir el desacuerdo incluso en una situación de equivalencia empírica. Cabe preguntarse, no obstante, si lo que afirman sobre la coherencia con el conocimiento de fondo puede ser extendido a todas las llamadas *virtudes no empíricas*. ¿Podrían la simplicidad o la belleza de una teoría ser consideradas evidencia en su favor? Más allá de que eso resulta, a nuestro criterio, en principio dudoso, deja abierta la cuestión de cómo podría resolverse un desacuerdo entre agentes que difieren en su valoración de las virtudes no empíricas, por ejemplo, colocando respectivamente a la parsimonia por sobre el poder explicativo y viceversa. Incluso en contextos donde la noción de evidencia es extendida lo suficiente como para incluir virtudes no empíricas, la intervención de valores epistémicos divergentes hace pensar que el desacuerdo no es resoluble apelando a dicha evidencia. Además (y más importante a la luz de nuestros propósitos), no parece fácilmente imputable a ninguna de ellas una falla de racionalidad en relación a sus valores.

Algo semejante ocurre con los objetivos epistémicos. William James (1896) acuñó una regla epistémica universalmente aceptada: *debemos creer lo verdadero y evitar creer lo falso*. No obstante, como él mismo observó, hay más de un modo de perseguir el cumplimiento de dicha máxima. Alguien, por ejemplo, podría estar particularmente interesado en la segunda parte de la regla, e intentar evitar por todos

los medios incorporar enunciados falsos en su cuerpo de creencias. Ello podría derivar en una política epistémica más restrictiva que acepte forme actitudes doxásticas favorables hacia una proposición solo cuando la evidencia disponible es suficientemente convincente. Del mismo modo, alguien que coloca mayor énfasis en la primera parte de la regla puede articular políticas epistémicas más liberales a la hora de adoptar nuevas creencias. Estas observaciones nos conducen a pensar que la intervención de valores y objetivos epistémicos divergentes pueden derivar en situaciones de desacuerdo entre pares epistémicos que no son resolubles por la evidencia disponible ni por la apelación a consideraciones extra-empíricas, pero en los que, sin embargo, no puede imputarse una falla de racionalidad a las participantes. Pasemos en limpio estas intuiciones en lo que denominamos el Caso del Peso de la Evidencia (CPE).

**CPE:** Las agentes *S* y *T* están en una situación de desacuerdo respecto de la proposición *P*, dada la evidencia *E*. Ambas han valorado correctamente *E* del mejor modo posible. Pero, mientras *S* juzga que *E* es suficiente para creer que *P*, *T* juzga que *E* no es suficiente para creer que *P*, y por lo tanto forma una actitud doxástica diferente (e.g., suspende el juicio acerca de si *P*).

Entendemos que CPE constituye un caso en el que no puede atribuirse una falla de racionalidad a ninguna de las involucradas en el desacuerdo. Para ello es preciso comprender cómo los objetivos y valores epistémicos modelan ciertas políticas epistémicas en cada caso, pero, en principio, consideramos que no puede imputarse una falla de racionalidad a la preferencia de un objetivo o valor epistémico sobre otro. Consideremos el caso de la máxima de James, ¿bajo qué estándar cabría decir que es objetiva o universalmente más racional poner un mayor énfasis en la primera parte de la regla que en la segunda (o viceversa)?

Incluso si estuviéramos en lo cierto respecto de ese punto, resta mostrar que instancias de CPE pueden encontrarse efectivamente en la historia de la ciencia. Varios ejemplos de controversias científicas analizadas desde el punto de vista de la epistemología aparecen

como excelentes candidatos. Entre ellas, cabe mencionar el debate sobre pluralidad de modelos respecto de la unidad de selección en biología (Boucher 2014), algunos debates en antropología respecto de la existencia de prácticas caníbales (Salmon 2000) y el debate sobre la teoría de la deriva continental (Lugg 1980, Solomon 2001). En otro trabajo (Borge y Lo Guercio *manuscrito no publicado*) hemos defendido que la medicina basada en la evidencia constituye una instancia adicional de CPE. Sumariamente, consideramos que a la jerarquía evidencial defendida por los promotores de la medicina basada en la evidencia subyace una cierta jerarquía de valores epistémicos que ponen al poder predictivo por sobre el poder explicativo. Del mismo modo, los detractores de este movimiento (en especial quienes defienden la necesidad de usar razonamientos mecanicistas para justificar enunciados causales relativos a la eficacia de una intervención clínica) ostentan una jerarquía alternativa de valores epistémicos en la que la demanda de explicaciones es igualada con (o puesta por sobre) el poder predictivo. Esta discrepancia deriva en casos concretos de desacuerdo científico en los las conclusiones esbozadas en base a CPE son perfectamente aplicables.

### Perspectivas y tipos de desacuerdo

#### *Perspectivas epistémicas*

La discusión de la sección previa dejó en claro que a la hora de evaluar la racionalidad de hipótesis rivales las científicas consideran no solamente la evidencia, sino también cuestiones metodológicas y preferencias en relación con virtudes teóricas, así como compromisos de diverso tipo con respecto al peso relativo de diferentes tipos de evidencia. Denominaremos a este conjunto de factores la *perspectiva epistémica* de un sujeto. En el sentido en que usaremos la expresión, una perspectiva epistémica consiste en una norma de formación de creencias, más específicamente, una norma para determinar las actitudes doxásticas maximalmente racionales en función de un cuerpo de evidencia dado, una cierta jerarquía de virtudes teóricas y un conjunto de metas

epistémicas.

Tal como las entendemos, las perspectivas o normas epistémicas están organizadas según un orden jerárquico. Por un lado, algunas normas son más básicas que otras: así, por ejemplo, si todo lo demás es igual una norma como “cree todo lo que provenga de una fuente confiable de información” es más básica que una que sanciona “cree lo que dice el periódico X”. Por otro lado, algunas normas son fundamentales en el sentido de Lewis (1971), esto es, no pueden ser evaluadas en función de ninguna otra.<sup>4</sup>

Entre las propiedades más interesantes que exhiben las perspectivas epistémicas fundamentales está la inmodestia (Lewis 1971): una perspectiva o norma epistémica es inmodesta cuando siempre se auto-evalúa como mejor que cualquier otra perspectiva incompatible en relación con las metas de llegar a la verdad y evitar el error. La razón para sostener que las perspectivas fundamentales deben ser inmodestas es que de otro no podrían ser seguidas de manera coherente: una perspectiva epistémica que recomienda creer P y, al mismo tiempo, recomienda seguir una perspectiva alternativa que recomienda creer -P, da consejos incompatibles.

Una vez introducido el concepto de perspectiva epistémica fundamental estamos en condiciones de realizar distinciones de grado más fino en cuanto a las nociones de paridad epistémica y desacuerdo entre pares. En primer lugar, distinguimos entre pares epistémicos fuertes y débiles:

**Par epistémico fuerte:** dos sujetos son pares epistémicos fuertes con respecto a una proposición P cuando (1) tienen (aproximadamente) las mismas virtudes epistémicas, (2) poseen (aproximadamente) la misma información relevante acerca de P, y (3) sus perspectivas epistémicas son suficientemente parecidas, y aplican sus perspectivas epistémicas (aproximadamente) de la misma manera.

**Par epistémico débil:** dos sujetos son pares epistémicos débil con respecto a una proposición P cuando (1) tienen (apro-

<sup>4</sup> Una motivación para esta última idea puede encontrarse en Field (2001, p. 390)

ximadamente) las mismas virtudes epistémicas, (2) poseen (aproximadamente) la misma información relevante acerca de P, y (3) sus perspectivas epistémicas son relevantemente divergentes, o son suficientemente parecidas pero y aplican sus perspectivas epistémicas de manera diferente.

A partir de esta distinción, podemos diferenciar también tipos de desacuerdo:

**Desacuerdo débil entre pares (DDP):** Desacuerdos entre pares epistémicos fuertes.

**Desacuerdo fuerte entre pares (DFP):** Desacuerdos entre pares epistémicos débiles.

A la luz de estas nuevas definiciones, y volviendo a los desacuerdos científicos discutidos en la sección anterior, podemos ahora clasificar los CPE como casos de desacuerdo fuerte entre pares (DFP): estos desacuerdos no se deben ni a una falla cognitiva de parte de alguna de las científicas involucradas ni a diferencias en su evidencia; la disputa emerge porque las científicas priorizan diferentes virtudes teóricas y metas epistémicas, aceptan diferentes métodos para sopesar la evidencia o demandas explicativas divergentes.

### *En favor de la obstinación*

Creemos que los DFP permiten una reacción obstinada. La estrategia para mostrar el punto será argumentar que las razones para ser conciliador están ausentes en esos casos. Para eso, conviene entonces retornar a los argumentos conciliacionistas discutidos en la sección 2. Comencemos con el primero. Por un lado, el desacuerdo en consideración es un DFP. Esto significa que el mismo versa sobre las perspectivas epistémicas *fundamentales* de los sujetos. Por ende, no existe una perspectiva epistémica compartida de mayor jerarquía a la cual puedan apelar para zanjar la disputa. Por este motivo, los DFP son casos en los que no es posible evaluar la perspectiva epistémica del otro sino a partir de la propia. En otras palabras, Independencia no vale cuando lo que están en juego son perspectivas fundamentales. Por el otro lado, las perspectivas fundamentales son inmodestas: siempre se auto-evalúan positivamente en relación con perspectivas rivales, so pena de volverse incoherentes. Estos dos

hechos nos permiten concluir que en casos de DFP está permitido considerar a la propia perspectiva epistémica como superior a la rival y, asimismo, a la propia creencia como más racional que la del rival, en consonancia con las posturas obstinadas. Consideraciones análogas valen para el segundo argumento conciliacionista, que apela a la idea de corrección: dado que este argumento también presupone Independencia, y que dicho principio parece fallar en los casos de discrepancias sobre perspectivas *fundamentales*, el argumento queda bloqueado del mismo modo.

### **Desacuerdos metacientíficos**

Los ejemplos mencionados en la sección 3, en especial el caso de la medicina basada en la evidencia, son plausiblemente instancias de DFP, por tanto, hemos argumentado, una reacción obstinada es legítima en esos casos. Desacuerdos de este tipo no ocurren solamente a nivel de la práctica científica, sino también en la filosofía de la ciencia. En este contexto, como en la mayoría de los contextos filosóficos, el desacuerdo es relativamente mejor tolerado, y la esperanza de resolverlo por medios empíricos es mucho menos frecuente que en ciencia. No obstante, muchos desacuerdos entre pares se imputan a errores de desempeño de alguna de las participantes en su evaluación de la evidencia o el razonamiento que la condujo a la actitud doxástica resultante. Esto es claro en el contexto del debate acerca del realismo científico. Los antirrealistas se apoyan en la evidencia que surge de la historia de la ciencia para efectuar su meta-inducción pesimista (esto es, un argumento que proyecta inductivamente la falsedad de las teorías exitosas pero abandonadas a las actuales mejores teorías), no obstante, los realistas, por su parte, cuestionan el modo en que desde el antirrealismo se evalúa esta evidencia. Sostienen por ejemplo, que la base inductiva no está adecuadamente construida (Park 2011), o que los registros históricos no sugieren en realidad que las teorías fueran abandonadas en su totalidad (Psillos 1999). En este sentido, el realismo estructural inaugurado por Worrall (1989) pretende rescatar el carácter continuo y acumulativo del conocimiento científico señalando que importantes

aspectos estructurales de las teorías abandonadas perduraron a lo largo del cambio teórico. El ejemplo preferido por los realistas estructurales es el pasaje de la teoría ondulatoria de Fresnel a la teoría electromagnética de Maxwell. Siguiendo a Poincaré, Worrall (1989, p. 117) afirma que si bien Fresnel estuvo absolutamente equivocado acerca de la naturaleza de la luz —que la luz consiste en vibraciones que son transmitidas a través de un medio omnipresente, el éter—, estaba sin embargo probablemente en lo cierto respecto de su estructura, i.e. respecto de que los efectos ópticos dependen de alguna cosa que vibra en ángulos rectos en dirección de la propagación de la luz, tal como las ecuaciones lo requerían. No obstante, interpretando esa misma evidencia histórica, Psillos (1999) construye un caso a favor del realismo científico estándar y van Fraassen (2006) uno a favor del empirismo constructivo.

El hecho de que, al menos implícitamente, el desacuerdo se impute a fallas de racionalidad a la hora de evaluar la evidencia puede levantar sospechas respecto de que su naturaleza no sea adecuadamente caracterizada. Por lo demás, la dimensión estrictamente epistemológica de los desacuerdos metacientíficos es raramente estudiada. Una notable excepción es el trabajo de Chakravartty (2017) sobre lo que denomina *stances epistémicas*<sup>5</sup>. La noción fue originalmente introducida por van Fraassen (2002, 2008) en el marco de su defensa del voluntarismo epistémico. Según Chakravartty, “una stance es una orientación, un conjunto de actitudes, compromisos y estrategias relevantes para la producción de creencias pretendidamente factuales” (2017, p. 47). Su tratamiento de las stances hace pensar que se trata de un fenómeno ontológicamente más denso que lo que hemos denominado perspectivas epistémicas. Además, las stances están orientadas a la la producción de conocimiento relativamente vulnerable a (o informado por) la experiencia y los resultados experimentales de la ciencia. En tal sentido, a diferencia de las perspectivas epistémicas, las stances parecen ajenas, por ejemplo, al campo de la metafísica pura. Con dichas salvedades, las stances parecen tener todas las

<sup>5</sup> Preferimos mantener el término en idioma original, dado su amplio uso en filosofía de la ciencia, incluso en español.

propiedades relevantes que hemos atribuido a las perspectivas: son fundamentales, empíricamente inderrotables e intervienen en la determinación de qué actitud doxástica debe tomarse respecto de una proposición (2017, p. 218).

Los ejemplos favoritos de Chakravartty son la *stance empirista* (característica de la visión antirrealista de van Fraassen) y la *stance metafísica* (correspondiente a los enfoques realistas de la ontología científica). Los objetivos epistémicos de la stance empirista están más cerca de procurar evitar creer lo falso. Entre sus valores se encuentra el rechazo de las demandas de explicación, especialmente la explicación en términos de entidades inobservables. Por lo tanto, las políticas epistémicas de esta stance tienden a ser conservadoras e implican rechazar explicaciones que involucran átomos con el mismo rigor con que se rechazan las explicaciones que apelan a la modalidad física o mundos posibles. Por el contrario, la stance metafísica considera el poder explicativo como uno de sus valores centrales. Quienes la adoptan suelen estar dispuestos a correr más riesgos para creer lo verdadero, y eso se traduce en políticas epistémicas más liberales. Asimismo, admiten explicaciones en términos de entidades subyacentes a lo observable, y sus compromisos ontológicos pueden ir tan lejos como para aceptar la necesidad *de re* o los mundos posibles.

Chakravartty aborda algunos debates metacientíficos para mostrar que las discrepancias surgen como consecuencia de la aplicación de políticas epistémicas divergentes, asociadas a las stances empirista y metafísica. Entre los más salientes están el debate entre realistas y antirrealistas científicos y la discusión acerca de la naturaleza de las partículas elementales en las ontologías estructuralistas. Ambos califican como casos de DFP, según las distinciones ofrecidas en el presente trabajo.

Quisiéramos, no obstante, ofrecer un caso adicional: el de la disputa metafísica sobre las leyes de la naturaleza. Más allá del interés que el caso ostenta por sí mismo, su relevancia reside en que ilustra adecuadamente como casos de DFP pueden darse dentro de una misma perspectiva, como consecuencia de criterios divergentes para su aplicación.

Hay tres marcos preferidos para dar cuenta de la naturaleza de las leyes: la superveniencia humeana, el disposicionalismo y el realismo nomológico. La primera recoge la bandera de toda una tradición de interpretación de la filosofía de Hume, caracterizada por un marcado escepticismo respecto de la existencia de causas y conexiones necesarias en la naturaleza. Para quienes sostienen posiciones en esta línea, el mundo está constituido por eventos discretos, cada uno de los cuales se autocontiene y es tanto ontológica como causalmente independiente del resto, una suerte de mosaico cuyas piezas son estos eventos discretos y causalmente inertes. La versión más sofisticada es la denominada *teoría de los mejores sistemas*, o teoría Mill-Ramsey-Lewis. Sostiene, en pocas palabras, que las auténticas leyes son los enunciados que figuran como axiomas o teoremas en el mejor sistema capaz de implicar todos los hechos del mundo, que combina simplicidad con fuerza explicativa. Es decir, es posible distinguir leyes de generalizaciones accidentales sin recurrir a compromisos con modalidad *de re*. El disposicionalismo, por su parte, sostiene que para explicar adecuadamente la regularidad natural es preciso postular conexiones necesarias entre las propiedades. Esas conexiones, sin embargo, no son “externas” a las propiedades. Las propiedades, en este marco, se individualizan por lo que *pueden hacer*, es decir, por sus disposiciones o poderes. Este marco metafísico es por sí mismo neutral respecto de la existencia de leyes. Para Mumford (2004), las leyes no debería aparecer como parte del inventario del mundo, puesto que las disposiciones hacen todo el trabajo que las leyes con una menor inversión metafísica. Para Bird (2007), las esencias disposicionales de las propiedades *son* leyes, pero solo gobiernan sus instancias en un sentido débil o derivativo. Por último, para el realismo nomológico el mundo contiene no sólo conexiones necesarias entre propiedades, sino leyes que las sustentan. Según la teoría de Dretske (1977), Tooley (1977) y Armstrong (1983) (de aquí en más DTA), las leyes son un tipo de universal de segundo orden. Según su geografía metafísica, las propiedades deben ser entendidas como universales que mantienen entre sí diversas relaciones de necesidad. Una ley no es otra cosa que la estructura resultante de esa instanciación de un

universal de segundo orden en dos de primer orden. Si tener la propiedad F implica tener la propiedad G, eso se debe a que F y G están vinculados en una relación N de necesidad tal que  $N(F,G)$ . En otras palabras, para la DTA, una adecuada explicación de la regularidad natural requiere dar cuenta de cómo leyes metafísicamente reales gobiernan sus instancias de un modo sustantivo. La metáfora del gobierno es una pieza central del realismo nomológico.

Es interesante notar que las tres posiciones razonablemente pueden ubicarse bajo la misma perspectiva: todas aceptan la demanda de explicaciones en términos de entidades que van más allá de lo observable, y teorizan acerca de esas entidades a fin de justificar el éxito predictivo y explicativo de la ciencia. En tal sentido, todas estas posiciones se encuadran en lo que Chakravartty denomina *stance metafísica*. No obstante, desacuerdan respecto de cuál es el rango de entidades con las que es necesario comprometerse. Si las consideramos en el orden en las que han sido expuestas aquí, cada posición juzga que la(s) anterior(es) (cuando las hay) carece(n) de suficiente poder explicativo para dar cuenta de la regularidad natural, y que la(s) siguiente(s) (cuando las hay) se comprometen con algún tipo de metafísica inflacionaria. Las discrepancias se reproducen incluso al interior de cada posición. Para algunos realistas nomológicos, por ejemplo, los universales deben ser entendidos aristotélicamente, es decir, como abstracciones a partir de sus instancias (e.g. Armstrong 1983), otros en cambio sostienen que una adecuada explicación del rol de gobierno que las leyes han de ejercer requiere postularlas como entidades absolutamente independientes de sus instancias, es decir, como universales platónicos (e.g. Tooley 1977). La variación (tanto entre posiciones como al interior de cada una de ellas) está dada por la “distancia” que las entidades admitidas en la ontología tienen respecto de la experiencia. La noción de distancia no es en este contexto más que una metáfora para dar cuenta del grado de vulnerabilidad empírica de una proposición cuya verdad requiere la existencia de cierto tipo de entidades. Así, proposiciones observacionales resultan más vulnerables a la experiencia que proposiciones sobre moléculas o átomos, que a su vez son más empíricamente vulnerables que

proposiciones sobre universales o mundos posibles. El grado de distancia respecto de la experiencia asignado a una proposición es directamente proporcional al grado de riesgo epistémico que se asume al creerla.

Los desacuerdos derivados los compromisos de las diferentes posiciones sobre la metafísica de las leyes corresponden a lo que hemos denominado *desacuerdos fuertes* y por lo tanto la reacción obstinada en esos casos es legítima desde el punto de vista racional. No obstante, el desacuerdo no se produce en razón de que las involucradas adopten perspectivas diferentes, sino porque aplican las políticas epistémicas de la misma perspectiva de modo divergente: ambas aceptan la demanda de explicaciones en términos de entidades inobservables y las satisfacen teorizando sobre esas entidades, sin embargo, varían en el grado de distancia respecto de la experiencia que juzgan razonable para esas entidades, y consecuentemente, en el grado de riesgo epistémico que están dispuestas a admitir. Este tipo de DFP está entonces dado por las diferencias en la aplicación de las políticas epistémicas correspondientes a una perspectiva, y no por la aplicación de dos perspectivas diferentes.

### Conclusión

Hemos examinado el fenómeno del desacuerdo entre pares epistémicos tal como se presenta en ciencia y en metafísica de la ciencia. A partir de ese examen, mostramos que ciertos casos de desacuerdo requieren ser pensados como relativos a lo que denominamos perspectiva epistémica. Luego de enumerar los rasgos de dicha noción, mostramos que ella motiva una distinción entre dos tipos de desacuerdo entre pares epistémicos, a saber, DFP y DDP. Asimismo, argumentamos que la reacción obstinada es legítima en casos de DFP, en virtud de la inmodestia de las perspectivas epistémicas. Ilustramos este fenómeno con el caso del debate sobre la metafísica de las leyes en metafísica de la ciencia mostrando, además, que casos de DFP pueden producirse dentro de una misma perspectiva epistémica, como resultado de la aplicación divergente de sus políticas epistémicas.

### REFERENCIAS

- Armstrong, D. Malet. (1983). *What is a Law of Nature?* Cambridge, Cambridge University Press.
- Ballantyne, N., & Coffman, E. J. (2012). Conciliationism and uniqueness. *Australasian Journal of Philosophy*, 90(4), 657-670.
- Bird, A. (2007). *Nature's metaphysics: Laws and properties*. Oxford University Press on Demand.
- Boucher, S. C. (2014). What is a philosophical stance? Paradigms, policies and perspectives. *Synthese*, 191(10), 2315-2332.
- Borge, B. y Lo Guercio, N. (Manuscrito no publicado) *Learning from scientific and meta-scientific disagreement*
- Chakravartty, A. (2017). *Scientific ontology: Integrating naturalized metaphysics and voluntarist epistemology*. Oxford University Press.
- Cohen, S. (2013). A defense of the (Almost) equal weight view. In David Phiroze Chris-tensen & Jennifer Lackey (eds.), *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 98-117.
- Christensen, D. (2016). Conciliation, Uniqueness and Rational Toxicity, *Noûs*, 50(3), 584-603.
- Christensen, D. (2009). Disagreement as evidence: The epistemology of controversy. *Philosophy Compass*, 4(5), 756-767.
- Dretske, F. (1977). Laws of nature, *Philosophy of Science*, vol. 44, núm. 1, pp. 248-268.
- Douven, I. (2009). Uniqueness revisited. *American Philosophical Quarterly*, 46(4), 347-361.
- Duhem, P., [1914] 1954, *The Aim and Structure of Physical Theory*, trans. from 2<sup>nd</sup> ed. by P. W. Wiener; originally published as *La Théorie Physique: Son Objet et sa Structure* (Paris: Marcel Riviera & Cie.), Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Field, H. (2001). Apriority as an evaluative notion. *Truth and the Absence of Fact*. Oxford University Press, pp. 361-388.
- James, W. (1896). *The will to believe: And other essays in popular philosophy*. Longmans, Green.
- Kornblith, H. (2010). Belief in the Face of Controversy. In Feldman and Warfield (eds.) *Disagreement* (Oxford University Press): 29-52.

Laudan, L., & Leplin, J. (1991). Empirical equivalence and underdetermination. *The journal of philosophy*, 88(9), 449-472.

Lee, M. (2013). Conciliationism without uniqueness. *Grazer Philosophische Studien*, 88(1).

Lewis, D. (1971). Immodest inductive methods. *Philosophy of Science*, 38(1), 54-63.

Lugg, A. (1980). Theory choice and resistance to change. *Philosophy of Science*, 47(2), 227-243.

Mumford, S. (2004), *Laws in Nature*, London: Routledge

Park, S. (2011). A confutation of the pessimistic induction. *Journal for General Philosophy of Science*, 42, 75–84.

Psillos, S. (1999). *Scientific realism: How science tracks truth*. Routledge.

Salmon, M. H. (2000). Art or Science? A Controversy about the Evidence for Cannibalism. In P. Machamer, M. Pera & A. Baltas (Eds.), *Scientific Controversies: Philosophical and Historical Perspectives*, 199-212.

Solomon, M. (2001). *Social empiricism*. Cambridge University Press.

Tooley, M. (1977). The nature of laws. *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 667–698.

Van Fraassen, B. C. (1980). *The scientific image*. Oxford University Press.

Van Fraassen, B. C. (2002). *The empirical stance*. New Haven: Yale University Press.

Van Fraassen, B. C. (2006). Structure: Its shadow and substance. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 57(2), 275-307.

Van Fraassen, B. C. (2008). *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford: Oxford University Press.

Worrall, J. (1989). Structural realism: The best of both worlds?. *Dialectica*, 43(1-2), 99-124.

# SEMIÓTICA E A MEDICINA

Gerson Albuquerque Neto e Gustavo Bacelar Fontenele Araujo<sup>1</sup>

## Introdução

Charles Sanders Peirce (1839-1914) é um dos maiores filósofos americanos. Sua obra é extensa e abrange diversos assuntos. Peirce é considerado criador da semiótica. Para ele, esta é o estudo dos signos. A semiótica é um grande instrumento cognitivo no entendimento da realidade. A prática da medicina exige o domínio de diferentes saberes, para que se possa compreender os diferentes determinantes envolvidos no processo saúde e doença é preciso que o médico em formação seja exposto a conhecimentos de caráter social, biológico, psicológico, ético entre outros. O objetivo deste trabalho é mostrar a importância da semiótica no ensino de medicina. Para Peirce a semiótica é a ciência dos signos e segundo ele signo é tudo aquilo que representa algo para alguém. Podemos classificar a semiótica em duas correntes. A primeira é aquela que é influenciada em seus

---

<sup>1</sup> Gerson Albuquerque é pós-Doutor em Filosofia e Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Gustavo Bacelar Fontenele Araujo é aluno de Graduação em Medicina da Universidade Federal do Piauí.



trabalhos pelos estudos iniciados por Ferdinand Saussure e temos como principais expoentes Algirdas Julius Greimas, o dinamarquês Louis Hjelmslev, Roman Jakobson, Charles Morris e Umberto Eco.

A segunda corrente é aquela iniciada por Charles Peirce. Neste trabalho é discutido como a semiótica peirceana é importante como forma ou método de produção de conhecimento e como esta é importante para a medicina. Se como diz Peirce todo conhecimento se dá por meio de signos, pode-se inferir, portanto, que parece ser fundamental estudar semiótica para entendermos o conhecimento ou a produção do mesmo.

### Origem da Semiótica

Sobre a origem da semiótica, nos diz Winfried Nöth, na página 19 do seu livro *Panorama da Semiótica: de Platão a Peirce*: “A semiótica propriamente dita encontra seu ancestral mais antigo na história da medicina, aí entendida como o primeiro estudo diagnóstico dos signos das doenças”. Diz mais Nöth sobre esta origem da semiótica: “O médico grego Galeno de Pérgamo (139-199), por exemplo, referiu-se à diagnóstica como sendo ‘a parte semiótica’ (*semeiotikón méros*) da medicina”. Portanto, percebe-se que a semiótica não é estranha à medicina, mas sim que iniciou com esta.

No segundo parágrafo página 19 do mesmo livro continua Nöth:

No século XVII a literatura médica também começou a empregar o termo sem(e)iotologia como alternativa de semiótica, às vezes, com algumas variações de sentido. Naquela altura, a semiótica médica foi ampliada para incluir três ramos de investigação: a anamnésica, estudo da história médica do paciente; a diagnóstica, estudo dos sintomas atuais das doenças; e a prognóstica, que trata das predições e projeções do desenvolvimento futuro das doenças.

Mas como área do conhecimento muitos apontam o nascimento da semiótica com John Locke que em sua obra *Essay on human understanding*, publicada em 1690, chamou de *semeiotiké* como a “doutrina dos signos”.

Conforme Nöth (1995, p. 18), Johann Heinrich Lambert (1728-1777) “que, em 1764, foi um dos primeiros filósofos a escrever um tratado específico intitulado *Semiotik*”. Contudo outros autores implicitamente ou explicitamente trataram da questão dos signos em sua obra como Platão e Aristóteles.

Para Nöth (1995, p. 20), “na medicina hoje, o termo semiótica ou foi abandonado ou confinado ao sentido de sintomatologia.”

### A Filosofia de Peirce

Para alguns Peirce é o maior filósofo nascido nos Estados Unidos. Um dos que defendem esta posição é Armando Mora D’Oliveira na introdução ao volume dedicado a Peirce na coleção *Os Pensadores*.

A filosofia de Peirce é classificada dentro da corrente chamada pragmatismo. Segundo Cornelis de Waal:

A doutrina se originou nos Estados Unidos da América e, diferentemente da filosofia norte americana de antes, é verdadeiramente uma escola americana de pensamento. Escolas anteriores como os transcendentalista da Nova Inglaterra, ou os hegelianos de Saint Louis, eram, na maior parte, extensões da filosofia européia, que os colonizadores trouxeram com eles e implataram no Novo Mundo. (Waal, 2007, p.22)

Para alguns pensadores o pragmatismo é muito mais um método do que propriamente uma filosofia. Neste sentido Waal faz uma distinção comparando com o materialismo (Waal, 2007, p.22). Para ele o materialismo não só seria um método, mas também seria uma filosofia, já o pragmatismo só seria um método. Já para outros teóricos o pragmatismo constitui uma escola filosófica.

Rica em neologismo, Peirce constrói uma filosofia onde a tríade é valorizada em detrimento do dualismo. Para ele na construção do conhecimento deve-se abandonar a ideia que o mesmo é resultante de uma relação dual entre sujeito e objeto. Segundo Peirce na construção do conhecimento há uma relação ternária, onde há um objeto trabalhado, um sujeito que trabalha o objeto e a

representação do objeto. Para ele há, portanto sujeito interpretante, o objeto e o representamen.

Peirce propõe uma classificação ternária para os signos. Para ele a mais importante divisão triconômica dos signos é aquela baseada na relação representamen e objeto. Segundo ele os signos nesta relação são classificados em ícone, índice e símbolo.

O ícone, para Peirce, é um signo que mantém uma relação de correspondência ponto a ponto entre o objeto e sua representação. Exemplo uma fotografia e a pessoa fotografada. A foto não é a pessoa ou objeto fotografado, contudo mantém uma relação de correspondência com a pessoa ou objeto.

Já o índice é um signo onde há uma relação de causa e efeito entre o objeto e a sua representação. Por exemplo onde há fumaça há fogo. Neste exemplo podemos ver à distância a fumaça sem ver o fogo, mas podemos inferir que há fogo na região onde está subindo a fumaça. Outro exemplo é a marca de pneus no asfalto. Desta marca, podemos inferir que um carro freiou bruscamente naquele lugar.

O símbolo é um signo onde a correspondência entre objeto e seu signo é estabelecida por convenção. Exemplo a bandeira de um país.

Com relação ao representamen, Peirce classifica-os em qualissigno, sinsigno e legissigno.

Segundo Peirce, Qualissigno “é uma qualidade que é um signo”. (Peirce, 1990, p. 52). Um exemplo seria a vermelhidão da cor vermelho. O qualissigno só pode ser considerado signo quando se corporifica em algo.

Peirce define o sinsigno como “uma coisa ou evento existente e real que é um signo”. (Peirce, 1990, p. 52). A foto de um monumento seria o exemplo.

Já para Peirce o legissigno “é uma lei que é um signo”. (Peirce, 1990, p. 52). As convenções e as leis da natureza seriam exemplo de legissigno.

Uma terceira classificação triconômica de Peirce é: Rema, Dicissigno ou Discente e Argumento.

Para Peirce “um rema é um signo, que para o seu interpretante, é um Signo de Possibilidade qualitativa, ou seja, é entendido como

representando esta ou aquela espécie de objeto possível”. (Peirce, 1990, p. 53). As palavras como José, homem, brasileiro e mortal são signos, mas, também, apresentam possibilidades de signos. É possível a combinação delas representar algo.

Segundo Peirce “um Signo Dicente é um Signo que, para seu Interpretante, é um signo de existência real”. (Peirce, 1990, p. 53). A fotografia de alguém num passaporte representa um determinado cidadão de um país. Há, neste caso, vários remas combinados. Utilizando-se e combinando-se os signos do parágrafo anterior podemos dizer: Alguns homens são brasileiros.

E por último “um argumento é um Signo que, para seu Interpretante, é Signo de lei”. (Peirce, 1990, p. 53). Neste caso seria a combinação de alguns signos dicentes.

Peirce defende que embora haja a divisão dos signos não se deve trabalhar cada divisão de forma isolada e sem conexão. Por exemplo a divisão triconômica ícone, índice e símbolo muitas vezes é trabalhada conjuntamente. Por exemplo, alguém diante de uma placa ou cartaz com um desenho de um cigarro com uma faixa na diagonal atravessando o cigarro pode inferir que naquele local seja proibido fumar. Neste caso há a associação do ícone, pois há um desenho de um cigarro com um símbolo pois a faixa na diagonal representa uma proibição por convenção.

O exemplo anterior mostra a vantagem da semiótica, pois pessoas que estejam em um país que não dominem a língua entendem esta mensagem de proibição de fumar. Entende também uma placa, em um aeroporto, com o desenho de um avião na diagonal com a frente do mesmo inclinada para cima como local de embarque e uma placa com um avião com a frente inclinada para baixo como local de desembarque ou pouso dos aviões

Peirce defende, ainda, que na relação sujeito e objeto há uma fenomenologia ou faneroscopia. E esta também seria triádica. Segundo ele haveria a primeiridade, segundidade e terceridade.

Na primeiridade haveria a impressão imediata a consciência. É inicialmente original e espontânea.

No nível da segundidade há a percepção de eventos exteriores, da matéria e da realidade concreta.

No nível da terceridade ocorre um estado inteligível da experiência, da cognição e da representação. Há nesta etapa uma maior elaboração do intelecto no trabalho de formação dos símbolos.

### Ensino de Medicina

A civilização ocidental e demais civilizações influenciadas por ela têm raízes culturais, acadêmicas e técnicas na filosofia. Algumas discussões que ecoam até hoje tem início nas obras de Platão e Aristóteles. Principalmente de uma perspectiva metodológica, para a maioria dos teóricos da epistemologia, a filosofia é entendida como distinta do que se passou a compreender como ciência a partir da modernidade e ainda distinto da filosofia e da ciência temos a técnica que se nutre de conhecimento de diferentes fontes para a realização de objetivos práticos da humanidade. Dentro desse contexto observa-se que apesar de distintas filosofia, ciência e técnica dão subsídios umas às outras.

A reflexão filosófica foi capaz de estabelecer o método científico, que por meio do rigor, foi capaz de ir além do conhecimento meramente empírico, resultando em uma ciência que pode chegar a grandes realizações como a teoria da relatividade geral. Os experimentos científicos e o método indutivo que foi capaz de generalizar certas leis naturais, permitiram que a tecnologia pudesse ir além, desenvolvendo a eletrônica e novos materiais, algo que somente pelo conhecimento empírico de artesãos seria basicamente impossível.

Por seu caráter eminentemente prático, pode-se considerar que a medicina e suas diferentes áreas constituem um tipo de técnica. Porém, como qualquer técnica, se alimenta do conhecimento produzido pela ciência e também do conhecimento filosófico. Pode parecer abstrato pensar como estudos teóricos podem ter resultados práticos, o que fica bem ilustrado por um suposto episódio ocorrido com o físico Michael Faraday.

Diz-se que a rainha Vitória ao visitar o laboratório do físico e observar seus experimentos e descobertas perguntou: “Para que serve tudo isso?” e ele respondeu “Para que serve um bebê recém-nascido?”. Posteriormente uma de suas descobertas, a indução

eletromagnética, foi utilizada para o desenvolvimento de motores elétricos, essenciais para a manutenção da qualidade de vida do homem moderno.

Esse episódio ilustra como estudos, experimentos e reflexões sobre aspectos básicos da realidade podem implicar em mudanças profundas no mundo. Em vista disso, coloca-se em pauta como a reflexão acerca da questão da semiótica de Pierce pode ser enriquecedora para a medicina.

O contexto atual da educação médica é de transformação. O país adotou um modelo de sistema de saúde desde a constituição de 1988 que busca profissionais de saúde generalistas e voltados para a saúde pública. Enquanto isso, as escolas de medicina adotam modelos de educação médica considerados pela literatura como arcaicos, baseados no relatório Flexner. (Cezar et al., 2011)

Em vista disso, os cursos de medicina vêm sofrendo modificações na história recente, buscando formar profissionais mais críticos, reflexivos, comprometidos, com consciência social e humanizados (Silva, 2011).

Algumas propostas podem ser observadas na literatura como: o uso do cinema como estratégia para que os estudantes incorporem a bioética em seus conhecimentos e posteriormente em sua prática profissional (Cezar et al., 2011); o uso da medicina antroposófica como forma de promover o princípio da integralidade na medicina (Wenceslau et al., 2014); a educação interprofissional (Silva, 2011); o programa de educação pelo trabalho (Alves et al., 2015).

Todas buscam propiciar uma educação mais articulada com a atenção básica e a formação de profissionais mais críticos, reflexivos e conscientes. Para que dessa forma possam comprometer com os objetivos da saúde, evitando a fragmentação do conhecimento.

As ideias de Pierce sobre a semiótica se articulam com a medicina na medida em que a prática da medicina se dá por meio da comunicação. O médico deve abordar o paciente por meio de uma anamnese e exame físico, o que constitui a semiologia. Durante a anamnese, termo que em grego remete a recordar, o médico adquire informações cruciais para o diagnóstico de diferentes patologias.

O conceito de patologia é muito complexo, envolve a ideia de que algo na saúde do paciente necessita de uma intervenção ou pelo menos deveria ser modificada o que remete a subjetividade dos pacientes, dos profissionais de saúde e da sociedade em geral. É aí que a semiótica é capaz de enriquecer a prática da medicina. Descrevendo de um ponto de vista elementar como esse processo de diagnóstico das patologias ocorre.

Considerando que Pierce entendia que o conhecimento é produzido não em uma relação dual entre sujeito e objeto, mas sim em uma relação entre sujeito, objeto e representação do objeto, pode-se inferir que na prática da medicina o sujeito é o profissional de saúde e o paciente, o objeto é a patologia e sua representação se dá por meio dos sinais demonstrados pelo paciente e os sintomas relatados pelo paciente. Atente-se para o fato que o paciente também é sujeito na situação, pois também busca autoconhecimento e deve ser instigado a aprender sobre sua própria saúde, isso é inclusive importante para que o mesmo possa aderir ao tratamento.

É possível observar a relação triádica postulada por Pierce no processo de diagnóstico de uma condição patológica, caracterizada pela tríade por ele estabelecida. Ao percutir um tórax e observar que esse está timpânico, o profissional está diante de um qualissigno que representa a possibilidade de um pneumotórax. Diante de um exame de imagem demonstrando um pneumotórax, fica evidente que esse exame é um sinsigno. E a conduta de drenar o pneumotórax pode ser entendida como um legissigno.

Ainda é possível fazer um paralelo com os conceitos de rema e discente com a prática da medicina. O rema, por exemplo, pode ser entendido como um sintoma isolado como a uma febre, por exemplo. Enquanto a febre não tiver sua etiologia esclarecida o sintoma isolado se caracteriza como apenas um rema. Se a etiologia é estabelecida, por exemplo, se é descoberto que o paciente está com febre devido a uma tuberculose, por meio de outros sinais sintomas e exames complementares, esse diagnóstico passa a ser um signo discente.

### Considerações Finais

Segundo a professora Santaella “O mundo está se tornando cada vez mais complexo, hiperpovoado de signos que estão aí para serem compreendidos e interagidos” (Santaella, 2002a, p. 11). Ela vai adiante e nos alerta “Já é mais que o tempo de nos livrarmos, de um lado, do preconceito estreito e empobrecedor de que a noção de signo equivale exclusivamente a signo linguístico, ou seja, de que só o signo verbal é signo”.

Estas palavras de Santaella nos alertam para a atenção que se deve ter para com os signos que aparecem nas expressões corporais, sinais físicos, cores de parte do corpo, modificações no corpo e outros signos que os médicos ou agentes da saúde podem ver no corpo do paciente e na manifestação das doenças.

Mas ela vai adiante e diz “também não ajuda muito, para superar este preconceito, constatar que existem outros signos além ou aquém dos verbais, mas continuar a continuar a enxergá-los com os mesmos equipamentos de compreensão utilizados para entender os signos verbais”.(Santaella, 2002a, p. 11). Para se superar esta posição, um estudo e uma preocupação com o que Charles Peirce e os teóricos da semiótica já produziram se faz necessária e importante.

E esta importância é fundamental no ensino da medicina. Com ela o aluno pode entender melhor os fenômenos da saúde e compreender com mais profundidade o ser humano. Estará melhor formado para exercer sua profissão de médico e melhor dar uma contribuição na sociedade em que está inserido.

## REFERÊNCIAS

Alves, C. R. L., et al. (2015). Repercussões do programa de educação pelo trabalho para a saúde (PET-Saúde) na reforma curricular de escolas médicas participantes do programa de incentivos às mudanças curriculares dos cursos de medicina. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 39(4), 527–536.

Cezar, P. H. N., et al. (2011). O Cinema e a Educação Bioética no Curso de Graduação em Medicina. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 35(1), 93–101.

Ibri, I. A. (2015). *Kósmos e noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Paulus.

Nörth, W. (1995). *Panorama da semiótica: de Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume.

Nörth, W., & Santaella, L. (2004). *Comunicação e Semiótica*. São Paulo: Hacker.

Nörth, W., & Santaella, L. (1999). *Semiótica*. São Paulo: Iluminuras.

Peirce, C. S. (1990). *Semiótica* (2nd ed.). São Paulo: Perspectiva.

Perice, C. S. (1972). *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix.

Santaella, L. (2004). *Método anti-cartesiano de Charles S. Peirce*. São Paulo: UNESP.

Santaella, L. (2002). *Teoria Geral do Signo*. São Paulo: Thompson Pioneira.

Santaella, L. (2002). *Semiótica Aplicada*. São Paulo: Thompson Pioneira.

Sebeok, T. (1994). *Encyclopedia dictionary of semiotics*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Silva, R. H. A. da. (2011). Educação interprofissional na graduação em saúde: aspectos avaliativos da implantação na faculdade de medicina de Marília. *Educar Em Revista*, 39, 159–175.

Waal, C. (2007). *Sobre o pragmatismo*. São Paulo: Loyola.

Wenceslau, L. D., et al. (2014). Contributions of anthroposophic medicine to integrality in medical education: a hermeneutic approach. *Interface Comunicação Saúde e Educação*, 18(48), 127–138.

## A CIÊNCIA EM LUCIAN BLAGA

Bortolo Valle<sup>1</sup>

Uma resposta à pergunta kantiana pela singularidade da Ciência Moderna não pode ser suficientemente considerada apenas com um olhar dirigido para a História da Ciência. É preciso, além disso, uma Filosofia da História da Ciência. Poucas são as abordagens que possuem um olhar histórico aliado a uma reflexão profunda sobre a sucessão dos acontecimentos científicos que produziram a Ciência que tem início a partir do Renascimento.

O modo como Lucian Blaga trata o desenvolvimento da ciência no Ocidente apresenta uma singularidade capaz de olhar sua história sob uma perspectiva filosófica; ele produz uma Filosofia da História da Ciência. Atento a uma dinâmica de composições que oscila entre os alicerces da experiência dos gregos e aquela dos modernos, Blaga ressalta, aquisições e perdas na ação que guia a atividade do homem sobre a natureza, rumo a seu domínio, atividade primeira da Ciência. As questões abordadas pelo filósofo não são estranhas

---

<sup>1</sup> Professor Titular no Programa de Pós Graduação em Filosofia – Mestrado e Doutorado da PUCPR. Professor Titular no Centro Universitário Curitiba - UNICURITIBA. Professor Titular na Faculdade Vicentina – FAVI.

a aquelas desenvolvidas por teóricos do porte de Alexandre Koyré, Thomas Kuhn, Karl Popper ou Gerald Holton. No entanto, é preciso notar, e isso é significativo, que a obra de Blaga precede no tempo, aquelas desses autores, dando a ele uma originalidade no cenário das abordagens desenvolvidas no século XX sobre o fazer científico.

Lucian Blaga permanece desconhecido na comunidade filosófica mundial. Só muito recentemente suas obras começaram a ganhar uma certa difusão e notoriedade. Nascido em 1895 e falecido em 1961 é considerado um expoente da cultura romena. Seu trabalho compõe um quadro que vai da poesia passando pelo teatro, pela prosa<sup>2</sup> e pela filosofia; ele não pode ser compreendido deslocado do âmbito maior de sua produção. Sua originalidade está marcada pelo contexto de onde emerge: a Romênia, espaço geográfico de onde o autor fala é duplamente provocador, uma vez que o país não figura entre os centros reconhecidos como produtores de filosofia no século XX e, além disso, submetida a um particular regime de terror, privou a comunidade filosófica e científica da força expressiva da genialidade do autor.

Embora tenha estudado em Viena, manteve distância dos ideais do positivismo lógico que animavam o ambiente filosófico do Círculo. Sua formação é de matriz alemã mais especificamente próxima dos neokantianos. A preocupação central se direciona para a “coisa em si” tratada perspectivamente “em categorias abissais *a priori*, que organizam o mistério, o potencializam e conduzem, pelo funcionamento deles, a uma experiência tipicamente humana de transformação do mistério em estilo, em cultura” (Conforme Patapievici na apresentação da edição brasileira de *O experimento e o Espírito Matemático*, Patapievici 2014, p. 14).

A estrutura filosófica de Blaga guarda intimidades com o neokantismo, no entanto, seu pensamento tem mais proximidade com a sensibilidade de um Goethe ao tratar da cultura. É constante a percepção do papel crucial das polaridades e sentidos antagônicos que brotam de seu enfrentamento com o mistério. Quatro trilogias compõem o conjunto da obra do filósofo romeno<sup>3</sup>: a do

<sup>2</sup> Em português temos seu trabalho *A Barca de Caronte*.

<sup>3</sup> O próprio Blaga redigiu em 1959 uma espécie de testamento editorial onde estipulava a maneira como sua obra deveria ser organizada.

Conhecimento, a da Cultura, a dos Valores e a trilogia Cosmológica; e três são os campos de conhecimento reunidos com peculiar maestria pelo filósofo: a filosofia especulativa, a teologia dogmática e a ciência moderna<sup>4</sup>. O ponto de convergência acontece por meio do tratamento dispensado por Lucian Blaga à questão do dogma que perde seu conteúdo religioso e adquire sentido no contexto de uma acepção metodológica.

Uma particularidade deve ser referida quanto ao estilo filosófico do autor. A confecção de seus textos, de forma alguma segue os determinantes de uma metodologia técnica típica da filosofia acadêmica. Há literatura bastante na filosofia de Blaga. Os textos são permeados por metáforas mas de forma alguma perdem sua coesão lógica. Seus escritos são desprovidos quase que totalmente de referências, o que os tornam menos institucionalizados. Blaga é um espírito livre sem deixar de ser sistemático e sua reflexão busca o acolhimento de um público versado que não tenha necessidade de um constante referimento disciplinar.

Do ambiente filosófico de Viena, Blaga reteve o interesse epistemológico pelas ciências exatas. A partir dele elabora um constructo que busca resposta para a pergunta kantiana: como foi possível a ciência moderna da natureza? O interesse está direcionado para o conjunto que reúne os seguintes questionamentos: “porque a ciência dos gregos permaneceu estática e não conseguiu dar o passo para a invenção dinâmica? Por que os gregos não puderam matematizar nem ao menos os movimentos uniformes? Por que se bloqueou a ciência dos gregos? Por que os gregos, a despeito de seu gênio, não fizeram experimentos? Por que a ciência antiga não deu nenhuma atenção à tecnologia? Por que a ciência moderna da natureza foi descoberta tão tarde e apenas no quadro da cultura ocidental?” (Patapievici, 2014, p. 24).

Uma resposta pode ser encontrada quando, de acordo com o filósofo, se toma a “mudança de mentalidade”<sup>5</sup> como uma atividade de “transferência de atributos”. Um atributo forte, marca de uma instância, é transladado para o ambiente de uma realidade fraca

<sup>4</sup> Blaga tinha uma tríplice formação. Teologia, Biologia e Filosofia.

<sup>5</sup> Não se pode confundir mudança histórica com mudança de mentalidade (p. 22).

valorizando-a; é essa transferência que “tem consequências mesmo na liberação das latências contidas numa atividade” (ibid., p. 23). É possível constatar no tempo, realidades que, por determinadas particularidades, são travadas em suas potencialidades. A filosofia de Blaga, no que se refere à ciência, se mostra como atividade de identificação das potencialidades bloqueadas. Assim, com atenção dirigida para a ciência grega e para aquela pré-moderna, ele busca localizar os impedimentos que retardam o surgimento da ciência construída a partir do século XVI. O que anima o filósofo são os tipos de experiências contidos nas práticas científicas, primeiro na dos gregos e depois naquela dos modernos.

O processo de experimentação é o desafio da atenção de Blaga que reconhece: “uma coisa é praticar o ‘experimento’, aceitando-o como fonte de conhecimento de maneira incidental, oferecido nas circunstâncias corriqueiras da vida, outra coisa é ter a consciência metodológica do experimento” (Blaga 2014, p. 65). É perceptível a tarefa empreendida pelo autor no sentido de reconhecer o processo de evolução do método experimental desde a atividade científica grega até sua culminação no uso perspicaz e consequente pela ciência moderna.

Existe por certo um processo constitutivo do método experimental que passa, necessariamente, tanto pela investigação da natureza, das leis, dos meios do pensamento humano (aspectos lógicos), quanto das inquietações voltadas para extrair as possibilidades de conhecimento disponibilizadas pela natureza ao homem (aspectos epistemológicos). Blaga conclui: “o método experimental, na forma que toma no quadro da ciência do tipo Galileu-newtoniano, não é, sob nenhum aspecto, uma criação dos ‘lógicos’ propriamente ditos” (ibid., p. 78). A expressividade do método experimental na ciência moderna é obra de cientistas e não dos lógicos.

É em sua primeira trilogia, aquela do conhecimento, composta por três tratados, que Blaga desenvolve suas considerações acerca da ciência, mais especificamente sobre o método experimental científico. Essa trilogia é composta por um tratado denominado *O Eão Dogmático*, aparecido em 1931, seguido por *O conhecimento Lucífero*, de 1933, e de *A Censura Transcendente*, de 1934. Ela se completa com

uma introdução *Da Consciência Filosófica*, publicada em 1974, e de uma conclusão de inflexão epistemológica com o título *O Experimento e o Espírito Matemático*, escrito entre 1949-1951 e publicado por vez primeira em 1969.<sup>6</sup>

Essa conclusão, denominada *Experimento e o Espírito Matemático* é, ainda, a primeira e a única obra de Blaga disponível em língua portuguesa no Brasil, tendo sido traduzida e publicada em 2014. Não se pode pensar em uma conclusão do tipo *standard*. Trata-se de um texto com extensão e densidade considerável. Um caminho salutar para uma aproximação com o autor e suas considerações é oportunizado na apresentação do texto elaborada por Horia-Roman Patapievici – filósofo romeno nascido em 1957 – bem como de um esboço bio-bibliográfico elaborado por Dorli Blaga, filha e administradora da obra do filósofo e de uma nota acerca da edição feita pela editora. Os temas desenvolvidos na obra (num total de onze, seguidos de um adendo), evidenciam uma espécie de itinerário percorrido pelo autor para a afirmação da singularidade da ciência moderna em contraste com a ciência antiga.

Reconhecendo os limites para o acesso ao pensamento do filósofo, as análises se limitam necessariamente, ao único texto disponível em língua portuguesa: *O experimento e o espírito matemático* (Blaga, 2014). Esta obra, precedida por uma apresentação que tem como objetivo situar o autor e sua produção, é composta por onze partes de extensão desigual e concluída por um brevíssimo adendo. A lógica que estrutura e dá organicidade ao texto não é de natureza histórica ou sociológica como muitos podem pensar, mas eminentemente filosófica.

\*\*\*

No horizonte de suas reflexões e, como atrativo, está o que o filósofo denomina ciência de tipo Galileu-newtoniano, que marca o apogeu da Ciência.<sup>7</sup> Há uma tessitura que percorre, reflexivamente,

<sup>6</sup> Seguimos aqui a apresentação feita por Patapievici na p. 10 da introdução.

<sup>7</sup> Usamos a expressão Galileu-newtoniano, conforme apresentado na obra, já referida, que nos serve de base.



no tempo, o itinerário da típica ação que envolve *o observar*. O centro das convicções podem ser traduzidas pelo fato de que o autor tem a convicção de que: “desde sua aparição nas precárias condições da pré-história, o homem não é somente um ser dotado de sentidos e capaz de acumular observações, mas é ao mesmo tempo, um ser que ‘trabalha’: ele produz, por exemplo as ferramentas destinadas a levá-lo adiante, passo a passo, na sua aspiração de dominar a natureza” (Blaga 2014, p. 37). Assim, o eixo de todo o olhar do autor sobre o desenvolvimento da ciência se faz sob o signo da *experiência por intermédio da atividade humana*.

Blaga está perfeitamente convencido de que o conhecimento não é algo inato. Ao contrário, ressalta que, em suas origens pré-históricas, o homem se percebe desafiado pela natureza. Há aí um pano de fundo que o impulsiona a alargar, tendo como artifício um exercício empírico direto e prático, os saberes acerca de seu habitat natural. O homem pré-histórico é certamente um homem empírico. Mais tarde, arrancados de sua condição primitiva e, adentrando nos primórdios da História, o homem se torna seletivo. A complexidade social que possibilita o deslocamento da tarefa das mãos para àquelas do pensar fazem emergir as convenções da diferença. Uns são destinados a observar e fazer; outros, melhores, são destinados a pensar. Residiria aqui, no entendimento de Blaga, o corte e a paralisação do processo empírico como condicionante da ação científica por um tempo bastante longo.

O advento da História, mas especificamente a história que envolve a racionalidade como condição de fixação social, caso da cultura científica dos gregos, produziu a diferenciação que se tornou critério para os eventos do conhecimento. De um lado, aqueles que possuem a prerrogativa de pensar e, por isso mesmo, enquanto protagonistas da reflexão, dominam; de seu status passam a gerenciar tanto ações de guerra quanto aquelas do trabalho exigido dos dominados. De outro, esses dominados, escravos e artesãos sem tempo para o pensamento; não possuem e nem guardam afinidades com a nobreza de uma reflexão sobre aquilo que recolhem de seus afazeres. Blaga nota que: “Pode-se dizer que nesta fase do desenvolvimento da sociedade humana, quando os de cima manifestam

desprezo diante do ‘trabalho’, e os de baixo, uma relativa e muito explicável ‘indiferença’, diante dos frutos cognitivos do trabalho, apresentam-se dois momentos que põem freio de maneira evidente à experiência por meio da prática humana” (ibid., pp. 38-39).

Em sua origem o saber científico se estabelece cindido. O que Blaga se esforça para demonstrar é que a Ciência grega, na maneira como a produção de conhecimento foi pensada, “retardou o processo de ampliação da experiência pela prática humana” (ibid., p. 39). O filósofo romeno mostra que mesmo a Ciência Jônica, voltada diretamente para a natureza, não foi capaz de levar aos seus extremos o exercício de experimentação. Não houve, por parte dos físicos milésios, uma intervenção mais ativa na natureza. Blaga não está defendendo uma parada no processo de desenvolvimento, apenas está mostrando como não houve, no início do pensamento racional, uma ênfase mais significativa que conseguisse aliar o exercício de observação (ação empírica) com uma reflexão de maturidade matemática suficiente. Assim se expressa o autor: “Uma das causas por que, durante a Antiguidade, não se chegou a uma fundamentação mais sistemática do método experimental na pesquisa da natureza certamente há de ser procurada na influência que os critérios de avaliação das atividades humanas exerciam sobre a opinião pública, próprios da mentalidade da aristocracia de sangue” (ibid., p. 41). Assim, a reflexão do autor vai se construindo a partir de uma convicção de que o impedimento de uma ciência madura teve princípios nessa cultura de saber cindido.

Há similaridades suficientes tanto na literatura de Platão quanto naquela de Santo Agostinho que ilustram o afastamento do homem de um conhecimento mais significativo da natureza que, cada uma a seu tempo, impediram a ciência elaborada que só se apresenta como possível a partir do Renascimento. A figura platônica do Demiurgo e a convicção agostiniana de Deus dispõem de uma similaridade quando se busca entender as razões de uma limitação no processo de experimentação. Os dois autores, fundamentos de suas épocas, se voltam para o enriquecimento do “espírito humano” deixando entrever uma desconfiança para com o material e para com o conhecimento obtido pelos sentidos. Tanto

o desprezo pelo sensível quanto a vaidade do mundo corroboram para o retardo do processo de conhecimento experimental característico da modernidade.

A ciência tomada como base por Blaga é a moderna, aquela de inflexão Galileu-newtoniano. O autor busca, em um tempo, expor as premissas de natureza histórica que a produziram. O fio condutor da análise recai sobre a dinâmica do como a experiência vai modificando a prática humana no seio das sociedades; ele quer evidenciar a diferença acentuada entre uma experiência direta e aquela em sentido metodológico. Blaga afirma: “a estruturação dos experimentos em etapas implica naturalmente uma apreciação cada vez mais acentuada das atividades, inclusive dos manuais, por meio das quais o homem enfrenta a natureza” (ibid., p. 56). O filósofo romeno ressalta que não é possível ter uma adequada compreensão da ciência moderna sem o requisito da história. Certo aspecto da modernidade científica passou despercebido, isso porque a maioria das análises se detêm na epistemologia e na teoria do conhecimento, negligenciando os aspectos históricos.

Uma das convicções que alimenta a filosofia da ciência de Blaga, centrada na questão do experimento metodológico é que este não pode ser compreendido fora de sua história contextual. Uma investigação responsável nos faz admitir que, já na ciência grega, estavam presentes os procedimentos mais tarde utilizados na ciência moderna. No entanto, os métodos da ciência grega “aparecem no quadro da ciência de tipo Galileu-newtoniano *reagrupados* segundo um *supramétodo* totalmente ausente no pensamento antigo” (Blaga, 2014, p. 80, destaques do próprio autor). O supramétodo é um conceito chave para entender a dinâmica da ciência moderna e, sobre o ele o autor lança sua investigação. Em que consiste esse supramétodo? A resposta é percebida no confronto histórico.

É na física de Aristóteles que a Ciência grega encontra sua forma mais elaborada. Blaga denuncia uma espécie de simplismo na convicção comum de que ela possuiria uma natureza mais especulativa e que o estagirita não teria feito uso do experimento e nem da matemática em oposição ao caráter matemático experimental

da ciência moderna. Esta compreensão não guardaria fidelidade. Aristóteles não os negligenciou, no entanto, o experimento é por ele utilizado apenas esporadicamente numa atitude de “observação da natureza” (ibid., p. 81) e carece de intenções metodológicas. De igual modo no que se refere a matemática, é possível encontrar fórmulas, embora incorretas, para algumas leis naturais, que se aproximam daquelas postuladas pela ciência moderna.

Uma análise atenta nos revela a utilização, por parte do filósofo grego, tanto do método quanto da matemática. Isso pode ser constatado, pela descrição de certas constantes da natureza como no caso do tratamento dispensado ao fenômeno do movimento. Mas há limites na posição adotada por Aristóteles que serão recuperadas e redirecionadas pela ciência moderna. Blaga recorda: “quase dois mil anos mais tarde, Galileu pesquisará os mesmos fenômenos de um modo estritamente ‘experimental’ e seguindo um método de precisão matemática”. (ibid., p. 84).

Essa indicação é o suporte para que se estabeleça uma diferença fundamental entre os dois tipos de ciência, a antiga e a moderna. Em linhas gerais o filósofo romeno aponta para o fato de que a experiência de Aristóteles embora alicerçada na observação, não atende ao requisito da precisão matemática; esclarece que a observação empírica feita pelo filósofo grego é sempre completada por certas observações que procedem de experimentos incidentais mas, em nenhum momento se firma na pesquisa experimental metódica. Assim, a ciência praticada por Aristóteles, em termos de observação, completa-se por meio de conceitos apenas genéricos, e suas formulações teóricas se convertem em leis supostamente válidas para a explicação geral dos fatos, e, somente em caráter excepcional recebem tonalidades matemáticas. Além disso, Aristóteles emprega, segundo as conclusões de Blaga, o método da analogia, por meio do qual atribui aos corpos inertes um dinamismo semelhante aos dos seres animados, fato que demonstraria uma pretendida especificação natural das coisas, como na convicção de que os corpos têm, por natureza, a tendência de retornar ao centro da Terra e assim, são tratados os pares “pesado” e “leve”, “natural” e “forçado”, “movimento perfeito” (circular e ilimitado) e “movimento imperfeito” (retilíneo e uniforme).

Blaga reconhece que no conjunto da filosofia grega o pensamento sobre a realidade física que mais teria proximidade da ciência de tipo Galileu-newtoniano seria, em certos aspectos, aquele levado a termo por Arquimedes quando debruçado sobre a questão da estática e por Ptolomeu nas considerações sobre a ótica. A semelhança, no entanto, não pode ser satisfatoriamente enfatizada. No que se refere mais especificamente a Arquimedes, Blaga observa que o mesmo “teve a habilidade de unir a observação empírica ao rigor matemático e ainda o experimento lúcido à perspectiva e à precisão matemática” (ibid., p. 86). Blaga também dirige suas observações aos trabalhos de Pitágoras e especialmente de Platão, reconhecendo neles o papel fundamental da matemática. Porém em nenhum deles existe a sofisticação dos trabalhos de Arquimedes que poderia ser tomado como precursor dos procedimentos modernos, isso porque certa acuidade com ele combinou a observação com a matemática, o experimento com a matemática e a teorização descobridora das leis com a matemática.

No entanto, o entusiasmo se arrefece pois o espectro de aplicação do método não é amplo e o interesse de Arquimedes se restringe a somente alguns aspectos das coisas e, além disso, “Arquimedes aplicava sua metodologia de maneira simplíssima e nos limites do estilo do espírito grego” (ibid., p. 88). O que definitivamente limita a ciência grega, inclusive a de Arquimedes é o tratamento dispensado por todos à realidade do movimento; definitivamente, os gregos privilegiavam e dotavam de certa dignidade o estático em relação ao dinâmico, já que a essência da realidade é tida como imóvel e Arquimedes não fugiu do estilo pois não aplicou nenhuma matemática ao movimento que já em Platão foi relegado ao plano da existência inferior. Conclui Blaga a respeito: “A desvalorização do movimento na Antiguidade poderia ter, em última instância, o mesmo substrato que o relativo desconhecimento do experimento como método constante na pesquisa. O substrato é um certo estilo de pensar, próprio do espírito grego” (ibid., p. 91).

É com esta análise que o filósofo romeno encaminha sua convicção de que a ciência moderna será dotada de um supramétodo. A amplificação metodológica constitui seu elemento distintivo e a

conduz para além das linhas limites da ciência antiga. Na ciência de Galileu a Grimaldi e naquela que vai de Newton a Huygens se percebe que a pesquisa incorpora cada vez mais métodos de pesquisa e esta é direcionada pelo supramétodo e sobre ele Blaga esclarece: “a tarefa de que nos incumbimos é revelar sua presença efetiva. E isso, tanto mais na medida em que o supramétodo em questão representa, a nosso ver, a característica mais distintiva da ciência de tipo Galileu-newtoniano em relação à ciência antiga” (ibid., p. 92).

Vale notar que quando o filósofo se refere à ciência Galileu-newtoniano não está se restringindo ao trabalho localizado de um Galileu ou de um Newton e, muito menos tem intenções de fazer um recorte diferenciando uma ciência supostamente moderna daquela feita a partir do século XX. O que ele denomina com como atividade científica de matiz Galileu-newtoniano é toda a ciência que se comporta tendo como fundamento essa identidade do supramétodo.

As notas características do supramétodo começam a ser definidas por Blaga a partir da expansão metodológica que se assenta no fato de que a necessidade de conhecimento do homem pode ser satisfeita por meio de um único método (um método universal e absoluto) ou por meio da combinação com o maior número de métodos possível (expansão metodológica máxima). A ciência grega limita-se a um método puro no qual o conhecimento é legitimado. Embora essa posição seja assumida por alguns na modernidade como no caso de Herbart, de Avenarius, de Mach e mesmo de Bergson, a grande maioria se posiciona na direção da expansão metodológica máxima, buscando uma combinação com o maior número de métodos ainda que professem a preferência por um deles. É assim que Blaga encaminha sua análise para a caracterização do supramétodo: “Sem dúvida nenhuma, a ciência de tipo Galileu-newtoniano ocupa uma posição singular (...), manifesta uma tendência de expansão metodológica máxima, a qual, todavia, aparece de certa maneira regulamentada por um supramétodo (...), se realiza da seguinte maneira: entre os métodos de conhecimento praticados ou possíveis, a ciência de tipo Galileu-newtoniano incorpora para si o máximo possível, mas de modo efetivo e construtivo só aquilo que é suscetível de ser combinado com a matemática ; todos

os métodos são apenas tolerados quando não é possível evitá-los, ou decididamente eliminados assim que evitáveis de maneira comprovada” (ibid., p. 93).

Certamente essa percepção do autor elucidada a distinção e a singularidade da atividade científica que se consagra até nossos dias. Num primeiro momento a expansão metodológica reivindica a presença dos denominados *pares metodológicos* nos quais um dos elementos necessários é a matemática. Um olhar dirigido à ciência grega, em específico ao trabalho de Platão e Aristóteles, pode ser revelador do uso do método conjugado com a matemática; no entanto, nada se assemelha ao que foi feito na ciência Galileu-newtoniana uma vez que a expansão metodológica dos mestres gregos não é circunstanciada pelo supramétodo que procede por meio de pares metodológicos incluindo a matemática. A exceção parece ser Arquimedes que teria realizado, em grau menor, a formação de pares metodológicos conjugados com a matemática. No entanto, não se pode reconhecer no filósofo de Siracusa uma plasticidade metodológica dirigida por um supramétodo; isso se deve ao privilégio atribuído por ele que também está inserido na cosmovisão grega, ao mundo estático. Embora a atividade científica grega tenha realizado com sucesso a emancipação do conhecimento por meio da superação das explicações mágicas, e avançado no esclarecimento da propriedade que compõem, por exemplo, o tempo e o espaço, ela está longe de experimentar a natureza como o fizeram os cientistas modernos.

A observação empírica e o experimento recebem no seio da ciência moderna um tratamento singular. Sua particularidade, agora, faz com que a ação de observar e medir busque não só uma descrição mas os segredos mais profundos da natureza. Assim, Newton se contrapõe também a Arquimedes conforme a indicação de Blaga: “Eis o experimento ultrapassando radicalmente o sentido que pudesse ter na esfera de preocupações de Arquimedes! O experimento ocasiona a Arquimedes, em todos os casos, a aplicação da matemática apenas em alguns aspectos quantitativos, perceptíveis da natureza. Em Newton, o experimento inicia e possibilita a ‘matematização’ de qualidades (as cores) que, à luz

da prática empírica usual, não experimental, parecem recusar a matematização” (ibid., p. 97).

Blaga conclui, portanto, que embora fosse visível a utilização do método nos experimentos da ciência grega ele se deteve somente nos aspectos quantitativos visíveis dos acontecimentos naturais e negligenciou a matematização das qualidades. Não que a diferença entre aspectos quantitativos e qualitativos fosse desconhecida dos filósofos gregos mas apenas que eles não são considerados senão numa justaposição empírica como categorias ontológicas. Na ciência galileu-newtoniana, as ditas qualidades sensíveis das coisas são passíveis de troca por imagens-teoréticas de identidade quantitativa. Dessa forma “tal estratificação na profundidade da existência estimula tanto a observação quanto o experimento em pares metodológicos com a matemática” (ibid., p. 98). Assim, a complexidade da ciência moderna é bem mais destacada daquela antiga e essa diferença precisa ser tomada em consideração para evitar uma avaliação unilateral.

A tarefa da ciência, no entendimento do filósofo romeno não se reduz ao ato de observar e experimentar, ela assume igualmente uma função teórica e ele adverte que “teoria é feita pela ciência em planos e usando recursos diversos. Um desses planos de teorização é aquele da formulação de ‘leis’” (ibid., pp. 98-99). Nesse particular como procedem as duas matrizes científicas? Particularmente no caso de Aristóteles que oportunizou um número considerável de enunciados sobre os fenômenos naturais, se pode notar que ele agiu, sim, de modo empírico, mas suas formulações não ultrapassam o senso comum, como se pode notar na maneira como considerou o comportamento dos corpos *pesados e leves* que estariam “dominados como que de uma nostalgia de seus lugares naturais” (ibid., p. 99). Assim o estagirita não conseguiu transpor os limites do costumeiro terminando por fixar conceitos genéricos pois “na filosofia aristotélica, tais conceitos são tidos como ponto final do conhecimento. As ‘leis’ aristotélicas permanecem ainda, dentro do possível, no quadro do empírico usual; elas não fazem outra coisa além de mostrar o comportamento empírico das coisas determinadas pelos conceitos genéricos. (Um corpo livre segue

sua natureza ‘pesada’ ou ‘leve’ caindo diretamente para baixo ou se levantando para o alto”) (ibid., p. 100).

Diferentemente, na ciência de tipo Galileu-newtoniano, a elaboração de leis e conceitos deixa de ser uma descrição voltando-se para o seu descobrimento. Não se toma mais a simples observação mas reforça-se o experimento em par metodológico com a matemática produzindo leis de expressão matematizada. Não se trata mais de descrever a nostalgia dos lugares mas de evidenciar a relação constante entre as muitas variáveis da natureza, por isso Blaga assevera “A ciência de tipo Galileu-newtoniano parece tender para um ideal: o de se ver assistida pela matemática em qualquer tramite que, do ponto de vista metodológico, tem sua especificidade” (ibid., p. 101). Os conceitos genéricos como os da ciência de Aristóteles devem ser descartados ou tolerados apenas temporariamente enquanto não puderem ser substituídos por aqueles de fundo matemático.

Existe um conceito que sustenta a novidade da ciência moderna e que foi olhado com dificuldade e reticências pela razão grega; este é o “de movimento como estado indestrutível por si mesmo de um corpo material” (ibid., p. 103). Ainda na comparação, o detalhamento de Aristóteles, nesse particular, se limita a apresentar uma classificação do movimento segundo sua natureza. Dessa maneira ele seria a descrição da tendência que os elementos têm de ocupar seu lugar natural. Esse conceito tão particular foi trabalhado de modo diametralmente oposto pelos cientistas modernos, principalmente quando Galileu introduziu seu *princípio de perseverança* que Blaga considera equivalente ao de inércia, dizendo: “[...] o princípio de perseverança! Eis a chave de abóboda da ciência do tipo Galileu-newtoniano inteira ou, mais precisamente, eis a ideia que reúne em si, como num foco, toda a metodologia que serve de suporte a essa ciência. Trata-se aqui de uma ideia que contraria toda a empiria usual do homem e que, pela audácia e novidade, constituiu sem dúvida a mais genial iniciativa no quadro da ciência Galileu-newtoniana” (ibid., p. 104). O que está por detrás desse princípio permanece impossível, podendo obter apenas uma justificativa experimental indireta.

Compreender o princípio perseverança é uma tarefa estranha já que, não sendo possível por experimentação direta, só pode

figurar como um postulado e, o mais intrigante é que ele passa a ser um dado constitutivo da própria explicação dos fatos experimentais. Blaga ressalta que nesse caso o princípio de inércia demanda uma certa *licença* inexistente na ciência grega. Seria esta licença a de estabelecer os conceitos que serviriam para decifrar a empiria que vai de encontro ao oculto presente na fenomenalidade.

No seio da ciência moderna Blaga ainda se detém sobre o papel desempenhado pelos *conceitos-imagens*. Aliados aos conceitos abstratos eles tornam possível uma referência aos elementos trans-empíricos da realidade. Parte do real permanece fechada a uma investigação direta dos sentidos. Os conceitos-imagens já utilizados na ciência ganham uma força singular na ciência moderna. Por meio deles é possível estabelecer o nível hipotético no conhecimento da realidade. Na ciência moderna a hipótese permite que se tome em consideração as chamadas regiões de aguda instabilidade dos atos teóricos. Um exemplo enigmático é dispensado ao tratamento científico das cores como no caso de Newton que “lança mão, em outras palavras, de uma redução teórica da diversidade fenomênica auxiliada pelo conceito-imagem das ‘partículas’ de luz (de diversos tamanhos).

Esse “conceito-imagem tem decerto sua origem na empiria dos sentidos, na qual ‘partículas’ materiais de toda sorte podem ser surpreendidas” (ibid., p. 109). Certamente esse tipo de consideração não estava ausente na filosofia antiga, como por exemplo, no caso da atomística de Demócrito. O que nosso filósofo procura evidenciar é que o recurso na mão dos gregos ainda permanece desprovido da regra de outro da ciência moderna que é sua combinação com a matemática. O conceito-imagem nas mãos de Aristóteles faz referência a uma dimensão psicológica da saudade que os corpos possuem de seu lugar natural. Para a ciência de tipo Galileu-newtoniano, no entanto, o exercício para se formular um conceito-imagem não pode prescindir de uma combinação com a matemática.

Outra característica tomada em consideração por Blaga é o modo como tanto a ciência grega quanto aquela moderna fizeram uso da analogia. Esse recurso, talvez o mais primitivo nos anseios de conhecimento, marcou o desenvolvimento das cosmologias

primitivas. Com os gregos e sua orientação racional, uma lógica da analogia também é reformada. No entanto, mesmo em Platão e Aristóteles ela permanece com um caráter animista como no caso da explicação oferecida pelo primeiro no que se refere, por exemplo, ao *cansaço* da pedra para explicar a estática e, de igual modo, em no segundo, na referência à nostalgia dos corpos materiais para explicar o movimento. Blaga ensina: “Em Platão e Aristóteles, as opiniões e hipóteses que se alimentam ainda das fontes da analogia animista aparecem como simples enclaves no quadro de sistemas de pensamento que colocam o acento em outros procedimentos, notadamente em Platão – na ideação visionária ou da matemática –, e em Aristóteles – no desprendimento do conceito genérico da empiria” (ibid., p. 115).

No espaço da ciência Galileu-newtoniana uma reforma da analogia pode ser percebida pelas indicações do filósofo romeno, pelo menos em dois sentidos. No primeiro, é possível perceber que o interesse na utilização da mesma tem como objetivo não mais a descoberta daquilo que é manifesto nas coisas, mas as relações que permanecem ocultas entre elas, pois “os cientistas modernos trazem uma audácia de outra qualidade: frequentemente postulam analogias secretas mesmo lá onde, de maneira aparente, empírica, temos que ver com evidentes des-analogias, às vezes até com des-analogias empurradas até a contrariedade” (ibid., p. 117). Num segundo sentido, o uso da analogia está condicionado a partir de um limite imposto pelo supramétodo que postula a necessidade da mesma fazer par com a matemática. Assim se expressa o filósofo: “na ciência de tipo Galileu-newtoniano, entramos nesse procedimento em par metodológico com a matemática tanto nos atos de teorização no plano das ‘leis’ quanto nos atos de teorização ‘imaginária’ no plano ‘hipotético’” (ibid., p. 117). Assim, aquilo que permanecia no nível de uma referência superficial do mistério das coisas, agora, pode perscrutar o que está guardado como sua condição de possibilidade. A analogia, como recurso metodológico desloca, no âmbito da ciência moderna, o sentido da investigação que se havia firmado no exercício grego de superação do mito.

A atitude teorizante é outro ponto de análise do filósofo. Aclamada por Aristóteles como a forma mais sublime para o conhecimento, essa atitude se reveste de um caráter metafísico uma vez que constitui o caráter distintivo do homem que se eleva por ela à semelhança de Deus enquanto pensamento do pensamento. No entanto, mesmo ocupando um lugar central, a ação de teorizar entre os gregos permaneceu como uma atitude especular-teórica. Para além disso, a atitude entre os modernos não se isenta de buscar uma verificação das ideias, das teorias e das hipóteses por meio de uma ação empírica experimental tanto direta quanto indireta pois, “a verificação experimental de pensamentos ‘teóricos’ é o caminho mais seguro que leva o homem a dominar a natureza pela teoria” (ibid., p. 119).

Com igual intensidade Blaga retoma em perspectiva histórica o problema da previsibilidade na ciência. O filósofo ressalta que, no interior da ciência moderna, é fácil notar um crescimento exponencial na previsibilidade dos fatos recordando que ele se explica “pelo fato de os métodos admitidos no quadro da ciência de tipo Galileu-newtoniano serem a ela agregados somente na forma de pares com a matemática, a própria previsibilidade dos fatos assume um aspecto matemático” (ibid.). Essa confiança se estabelece pois a um tempo os fatos podem ser previstos dado às suas constantes enunciadas em forma de lei e noutro, pois certos fatos podem ser deduzidos de uma determinada teoria que se reforça pelo fato das derivações serem constatáveis.

No extenso caminho trilhado por Blaga no estabelecimento das marcas distintivas mais cruciais entre a ciência grega e a moderna, cresce a convicção de que nesta última, intervém com mais propriedade o supramétodo. Ele começa a se desenhar pelo fato de que o ponto que vai produzindo a diferença entre ambas se constitui a partir do lugar ocupado pela matemática no processo de experimentação. Todos os métodos são admitidos (extensão metodológica), mas cada um deles deve constituir-se em par metodológico com a matemática. O supramétodo pode então ser definido pelo filósofo romeno na convicção de que “a ciência de tipo Galileu-newtoniano se esforça por assimilar o maior número de métodos possível, mas

só admite nos seus limites a incorporação daqueles métodos que podem formar pares metodológicos com a matemática” (ibid., p. 121). Blaga recupera um histórico dessa exigência e a localiza em autores, tais como Roger Bacon com seu postulado “*Sine experientia nihil sufficienter sciri potest*” (sem a experiência nada pode ser suficientemente bem conhecido), Leonardo que esclarecia que um conhecimento fica certo somente depois de aplicar a matemática sobre a observação sensorial e principalmente Kant com a convicção de que “em qualquer disciplina da natureza encontra-se de fato tanta ciência verdadeira quanta matemática compreendida” (ibid., p. 122). No que se refere a Kant, o filósofo romeno alerta e faz suas devidas considerações sobre o perigo do pan-matematismo.

Com o intuito de evitar os descaminhos derivados da afirmação kantiana, Blaga se detém na tarefa de analisar qual o modo correto aplicado pela ciência de tipo Galileu-newtoniano ao supramétodo. A aplicação da matemática à natureza pode produzir inúmeros entendimentos como é o caso daquele levado a termo por Pitágoras, por Platão, por Aristóteles e, inclusive, por Arquimedes. Nestes casos em particular, a aplicação da matemática se faz diretamente sobre a natureza, já no caso da ciência moderna sua aplicação não se dirige diretamente à natureza mas sobre os métodos que serão aplicados sobre a natureza. Blaga esclarece: “Para se chegar à ciência do tipo Galileu-newtoniano, não era suficiente aplicar a matemática à natureza. Aliás, a natureza permanece imune diante de um assalto direto da matemática. A aplicação da matemática torna-se fértil somente quando combinada com outros métodos” (ibid., p. 124).

No âmbito da ciência moderna, a autonomia da matemática só se efetiva na conjunção com o grupo de métodos à disposição, sempre na dinâmica de pares metodológicos. Dada sua importância, transcrevemos a seguir as indicações derivadas do uso do supramétodo pelas ciências de tipo Galileu-newtoniano (ibid., pp. 124 e 125).

1. O ajuste do quadro de conjunto da natureza dado pelos fatores “espaço” e “tempo” dá-se em tempo exato; tanto o tempo quanto o espaço, cada um por si, são assim ajustados para se tornarem suscetíveis a uma “matematização”.

2. A observação empírica é utilizada em dupla com a matemática.
3. A experimentação se faz no espírito matemático.
4. As “leis” (e conceitos racionais) assumem um aspecto matemático, sejam elas obtidas via indutiva, sejam por nascerem através de processos teóricos mais complexos que levam a ideias que contrariam às vezes a empiria.
5. A teorização com a ajuda de conceitos-imagens num plano imediato trans-empírico é realizada numa forma suscetível de matematização.
6. O desenvolvimento e ampliação sistemática dos conhecimentos de que a ciência de tipo Galileu-newtoniano é capaz efetua-se geralmente também no espírito matemático.
7. O procedimento da analogia que tão frequentemente intervem nos atos de teorização, sem dúvida, aplica-se à ciência de tipo Galileu-newtoniano também, mas dentro de limites que possibilitam uma matematização. Associado à matemática, o procedimento da analogia ganha um aspecto de “analogia exata”. Na ciência de tipo Galileu-newtoniano, o procedimento da analogia exata encontra uma utilização das mais amplas, e isso tanto nos atos de teorização no plano das “leis” quanto nos de teorização “imaginária. No entanto, não menos no plano do desenvolvimento e ampliação sistemática da ciência.
8. Os fatos novos que no quadro da ciência de tipo Galileu-newtoniano podem ser deduzidos dos conhecimentos obtidos pelos métodos precedentes são “deduzidos” e “imaginados” também no espírito matemático.
9. O experimento de verificação dos fatos novos (...) é também vigiado de modo matemático.

Na dinâmica da ciência moderna o supramétodo demanda uma condição necessária, qual seja, a de que a matemática deve estar presente na composição dos pares metodológicos. Há um cuidado por parte de Blaga para livrar a ciência de uma espécie de ideal matemático como no caso do pan-matematismo derivado de Kant. O filósofo esclarece: “a finalidade da ‘matematização’ a que cada um desses métodos é submetido, no entanto, não nos parece ser a combustão na matemática” (ibid., p. 126) e segue: “o sentido mais íntimo do supramétodo em relação à natureza é explorar ao

máximo as possibilidades inerentes de cada método, direcionando-as por meio da associação a cada vez com a matemática para um desempenho supremo”. (ibid.)

Que marcas produz, então, o supramétodo? Sua presença pretende num tempo oportunizar a eliminação progressiva de todos os procedimentos metodológicos que não tenham a capacidade de ser acoplados à matemática. Ainda, aspira evitar todo elemento que guarde proximidade com o mítico e o mágico que insistem em permanecer na teorização da natureza. Pretende também possibilitar o conjunto dos atos de racionalização que torna a ciência viável; ou seja, o espírito matemático se efetiva “intervindo como um fator de supramétodo: a racionalização orientada para a ‘identidade’ nunca se dará a excessos no espírito Galileu-newtoniano, pois, no quadro do supramétodo pelo qual essa ciência é guiada, o espírito matemático intervirá como um freio que vem possibilitar tais desvios” (ibid., p. 135).

Finalmente, pelo recurso da comparação histórica, Blaga conduz sua reflexão para uma defesa da ciência de tipo Galileu-newtoniano. Não se trata de uma defesa apaixonada nos moldes de que ela seria a melhor ciência. Blaga não defende a presença do supramétodo como um código fechado de normas absolutamente claras. O supramétodo que orienta a pesquisa não está ainda concluído mas se tornou definitivo pois graças a ele “a ciência de tipo Galileu-newtoniano pode obter uma correspondência mais efetiva com a existência, apesar de ela ter um desenvolvimento muito mais solto em relação à empiria do que a ciência aristotélica, e, graças ao mesmo supramétodo, a ciência de tipo Galileu-newtoniano perdeu-se incomparavelmente menos por caminhos fantasiosos do que a ciência aristotélica” (ibid., p. 142).

A leitura do texto de Blaga, tomada como base nesse trabalho, nos coloca diante de um autor fecundo. Sua análise histórica corrige certas miopias e unilateralismos no estudo da dinâmica constitutiva da ciência moderna. Sua filosofia pertence a uma tragédia, aquela que não pode ganhar reconhecimento por ter sido produzida fora dos grandes centros e amordaçada por um regime político contrário aos espíritos livres.

## REFERENCIAS

BLAGA, L. (2014). *O experimento e o espírito matemático*. Coleção Filosofia atual. São Paulo: É Realizações.

PATAPIEVICI, H. (2014). Apresentação. In: BLAGA, L. *O experimento e o espírito matemático*. São Paulo: É Realizações.





Neste primeiro volume da *Coleção Pensamento Filosófico* da EDUFPI, os leitores encontram uma coletânea de ensaios sobre temas caros à condição epistêmica humana. Em tempos de terraplanismo, movimento antivacina e negacionismo quanto às mudanças climáticas, faz-se urgente conceber e divulgar produções consistentes sobre filosofia da ciência, teoria do conhecimento e, como todo trabalho filosoficamente digno, sobre as questões metafísicas que permeiam essas áreas. Este livro contém dez contribuições especializadas e busca, portanto, oferecer uma resposta séria, ainda que indireta, à desconfiança disseminada sobre a produção de conhecimento.

