

CÉLIA TEIXEIRA

**O CONHECIMENTO DA LÓGICA
UMA DEFESA DO RACIONALISMO**

**Dissertação de Mestrado
Filosofia da Linguagem e da Consciência
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**

Lisboa, 2003

Índice

AGRADECIMENTOS	4
INTRODUÇÃO	6
1. O CONHECIMENTO A PRIORI	10
O Que é o Conhecimento <i>A Priori</i> ?	11
Aprioridade, Irrevisibilidade e Necessidade	15
<i>A Priori</i> e Analítico	27
2. EMPIRISMO: DUAS PROPOSTAS	37
A Doutrina Linguística da Verdade Lógica	38
<i>O argumento da circularidade de Quine</i>	43
<i>O argumento da vacuidade de Quine</i>	46
A Teoria da Definição Implícita	49
<i>A teoria da definição implícita e a teoria convencionalista</i>	50
<i>A teoria da definição implícita</i>	53
<i>O problema da ignorância</i>	56
<i>O principal problema: estipulações</i>	64
<i>Os dois argumentos de Quine revisitados</i>	67
3. JUSTIFICAÇÕES INFERENCIAIS	73
O Problema da Circularidade	74
A Solução de Boghossian	79
Outras Soluções: «Razoabilidade por defeito» e termos cognatos	84
4. RACIONALISMO NATURALIZADO	89
Racionalismo <i>versus</i> Empirismo	89
O Dogma Quineano	95
<i>Holismo e revisibilidade</i>	96
<i>A obscuridade da noção de conhecimento a priori</i>	100

A Proposta Racionalista Naturalizada.....	102
Conclusão.....	109
BIBLIOGRAFIA.....	111

AGRADECIMENTOS

São muitas as dívidas de gratidão que acumulei ao longo da investigação realizada para este estudo. A primeira vez que trabalhei mais seriamente sobre o tópico do conhecimento *a priori* e do conhecimento da lógica, foi durante o ano lectivo de 1999/2000, em que me foi gentilmente concedida uma bolsa de investigação pelo Instituto de Filosofia da Linguagem da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Colaborei num projecto de investigação dirigido pelo Prof. Dr. António Marques e pelo Prof. Dr. João Sáãgua. No âmbito desse projecto redigi alguns ensaios sobre a filosofia de V. W. Quine que me iniciaram no estudo destes tópicos. Devo ao Professor João Sáãgua a oportunidade que me deu e o apoio manifestado. Contudo, foi no âmbito de um seminário de Leituras Orientadas do programa de mestrado que o meu interesse pelo tópico do conhecimento *a priori* e do conhecimento da lógica ficou irremediavelmente desperto. Nesse seminário estudei detalhadamente o artigo «Analitycity»¹ de Paul Boghossian. A Adriana Silva Graça devo a oportunidade de poder escrever sobre esse artigo, o estímulo dado e os muitos comentários e correcções feitas.

No entanto, é para com João Branquinho que acumulei a maior dívida de gratidão. Ao longo dos vários anos em que estudei na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa tive a oportunidade de fazer e assistir a várias disciplinas por ele leccionadas. Essas aulas foram fundamentais para a minha formação filosófica. A João Branquinho devo o melhor da minha formação filosófica. Agradeço-lhe também o facto de ter aceite orientar esta dissertação.

¹ Boghossian (1997).

Sem a sua orientação competente, atenta e paciente, este estudo seria infinitamente mais pobre.

Durante o ano lectivo de 2001/2002, no decorrer do qual elaborei as primeiras versões desta dissertação, beneficiei da estadia no departamento de filosofia de King's College de Londres. Também aí acumulei várias dívidas de gratidão. Sem o apoio e o estímulo de David Papineau dificilmente teria conseguido produzir aquilo que produzi para esta dissertação. Durante os vários meses em que trabalhei com David Papineau, elaborei e discuti semanalmente praticamente todo o material aqui apresentado. Agradeço-lhe a sua disponibilidade infinita, o seu apoio amigo, e as muitas e estimulantes discussões. Acima de tudo, agradeço-lhe a confiança intelectual que em mim depositou, que espero não desmerecer. Agradeço igualmente a Mark Textor as muitas e estimulantes discussões. Também não poderia deixar de agradecer aos meus colegas e restantes professores do King's College de Londres, os quais fizeram da minha estadia algo imensamente agradável — ao ponto de por lá ficar durante mais quatro anos como estudante de doutoramento.

Sem o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e do Fundo Social Europeu no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio, sob a forma de uma Bolsa de Mestrado (SFRH/BM/4315/2001), nada disto teria sido possível. Agradeço calorosamente este apoio.

Finalmente, agradeço a Desidério Murcho por tudo.

INTRODUÇÃO

Como o título indica, o problema de que nos iremos ocupar no decorrer deste estudo consiste em saber como conhecemos as regras de inferência da lógica. Por exemplo, como sabemos que se for o caso que P e se for o caso que se P , então Q , podemos inferir que Q ? Aparentemente, para sabermos isto não precisamos de recorrer à experiência, ou seja, parece que o pensamento é tudo o que basta para nos justificar a acreditar na validade de tal inferência. O que isto significa, é que, aparentemente, o nosso conhecimento das regras de inferência da lógica é *a priori*. Dado que algo é conhecível *a priori* se puder ser conhecido independentemente da experiência, a questão é saber como sabemos que é correcto usar as regras válidas de inferência da lógica sem apelar a quaisquer indícios empíricos.

Um aspecto importante acerca do tópico do conhecimento da lógica é a distinção entre regras válidas de inferência e verdades lógicas. Como Lewis Carroll (1895) há muito mostrou, uma coisa são regras de inferência e outra as fórmulas proposicionais dessas regras, aquilo a que os filósofos chamam na bibliografia filosófica «verdades lógicas». A discussão acerca do conhecimento da lógica é, primariamente, acerca do modo como conhecemos as regras de inferência e não acerca do modo como conhecemos as verdades da lógica. Contudo, por facilidades de expressão e de explicação, muitos filósofos ignoram, explícita ou implicitamente, esta distinção, falando em geral de verdades lógicas e não de regras de inferência. Iremos seguir a tradição exactamente pelos mesmos motivos: facilidade de expressão. Contudo, sempre que possível iremos usar a terminologia correcta.

Explicar a possibilidade do conhecimento *a priori* não é tarefa fácil. Mas explicar a possibilidade do conhecimento *a priori* da lógica é ainda mais

complicado. Antes de mais, convém esclarecer que a questão sobre o conhecimento da lógica não é acerca de qualquer lógica em particular. A questão não é saber qual a melhor lógica, se a clássica ou a intuicionista ou outra qualquer². Essa é uma questão lógica e não epistemológica. Neste tipo de discussão, toma-se como premissa a ideia de que seja qual for a lógica que usamos para raciocinar, ela terá um conjunto de regras primitivas, isto é, regras não deriváveis de quaisquer outras. O problema epistemológico é saber como conhecemos essas regras primitivas de inferência. E essa é a questão filosófica tradicional do conhecimento da lógica. A dificuldade peculiar a essa questão consiste no facto de que tendo em conta que essas regras são primitivas, então qualquer tentativa de justificar como as conhecemos irá usar essas mesmas regras ou regras que destas dependem, acabando assim por usar a lógica para justificar a lógica.

O objectivo deste estudo consiste em mostrar a inevitabilidade das explicações racionalistas para a explicação do nosso conhecimento da lógica. A nossa tese principal é a de que a única forma de justificar o conhecimento da lógica é apelando a uma capacidade por este responsável. Para tal, iremos elaborar uma defesa de uma posição racionalista a que chamaremos de «racionalismo naturalizado». Com este fim em vista, dividimos este estudo em quatro capítulos.

No Capítulo 1, apresentaremos uma caracterização da noção de conhecimento *a priori* para de seguida a distinguir das noções de irrevisibilidade e de necessidade. Iremos mostrar que é mau qualquer argumento que pressuponha como premissa a favor do carácter *a priori* da lógica as conexões entre *a priori* e irrevisibilidade ou entre *a priori* e necessidade. Terminaremos o capítulo com um estudo da conexão entre *a priori* e analiticidade. Concluiremos que nenhuma noção de analiticidade

² Field (1996), pp. 369, n. 10, argumenta que em qualquer caso não há alternativa real à lógica clássica, no sentido em que nunca pessoa alguma forneceu uma resposta à questão de saber em que consistiria a adopção de uma dessas lógicas não clássicas no modo como raciocinamos, não apenas no dia a dia, mas também para fazer ciência. E não só nunca pessoa alguma forneceu tal resposta, argumenta Field, como é difícil perceber em que consistiria tal adopção.

poderá explicar, por si só, o carácter *a priori* da lógica e que para tal precisamos de uma teoria que mostre como tal é possível. E isto leva-nos para o Capítulo 2.

No Capítulo 2 iremos estudar as duas teorias empiristas mais influentes, as quais são teorias analíticas do conhecimento *a priori*: a velha teoria convencionalista e a nova teoria da definição implícita. O objectivo único deste capítulo é mostrar que as duas teorias empiristas não são boas teorias acerca do conhecimento da lógica. Iremos ver que ambas as teorias acabam por pressupor um tipo de explicação racionalista, o que mostra a inevitabilidade das justificações racionalistas.

O tópico do Capítulo 3 é as justificações inferenciais da lógica. O problema das justificações circulares é um problema mais geral a que qualquer teoria empirista tem de responder. O nosso objectivo é, mais uma vez, concluir pela inevitabilidade das justificações racionalistas.

Nos Capítulos 2 e 3 defendemos a inevitabilidade das explicações racionalistas, e no Capítulo 4 iremos apresentar e defender a nossa proposta racionalista, a qual designamos por «racionalismo naturalizado». Esta teoria, por ser naturalizada, tem a vantagem de não sofrer dos problemas apontados às teorias racionalistas tradicionais. Defendemos que a única forma de dar conta do problema do conhecimento da lógica é apelando para uma capacidade por ele responsável, como a capacidade de intuição racional. Se as nossas preocupações epistémicas dizem respeito ao modo como os agentes cognitivos conhecem as coisas que conhecem, então as nossas justificações epistémicas têm de explicar isso mesmo e nada mais. E isso é o que o racionalismo promete fazer e que nenhuma outra teoria o faz. Contudo, a questão de saber se temos ou não uma capacidade como a intuição racional, não é susceptível de ser respondida *a priori*, ou seja, pelos métodos filosóficos de análise conceptual. Essa é uma questão empírica que só a ciência nos poderá responder. Logo, a questão de saber como conhecemos as regras primitivas de inferência da lógica, reduz-se à questão de saber qual a capacidade responsável pela sua aquisição, e se essa capacidade é ou não algo como uma intuição racional. E a isto só a ciência nos poderá responder.

O CONHECIMENTO A PRIORI

A distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* foi introduzida para captar uma intuição entre dois modos distintos de conhecer. O modo como sabemos que chove ou não chove ou que $2 + 2 = 4$ é, intuitivamente, diferente do modo como sabemos que alguns figos são verdes ou que a neve é branca. No primeiro caso, aparentemente, não precisamos de recorrer à experiência, não precisamos de olhar para o mundo, para saber que essas proposições são verdadeiras. No segundo caso, a única forma que temos de saber que a neve é branca e que alguns figos são verdes é olhando para o mundo. Claro que o facto de intuitivamente parecer existir uma diferença entre dois modos de conhecer, não justifica que assim seja. Há uma longa tradição de debates sobre este tópico. Basicamente, podemos isolar as seguintes três posições filosóficas:

- A ideia de que existe uma diferença genuína entre o conhecimento *a priori* e o conhecimento *a posteriori* — estas são as posições racionalistas.
- A ideia de que, apesar de existir uma diferença entre o conhecimento *a priori* e o conhecimento *a posteriori*, essa diferença é pouco significativa, pois só o conhecimento *a posteriori* é substancial; o conhecimento *a priori* é mero conhecimento linguístico — estas são as posições empiristas.
- A ideia de que não existe tal distinção: só existe um modo de conhecer: o modo empírico — estas são as posições empiristas eliminativistas.

Muitas das discussões acerca do conhecimento *a priori* têm por base as noções de *analiticidade*, de *irrevisibilidade* e de *necessidade*. Isto porque estas noções aparecem tradicionalmente assimiladas no sentido de que tudo o que é *a priori* é necessário, irrevisível e analítico (e vice-versa). Immanuel Kant foi o primeiro a quebrar a tradição, defendendo a existência de verdades sintéticas *a priori*³. Contudo, muitos filósofos continuam a rejeitar a existência de tais verdades. Já a conexão entre o *a priori* e a necessidade manteve-se firme até aos finais do século XX. Saul Kripke e Hilary Putnam foram os primeiros a questionar tal conexão. Desde então, iniciou-se um longo debate sobre estas conexões, o qual se tem mantido aceso até aos nossos dias.

Neste capítulo iremos discutir em que medida estas noções nos podem ajudar a resolver o problema de saber como conhecemos as regras primitivas de inferência da lógica. Iremos defender que apelar a estas noções para explicar o conhecimento da lógica é apelar a algo muitíssimo discutível para explicar algo muitíssimo discutível. Por outras palavras, iremos defender que tal estratégia está longe de ser profícua, e, como tal deve ser abandonada. Contudo, antes de mais, convém começar por introduzir a noção de conhecimento *a priori*.

O QUE É O CONHECIMENTO *A PRIORI*?

O que é o conhecimento *a priori*? Em que consiste algo ser conhecido *a priori*? De forma a responder a estas questões iremos começar por uma caracterização geral de conhecimento. (Vamos restringir a nossa caracterização ao conhecimento proposicional, visto que é este tipo de conhecimento que está em causa nas discussões acerca do *a priori*.⁴)

³ Veja-se a sua *Crítica da Razão Pura*, B 14- B19.

⁴ Distinguem-se, habitualmente, três tipos distintos de conhecimento: i) o conhecimento de proposições, aquilo a que se chama «saber-que», ii) o conhecimento de actividades, aquilo a que se chama «saber-como» e iii) o conhecimento de pessoas ou lugares, aquilo a que se chama «conhecimento por contacto».

O conhecimento (proposicional) é uma relação entre um agente cognitivo e uma proposição. Não pretendo fornecer uma definição de conhecimento, mas, sucintamente, existem (pelo menos) duas condições necessárias que uma crença tem de satisfazer para contar como conhecimento: i) a crença tem de ser verdadeira e ii) tem de ser justificada de um modo suficientemente forte para ser conhecimento. A maioria das discussões acerca da natureza do conhecimento centra-se na cláusula ii, sobre qual o tipo de justificação necessária para o conhecimento.

A distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* é uma distinção entre modos de conhecer. Para tornar as coisas mais claras, considere-se as seguintes frases:

- 1) A neve é branca.
- 2) Ou chove ou não chove.
- 3) Todo o objecto vermelho é colorido.

Parece existir uma diferença entre o modo como conhecemos as proposições expressas por estas frases. Só podemos saber que 1 é verdadeira se, e só se, compreendermos a proposição expressa e soubermos que a neve é de facto branca. E para saber se a neve é de facto branca, precisamos de olhar para o mundo. No caso de 2 e 3, parecemos não necessitar de olhar para o mundo para saber que ambas as frases são verdadeiras. O que isto sugere é que compreender o significado das frases 2 e 3 é suficiente para nos justificar a acreditar na verdade destas. Mas algo mais é necessário para 1, nomeadamente, informação empírica. Sucintamente, para sabermos que 2 ou 3 basta apreendermos a proposição expressa para a reconhecermos como verdadeira. Mas no caso de 1, apreender a proposição expressa não é suficiente, precisamos de algo mais para sabermos se a proposição expressa é ou não verdadeira.

Poderíamos argumentar que também precisamos de algum tipo de informação empírica para conhecer 3. Afinal de contas, temos de saber o que é um objecto vermelho — temos de possuir o conceito de vermelho —, e a única maneira de saber isso é olhando para o mundo. É verdade que temos de

possuir o conceito de vermelho para saber que 3 é verdadeira. Mas uma coisa é adquirir o conceito de vermelho e outra coisa é o que está envolvido quando o possuímos ou o activamos. E é só no primeiro caso que precisamos de informação empírica. A partir do momento que possuímos o conceito de vermelho podemos conhecer 3 *a priori*. E é isto que é relevante.

Podemos definir as duas *modalidades de conhecimento* deste modo:

- A) Uma proposição é *conhecível a priori* por um agente particular se, e só se, esse agente *pode* conhecê-la independentemente da experiência, pelo pensamento apenas.

- B) Uma proposição é *conhecível a posteriori* por um agente particular se, e só se, esse agente *pode* conhecê-la através da experiência.⁵

Como estas caracterizações sugerem, a distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* é uma distinção epistémica entre modos de conhecer. Se conhecemos uma proposição independentemente de qualquer experiência, então conhecemo-la *a priori*; se a conhecermos com base na experiência, então conhecemo-la *a posteriori*.

Um aspecto interessante na caracterização de conhecimento *a priori* é o facto de esta conter um elemento positivo e um elemento negativo⁶. O elemento positivo diz-nos que uma proposição é *conhecível a priori* se, e só se, pode ser conhecida pelo pensamento apenas. O elemento negativo diz-nos que uma proposição é *conhecível a priori*, se, e só se, pode ser conhecida independentemente de qualquer informação empírica. É comum encontrar na bibliografia filosófica caracterizações do *a priori* apenas com o elemento negativo. Mas o elemento positivo pode ajudar a decidir o que conta como

⁵ Note-se que esta não é a caracterização tradicional de conhecimento *a posteriori*. De acordo com a caracterização tradicional, algo é conhecido *a posteriori* se, e só se, for necessariamente conhecido com base na experiência. A caracterização que aqui adoptamos foi avançada por Kripke (1980) e é aquela que julgo mais correcta. Contudo, nada de substancial se segue da adopção desta caracterização para a nossa discussão do conhecimento da lógica.

⁶ Veja-se Bonjour (1998), pp. 6-11.

conhecível *a priori* em casos de fronteira. Isto porque, dependendo daquilo que queremos dizer por «experiência», algo pode ser classificado como *a priori* ou como *a posteriori*. Numa caracterização mais estrita, «experiência» significa experiência perceptiva do mundo exterior, excluindo a percepção dos estados internos ao sujeito que conhece. Numa caracterização mais lata, «experiência» significa qualquer tipo de experiência, quer o seu objecto seja exterior ou interior ao sujeito. De acordo com a primeira caracterização, «Dói-me as costas» conta como *a priori*. De acordo com a segunda caracterização, «Dói-me as costas» conta como *a posteriori*. Se adicionarmos o elemento positivo da caracterização, podemos excluir a frase «Dói-me as costas» como *a priori* pelo facto de eu não poder descobrir tal coisa pelo pensamento apenas — isto supondo que a introspecção não conta como pensamento. Assim, podemos argumentar que, de modo a compatibilizar ambos os elementos da caracterização de *a priori*, temos de interpretar o elemento negativo de modo lato. Em qualquer caso, quer interpretemos o elemento negativo de modo lato ou estrito, a lógica será sempre classificada como *a priori*.

Outro aspecto que necessita de alguma clarificação na nossa caracterização de conhecimento *a priori* — A — é a ocorrência da palavra «pode». O «pode» permite-nos distinguir entre uma proposição que é conhecida *a posteriori* por um agente apesar de ele poder conhecê-la *a priori*. Por exemplo, acabei de descobrir *a posteriori*, usando o computador, que $125 \times 32 = 4000$. Mas se em vez de ter usado o computador tivesse sido eu mesma a fazer os cálculos, poderia ter um conhecimento *a priori* do resultado. Parecem existir inúmeras proposições que poderiam ter sido conhecidas *a priori* por nós, mas que viemos efectivamente a conhecê-las *a posteriori* — *e.g.*, através da leitura de um livro, ou pelo uso de um computador, ou perguntando a alguém. Contudo, não há maneira de descobrir *a priori* que a neve é branca. Por mais que reflectamos sobre a neve e a brancura, é simplesmente impossível para nós, ou para qualquer ser com capacidades cognitivas semelhantes às nossas, descobrir, pelo pensamento apenas, que a neve é branca, e isto verifica-se, argumentavelmente, no caso de todas as proposições observacionais. Deste modo, a maioria das proposições conhecidas *a priori* por um agente poderiam ser conhecidas *a posteriori* por esse agente; mas nem todas as proposições

conhecíveis *a posteriori* por um agente, poderiam ser conhecidas *a priori* por esse agente.

Disse que a maioria das proposições conhecidas *a priori* por um agente, poderiam ser conhecidas *a posteriori* por esse agente, porque as proposições que se referem ao sujeito da elocução que as exprime, isto é, proposições como a de que eu existo ou a de que eu estou a pensar, às quais o agente tem um acesso privilegiado, só podem ser conhecidas *a priori*. Estou a supor, claro, que tais proposições são efectivamente conhecíveis *a priori* por qualquer ser humano. Afinal, é muitíssimo implausível que alguém pudesse descobrir por testemunho, por exemplo, que existe. Mesmo que alguém nunca tivesse pensado sobre o assunto, parece pouco provável que já não o soubesse. É difícil imaginar que alguém ficasse surpreso perante a afirmação proferida por terceiros de que existe. E se é difícil imaginar é porque essa pessoa já o sabia. E se já o sabia, estou a pressupor que o sabia *a priori*. E portanto «eu existo» exprime uma proposição conhecível *a priori* e que é impossível ser conhecida *a posteriori*. E o mesmo se aplica às restantes proposições a que o agente tem um acesso privilegiado.

APRIORIDADE, IRREVISIBILIDADE E NECESSIDADE

Como dissemos no início deste capítulo, os filósofos tendem, tradicionalmente, a associar a noção de *a priori* com a de necessidade e irrevisibilidade. Esta era uma tendência comum antes de Kripke, apesar de ainda existirem muitos filósofos que defendem tais conexões. Por exemplo, a conexão entre *a priori* e necessidade é defendida por filósofos como Laurence Bonjour (1992 e 1998) e Frank Jackson (1998), entre outros. A conexão entre *a priori* e irrevisibilidade é defendida por filósofos como Hartry Field (1996, 1998) e Philip Kitcher (1984), entre outros — apesar de Field qualificar a noção de revisibilidade no sentido de revisão empírica. A importância de discutir estas conexões deve-se ao facto de muitos filósofos argumentarem a

favor do carácter *a priori* ou *a posteriori* do conhecimento de certas proposições com base nelas⁷. Vejamos então em que consistem tais conexões:

- I) Uma proposição é conhecível *a priori* se, e só se, é necessária.
- II) Uma proposição é conhecível *a priori* se, e só se, é irrevisível.

Vejamos primeiro a conexão II. Tanto quanto sei, a conexão entre *a priori* e irrevisibilidade tem origem na ideia racionalista segundo a qual os nossos sentidos são fonte de ilusão e a razão fonte de certeza⁸. De acordo com os racionalistas tradicionais, temos uma capacidade racional que, quando exercida, nos dá acesso directo à estrutura necessária da realidade. Como sabemos que *P* ou não *P*? Porque temos essa capacidade que nos permite de algum modo «ver» que *P* ou não *P*. Contrariamente à percepção sensorial, argumentam os racionalistas tradicionais, a «percepção» racional garante-nos sempre a correcção do resultado assim obtido, não existindo lugar para ilusões racionais. Uma vez que a intuição racional é a fonte do conhecimento *a priori*, este é infalível e o resultado irrevisível (no sentido de não se poder descobrir que é falso).

Com a descoberta das geometrias não euclidianas, o racionalismo foi praticamente abandonado. Isto porque as geometrias euclidianas tinham sido, alegadamente, descobertas *a priori*, por meio de intuições racionais. Logo, não poderíamos descobrir que eram falsas. Após a descoberta da estrutura não euclidiana do espaço, muitas pessoas tomaram esse facto como uma refutação das geometrias euclidianas e logo, como uma forte objecção ao racionalismo⁹. Apesar dos vários ataques ao racionalismo que ocorreram após estas descobertas, a conexão II entre o *a priori* e infalibilidade manteve-se, continuando a assombrar a ideia de conhecimento *a priori*. É curioso notar

⁷ Veja-se, *e.g.*, Field (1998) e Kitcher (1984).

⁸ Veja-se, *e.g.*, a Primeira Meditação das *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de Descartes.

⁹ Coffa (1991), capítulo 14, explica detalhadamente a importância da geometria para o racionalismo e, em particular, o forte abalo que este sofreu após a descoberta da estrutura não euclidiana do espaço.

que apesar de esta conexão ser tomada como óbvia pelos racionalistas tradicionais, embora os racionalistas actuais a rejeitem, como Laurence Bonjour, muitos filósofos continuam a aceitar sem discussão II, mesmo que não aceitem a motivação racionalista de II. E o mais curioso é o facto de alguns filósofos não racionalistas partirem de II para extraírem resultados filosóficos substanciais contra a existência do conhecimento *a priori*, ou contra a ideia de que um certo fragmento de conhecimento é *a priori*, em vez de tomarem esses resultados como uma *reductio* de II. Por exemplo, Philip Kitcher (1984) argumenta contra o carácter *a priori* da matemática com base na conexão II — mostra que a matemática é revisível. Já Field (1996), argumenta a favor do carácter *a priori* da lógica mostrando que esta é empiricamente irrevisível. Quine (1951), tem um argumento muito popular no qual rejeita a noção de *a priori* no seu todo baseando-se, também ele, em II. Mas, tanto quanto sei, nunca se forneceu um único argumento a favor de II; os filósofos limitam-se a seguir o dogma racionalista tradicional (mas não o racionalismo). Nenhum destes filósofos colocou em causa II, apesar da intuitiva implausibilidade dos resultados obtidos. Daí que seja tão importante estudar esta conexão. Vejamos, portanto, em que consiste.

Diz-se que uma proposição é irrevisível (ou infalível) se, e só se, nada houver que nos pudesse levar a rejeitá-la ou revê-la. A expressão «revisão de crenças» é habitualmente usada no sentido de rejeição com base em indícios que refutem a crença em causa¹⁰. Existem dois tipos de indícios que nos podem levar à rejeição de uma crença: indícios *a priori*, descobertos por mero raciocínio, ou indícios retirados da experiência. Os mais discutidos, para refutar o carácter *a priori* de algo, são os indícios empíricos. Os indícios obtidos *a priori* são, hoje em dia, aceites como não problemáticos para o conhecimento *a priori*. É prática comum revermos com base no pensamento apenas resultados obtidos *a priori* — é o que faz qualquer lógico ou matemático¹¹. O que alguns filósofos tendem a rejeitar é a ideia de que uma

¹⁰ Veja-se, e.g. Field (1998 e 1996), Katz (1998) e Bonjour (1998), entre outros.

¹¹ Apesar de Kitcher (1984) usar a conexão II sem qualificações como premissa no seu argumento contra o carácter *a priori* da matemática.

crença obtida *a priori* possa ser refutada por indícios empíricos¹². Deste modo, iremos seguir a tendência actual enfraquecendo a conexão II, interpretando-a apenas no sentido de refutação empírica.

Por vezes, a expressão «revisão de crenças» também é usada num sentido mais psicológico, como «dá jeito não ter esta crença» ou «não quero ter esta crença»¹³. Neste último sentido é fácil rejeitar a conexão II. Por exemplo, dá jeito a muitas pessoas, por motivos emocionais, acreditar que existe vida além da morte. Mas daqui não se segue que elas saibam tal coisa, mesmo que isso se venha a revelar ser o caso. Conversamente, é óbvio que se for possível saber *a priori* que Deus não existe, isto continua a ser o caso mesmo que toda a gente se recusasse a acreditar em tal coisa. E mesmo que interpretemos a expressão «revisão de crenças» numa acepção psicológica um pouco mais sofisticada, como «é racionalmente adequado rejeitar esta crença», a conexão II continuaria a ser problemática. Posso rejeitar racionalmente a crença de que Deus existe por não haver provas da sua existência, mas daí não se segue que isso seja verdade, e logo que não possa descobrir *a priori* que Deus existe. Conversamente, mesmo que seja possível descobrir *a priori* que Deus não existe, pode ser racionalmente aconselhável acreditar na sua existência, por exemplo, para evitar problemas emocionais.

Agora imagine-se que, por causa de um erro sistemático de raciocínio, revíamos a nossa crença de que $726 + 234=960$ e passávamos a acreditar que $726 + 234=961$. Estamos racionalmente justificados a acreditar que $726 + 234=961$; afinal, conferimos os cálculos várias vezes. Contudo, é falso que $726 + 234=961$. Será que daqui se segue que não conhecemos *a priori* que $726 + 234=960$, uma vez que revemos a nossa crença nessa verdade e passámos a acreditar na falsidade de que $726 + 234=961$? Não. O facto de por engano revermos uma verdade, não se segue que essa verdade não tenha sido conhecida *a priori*. Essa proposição foi, efectivamente, conhecida *a priori*, e depois rejeitada por motivos, igualmente, de carácter *a priori*.¹⁴

¹² Veja-se, por exemplo, Field (1998) e Bonjour (1998).

¹³ Veja-se, Plantinga (1974), pp. 3-4.

¹⁴ Veja-se, Plantinga (1974), pp. 4.

Uma forma de fortalecer a conexão II, é interpretar «revisão de crenças» no sentido de podermos vir a *descobrir*, por meios empíricos, que certa crença é falsa. A ideia é a seguinte: como pode uma crença adquirida por mero raciocínio ser refutada com base na experiência? À primeira vista, parece que nada poderá acontecer no mundo que refute, por exemplo, o *modus ponens*. Contudo, Quine, no seu famoso argumento da teia de crenças desafiou esta ideia, defendendo que tudo é empiricamente revisível, inclusive as verdades da lógica. O argumento de Quine será mais detalhadamente analisado no Capítulo 4; o nosso objectivo para já é somente refutar II.

Será que, se tudo for empiricamente revisível, não existe conhecimento *a priori*, como nos diz II? Não. Julgo existir aqui uma confusão entre, por um lado, revisão de crenças e conhecimento, e por outro lado, revisão de crenças e aquisição de crenças. Começemos pela primeira confusão. Se o princípio II fosse tomado literalmente, no sentido de que se algo é *conhecido a priori* então não é revisível (e vice-versa), seria trivialmente verdadeiro. E o mesmo tipo de princípio se poderia equacionar para o conhecimento *a posteriori*. Isto porque o conhecimento é factivo, ou seja, se sabemos que uma certa proposição é verdadeira, então não podemos descobrir que é falsa. Dizer que o conhecimento é factivo é dizer que não podemos conhecer falsidades — veja-se a caracterização de conhecimento. Logo, para retirar II da sua trivialidade há que reformulá-la do seguinte modo:

II') Uma crença (verdadeira ou falsa) é justificada *a priori* se, e só se, for empiricamente irrevisível.

Isto leva-nos à segunda confusão entre aquisição (ou justificação de crenças) e revisão de crenças.

Suponhamos que, ao jeito de Quine¹⁵, as novas descobertas em mecânica quântica levavam à refutação da lei do terceiro excluído e, com isso, à revisão da nossa crença de que essa lei é correcta. Será que isto mostra que a nossa crença não tinha sido primariamente justificada *a priori*? Claro que não. Uma

¹⁵ Veja-se, Quine (1953), pp. 43.

coisa é a forma como justificámos a nossa crença na verdade da lei do terceiro excluído, outra o modo como revemos essa crença. A distinção entre *a priori* e *a posteriori* é sobre modos de justificação de crenças (ou de aquisição de crenças, se adoptarmos uma perspectiva fiabilista¹⁶) e não sobre modos de revisão de crenças. E o processo de justificação ou aquisição de crenças é um processo completamente distinto do de revisão de crenças. Uma condição necessária para uma crença ser revista é ela já ter sido adquirida: não posso rever crenças que não possuo. A minha teia de crenças é composta por um conjunto de crenças adquiridas, ou justificadas, de diferentes modos — umas *a priori* e outras *a posteriori*. Sucintamente, a distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* diz respeito ao modo de aquisição de crenças; a noção de revisibilidade diz respeito à revisão de crenças; revisão de crenças e aquisição de crenças são processos diferentes; nunca ninguém forneceu um argumento que mostrasse que existe uma conexão entre revisão e aquisição de crenças; logo, é errado limitarmo-nos a pressupor uma tal conexão para argumentar que não há crenças *a priori* porque estas não são irrevisíveis.

A única forma de argumentar contra o *a priori* é atacando o processo em causa, nomeadamente, o processo de aquisição ou justificação *a priori* de crenças. Argumentar que não existe *a priori* porque as crenças justificadas *a priori* são revisíveis resulta simplesmente de confusão, a não ser que exista um argumento independente para mostrar que se uma crença é revisível então não pode ser justificada *a priori*. E, tanto quanto sei, nenhum argumento foi fornecido neste sentido. Concluo assim pela falsidade da conexão II.

¹⁶ As teorias fiabilistas têm vindo a crescer em popularidade nos últimos anos. O objectivo destas teorias consiste basicamente em analisar o elemento de justificação da caracterização de conhecimento em termos de aquisição de crenças através de processos fiáveis. Nesta perspectiva, o conhecimento *a priori* distingue-se do conhecimento *a posteriori* pelo modo como a crença verdadeira foi adquirida ou produzida. O fiabilismo não é incompatível com a teoria tradicional, é só uma forma de enfraquecer o elemento de justificação. Para uma defesa fiabilista veja-se, *e.g.*, Kitcher (1980). Não se enquadra nos objectivos deste estudo uma discussão do fiabilismo. Iremos, contudo, recorrer por vezes a formulações fiabilistas por serem mais adequadas e intuitivas.

Vejamos agora o princípio I. Este princípio foi pressuposto por Kant, e mais uma vez aceite sem discussão por muito filósofos depois de Kant¹⁷. Mas, tal como II, também I está longe de ser óbvia. Iremos argumentar, seguindo Kripke (1980) que I é falsa. Mas primeiro convém distinguir o par de teses nela contidas:

- I₁) Se uma proposição é conhecível *a priori*, então é necessária.
- I₂) Se uma proposição é necessária, então é conhecível *a priori*.

Começemos por I₁. A motivação desta tese é bastante plausível. O argumento é basicamente o seguinte: Se alguém sabe que *P a priori*, então sabe que *P* independentemente de qualquer informação empírica. Mas se sabe que *P* independentemente de qualquer informação empírica, é porque a verdade de *P* é independente de qualquer característica do mundo actual. Mas se a verdade de *P* é independente do mundo actual, então *P* é necessária, é o caso em qualquer mundo possível. Será este argumento sólido? Irei tentar mostrar que não¹⁸.

Existem dois passos ilegítimos neste argumento. O primeiro passo é que se *P* é conhecível independentemente de qualquer informação sobre o mundo actual, então *P* não pode ser acerca do mundo actual. Ora, isto é falso. Por exemplo, sei independentemente de qualquer informação sobre o mundo actual que nenhum solteiro é casado (note-se que, como vimos, o facto de ter adquirido os conceitos de *solteiro* e *casado* empiricamente é irrelevante para a questão). Mas daqui não se segue que esta verdade não seja acerca do mundo actual. Pelo contrário, esta verdade é sobre solteiros e casados, os quais fazem parte deste mundo. E é porque os solteiros têm a propriedade de serem não casados que é verdade que nenhum solteiro é casado. Poderíamos replicar a esta objecção defendendo que sabemos isto *a priori* porque sabemos que, por definição, «solteiro» significa «não casado». Assim sendo, este não é

¹⁷ Veja-se qualquer um dos racionalistas clássicos ou mesmo os empiristas clássicos, como, por exemplo, Carnap.

¹⁸ Veja-se, Kripke (1980), pp. 35-39.

primariamente um facto acerca de solteiros e não casados, mas acerca das expressões «solteiro» e «não casado» terem o mesmo significado. Mas esta resposta também não é satisfatória. Afinal, estamos apenas a dizer que temos de compreender o significado dos termos «solteiro» e «casado» para saber que os solteiros não são casados. Mas isto é basicamente o mesmo que dizer que temos de saber independentemente da experiência, e logo, *a priori*, que não há solteiros casados. Mas a frase «nenhum solteiro é casado» só pode ser verdadeira se for o caso que efectivamente, no mundo actual, nenhum solteiro seja casado. (Iremos discutir esta ideia com um pouco mais detalhe na secção seguinte, sobre a analiticidade.) O mesmo acontece com a minha elocução presente de «Eu existo». O facto de eu saber independentemente de qualquer informação acerca do mundo actual que eu existo, não implica que a frase «Eu existo» não seja sobre mim e o facto de eu existir no mundo actual. Obviamente que é. E é porque eu existo agora (no mundo actual) que esta frase é verdadeira. Se eu não existisse neste mundo a frase seria falsa — uma vez que eu não sou um ser necessário há, argumentavelmente, muitos mundos nos quais eu não existo, e logo esta não é uma verdade necessária, para minha tristeza.

O segundo passo ilegítimo é que se P for conhecível independentemente de qualquer informação acerca do mundo actual, então tem de ser o caso em todos os mundos possíveis. A ideia aqui é que se P fosse conhecida independentemente de qualquer informação acerca do mundo actual, então o mesmo tipo de justificação que nos legitima em acreditar em P no mundo actual tem de estar disponível em qualquer mundo possível. E se está disponível em qualquer mundo possível, então P é verdadeira em todos os mundos possíveis, e, logo, necessária.

Para ver o erro neste argumento, suponhamos novamente a minha elocução presente de «Eu existo». A proposição expressa por esta frase é tal que não há qualquer situação possível em que eu acredite nela e esteja errada. Logo, ela é verdadeira nesses mundos em que eu acredito nela. Mas isto não significa que a proposição seja verdadeira em todos os mundos possíveis, pois há mundos nos quais eu não existo. Portanto, apesar de não existir um mundo possível no qual eu acredite que exista e esteja enganada, há mundos possíveis

nos quais a proposição expressa é falsa — eu não existo nesses mundos. Concluo assim que o argumento que motiva I_1 não é sólido. Mas há quem defenda que este tipo de considerações nos permitem concluir algo mais. Supondo que «Eu existo» é uma proposição conhecível *a priori* e, argumentavelmente, contingente — é falsa em alguns mundos possíveis —, isto é igualmente suficiente para mostrar a falsidade de I_1 .

Mas mesmo que não aceitemos que «eu existo» é conhecível *a priori* — e há quem o dispute — há mais exemplos de verdades contingentes *a priori* que poderão servir como contra-exemplos a I_1 . Tais exemplos são extraídos dos casos de estipulações. Consideremos o exemplo do metro padrão de Paris de Kripke. Suponha-se que alguém introduz a palavra «metro» estipulando que esta refere o comprimento de uma certa barra S (o metro padrão de Paris) que se encontra em Paris. Chamemos a essa pessoa «Júlio». Quando Júlio fez a estipulação, não precisou de qualquer tipo de informação empírica para saber que o comprimento da barra S nesse momento era de um metro, dado que foi ele quem introduziu a referência de «um metro» através da descrição «O comprimento de S ». Logo, a proposição de que a barra S tem um metro de comprimento no momento da estipulação é conhecida *a priori* por Júlio. Mas será necessário que a barra S tenha um metro de comprimento no momento da estipulação? Não. O termo «metro» foi introduzido como sendo o comprimento da barra S , *fosse ele qual fosse*. Se a barra fosse maior, o termo «metro» referiria uma medida diferente daquilo que refere. E do mesmo modo que Aristóteles se chama «Aristóteles» mas poderia chamar-se outra coisa qualquer, também a palavra «metro» refere o comprimento de um metro, mas poderia referir outro se a barra usada na estipulação tivesse outra medida. Assim, «a barra S tem um metro de comprimento» exprime uma proposição contingente. Pensar que a frase exprime uma proposição necessária é confundir palavras com coisas. Do facto de a palavra «metro» ou «Aristóteles» poder referir algo diferente do que efectivamente refere não se segue que não seja necessário que um metro seja um metro ou que Aristóteles seja Aristóteles. Claro que é necessário que Aristóteles seja Aristóteles, mas é contingente que Aristóteles se chame «Aristóteles». E o mesmo acontece no exemplo da estipulação do termo «metro».

Logo, «a barra S tem um metro de comprimento» exprime uma proposição contingente. E uma vez que Júlio sabe isso *a priori*, temos mais um exemplo de uma verdade contingente conhecível *a priori*. O que, mais uma vez, contradiz I₁.

Como sempre acontece em filosofia, há quem conteste estes casos de estipulação como uma forma de gerar verdades contingentes conhecíveis *a priori*. Por exemplo, Kitcher argumenta o seguinte:

Embora as estipulações sejam sempre uma actividade possível, não é claro que sejam uma actividade *racional*. Ao entregarmo-nos à actividade da estipulação, poderíamos aumentar facilmente o nosso conhecimento *a priori*, mas julgo que seria pouco razoável fazê-lo.¹⁹

Julgo que nada há de pouco razoável, ou irracional, com a actividade da estipulação. E de facto, parece que esta desempenha uma função importante no nosso dia-a-dia. Os nossos pais estipularam os nossos nomes, nós estipulamos os nomes das nossas crianças e animais de estimação, os professores estipulam as notas mínimas para que um aluno passe de ano, os nossos governantes estipulam que impostos iremos pagar e assim por diante. Não me irei alongar mais nesta discussão. Concluo que I₁ é, pelo menos, muito discutível. E, logo, que não podemos tomá-la como garantida num argumento sobre o *a priori*.

E quanto a I₂? Será que se uma proposição é necessária, então é conhecível *a priori*? A resposta é igualmente negativa. A motivação de I₂ é, naturalmente, semelhante à motivação de I₁. Sucintamente, a ideia é que se uma proposição *P* for necessária, então é verdadeira em todos os mundos possíveis. Portanto, a sua verdade não depende de qualquer característica particular de um mundo possível, em especial, do mundo actual. Mas os nossos processos de justificação do conhecimento *a posteriori* dependem de informação acerca do mundo actual. Assim, não podemos conhecer verdades necessárias *a posteriori*. Logo, todas as verdades necessárias têm de ser conhecíveis *a priori*.

¹⁹ Kitcher (1987), pp.202.

O primeiro problema com este argumento é que presume que as verdades necessárias têm de ser conhecíveis por nós. Mas esta suposição parece errada. Tome-se o exemplo de Kripke da conjectura de Goldbach²⁰. Apesar de não sabermos se a conjectura de Goldbach é verdadeira ou falsa, sabemos que se é verdadeira, é necessariamente verdadeira, e que se é falsa, é necessariamente falsa. Isto porque a conjectura de Goldbach afirma que todo o número par maior do que dois é a soma de dois primos; e não faz sentido dizer que, apesar de ser verdade que todo o número par maior do que dois é a soma de dois primos, há um mundo possível no qual há um número par maior do que dois que *não* é a soma de dois primos. Se tal número existisse era porque a conjectura era falsa. O que significa que a conjectura de Goldbach é necessária; mesmo que não saibamos se é verdadeira ou falsa. E se não sabemos se é verdadeira ou falsa, também não o sabemos nem *a priori* nem *a posteriori*, apesar de sabermos que é necessária: se for verdadeira, é necessariamente verdadeira, e se for falsa, é necessariamente falsa.

Alguém poderia argumentar que este exemplo falha o alvo porque o que I_2 afirma é que se P é necessária, então é *conhecível a priori*. Assim, dizer que ainda não sabemos se a conjectura de Goldbach é verdadeira é irrelevante para o caso. A ideia é que ela é por nós *conhecível a priori*. Mas mesmo com esta qualificação a conexão I_2 não se salva. Suponha-se que tudo o que sabemos actualmente sobre a conjectura de Goldbach é tudo o que podemos vir a saber sobre ela. Isto é, suponha-se que não é possível demonstrar nem a conjectura de Goldbach nem a sua negação. Mesmo nestas circunstâncias a conjectura não deixa de ser necessária, independentemente de a podermos conhecer ou não. Ou seja, se a conjectura é necessária, não é pelo facto de a sua demonstração (ou a demonstração da sua negação) não estar ao nosso alcance que deixa de o ser.

Poderíamos ainda assim tentar salvar I_2 reformulando a conexão no seguinte sentido: Se P é necessário e conhecível, então P é conhecível *a priori*. Contudo, também esta reformulação não deixa de estar isenta de problemas. Esses problemas são aqueles que Kripke levantou ao fornecer exemplos de

²⁰ Veja-se, Kripke (1980), pp. 35-39.

verdades necessárias conhecidas *a posteriori*. Consideremos então um desses exemplos. Uma descoberta astronómica importante foi a de que aquele corpo celeste que aparece de manhã e a que chamamos “Estrela da Manhã” e aquele corpo celeste que surge ao anoitecer e a que chamamos “Estrela da Tarde” é afinal o mesmo corpo celeste, nomeadamente, o planeta Vénus. Como dissemos, isto foi efectivamente uma descoberta astronómica, como tal, algo que descobrimos *a posteriori*.

Tendo em conta que os nomes «Estrela da Manhã» e «Estrela da Tarde» são designadores rígidos, isto é, referem o mesmo objecto em todos os mundos possíveis em que esse objecto existe, «Estrela da Manhã» e «Estrela da Tarde» referem o mesmo objecto que designam no mundo actual relativamente a todos os mundos possíveis em que esse objecto existe. Visto que ambos referem Vénus, então referem-no relativamente a todos os mundos possíveis em que Vénus existe. Logo, a frase «A Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde» exprime uma proposição verdadeira relativamente a todos os mundos possíveis (nos quais Vénus exista). Podemos pensar que é possível imaginar uma situação na qual a Estrela da Manhã não é a Estrela da Tarde. Mas essa não é uma situação em que a Estrela da Manhã não é a Estrela da Tarde, mas uma situação em que o nome «Estrela da Manhã» refere um objecto diferente do objecto que «Estrela da Tarde» refere. Se a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde, então, necessariamente, a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde. Esta é a tese da necessidade da identidade, a qual, actualmente, ninguém disputa. A ideia é que se os objectos *a* e *b* são idênticos, então são necessariamente idênticos.

Mas há mais exemplos de verdades necessárias conhecíveis *a posteriori*. Esses exemplos são, no entanto, mais disputáveis do que os exemplos do tipo supra, os quais resultam da necessidade da identidade. Um exemplo muito popular e que tem dado origem a animadas e interessantes discussões filosóficas é o da água²¹. Imagine-se que descobrimos uma propriedade essencial da água, uma propriedade que a água tem e que não poderia deixar de ter. Suponha-se que essa propriedade é ser H₂O. Assim, se a água é H₂O,

²¹ Veja-se, Kripke (1980) e Putnam (1975).

não há nada que seja água e que não seja H₂O. Ou seja, se a água é H₂O, então é necessariamente H₂O. Visto que foi uma descoberta empírica, ou seja, algo descoberto *a posteriori*, que a água é H₂O, então este é um exemplo de uma verdade necessária conhecida *a posteriori*. Logo, um contra-exemplo a I₂. É preciso, obviamente, muitos mais argumentos para defender este exemplo, nomeadamente, é preciso defender as premissas essencialistas de que este tipo de exemplo depende. Mas isto é suficiente para mostrar a fragilidade da tese I₂.

Os únicos argumentos a favor do princípio I são aqueles que estão por detrás das motivações que sustentam as teses I₁ e I₂ de I. Vimos que nenhum dos argumentos é sólido. Vimos, também, vários possíveis contra-exemplos a I. Mas há ainda outro aspecto acerca de I que é importante referir. O princípio I parece basear-se numa confusão entre epistemologia e metafísica. Como vimos, as noções de *a priori* e de *a posteriori* são noções epistémicas acerca de modos de justificação (ou aquisição) de conhecimento. Mas as noções de *necessidade* e *contingência* são noções metafísicas acerca de modos de verdades. «*A priori*» e «necessário» não são termos sinónimos. No máximo podem ser termos co-extensionais. E mesmo que acreditemos na co-extensionalidade destes termos, precisamos de um argumento para o provar, não nos podemos limitar a presumir que assim é. Julgo que isto é mais do que suficiente para mostrar a fragilidade dos argumentos que pressupõem a tese I para extrair conclusões acerca do carácter *a priori* (ou não) da lógica.

A PRIORI E ANALÍTICO

A conexão entre *a priori* e analiticidade nasceu da necessidade sentida, por parte dos empiristas, de explicar a possibilidade do conhecimento da lógica (e da matemática) sem apelar à misteriosa capacidade de intuição racional postulada pelos racionalistas. Para os empiristas, o único conhecimento substancial é o conhecimento empírico. A questão agora é explicar a intuição segundo a qual o modo como conhecemos as verdades da lógica e da matemática é diferente do modo como conhecemos as verdades empíricas. Os

empiristas viram-se assim confrontados com duas saídas possíveis: i) negar a existência de dois modos distintos de conhecer, mostrando que a intuição é enganadora, ou ii) admitir a existência de dois modos distintos de conhecer, defendendo, no entanto, que podemos explicar o conhecimento das verdades da lógica e da matemática sem apelar à obscura capacidade de intuição racional — ou seja, reduzindo o conhecimento *a priori* ao mero conhecimento linguístico.

John Stuart Mill foi o primeiro empirista a defender a posição *i supra* — posição esta que designámos no início deste capítulo de «empirismo eliminativista». Segundo Mill, o modo como conhecemos as verdades da matemática e da lógica é semelhante ao modo como conhecemos as verdades empíricas. Contudo, esta proposta foi amplamente criticada e vista como um embaraço pelos empiristas modernos por não dar conta do carácter de necessidade que distingue as verdades da matemática e as verdades da lógica das verdades empíricas. Munidos com os instrumentos técnicos descobertos por Frege (apesar de Frege ser, argumentavelmente, racionalista) os empiristas encontraram uma nova âncora que lhes permitia acomodar o conhecimento da lógica e da matemática, conjuntamente com a tese basilar de que todo o conhecimento substancial deriva da experiência. A proposta consiste em reduzir as verdades da matemática e da lógica a verdades analíticas. A este respeito Carnap afirmou o seguinte:

Uma vez que o empirismo sempre afirmou que *todo* o conhecimento é baseado na experiência, esta asserção tem de incluir a matemática. Por outro lado, acreditamos que relativamente a este problema os racionalistas têm razão ao rejeitar a velha ideia empirista de que a verdade de “ $2+2=4$ ” é contingente relativamente à observação de factos, ideia esta que levaria à consequência inaceitável de que uma afirmação matemática poderia ser possivelmente refutada pela experiência. A nossa solução [...] consiste em afirmar o empirismo apenas para as verdades factuais. Contrariamente, as verdades da lógica e da matemática não precisam de confirmação pela observação [...] são verdades analíticas.²²

²² Carnap (1963), pp. 64.

Reduzindo o conhecimento da matemática e da lógica ao conhecimento de verdades analíticas, os positivistas lógicos conseguem responder ao embaraço milliano, mostrando de onde deriva o estatuto de necessidade da lógica e da matemática. As verdades analíticas não têm conteúdo factual, nada dizem acerca do mundo, permanecem verdadeiras sob quaisquer circunstâncias, advindo daí o seu carácter de necessidade. Com este dispositivo em mãos, o empirismo ganhou um novo fôlego. Podia-se, finalmente, resolver os problemas apontados ao velho empirismo sem cair na posição racionalista, por eles considerada intolerável, de postulação de uma capacidade racional para aceder ao domínio das verdades lógicas e matemáticas. Podemos assim distinguir as seguintes três teses empiristas:

III) Uma proposição é conhecível *a priori* se, e só se, for analítica.

IV) O conhecimento *a priori* é explicável por meio da noção de analiticidade, não sendo assim necessário apelar a uma capacidade racional para o explicar.

V) O conhecimento de verdades analíticas não é conhecimento substancial, mas mero conhecimento linguístico.

Iremos ver que existe uma diferença entre V e III, pois III pode ser verdadeira e V falsa. A diferença entre III e IV também é fácil de compreender, pois podemos defender III e, no entanto, não achar que a noção de analiticidade explique a de *a priori* — que é, aliás, o que defendemos, apesar de isso trivializar III.

Mas o que significa dizer que as verdades da lógica são analíticas? E como nos ajuda isso a explicar a existência de verdades que não são obtidas pela observação empírica, nem por ela confirmadas? Por outras palavras, como pode a noção de analiticidade ajudar-nos a explicar a possibilidade do conhecimento *a priori*? Este é o problema central que ainda hoje os empiristas tentam resolver. Ao contrário das noções de «necessidade» e «irrevisibilidade», a noção de «analiticidade» é uma noção inventada por filósofos para captar uma intuição acerca do estatuto semântico de certas frases. O que significa que a verdade de III irá depender do modo como

definirmos «analiticidade». Têm sido muitas as propostas feitas para definir «analiticidade», algumas das quais propostas por racionalistas. Por exemplo, Frege propôs uma definição de analiticidade, amplamente usada pelos empiristas, apesar de, argumentavelmente, ele ser um racionalista — claro que, ao propor a sua definição de analiticidade, Frege não tinha o objectivo que os empiristas têm de explicar o *a priori*. Não iremos estudar todas as definições existentes, mas apenas as mais discutidas, as quais têm sido apresentadas para defender III e com esta, o empirismo. Iremos, seguindo Boghossian (1997), restringir-nos ao estudo das seguintes três definições de analiticidade:

Analiticidade Metafísica: Uma frase é uma verdade analítica se, e só se, a sua verdade depender unicamente do seu significado.

Analiticidade de Frege: Uma frase é uma verdade analítica se, e só se, for uma verdade lógica ou puder ser transformada numa verdade lógica pela substituição de sinónimos por sinónimos.

Analiticidade Epistemológica: Uma frase é uma verdade analítica se, e só se, a mera apreensão do seu significado for suficiente para nos justificar a tomá-la como verdadeira.

Vejamos primeiro a definição metafísica de analiticidade. Esta é a noção atribuída aos positivistas lógicos, como por exemplo a Carnap, a qual foi criticada por Quine no seu «Two Dogmas of Empiricism». Não iremos, contudo, estudar a crítica de Quine, que tem sido ela própria severamente criticada, mas a crítica mais recente e, a meu ver, mais prometedora de Boghossian²³.

Segundo Boghossian, a noção metafísica de analiticidade é de «dúbio valor explicativo». Vejamos porquê.

De acordo com a esta noção de analiticidade,

²³ Veja-se Boghossian (1997).

Uma frase é uma verdade analítica se, e só se, a sua verdade depender unicamente do seu significado.

O que significa que:

Uma frase é uma verdade analítica se, e só se, a sua verdade depender unicamente daquilo que exprime.

Num certo sentido, todas as frases são verdadeiras em virtude do que exprimem. Por exemplo, a frase «a neve é branca» é verdadeira, mas se em vez de afirmar que a neve é branca, afirmasse que a neve é azul, seria falsa. O problema com esta noção está na qualificação «unicamente». Dizer que a frase «a neve é branca» é verdadeira porque diz aquilo que diz é apenas parte da explicação. Para a frase ser verdadeira, tem ainda de ser o caso que a neve seja branca. Ou seja, a verdade de uma frase é uma função do seu significado mais a forma como o mundo é. Contudo, de acordo com esta definição de analiticidade, a forma como o mundo é é irrelevante para a verdade deste tipo de frases. Estas frases são verdadeiras *unicamente* em virtude de dizerem aquilo que dizem. Ou seja, a sua verdade depende do facto de exprimirem o que exprimem, e não daquilo que elas exprimem ser de facto o caso. Mas isto é absurdo. Como Boghossian elegantemente coloca a questão:

Como pode o *mero* facto de S significar que p fazer com que S seja verdadeira? Não terá também que ser o caso que p?²⁴

Julgo que o argumento de Boghossian não se limita a chamar a nossa atenção para este truísmo facto-significado. Ele debilita a posição empirista segundo a qual as verdades analíticas exprimem meras tautologias no sentido em que nada dizem acerca do mundo extra-linguístico — não têm conteúdo factual. Existe uma tendência, apoiada por intuições linguísticas, de explicar a

²⁴ Boghossian (1997), pp. 335.

verdade de frases como «Chove ou não chove» apelando apenas para factos linguísticos acerca do significado expresso por essas frases. Esta tendência foi apropriada por alguns empiristas para concluir que esse tipo de frases não são acerca do mundo extra-linguístico — são aquilo a que eles chamaram «tautologias». A motivação por detrás desta atitude é bastante clara. Para os empiristas, o único conhecimento substancial é o conhecimento empírico. A solução encontrada para salvar a lógica e a matemática das chamas da fogueira humeana consiste em defender que o conhecimento da lógica e da matemática não é substancial — é mero conhecimento linguístico.

O que Boghossian mostra é a incoerência desta posição. Uma condição necessária para uma frase ser verdadeira é aquilo que ela diz ser o caso. Por exemplo, se a frase «chove ou não chove» é verdadeira é porque é verdade que ou chove ou não chove. Ou seja, não basta que a frase diga que chove ou não chove para que ela seja verdadeira, tem também de ser o caso que chove ou não chove. E se fosse possível chover e não chover ao mesmo tempo, seria falsa. Nenhuma frase é tal que a sua verdade não dependa de nada acerca do mundo. E se depende, é porque as coisas são como são que ela é verdadeira. Como diz Boghossian:

O que é mais misterioso é a afirmação de que a verdade do que a frase expressa depende do facto de ser expresso por essa frase, de modo a podermos dizer que o que é expresso não seria de todo verdadeiro se não tivesse sido expresso por essa frase²⁵.

O que isto significa é que a tese V, sob esta definição de analiticidade, é falsa. Esta a noção de analiticidade também falsifica III e IV, dado ser insustentável.

Vejamos agora a noção de analiticidade de Frege.²⁶ De acordo com esta definição, uma frase é uma verdade analítica se, e só se, for uma verdade lógica ou transformável numa verdade lógica pela substituição de sinónimos por sinónimos. Tome-se as seguintes frases:

²⁵ Boghossian (1997), pp.336.

²⁶ É discutível se esta definição foi mesmo defendida por Frege.

Ou chove ou não chove.

Nenhum solteiro é casado.

Sob a definição de analiticidade de Frege, estas frases são verdades analíticas. A primeira frase é uma verdade lógica, e logo satisfaz a definição de analiticidade. A segunda pode ser reduzida a uma verdade lógica se substituirmos o termo «solteiro» pela expressão sinónima «não casado», e logo também satisfaz esta noção de analiticidade.

Mas será que esta noção funciona para explicar como é o conhecimento *a priori* possível? Como Boghossian (1997) argumenta, há duas lacunas que precisam ser preenchidas para que a noção de analiticidade de Frege possa ser usada na explicação da possibilidade do conhecimento *a priori*: i) precisamos explicar o carácter *a priori* da própria lógica e ii) precisamos explicar o carácter *a priori* dos factos acerca da sinonímia. Se não o fizermos, esta noção contradiz a tese empirista IV, dado que o objectivo empirista é explicar o conhecimento *a priori* reduzindo-o ao conhecimento de verdades analíticas. Se o carácter *a priori* da lógica e da sinonímia são pressupostos na definição de analiticidade, não são por ela explicados, contrariando IV.

Mas e quanto a III? Será III verdadeira sob esta definição de analiticidade? Não. Argumentavelmente, existem muitos casos de frases que satisfazem os requisitos de exprimir proposições conhecíveis *a priori*, mas que não são analiticidades de Frege. Por exemplo:

1. $2+2=4$
2. Júlio é o inventor do fecho de correr²⁷ — dado que o referente do nome «Júlio» foi fixado através da descrição definida «o inventor do fecho de correr» (no sentido de Kripke).
3. Nenhum objecto é completamente vermelho e azul ao mesmo tempo.

²⁷ Este exemplo é da autoria de Gareth Evans.

A primeira frase é um exemplo de uma verdade matemática. Mas, supondo que a matemática não é reduzível à lógica (algo aceite por muitos matemáticos), 1 satisfaz o requisito de ser *a priori*, pois é conhecível independentemente da experiência, mas não satisfaz o requisito de ser uma analiticidade de Frege. A frase 2 é um caso de conhecimento por estipulação e como tal satisfaz o requisito de ser conhecível *a priori*, mas não a definição de analiticidade de Frege. O caso 3 não é tão óbvio. Afinal, poderíamos argumentar que faz parte do significado de «vermelho» que se uma coisa é vermelha então não é azul. Mas isto apenas nos diz o que é possuir o conceito de vermelho, nomeadamente, que possuir o conceito de vermelho é saber como o aplicar. Mas seria absurdo inferir daí que «vermelho» e «não azul» são sinónimos, que é o requisito para 2 ser uma analiticidade de Frege.

Concluo assim que, sob esta definição de analiticidade, III é falsa. Note-se que não estamos a negar que todas as analiticidades de Frege sejam conhecíveis *a priori*, até porque acho que o são. O que estamos a negar é que todas as verdades *a priori* sejam analiticidade de Frege, o que é suficiente para falsificar III.

Centremos agora a nossa atenção na última definição de analiticidade, a definição epistémica de analiticidade, a qual é a mais prometedora. De acordo com esta definição, uma frase exprime uma verdadeira analítica se, e só se, a mera apreensão do seu significado for suficiente que estejamos justificados a acreditar na sua verdade. O problema aqui consiste em saber o que significa ser suficiente compreender o significado de uma frase para que estejamos justificados a tomá-la como verdadeira. Apreender o significado de uma frase é compreendê-la, e se compreender o significado de uma frase é suficiente para que se justifique a tomá-la como verdadeira é porque, de algum modo, podemos ver que ela é verdadeira. Mas se esta for a interpretação correcta da componente de suficiência desta definição de analiticidade, então, aparentemente, somos levados para uma posição racionalista e para a postulação de uma intuição racional, a qual nos permite compreender e justificar a nossa crença na verdade de uma analiticidade deste tipo. Mas isto é, no mínimo, embaraçoso para um empirista.

Mas será que podemos interpretar a condição de suficiência de modo diferente? Se sim, como? Já vimos que não é viável argumentar que o significado de uma frase é tudo o que é necessário para justificar a verdade de uma frase analítica, visto que também tem de ser o caso que aquilo que essa frase exprime seja verdadeiro. Deste modo, parece que voltamos ao velho problema de explicar a possibilidade do conhecimento *a priori*.

Mas vejamos melhor o que nos diz a noção epistemológica de analiticidade. Recapitulando, segundo esta definição, uma frase exprime uma verdade analítica se, e só se, a compreensão do seu significado for suficiente para nos justificar a acreditar na sua verdade. Mas isto apenas nos diz o que significa o conteúdo de uma frase ser conhecível *a priori*. Vejamos como.

Vimos que o conhecimento é uma relação entre um agente cognitivo e uma proposição. As proposições são os conteúdos expressos pelas frases declarativas. Ora, para que possamos conhecer uma certa proposição, primeiro temos de compreender o significado da frase (ou frases) que a exprime. Deste modo, podemos construir uma definição de conhecimento *a priori* que apele a frases, em vez de apelar directamente às proposições que estas exprimem: um agente cognitivo sabe *a priori* que a frase F é verdadeira se, e só se, i) apreender proposição por ela expressa e ii) souber que a proposição expressa é verdadeira independentemente da experiência, por mero raciocínio. Ora, isto é o mesmo que dizer que, apreender a proposição expressa é suficiente para nos justificar a acreditar na verdade da frase. Mas isto é o que a definição epistemológica de analiticidade nos diz. Uma vez que a noção de analiticidade é uma noção semântica, não é de estranhar que esta nada mais seja do que a contraparte semântica de conhecimento *a priori*. Mas, neste caso, a definição não reduz a noção de *a priori* a noções semânticas, antes a pressupõe.

Se o argumento até aqui estiver correcto, a tese empirista IV é falsa. Explicar a possibilidade do conhecimento *a priori* é, precisamente, explicar em que medida a mera apreensão de uma proposição é suficiente para que se justifique tomá-la como verdadeira. E isto é o que é meramente pressuposto e, como tal, não explicado, pela definição epistemológica de analiticidade. Assim,

apesar de III ser verdadeira, é trivialmente verdadeira, dado que definimos analiticidade como a contraparte semântica do *a priori*.

Concluo assim que não podemos explicar o conhecimento da lógica limitando-nos a mostrar que todas as verdades lógicas exprimem verdades analíticas. Para que a explicação da possibilidade do conhecimento *a priori* da lógica funcione, temos ainda que mostrar em que medida a compreensão do que é dito é suficiente para que estejamos justificados a tomar o que é dito como verdadeiro. No próximo capítulo iremos estudar as duas teorias analíticas mais proeminentes do conhecimento *a priori*, as quais oferecem uma explicação do elemento de suficiência de modo a explicar o conhecimento da lógica.

EMPIRISMO: DUAS PROPOSTAS

No Capítulo 1 vimos que o projecto de explicar o conhecimento *a priori* da lógica apelando às noções de necessidade e de irrevisibilidade está longe de ser fecundo. Mas ainda não excluimos a possibilidade de recorrer à noção de analiticidade para explicar o carácter *a priori* da lógica. Neste capítulo vamos estudar como tal empreendimento de explicar o carácter *a priori* da lógica por meio da noção de analiticidade poderá funcionar. Para tal iremos estudar as duas teorias empiristas mais populares: o *convencionalismo* e a *teoria da definição implícita*. No fim iremos concluir que nenhuma fornece uma explicação satisfatória sobre a questão de saber como conhecemos as inferências primitivas da lógica.

Uma forma directa de justificar o conhecimento da lógica, que por ser directa não apela a argumentos ou razões, evitando assim incorrer em justificações circulares²⁸, é a que os racionalistas propõem. Apelando à nossa capacidade de intuição racional, os racionalistas explicam e justificam o modo como conhecemos as regras primitivas da lógica. Como vimos, as teorias empiristas surgiram em grande parte como uma reacção às teorias racionalistas. O racionalismo foi severamente criticado por não dar uma resposta satisfatória ao problema da lógica, em particular, e ao problema do conhecimento *a priori*, em geral. Isto porque a única caracterização que os racionalistas tradicionais davam dessa capacidade especial de intuição racional era que ela era a responsável pelo nosso conhecimento da lógica. Quando inquiridos sobre como conhecíamos a lógica, a resposta era «através

²⁸ Este é o problema da circularidade, o qual será objecto de estudo do Capítulo 3.

da intuição racional», caindo assim num círculo explicativo vicioso. As teorias empiristas surgiram como a grande alternativa ao racionalismo.

Uma das respostas empiristas mais influentes à questão de saber como justificar o nosso conhecimento da lógica é *doutrina linguística da verdade lógica*²⁹, também conhecida por *convencionalismo*. Esta doutrina foi proposta por um dos movimentos mais importantes da filosofia analítica, o positivismo lógico, e teve Rudolf Carnap como o seu maior proponente. Começemos então por estudá-la.

A DOCTRINA LINGUÍSTICA DA VERDADE LÓGICA

De acordo com a doutrina linguística da verdade lógica, as asserções da matemática e da lógica são verdadeiras devido ao modo como usamos a linguagem. É claro que, parcialmente, toda e qualquer asserção deve o seu valor de verdade ao modo como usamos a linguagem. Mas o que a doutrina linguística da verdade lógica nos diz é que as asserções da lógica devem a sua verdade inteiramente ao modo como usamos a linguagem. Assim, a questão de saber como podemos justificar *a priori* o nosso conhecimento da lógica tem a seguinte resposta positivista: através de certos factos linguísticos, isto é, factos acerca de relações entre os nossos conceitos ou significados ou convenções linguísticas. Note-se que a questão não é a de saber como conhecemos *a priori* todas as verdades da lógica, pois se estas não são verdades primitivas a resposta é simples: são demonstráveis a partir de outras verdades. A questão é saber como justificar o nosso conhecimento das verdades primitivas da lógica. Se conseguirmos explicar tal coisa, mostramos como a lógica é conhecível *a priori*.

A estratégia convencionalista consiste em reduzir o conhecimento da lógica a certos factos acerca do significado ou convenções linguísticas (já veremos como). Ou seja, reduzir o nosso conhecimento da lógica ao conhecimento de verdades analíticas. A questão agora é saber qual o tipo de definição de

²⁹ Veja-se Quine (1954).

analiticidade que está aqui em causa. Pois, como vimos no Capítulo 1, há várias noções, e a verdade ou falsidade desta teoria pode depender da noção de analiticidade adoptada. Segundo Boghossian (1997) é a noção metafísica de analiticidade que está aqui em causa. Sob esta interpretação de analiticidade, uma regra (ou verdade) lógica é válida (ou verdadeira) *inteiramente* em virtude do significado das constantes lógicas que nela ocorrem. E assim temos a redução linguística desejada.

No Capítulo 1 vimos que a noção metafísica de analiticidade é de dúbia coerência, mas vejamos melhor qual a motivação por detrás da adopção desta noção de analiticidade.

Considerem-se as seguintes frases:

1. Bruto matou César.
2. Ou Bruto matou César ou não matou.
3. Ou a neve é branca ou não é branca.

A frase 1 deve a sua verdade ao facto de aquilo que diz ser o caso, nomeadamente, ao facto de Bruto ter morto César. No caso da frase 2, o facto de Bruto ter morto César parece irrelevante para a verdade da frase. Se substituíssemos «Bruto matou César» por outra expressão gramaticalmente admissível a frase continuaria a ser verdadeira. A frase 2 parece ser verdadeira exactamente pelas mesmas razões que tornam a frase 3 verdadeira. Uma vez que o única característica que ambas as frases têm em comum são as palavras lógicas «ou» e «não», somos levados a postular que a sua verdade depende inteiramente do significado dessas palavras. Nestes casos diz-se que as palavras lógicas, «ou» e «não», ocorrem *essencialmente* na frase, enquanto as palavras não lógicas, «Bruto», «matou» e «César», no caso da frase 2, e «neve» e «branca», no caso da frase 3, ocorrem *acidentalmente*. Podemos definir, seguindo Quine (1954), ocorrência essencial e acidental de uma palavra numa frase, do seguinte modo:

— Um termo ocorre *essencialmente* numa frase se, e só se, *não puder* ser substituído por outra expressão gramaticalmente admissível, sem prejuízo de alterar o valor de verdade da frase.

— Um termo ocorre *acidentalmente* numa frase se, e só se, não ocorre essencialmente nessa frase.

Por exemplo, se substituirmos a palavra «matou» pela expressão gramaticalmente admissível «beijou» na frase 2, o valor de verdade da frase permanece inalterado. Mas se fizermos essa substituição em 1, o valor de verdade da frase *pode* mudar: a frase 1 pode passar a ser falsa, caso Bruto não tenha beijado César. Isto significa que, em 2 a ocorrência de «matou» é acidental e em 1 é essencial. E mesmo que Bruto tenha beijado César e a frase 1 permaneça verdadeira sob esta substituição, isso não faz o termo «matou» ter uma ocorrência acidental. O que é relevante para que a ocorrência de «matou» em 2 seja essencial é o valor de verdade da frase *poder* sofrer alterações após a substituição, mesmo que não as sofra. Assim, o que distingue a frase 1 das frases 2 e 3 é que em 1 todos os termos ocorrem essencialmente. Por outras palavras, qualquer substituição por um termo gramaticalmente admissível pode alterar o seu valor de verdade. Já em 2 e 3, só as palavras lógicas têm ocorrência essencial. Podemos assim caracterizar «verdade lógica» como aquelas frases onde apenas os termos lógicos ocorrem essencialmente³⁰.

Podemos agora perceber melhor a tese convencionalista. Segundo esta tese, as verdades lógicas são aquelas cuja sua verdade depende inteiramente do significado dos termos lógicos que nelas ocorrem (essencialmente). Supondo que frases analíticas são verdadeiras unicamente em virtude do seu significado (no sentido metafísico do termo), conclui-se que todas as verdades lógicas são verdades analíticas.

Segundo Quine (1954), outra motivação para a teoria linguística da verdade lógica advém do modo como esta lida com as diferentes lógicas. Nestes casos, criamos diferentes lógicas ao atribuir diferentes significados às

³⁰ Quine (1954).

constantes lógicas. Assim, «chove ou não chove» é uma verdade lógica para a lógica clássica, mas não para a lógica intuicionista, porque atribuímos diferentes significados às constantes lógicas. Como diz Quine:

Esta reflexão suporta a ideia segundo a qual as verdades da lógica não têm qualquer conteúdo para lá do significado que atribuímos ao vocabulário lógico³¹.

Isto parece vindicar, mais uma vez, a ideia de que é a interpretação metafísica de analiticidade que está em causa no projecto convencionalista.

Outro aspecto a favor desta teoria é o facto de ela *parecer* escapar ao problema da circularidade, uma vez que também nos dá uma explicação directa e não inferencial acerca do modo como primitivamente conhecemos as verdades da lógica³². Sabemos que a frase «chove ou não chove» é verdadeira, porque atribuímos um certo significado a «ou» e «não». Deste modo, o nosso conhecimento da lógica depende unicamente das nossas convenções linguísticas: é porque atribuímos aos termos lógicos certos significados que certas frases exprimem verdades lógicas.

Podemos assim isolar as seguintes três teses convencionalistas:

C1) Uma certa frase exprime uma verdade lógica se, e só se, a verdade dessa frase depender unicamente do significado das palavras lógicas que nela ocorrem.

C2) Se a frase F é verdadeira unicamente em virtude do significado dos termos que nela ocorrem, então F é analítica (no sentido metafísico do termo).

Logo,

³¹ *Ibidem*, pp.109.

³² Uso o termo «primitivamente» para excluir casos em que alguém conhece por testemunho as verdades da lógica. Nesses casos essa pessoa fica a conhecer uma certa verdade directa e não inferencialmente, mas não primitivamente — é conhecimento em «segunda mão». Em qualquer caso, tomo os casos de conhecimento por testemunho como exemplos de conhecimento *a posteriori*, e é o conhecimento *a priori* da lógica que queremos explicar.

C3) Todas as verdades lógicas são verdades analíticas (no sentido metafísico do termo).

Recapitulando, uma frase exprime uma verdade analítica, no sentido metafísico do termo, se, e só se, for verdadeira unicamente em virtude do seu significado. Por outras palavras, o conhecimento de uma verdade analítica é mero conhecimento linguístico. Uma frase analítica nada exprime de substancial acerca das características do mundo extra-linguístico. Isto leva-nos à quarta tese convencionalista:

C4) As frases analíticas não têm conteúdo factual.

Outra motivação por detrás da redução linguística, é o facto de com esta conseguirmos, aparentemente, explicar o estatuto de necessidade que as verdades lógicas parecem ter e que parece faltar às verdades empíricas. Isto era algo que o velho empirismo de Mill não explicava, e que estava no centro das preocupações dos positivistas lógicos³³. Os convencionalistas tentaram mostrar que a necessidade das verdades lógicas é de alguma forma redutível a convenções linguísticas. Deste modo, explicavam a necessidade lógica sem recorrer a suposições metafísicas nem a intuições racionais. Podemos daqui extrair a quinta tese convencionalista:

C5) Uma certa verdade é necessária se, e só se, for uma verdade analítica.

Visto que as verdades da lógica são verdades analíticas, temos assim a explicação da sua necessidade.

Podemos resumir a estratégia convencionalista para explicar o nosso conhecimento *a priori* da lógica deste modo: A questão de saber como justificar o nosso conhecimento *a priori* das verdades da lógica reduz-se à questão de saber como justificar o nosso conhecimento *a priori* no significado das constantes lógicas. A resposta convencionalista a esta questão é a de que as constantes lógicas têm o significado que têm porque nós convenciamos

³³ Veja-se a esse propósito a citação de Carnap na página 27.

que certas asserções onde estas ocorrem essencialmente são verdadeiras — ou que certas inferências são válidas. E logo, as verdades lógicas são verdades analíticas. Isto é, são verdadeiras meramente em virtude do significado dos termos lógicos. E isto é algo que podemos justificar *a priori*.

O problema com que agora nos deparamos consiste em explicar o que queremos dizer com «convenções linguísticas» ou com «verdadeira em virtude do significado». Ao tentar dar conta disso, Quine formulou dois argumentos poderosos contra o convencionalismo. Vejamos então em que consistem tais argumentos.

O argumento da circularidade de Quine

Sucintamente, o argumento da circularidade de Quine diz-nos que se as verdades lógicas são para ser vistas como o resultado de convenções linguísticas, uma vez que existe um número infinito de verdades lógicas, então temos de fornecer caracterizações gerais de modo a podermos inferir delas as asserções particulares. Mas não é possível inferir desses princípios gerais verdades individuais sem recorrer à lógica. Mas nós estamos a tentar justificar a lógica. Logo, este processo não é aceitável pois conduz-nos a um círculo vicioso.³⁴

Vejamos mais em pormenor como funciona este argumento. De acordo com os convencionalistas, os termos lógicos têm o significado que têm porque nós convencionámos que certas frases (ou inferências) onde eles ocorrem usados devem ser tomadas como verdadeiras (ou válidas). Assim, antes da convenção os termos lógicos não tinham qualquer significado. Considere-se o seguinte argumento:

1) Se vou ao cinema, então tenho dinheiro.

Vou ao cinema.

Logo, tenho dinheiro.

³⁴ Veja-se, Quine (1935).

Segundo os convencionalistas, este argumento é válido por convenção. Ou seja, convencionamos que a expressão lógica «se..., então...» diz o que quer que seja que torne esta inferência válida. Este argumento é um exemplo do esquema geral,

MP) Se A então B.

A

Logo, B

O problema é que existe um número potencialmente infinito de instâncias deste esquema, sendo 1 apenas uma entre infinitas mais. Mas isto tornaria impossível a tarefa de percorrer todos os exemplos deste esquema um a um de modo a estipular a sua validade. Para podermos estipular como válidos todos os exemplos deste esquema, precisamos de formular convenções gerais que permitam tal tarefa. E essas convenções teriam de ser algo como:

C) *Se substituírmos as letras esquemáticas A e B em MP por quaisquer proposições³⁵, então o resultado obtido será válido.*

Através desta convenção geral devemos conseguir obter um número infinito de inferências particulares válidas. Vejamos como isso funcionaria. Tome-se as seguintes frases:

K) Tenho sede.

W) Bebo água.

³⁵ Uso o termo «proposição» pois de facto não faz sentido usar o termo «frase». Contudo, reconheço que Quine não aceitaria uma tal formulação do seu argumento, pois ele rejeita a existência de proposições.

De acordo com a nossa convenção, se substituirmos A pela proposição expressa por K e B pela proposição expressa por W em MP, então ficamos com a seguinte inferência válida:

2) Se tenho sede, então bebo água.

Tenho sede.

Logo, bebo água.

O problema com que nos deparamos é que a nossa convenção C faz uso da partícula lógica “se, então”, cujo significado estávamos a tentar estipular, de modo a podermos aplicar o esquema geral MP à nossa inferência 2. Mas isto pressupõe que o significado de «se, então» estava dado previamente à estipulação. E o que supostamente queríamos fazer era estipular o significado do «se, então». Mas neste caso, estamos a usar termos lógicos para estipular o significado de termos lógicos. Ou seja, as nossas convenções pressupõem que as constantes lógicas têm um significado prévio à estipulação. Mas assim somos levados a um círculo. O objectivo da nossa convenção é estipular o significado de «se, então» de modo a estipular a validade de MP. Contudo, de modo a aplicarmos correctamente o esquema MP a uma inferência particular, temos de fazer uso de MP. Ou seja, de modo a podermos gerar a inferência 2 a partir de MP conjuntamente com a nossa convenção geral C , usámos o seguinte argumento:

Se aplicarmos C a K e W , então ficamos com uma inferência válida.

Aplicámos C a K e W .

Logo, ficamos com uma inferência válida.

E assim acabámos por usar um exemplo de MP para justificar a validade de exemplos de MP, o que é circular. Por outras palavras, acabamos por ter de usar a lógica para justificar a lógica. O que nos conduz ao seguinte dilema: ou pressupomos que MP é válido em virtude da convenção, e assim seríamos levados a um círculo, uma vez que teríamos de recorrer a MP de modo a justificar a validade de MP, o que mostraria que MP não é válido por

convenção; ou MP não é válido em virtude de convenções. Em qualquer dos casos, a validade de MP não deriva de convenções e a doutrina convencionalista sai refutada.

Se adoptarmos a interpretação metafísica de analiticidade quando tentamos explicar o nosso conhecimento da lógica via conhecimento linguístico, este é o resultado com que ficamos. Logo, a noção metafísica de analiticidade não só é de duvidosa coerência, como Boghossian mostrou³⁶, como também é de pouca ou nenhuma utilidade na explicação do nosso conhecimento da lógica, como Quine mostrou.

Mas talvez haja outra forma de compreender a expressão «verdadeira em virtude do significado». É essa outra forma que iremos passar a explorar, seguindo Quine.

O argumento da vacuidade de Quine

Recapitulando, a tese convencionalista é a de que as verdades da lógica são verdades por convenção. Ou seja, explicamos o nosso conhecimento *a priori* da lógica dizendo que este é conhecimento por convenção. Em «Truth by Convention», Quine chama-nos a atenção para um aspecto importante relativo ao modo como fazemos convenções. Segundo Quine, se a nossa convenção for explícita, então tem de ser feita através de um acto explícito e deliberado. Não faz sentido dizer que adoptamos certas convenções apesar de só as conseguirmos formular verbal e explicitamente depois dessa adopção. Ou se faz sentido, como distinguir aqueles casos em que fazemos uso de certas convenções implícitas que não conseguimos verbalizar, daqueles casos em que não usamos quaisquer convenções? Já vimos o que acontece quando tentamos explicitar que tipo de convenções estaria em causa no caso da lógica: acabamos por cair no problema da circularidade. Só nos resta, portanto, interpretar «verdadeira em virtude do significado» de outro modo. Parece que

³⁶ Boghossian (1997). Veja-se o Capítulo 1 para uma exposição dos argumentos de Boghossian contra esta noção.

a única hipótese que nos resta é as convenções em causa serem implícitas. Mas aí temos o problema de saber como distinguir um comportamento linguístico regulado por convenções não explícitas de um comportamento que não seja regulado por quaisquer convenções.

Os convencionalistas defendem que, de forma a dar conta do nosso conhecimento da lógica, convencionámos tomar como verdadeiras certas frases que costumávamos tomar como verdadeiras. Mas, sendo assim, qual a diferença entre uma tal tese e a tese de que nós tomamos como verdadeiras certas frases porque são obviamente verdadeiras? Quine argumenta que não existe qualquer diferença. E logo, a teoria convencionalista em nada se distingue da teoria racionalista. Ambas defendem que conhecemos a lógica, em particular, as regras de inferência primitivas da lógica, porque estas se nos apresentam como óbvias:

O filósofo, tal como o iniciado em álgebra, arrisca-se a descobrir que a solução em que está a trabalhar se reduz a '0=0'. Tal é a ameaça da teoria linguística da verdade da lógica elementar. Pois, essa teoria parece nada mais implicar que já não esteja implicado pelo facto de a lógica elementar ser óbvia ou poder ser resolvida em passos óbvios³⁷.

E acrescenta:

Tenho vindo a usar a palavra vagamente psicológica 'óbvio' de modo não técnico, não lhe atribuindo qualquer valor explicativo. A minha sugestão é meramente a de que a doutrina linguística da verdade lógica elementar deixa do mesmo modo a explicação por começar. Não sugiro que a doutrina linguística é falsa e que outra doutrina acerca da intuição última e inexplicável sobre as características da realidade é verdadeira, mas antes que *não existe qualquer diferença real entre estas duas pseudo-doutrinas*.³⁸

A conclusão de Quine não é a de que a doutrina linguística da verdade lógica é falsa. A sua conclusão é que é *vazia*. Isto é, esta doutrina nada nos diz

³⁷ Quine (1954), pp.112.

³⁸ Quine (1974), pp.113 — o itálico é meu.

além do facto de que quando aceitamos uma frase como verdadeira o fazemos porque estamos dispostos a aceitá-la, sem qualquer hesitação, como verdadeira. Não há qualquer diferença entre a tese de que nós tomamos como verdadeiras certas frases porque convencionámos *implicitamente* tomá-las como verdadeiras e a tese de que as tomamos como verdadeiras porque estamos predispostos, por qualquer razão, a tomá-las como verdadeiras. Note-se que este argumento é contra a ideia de que convencionamos implicitamente tomar como verdadeiras certas frases, e não que convencionámos explicitamente tomá-las como verdadeiras — o primeiro argumento é contra a ideia de convenção explícita, este contra a ideia de convenção implícita.

Penso que a crítica de Quine é mais forte do que à primeira vista possa parecer. A meu ver, podemos interpretar este segundo argumento de Quine não apenas como uma crítica à noção metafísica da analiticidade, e com ela a qualquer teoria que nela se apoie, mas também como uma crítica à noção epistemológica de analiticidade. Vejamos porquê.

Considere-se a seguinte frase:

Ou chove ou não chove.

Vimos que podemos explicar o nosso conhecimento da proposição expressa por esta frase apelando à adopção de convenções implícitas. Contudo, dizer que a tomamos como verdadeira porque convencionámos implicitamente tomá-la como verdadeira é o mesmo que dizer que estamos dispostos a tomá-la como verdadeira. Mas em que sentido estamos dispostos a tomá-la como verdadeira? A única forma de compreender isto é dizer que a proposição expressa pela frase nos parece óbvia no sentido em que se apreendermos o significado expresso pela frase, somos como que compelidos a tomá-la como verdadeira.³⁹ Mas em que sentido estamos justificados a tomá-la como verdadeira? Porque ao apreendermos o seu significado podemos, de algum modo, ver que é verdadeira? Mas isto é o que a definição

³⁹ Estou a pressupor que se trata de facto de uma verdade lógica e não vou discutir o facto de não o ser em certas lógicas, como aliás julgo ter ficado claro na Introdução.

epistemológica de analiticidade noz diz: uma frase é analítica nesse sentido se, e só se, compreender o seu significado é, de algum modo, suficiente para que estejamos justificados a acreditar na sua verdade. A questão é saber de *que modo* estamos nós justificados a acreditar na verdade de uma frase analítica. A explicação que resta é a racionalista: porque temos uma capacidade de intuição racional que nos permite ver que ela é verdadeira. Mas esta explicação, por ser racionalista, é inadmissível para o empirismo, o qual pretende ser uma alternativa ao racionalismo.

Defendo assim que não é apenas a leitura metafísica de analiticidade que padece de poder explicativo, como defende Boghossian, mas também a leitura epistemológica de analiticidade é de pouco valor explicativo, como aliás já tínhamos defendido no Capítulo 1 — a não ser que tenhamos outra proposta para o que significa estarmos de algum modo justificados a acreditar na verdade de uma frase analítica. Defendo igualmente que podemos encontrar ambos estes resultados nos ensaios mencionados de Quine.

Será que isto significa que a teoria analítica do conhecimento *a priori* está condenada ao fracasso? Ainda não, apesar de irmos argumentar que sim. Mas para ver isso precisamos explorar a nova versão empirista: a doutrina da *definição implícita*. Este é o objectivo da próxima secção.

A TEORIA DA DEFINIÇÃO IMPLÍCITA

A *teoria da definição implícita* constitui a versão contemporânea de revitalização do projecto empirista de explicar o conhecimento *a priori*, em geral, e o conhecimento da lógica, em particular, reduzindo-o ao mero conhecimento linguístico.

O objectivo desta secção é mostrar aquilo que julgo estar errado com a teoria da definição implícita. Iremos argumentar que a teoria enfrenta dois tipos de problemas: i) um problema menor acerca da aplicabilidade da teoria; e ii) um problema maior acerca do projecto reducionista no seu todo.

Comecemos então por uma breve exposição do que constitui a teoria da definição implícita e daquilo que a distingue da velha doutrina convencionalista.

A teoria da definição implícita e a teoria convencionalista

Tanto o convencionalismo como a teoria da definição implícita são teorias analíticas do conhecimento *a priori*. Isto é, elas pretendem explicar o conhecimento *a priori*, em geral, e o conhecimento da lógica, em particular, através do conhecimento de factos acerca do significado ou convenções linguísticas. A diferença entre ambas consiste no modo como esta redução é entendida.

Apesar de se tratar de facto de duas teorias distintas, têm sido encaradas como se tratasse da mesma teoria, e só muito recentemente se compreendeu a diferença entre ambas⁴⁰. Boghossian distingue a teoria da definição implícita do convencionalismo separando a concepção metafísica de analiticidade da epistemológica. Ele defende que é a concepção metafísica que é relevante para o convencionalismo, e que é a concepção epistemológica que é relevante para a teoria da definição implícita.

Como vimos, uma frase é analítica no sentido metafísico se, e só se, a sua verdade depende inteiramente do seu significado. E uma frase é analítica no sentido epistemológico se, e só se, a mera apreensão do seu significado nos justifica a acreditar na sua verdade. Como vimos, a noção metafísica é incoerente: uma frase é analiticamente verdadeira neste sentido, porque diz o que diz e não porque aquilo que diz é o caso. O que isto implica é o não-factualismo acerca da verdade analítica; «não-factualismo» porque a verdade de uma frase analítica depende unicamente do significado dos seus termos e não de quaisquer factos extra-linguísticos. Uma vez que aquilo que estamos a considerar são as verdades da lógica, defender que as verdades da lógica são analíticas no sentido metafísico é defender que não têm conteúdo factual.

⁴⁰ Veja-se, Boghossian (1997).

Concordo com Boghossian que esta é a noção de analiticidade que os convencionalistas tinham em mente. Por exemplo, Arthur Pap observa que:

Segundo o diagnóstico convencionalista do racionalismo, os racionalistas foram levados a postular um domínio misterioso de verdades necessárias apreendidas apenas pela razão, ao mesmo tempo que se apercebiam que as frases válidas da lógica não descrevem factos empíricos, faziam a suposição errada de que elas descrevem factos de algum tipo.⁴¹

Mas se as verdades lógicas não são descritivas, se não descrevem quaisquer factos, o que são? Para os convencionalistas, são prescritivas. Dizem-nos como seguir certas convenções acerca do modo como devemos usar as constantes lógicas. E esta é a razão pela qual os convencionalistas argumentavam que a lógica não expressa conhecimento substancial. Ou seja, para pessoas como Carnap, as leis da lógica apenas nos dizem como devemos usar certas expressões lógicas, e, como tal, não são genuinamente verdadeiras ou falsas. Logo, também não exprimem qualquer facto lógico, representam apenas certas convenções linguísticas. Mas uma recusa da noção metafísica de analiticidade ainda não é uma recusa da teoria analítica do conhecimento *a priori*, pois podemos recorrer à noção epistemológica de analiticidade.

Boghossian (1997) argumenta que a teoria da definição implícita não tem tal consequência. Ou seja, do facto de termos definido implicitamente que certas constantes lógicas têm o significado que têm por ocorrerem essencialmente em certas expressões que classificamos como verdadeiras, não se segue que essas verdades lógicas não tenham conteúdo factual. Estas são coisas independentes. Assim, o que distingue a doutrina convencionalista da teoria da definição implícita é o facto de à primeira estar associada uma espécie de anti-realismo que se traduz numa forma de não-factualismo e à segunda não. De modo a mostrar isso, Boghossian recorre ao exemplo de Kripke do metro padrão de Paris. O exemplo já foi exposto no capítulo 1⁴², de modo que não iremos voltar a expô-lo detalhadamente. Mas para recordar, e

⁴¹ Pap (1962), pp. 162.

⁴² Veja-se as páginas 21 e 22.

muito sucintamente, o exemplo consiste na seguinte situação. Suponha-se que alguém estipulou o significado da palavra «metro» ao apontar para uma certa barra em Paris, afirmando que esta tinha um metro de comprimento. Ao introduzir o termo «metro», essa pessoa estipulou que uma certa frase é verdadeira, nomeadamente, a frase usada no baptismo «Esta barra tem um metro de comprimento». Ou seja, definiu-se implicitamente o significado do termo «metro» ao estipular que o termo irá ter aquele significado que tornará verdadeira a frase de baptismo «Esta barra tem um metro de comprimento». O facto de termos estipulado o significado de «metro», não significa que o termo nada exprima de objectivo. Ele exprime, nomeadamente, que ter um metro de comprimento é possuir o mesmo comprimento da barra usada na cerimónia de baptismo. Do mesmo modo, pelo facto de termos estipulado o significado das constantes lógicas ao classificarmos como verdadeiras certas frases em que elas têm uma ocorrência essencial, não se segue que essas frases não tenham conteúdo factual. Do mesmo modo que «metro» refere aquela medida de comprimento que torna a frase «Esta barra tem um metro de comprimento» verdadeira, também «ou» irá referir, por exemplo, o que quer que seja que torna a frase «chove ou não chove» verdadeira. Logo, do facto de estipularmos o significado de um termo não se segue que esse termo não seja acerca algo. O que é suficiente para mostrar que a teoria da definição implícita não implica o não-factualismo.

Boghossian defende que a teoria da definição implícita também não implica o convencionalismo, ou seja, que as asserções da lógica não são genuinamente verdadeiras ou falsas. O argumento que ele usa de modo a mostrar isto assenta na distinção básica entre uma frase e aquilo que ela exprime. Se fixarmos o significado das constantes lógicas «ou» e «não» tomando como verdadeira, por exemplo, a frase «chove ou não chove», aquilo que estamos a dizer é que «ou» e «não» passa a exprimir o que quer que seja que torna essa frase verdadeira. Se tivéssemos convencionalizado que «chove ou não chove» era falsa, os termos lógicos adquiririam outro significado. Nomeadamente, passariam a exprimir o que quer que seja que torna essa frase falsa. Numa situação dessas, provavelmente, essa frase passaria a exprimir a mesma proposição que exprime a frase «chove e não chove», supondo que já fixámos

o significado de «e» e «não». Ao fixarmos o significado deste modo, não estamos a convencionar o que a expressão exprime, estamos apenas a dizer que ela exprime o que quer que seja que torna uma certa frase verdadeira. Assim, ao convencionarmos deste modo o significado das constantes lógicas não significa que as frases onde elas têm uma ocorrência essencial não sejam genuinamente verdadeiras ou falsas. Elas são-no. Uma vez que o que faz de uma frase uma verdade lógica é o significado dos termos lógicos que nela ocorrem essencialmente, aquilo que estamos a dizer é que esses termos lógicos terão o significado que têm em virtude de tornarem verdadeiras certas frases nos quais eles ocorrem essencialmente, seja lá o que for que essas frases exprimam.

De acordo com Boghossian, a razão pela qual a teoria da definição implícita foi durante tanto tempo rejeitada deve-se ao facto de não se ter levado em conta estas características que a distinguem da teoria convencionalista: o facto de i) não implicar o não-factualismo acerca da lógica e o facto de ii) não implicar o convencionalismo. Como vimos, Quine forneceu dois poderosos argumentos contra a teoria convencionalista da analiticidade, os quais foram durante muito tempo amplamente aceites. Contudo, segundo Boghossian (1997), uma vez que também Quine não compreendeu a diferença entre a teoria convencionalista e a teoria da definição implícita, os seus argumentos não se mostram eficazes contra esta última. E se não refutam a teoria da definição implícita, *a fortiori*, também não derrubam a teoria analítica do conhecimento da lógica.

Mais à frente iremos reconsiderar os argumentos de Quine contra a teoria convencionalista de modo a ver se estes se aplicam ou não à teoria da definição implícita. Iremos argumentar que o segundo argumento de Quine continua a ser eficaz contra a teoria da definição implícita, apesar de concordar com Boghossian que o primeiro não o é. Mas antes disso teremos de ver, com mais de detalhe, em que consiste a teoria da definição implícita.

A teoria da definição implícita

Boghossian caracteriza a teoria da definição implícita do seguinte modo:

Definição Implícita: É via estipulação arbitrária para tomar certas frases da lógica como verdadeiras, ou certas inferências como válidas, que atribuímos um significado às constantes lógicas. Mais especificamente, uma constante particular significa aquele objecto lógico, se algum, que tornará válidas um conjunto específico de frases e/ou inferências que a contenham.⁴³

De acordo com a teoria da Definição Implícita, as palavras lógicas adquirem o significado que têm em virtude de participarem em certas inferências ou frases que tomamos como válidas ou verdadeiras. Isto pode ser ilustrado do seguinte modo. Tome-se a seguinte inferência:

MP)

Se A, então B

A

Logo, B

É em virtude de tomarmos MP como válida que «se..., então...» tem o significado que tem. Por outras palavras, a condicional material significa o que quer que seja (se significa alguma coisa) que torna MP válida. Mas como pode isto servir para explicar o nosso conhecimento *a priori* da lógica? Uma vez que estipulamos que a condicional significa o que quer que seja que torna esta inferência válida, então sabemos *a priori*, *i.e.*, independentemente de qualquer experiência, que esta inferência é válida, dado que esse é o modo como fixamos o significado da expressão lógica «se...então...». E o mesmo acontece no caso das restantes constantes lógicas. Deste modo, dizemos que certas inferências, as constitutivas do seu significado, definem implicitamente as nossas constantes lógicas.

⁴³ Boghossian (1997), pp. 348.

Boghossian⁴⁴ avança o seguinte argumento, o qual procura mostrar com mais detalhe o modo como a doutrina da definição implícita funciona para justificar o nosso conhecimento da lógica:

1) Se «se...então...» tem o significado que tem, então a inferência MP tem de ser válida, pois «se...então...» significa o que quer que seja que de facto torna a inferência válida.

2) «se...então...» tem o significado que tem.

Logo,

3) A inferência MP é válida.⁴⁵

A premissa 2 deste argumento é bastante trivial e não necessita de mais clarificações. Já a premissa 1, é bem mais complexa. O que está em causa nesta premissa é a ideia de que nós fixamos o significado das constantes lógicas ao aceitar como válidas certas inferências em que elas ocorrem. As inferências que desempenham o papel de fixar o significado das constantes lógicas são as inferências constitutivas do significado das constantes lógicas. Assim, se MP for uma inferência constitutiva do significado de «se...então...», MP é uma inferência válida, pois nós estipulámos que a condicional material teria aquele significado que tornaria MP válida. Por outras palavras, a premissa 1 que expressa a tese definidora da teoria da definição implícita — a ideia de que o significado das nossas constantes lógicas foi implicitamente estipulado por nós ao tomarmos um certos conjunto de inferências como válidas. Deste modo, saber o significado de «se...então...» implica saber o modo como fixamos o significado das nossas constantes lógicas. Uma vez que fixamos o significado das constantes lógicas através das inferências constitutivas do significado das constantes lógicas, se MP for uma inferência

⁴⁴ Boghossian (1997), pp. 357.

⁴⁵ Note-se que, este não é um argumento para mostrar a validade de MP, mas um argumento para justificar o nosso conhecimento na validade de MP.

constitutiva do significado da condicional, então saber o significado da condicional implica saber que MP é válido.

Se o modelo epistémico supra estiver correcto, saber o significado de «se...então...» implica saber 1 e 2. 3 segue-se claramente de 1 e 2. Logo, argumenta Boghossian, o mero conhecimento do significado de «se...então...» é suficiente para justificar o nosso conhecimento da validade de MP sem que seja necessário recorrer à experiência. Deste modo, o nosso conhecimento da lógica pode ser analítico no sentido epistemológico requerido, e logo, *a priori*.

Podemos reconhecer dois grandes objectivos que a teoria da definição implícita pretende atingir: um semântico — acerca do modo como fixamos os significados das constantes lógicas — e um epistemológico — acerca do modo como conhecemos as verdades da lógica. Com isto em mente, irei tentar responder às seguintes duas questões:

- Será que a Teoria da Definição Implícita explica o modo como as constantes lógicas adquiriram o significado que têm?
- Será que a teoria da Definição Implícita explica o nosso conhecimento *a priori* da lógica?

O problema da ignorância

A primeira objecção que iremos considerar, a qual designaremos por «problema da ignorância», consiste no seguinte. Se o que pretendemos explicar com o modelo epistémico fornecido pela teoria da definição implícita é em que consiste o nosso conhecimento da lógica, então, aparentemente, só podemos usá-lo para justificar o conhecimento da lógica de alguns filósofos. Conhecer a premissa 1 do modelo epistémico de Boghossian é simplesmente demasiado sofisticado para ser usado como justificação do conhecimento *a priori* da lógica da maioria das pessoas. Mas se este for o caso, então a nossa explicação é demasiado fraca, uma vez que o nosso objectivo é explicar em que consiste o conhecimento da lógica *simpliciter* e não o de explicar em que consiste o conhecimento da lógica de pessoas como Boghossian.

Boghossian⁴⁶ responde a esta objecção argumentando que podemos estar justificados a acreditar em algo apesar de não termos a capacidade de articular a justificação em causa. E, de facto, isto parece verificar-se em muitos casos. Nós somos simplesmente incapazes de justificar algumas das coisas que conhecemos. Por exemplo, coisas como, dois mais dois é igual a quatro, o mundo exterior existe, etc. Se adoptarmos a distinção introduzida por Tyler Burge entre *legitimação* e *justificação*⁴⁷, podemos facilmente resolver o problema. A legitimação é um requisito mais fraco para o conhecimento do que a justificação. Se uma pessoa está justificada em acreditar numa certa proposição, então essa pessoa está legitimada em acreditar nela. A justificação implica a legitimação, mas a legitimação não implica a justificação. Por exemplo, a maioria das pessoas está legitimada a acreditar nos benefícios das associações de caridade. Mas poucas são aquelas que conseguem produzir uma justificação da razão pela qual essa crença é verdadeira.

Eis os dois tipos de fundamento para o conhecimento:

- Uma pessoa está apenas *legitimada* a acreditar numa certa proposição se, e só se, existe uma justificação para a sua crença, mas ela não é capaz de a articular, seja porque nunca pensou nisso, seja porque não tem a capacidade para o fazer.
- Uma pessoa está *justificada* a acreditar numa certa proposição se, e só se, essa pessoa é capaz de articular as razões que sustentam a sua crença.

Ao aplicarmos esta distinção ao caso da lógica podemos dizer que todos nós estamos legitimados a acreditar nas verdades da lógica e na validade de certas inferências, mas apenas alguns de nós estão justificados no sentido estrito acima descrito.

Não estou totalmente convencida que esta explicação funcione. As legitimações e as justificações pretendem dar conta do modo como conhecemos as coisas que conhecemos, são tipos de fundamentos ou razões, e tipos de fundamentos ou razões é o que explica o carácter *a priori* ou *a*

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Burge (1993).

posteriori das nossas crenças. Se as nossas justificações ou legitimações não derem conta do modo como conhecemos as coisas que conhecemos, como podem elas ser correctas? Por outras palavras, se não foi em virtude de sabermos que o significado de «se...então...» foi fixado de maneira a tornar MP válido, como pode ser isso que explica o nosso conhecimento na validade de MP?

Tome-se o seguinte exemplo. Suponha-se que alguém, a quem chamaremos «Júlio», sabe que está uma mesa à sua frente, mas que não sabe como justificar essa crença. Queremos dizer que, nesse caso, Júlio está legitimado *a posteriori* em acreditar que está uma mesa à sua frente, pois ele vê uma mesa à sua frente e nada há de errado com a sua percepção. A justificação que confere legitimidade a Júlio para acreditar que está uma mesa à sua frente é tal que depende da sua capacidade cognitiva de visão. Através dessa justificação podemos ver por que razão Júlio está *a posteriori* legitimado a ter a sua crença de que está uma mesa à sua frente. Para a justificação ser correcta tem de mostrar qual a capacidade cognitiva exercida por Júlio, a qual é responsável pelo seu conhecimento. Uma justificação tem de mostrar como os agentes cognitivos conhecem as coisas que conhecem, e para isso tem de relacionar os agentes cognitivos com as capacidades cognitivas exercidas na obtenção das suas crenças. Imagine-se agora que Júlio, ansioso por conhecimento, aprende que o último teorema de Fermat é verdadeiro. Como conhece Júlio tal coisa? Júlio não está à altura de compreender a demonstração de Andrew Wiles, e assim, ao contrário de Wiles, não tem um conhecimento *a priori* dessa demonstração. Ele sabe por testemunho que o último teorema de Fermat é verdadeiro. E saber por testemunho é saber, argumentavelmente⁴⁸, através da experiência, sem recorrer ao mero pensamento, e logo, *a posteriori*. O que isto significa é que a justificação que confere legitimidade a Júlio para acreditar no último Teorema de Fermat é diferente da que confere legitimidade a Wiles, uma vez que eles exerceram diferentes capacidades na aquisição da mesma crença: Wiles

⁴⁸ Digo «argumentavelmente», pois há quem defenda que o conhecimento por testemunho é conhecimento *a priori*. Veja-se, por exemplo, Burge (1993).

exerceu a capacidade de raciocínio, Júlio a de audição e visão. Podemos assim extrair o seguinte princípio geral de justificação:

Princípio geral de justificação: Uma justificação, para ser adequada para explicar o conhecimento de um agente cognitivo particular, deve ser tal que relacione, explícita ou implicitamente, o agente cognitivo com a capacidade cognitiva exercida na obtenção desse conhecimento.

As justificações não são universais, isto é, a mesma proposição pode ser conhecida de modos diferentes por diferentes pessoas. Se não respeitarmos este princípio geral de justificação, poderemos acabar por apelar a justificações erróneas para explicar o conhecimento de alguém. Boghossian diz-nos que apesar de o modelo apresentado servir para justificar o modo como as pessoas conhecem as verdades da lógica, elas não precisam de compreender a premissa 1 do modelo. Ora, algo semelhante poderia dizer-se no caso de Júlio. Apesar de Júlio ser incapaz de compreender a demonstração de Wiles do último teorema de Fermat, é essa demonstração que legitima Júlio a ter sua crença. Neste caso é fácil ver que isto não pode ser o caso, pois Júlio sabe *a posteriori* que o último teorema de Fermat é verdadeiro. E logo, não pode ser a demonstração que legitima Júlio a acreditar na verdade do teorema, pois se tal fosse o caso, Júlio saberia *a priori* que o teorema é verdadeiro, e ele não o sabe *a priori* mas *a posteriori*.

Pode-se objectar a esta conclusão defendendo que a justificação, independente do modo como esse conhecimento foi adquirido, é a mesma em ambos os casos. Ou seja, a justificação que legitima Júlio e Wiles a acreditar no último teorema de Fermat é a mesma. A justificação será então a demonstração do teorema, ou seja, a garantia de que é legítimo acreditar nele. Contudo, defender isto é não compreender que uma coisa é aquilo que prova o teorema, outra aquilo que o modo como viemos a acreditar nele. É verdade que uma das razões pelas quais Júlio e Wiles estão legitimados a acreditar no teorema é porque o último teorema de Fermat é verdadeiro — é, genuinamente, um teorema —, e a prova disso é sua demonstração. Mas suponha-se que alguém passava a acreditar no teorema porque tinha lido num

livro do Tio Patinhas que o último teorema de Fermat era verdadeiro. Será que essa pessoa sabe que — está justificada a acreditar — no teorema? Claro que não⁴⁹. E a existência ou não de uma demonstração é irrelevante para o caso. O facto é que o livro do Tio Patinhas não é uma fonte fidedigna que sirva para justificar a crença na verdade do último teorema de Fermat. Ou seja, o modo como essa crença foi adquirida não legitima a pessoa que a adquiriu deste modo a conhecer o último teorema de Fermat, independentemente de este ser ou não verdadeiro. Logo, a justificação da crença e a justificação da verdade do teorema são coisas distintas. Uma coisa é o conteúdo da crença ser verdadeiro ou falso, outra é essa pessoa estar ou não legitimada em acreditar nesse conteúdo proposicional. A questão da legitimação da crença, que não é mais do que a cláusula de justificação da caracterização de conhecimento⁵⁰, não pode ser independente do seu modo de aquisição. Além do mais, como dissemos no capítulo 1, a distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* prende-se, precisamente, com a cláusula de justificação. Se a justificação fosse a mesma no caso de Júlio e de Wiles, não poderíamos dizer que a crença de Júlio é *a posteriori* e a de Wiles *a priori*. Mas podemos dizer tal coisa. Concluo assim que a justificação não pode ser a mesma em ambos os casos, e que aquilo que a distingue em ambos os casos é, precisamente, o modo de aquisição.

Se não distinguirmos a justificação epistémica de uma certa crença e a justificação que explica a verdade dessa crença, poderemos acabar por apelar ao segundo tipo de justificação para explicar o primeiro. Por exemplo, se não distinguirmos a justificação do modo como Júlio adquiriu a sua crença de que o último Teorema de Fermat é verdadeiro da justificação da verdade do teorema, podemos acabar por apelar a esta última para explicar o conhecimento de Júlio. E isso, como vimos, está errado. Julgo ser esse o erro de Boghossian, o qual também é cometido por outros empiristas. Ao olharem para a definição tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada, alguns filósofos tendem a centrar a sua atenção na cláusula de

⁴⁹ Esta é a moral da história dos famosos exemplos de Gettier.

⁵⁰ A caracterização de conhecimento encontra-se no capítulo 1.

justificação, esquecendo-se, por vezes, que é de justificações epistémicas que se trata.

A justificação epistémica diz respeito ao modo como os agentes cognitivos conhecem as coisas que conhecem. A justificação da verdade de uma certa proposição diz respeito àquilo que explica o valor de verdade dessa proposição, ou seja, em virtude do que é que essa proposição é verdadeira. Apesar de aquilo que explica a verdade do último teorema de Fermat ser a demonstração de Wiles, não foi em função da demonstração que a maioria de nós passou a saber que o teorema é verdadeiro. Do mesmo modo, o modelo epistémico de Boghossian pode até explicar por que razão o MP é válido — porque a condicional significa o que quer que seja que o torna válido —, mas dificilmente poderá explicar como é que nós conhecemos MP. Daí que tenhamos começado por dizer que, tal como as justificações, também as legitimações pretendem dar conta do modo como conhecemos as coisas que conhecemos: também elas são tipos de fundamentos ou razões, e tipos de fundamentos ou razões é o que explica o carácter *a priori* ou *a posteriori* das nossas crenças. Tanto as justificações como as legitimações têm de respeitar o princípio geral de justificação. E o modelo epistémico da teoria da definição implícita parece não o respeitar.

Eis mais um exemplo. Suponha-se que estipulávamos que o termo «metro» referia o comprimento de uma certa barra S em Paris. Como vimos, neste caso, a pessoa que fez a estipulação sabe *a priori* que a barra S tem um metro de comprimento. De modo que essa pessoa está *a priori* justificada a acreditar que a barra S tem um metro de comprimento porque foi ela a responsável pela estipulação. E aqueles que não participaram nesse processo de baptismo só *a posteriori* poderão saber qual o comprimento da barra. Imagine-se que Júlio ficou a saber que a barra S tinha um metro de comprimento porque a pessoa que fez a estipulação lhe disse. Será que a mesma justificação que explica o conhecimento dessa pessoa serve para explicar o conhecimento de Júlio de que a barra S tem um metro de comprimento? Claro que não: a pessoa que fez a estipulação sabe por estipulação, logo, *a priori*; e Júlio sabe por testemunho, logo, *a posteriori*. E do mesmo modo que não se pode apelar à cerimónia de estipulação para

explicar o conhecimento de Júlio de que a barra S tem um metro de comprimento, também não se pode apelar aos factos acerca do modo como o significado de «se...então...» foi fixado para explicar o conhecimento da validade de MP das pessoas que ignoram esses factos. Mas vejamos como ficaria a premissa 1 do modelo epistémico — que é o caso problemático:

1*) Se «metro» refere o que refere, então a frase «um metro é o comprimento da barra S de Paris» tem de ser verdadeira, pois «metro» refere aquele comprimento, seja ele qual for, que torna a frase verdadeira.

Boghossian argumenta que apesar da maioria das pessoas nada saber acerca do modo como fixamos o significado das constantes lógicas, a premissa 1 do modelo epistémico serve para explicar a legitimação das pessoas a acreditar na validade de MP. Porquê? Porque basta-nos compreender o significado da condicional material para estarmos justificados a acreditar no MP — como aliás é requerido pela noção epistemológica de analiticidade. Mas como pode a mera compreensão do significado de «se...então...» justificar-nos a acreditar em MP? Porque compreender o significado de «se...então...» implica saber algo acerca de como o significado da condicional foi fixado, nomeadamente, que a condicional diz o que quer que seja que torna MP válido. Mas nós não sabemos isso, por isso saber o significado de «se...então...» não implica saber que MP é válido. Do mesmo modo, saber o significado de «metro» não implica saber 1*, ou seja, não implica saber que a barra S de Paris tem um metro de comprimento. Boghossian defende-se dizendo que elas não o sabem explicitamente, mas sabem-no implicitamente. Por isso é que a premissa 1 serve como justificação para a legitimação da crença das pessoas na validade de MP. Mas também não se pode saber tal coisa implicitamente. Saber implicitamente é saber sem saber que sabemos. Mas, como vimos, podemos saber o significado de «metro» ignorando por completo o modo como o termo foi fixado. E não só podemos, como isso é o que se verifica na maior parte dos casos: a maioria das pessoas sabe o significado de «metro» e ignora por completo os factos acerca da sua estipulação. Logo, é falso que o modelo epistémico da teoria da definição

implícita sirva para explicar o modo como conhecemos a lógica. E a razão pela qual a explicação não funciona é porque não respeita algo como o nosso princípio geral de justificação.

Boghossian mostrou que a noção metafísica de analiticidade não tem valor explicativo dizendo que esta não respeitava o truísmo significado factio: «[C]omo pode o mero factio de que *S* diz que *p* fazer com que *S* seja verdadeira? Não terá também de ser o caso que *p*?»⁵¹. Podemos reformular o seu argumento para mostrar que também a noção epistémica de analiticidade também não tem qualquer valor explicativo. Tal como a noção metafísica de analiticidade desrespeita o truísmo significado-factos, também a noção epistémica de analiticidade desrespeita o truísmo conhecimento-factos: aquilo que é objecto do nosso conhecimento são as proposições expressas pelas frases (ou os seus conteúdos) não as frases elas mesmas. Afinal, parafraseando Boghossian:

Como pode o mero factio de sabermos que *S* significa que *p* justificar o nosso conhecimento em *p*? Não terá também de ser o caso que sabemos que *p*?

Por exemplo, como pode o mero factio de saber que «A neve é branca» significa que a neve é branca justificar o meu conhecimento na neve é branca? Não terei também de saber que a neve é branca? Do mesmo modo, como pode o mero factio de saber o significado de «se...então...» justificar o meu conhecimento em MP, não terei também de saber que o significado de «se...então...» torna o MP válido? Concluo assim que também a noção epistemológica de analiticidade não tem qualquer valor explicativo, tal como a noção metafísica de analiticidade. Se o que dissemos até aqui estiver correcto, isto mostra que existe qualquer coisa de profundamente errado com o projecto empirista. Afinal, como pode ser possível reduzir o *a priori*, que é uma noção epistémica, ao analítico, que é uma noção semântica? De acordo os psicólogos cognitivos, tudo parece apontar para o factio de poder existir conhecimento sem linguagem, mesmo conhecimento proposicional. Se isto for o caso, isto

⁵¹ Boghossian (1997), pp. 335.

prova que a epistemologia é independente da semântica, e logo, que tal redução não é possível.

O problema das estipulações

As estipulações parecem ser uma actividade comum em todas as comunidades linguísticas. Podemos estipular que a palavra «metro» se refere ao comprimento de uma certa barra em Paris, que o nosso cão se chama «Putchy», que a neve se chama «neve», etc. E nestes processos de baptismo também estipulamos que certas frases são verdadeiras. Nomeadamente, aquelas frases em que uma das palavras constituintes é a palavra introduzida durante o processo de estipulação. Por exemplo, estipular que o meu cão se vai chamar «Putchy» é estipular que a frase «O meu cão é o Putchy» é verdadeira — e a proposição expressa por esta frase é por mim conhecida *a priori*. Não há nada de errado com este tipo de estipulações.

Mas será que podemos estipular verdade (e validade)? Para além dos casos triviais de baptismo, é difícil ver como isto poderá acontecer. O que faz uma frase verdadeira ou falsa é o mundo, e não podemos ordenar que o mundo seja de uma forma ou de outra. Mas podemos estipular que uma expressão vá buscar o que quer que seja ao mundo que torna uma certa frase verdadeira⁵². Por exemplo, posso estipular que a palavra 'blá' irá referir o que quer que seja que torne a frase « $2+2=blá$ » verdadeira. Neste caso sabemos que a palavra 'blá' apenas pode referir o número 4. E assim podemos dizer que, num certo sentido, estipulamos a verdade da frase « $2+2=blá$ ». Mas existem problemas com este tipo de estipulações. Como é que sabemos se a palavra cuja referência estipulamos deste modo vai, efectivamente, referir a coisa certa? No caso de «blá», já sabíamos que ela iria referir a coisa certa. Mas como é que sabemos se a palavra, por exemplo, «marciano» refere aquela entidade que torna a frase «os marcianos são os seres vivos de Marte» verdadeira? A não ser que tenhamos alguma forma independente de descobrir se «marciano»

⁵² Agradeço a David Papineau por me ter ajudado nesta formulação.

refere alguma coisa, ou a coisa certa, não podemos saber tal coisa. O que isto significa é que no sentido não trivial implicado pelo modelo da teoria da definição implícita, não podemos estipular verdade nem validade sem que de alguma forma tenhamos uma razão independente que suporte o sucesso da nossa estipulação. Por outras palavras, não podemos explicar o conhecimento através da estipulação, uma vez que pressupomos aquele para explicar o sucesso desta⁵³.

Arthur Prior⁵⁴ introduziu um novo conectivo lógico, a que chamou «tonk» para ilustrar esta ideia. Se a validade fosse mero produto de estipulações, então poderíamos estipular que «tonk» irá significar o que quer que seja que torne as seguintes inferências válidas:

TONK)

$$\frac{A \text{ tonk } B}{B} \qquad \frac{A}{A \text{ tonk } B}$$

Não existe, evidentemente, qualquer significado que «tonk» possa adquirir que torne estas inferências *válidas*, pois podemos derivar inconsistências a partir delas. Contudo, apesar de ser verdade que não há qualquer significado que «tonk» possa ter que torne as inferências Tonk válidas, daqui não se segue que «tonk» não tenha um significado. Se estas inferências são inválidas é porque, entre outras coisas, «tonk» tem um dado significado. Nomeadamente, «tonk» parece significar o que quer que seja que, efectivamente, torna estas inferências *inválidas*. Deste modo, apesar de a teoria da definição implícita ser, talvez, bem sucedida no seu objectivo semântico de explicar em virtude do que é que as constantes lógicas adquirem o significado que têm, ela falha no seu objectivo epistémico. Poderá ser bem sucedida no seu objectivo semântico porque parece ser o caso que as constantes lógicas adquirem o significado que têm em virtude do papel que desempenham em certas inferências. Contudo, não cabe a nós decidir qual é o papel que desempenham. A teoria da definição

⁵³ Ver Horwich (1997) para uma crítica semelhante.

⁵⁴ Prior, (1960).

implícita baseia-se na ideia de que podemos estipular a verdade (ou a validade) de modo a explicar o nosso conhecimento da lógica, do mesmo modo que o explicamos no caso do metro padrão de Paris ou nos casos normais de baptismo. Mas se não podemos estipular a verdade, também não podemos argumentar a favor do conhecimento por estipulação.

O que isto significa é que a única forma de distinguir aqueles casos em que somos bem sucedidos nas nossas estipulações daqueles em que não somos bem sucedidos, como no caso de «tonk», é quando já temos alguma justificação ou razão independente para acreditar no sucesso das nossas estipulações. A forma como sabemos que não existe *obviamente* qualquer significado que «tonk» possa adquirir que torne as inferências TONK válidas, é similar ao modo como sabemos que existe *obviamente* um significado que «se, então» pode ter que torna MP válido. Mas se isto é o caso, então não é porque estipulamos o significado das constantes lógicas para tornarem certas inferências válidas, mas porque sabemos, independentemente da estipulação, que essas inferências podem ou não ser válidas. Mas se sabemos independentemente da estipulação, então não sabemos por estipulação. E logo, podemos concluir que a teoria da definição implícita falha no seu objectivo epistémico.

Isto parece mostrar que existe algo de fundamentalmente errado em qualquer projecto reducionista. O conhecimento de factos acerca do significado parece constituir um pré-requisito de todo o conhecimento proposicional, quer ele seja *a priori* ou *a posteriori*. Para sabermos que uma frase é verdadeira temos de saber duas coisas: i) temos de saber o que ela diz, que é o mesmo que dizer que temos de saber o seu significado e ii) temos de saber se aquilo que a frase diz é verdade. Este é o truísmo conhecimento-factos que acima referimos e que esta teoria parece não respeitar, pois reduzir o conhecimento de ii) ao conhecimento de i) é não respeitar o tão básico truísmo significado-factos. É verdade que a teoria da definição implícita não implica o não-factualismo acerca da lógica — que nada há no mundo responsável pela validade de certas inferências ou pela verdade de certas frases. Mas dizer que não precisamos saber isso, que é suficiente conhecer um certo tipo de facto linguístico que nós estipulamos tornarem certas frases

verdadeiras, parece apenas uma forma sofisticada de obscurecer o que pretendemos explicar.

Para terminar, podemos resumir a dialéctica reducionista deste modo. Em primeiro lugar, argumenta-se que conhecer o significado de uma frase é suficiente para nos justificar a acreditar na verdade desta. Depois perguntamos: Como é isso? E a resposta é: porque estipulamos que é suficiente. E como sabemos que a estipulação é bem sucedida? Porque nos casos da lógica é evidente que o é. Mas assim, como Quine afirmou aquando das suas críticas à primeira doutrina reducionista:

[...] agora não parece implicar nada que já não esteja implicado pelo facto de a lógica elementar ser óbvia ou poder ser estabelecida através de passos óbvios.⁵⁵

Os dois argumentos de Quine revisitados

Relativamente ao primeiro argumento de Quine é fácil ver que este não é aplicável à teoria da definição implícita. O adepto da teoria da definição implícita defende que definimos *implicitamente* as constantes lógicas ao tomarmos como verdadeiras certas frases em que elas ocorrem essencialmente. Mas o objectivo deste argumento é refutar a ideia de que definimos *explicitamente* o significado das constantes lógicas. Logo, o argumento não se aplica. E relativamente ao segundo argumento?

Como vimos, de acordo com a teoria da definição implícita, as constantes lógicas têm o significado que têm em virtude de ocorrerem essencialmente em certas expressões e de tornarem válidas certas inferências. O que isto significa é que certas inferências são constitutivas do significado de certas constantes lógicas e outras não. A questão agora é saber o que distingue essas inferências das outras. Segundo Boghossian, o segundo argumento de Quine pode ser visto como um argumento contra esta ideia de que podemos distinguir as inferências constitutivas do significado das que não o são.

⁵⁵ Quine (1954), pp. 12.

De forma a explicar o conhecimento da lógica, os convencionalistas defendem que sabemos *a priori* as verdades da lógica porque convençionámos tomar como verdadeiras certas frases que costumávamos tomar como verdadeiras. Mas sendo assim, argumenta Quine, qual a diferença entre uma tal tese e a tese de que nós tomamos como verdadeiras certas frases porque são obviamente verdadeiras? Ou, para reformular a questão dirigindo-a directamente à teoria da definição implícita, como distinguir aquelas inferências que são constitutivas do significado das constantes lógicas daquelas que não o são? O argumento é o de que nada existe que nos permita distinguir aquelas frases que são constitutivas do significado das constantes lógicas — que as definem implicitamente — daquelas que são tomadas por nós como óbvias mas que não são constitutivas do significado das constantes lógicas: tanto as inferências constitutivas do significado como as inferências que não são constitutivas do significado mas que estamos dispostos a aceitá-las como válidas serão por nós aceites como correctas. Assim, como distinguir os dois tipos de inferências, se é que há dois?

Há (pelo menos) duas condições que precisam de ser respeitadas para que a teoria da definição implícita funcione como teoria analítica do conhecimento *a priori* da lógica: a) as inferências constitutivas do significado têm de ser válidas e b) apreender o significado das constantes lógicas tem de ser suficiente para legitimar o falante a acreditar na validade dessas inferências no sentido epistémico requerido. Para que ambas as condições sejam satisfeitas é necessário mostrar como sabe ele (*a priori*) quais as inferências constitutivas do significado e como sabe ele que estas o legitimam à sua crença na validade destas. Vejamos então se a teoria da definição implícita mostra tal coisa.

Ou há inferências constitutivas do significado das constantes lógicas ou não há. Se não há, a teoria da definição implícita sai derrotada. Afinal de contas, a única forma de explicar em que medida é o conhecimento do significado das constantes lógicas suficiente para justificar a nossa crença na validade de certas inferências consiste em defender que isso está garantido pelo facto de as inferências que fixam o significado das constantes lógicas serem válidas. Isto é, conhecer o significado das constantes lógicas requer que

acreditemos na validade de certas inferências, e essas inferências são de facto válidas pois são as constitutivas do significado. Mas se não há inferências constitutivas do significado, então não temos qualquer garantia. E logo a teoria da definição implícita sai refutada no seu objectivo epistemológico.

Suponhamos agora que há inferências constitutivas do significado das constantes lógicas⁵⁶. Assim, adquirimos o conceito, digamos, de condicional material, acreditando na validade de um certo conjunto de inferências constitutivas do significado de «se...então...». Mas nós não sabemos quais são as inferências que são constitutivas do significado da condicional material. Podemos agora reformular o argumento de Quine do seguinte modo. Suponha-se que uma certa pessoa que não sabe lógica, digamos Júlio, acredita na validade das seguintes duas inferências:

- | | |
|---|---|
| A) 1) Se Deus existe, então há princípios morais.
2) Deus existe.

Logo,
3) Há princípios morais. | B) 1) Se Deus existe, então há princípios morais.
2) Se há princípios morais, então a vida tem sentido.

Logo,
3) Se Deus existe, a vida tem sentido. |
|---|---|

Suponhamos que *A* é uma inferência constitutiva do significado de «se...então...» e que *B* não o é. Suponha-se que Júlio sabe que ambas as inferências são boas. Podemos explicar o conhecimento de Júlio da validade da inferência *A* através da noção relevante de analiticidade — a noção epistémica — alegando que é suficiente Júlio apreender o significado de «se...então...» para estar legitimado a acreditar na validade de *A*. Mas e quanto a *B*? Não será também a apreensão do significado de «se...então...» suficiente? Se sim, como? Se não, porquê? A teoria da definição implícita não nos responde a

⁵⁶ Existe ainda um outro problema com esta ideia de que há inferências que são constitutivas do significado. Não irei aqui discutir esse problema, mas, sucintamente, a ideia é a de que se todas as inferências forem constitutivas do significado, quer sejam válidas ou inválidas, como Horwich (1997) argumenta poder ser o caso, então a teoria também sairia refutada no seu objectivo epistemológico, dado que a condição *a supra* não seria satisfeita.

estas questões. A única resposta possível seria dizer que a inferência *A* é uma inferência primitiva e a *B* não é, como tal, só a *A* poderia ser constitutiva do significado de «se..., então». Mas isto significaria ou que para chegar a *B* as pessoas primeiro derivavam *B* (ou melhor, a fórmula proposicional de *B*) de inferências primitivas, ou que as pessoas conheciam *B* de modo diferente que conhecem *A*. Em qualquer dos casos, nenhuma destas respostas é satisfatória. A primeira não é satisfatória porque as pessoas não têm de saber fazer derivações para saber que *B* é um argumento válido. A segunda resposta também não é satisfatória porque é apenas uma fuga para a frente, responde à questão deixando outra a pairar; nomeadamente, como é que, então, conhecemos as inferências não constitutivas do significado?

Se não sabemos como distinguir aquelas inferências que são constitutivas do significado das constantes lógicas e que por isso nos legitimam a acreditar nelas, daquelas que não são constitutivas do significado mas que também estamos legitimados a acreditar, como é o caso da inferência *B* supra, ficamos sem saber como é o conhecimento da lógica possível. Como diz Quine, parece não existir qualquer diferença entre esta teoria e a teoria de que estamos legitimados a acreditar em ambas as inferências por serem obviamente válidas. E esta é a crítica de Quine e que os defensores da teoria da definição implícita parecem não conseguir responder. Isto mostra a deficiência da teoria da definição implícita na explicação do nosso conhecimento *a priori* da lógica. Note-se que responder a esta objecção mostrando que apesar de não sabermos explicitamente quais as inferências constitutivas do significado, sabemo-lo implicitamente, também não funciona. Saber algo implicitamente é saber sem saber que sabemos, é saber algo sem estarmos conscientes de que o sabemos. Mas esta é precisamente a objecção de Quine: dizer que temos conhecimento de certas inferências porque estamos implicitamente legitimados a acreditar nelas em nada se distingue de dizer que temos conhecimento de certas inferências porque estamos dispostos a tomá-las como óbvias. E logo, a teoria da definição implícita apela ao mesmo tipo de explicação racionalista do conhecimento da lógica. E como tal, não se distingue desta.

Como vimos, as teorias empiristas pretendem reduzir o nosso conhecimento da lógica ao conhecimento linguístico. Só há duas formas de

fazer essa redução: ou apelando para convenções explícitas ou apelando para convenções implícitas. A redução que apela a convenções explícitas há muito que foi refutada por Quine e Prior, entre outros. A que apela a convenções implícitas — a teoria da definição implícita — padece de problemas similares. Estas objecções permitem-nos concluir que as teorias empiristas acabam por apelar a um tipo de justificação racionalista. O que mostra a fraqueza do projecto empirista e a força dos projectos racionalistas, e com isto, a inevitabilidade das justificações racionalistas.

Como vimos no capítulo 1, não há nada de errado com a noção epistemológica de analiticidade. O erro é pensar que esta nos ajuda a compreender o modo como conhecemos a lógica, como sabemos que certas inferências são válidas, que certas frases que exprimem verdades lógicas são verdadeiras. No capítulo 1 argumentámos que a noção de analiticidade consiste meramente na contraparte semântica da noção de conhecimento *a priori* e que, como tal, não a explica. Neste capítulo vimos que as tentativas empiristas de explicar a aprioridade da lógica através da noção de analiticidade não se diferenciam da doutrina racionalista: ambas defendem que conhecemos as regras (primitivas) da lógica por estarmos dispostos a tomá-las como óbvias. Mas os racionalistas dizem algo mais, dizem que essa disposição não é mais do que a manifestação de uma capacidade racional a que eles tradicionalmente chamam *intuição racional*. É claro que o facto de o racionalismo dizer algo mais não é por si só um argumento a favor do racionalismo. Contudo, se o conhecimento *a priori* consiste em conhecimento independente da experiência, a não ser que expliquemos que tipo de capacidade nos permite conhecer algo independentemente da experiência, não estamos a responder à questão do conhecimento da lógica. Dizer que estamos dispostos a acreditar na validade de certas inferências não é resposta alguma. O que queremos saber é que tipo de capacidade nos dispõe a acreditar na validade de certas inferências. E a única teoria que efectivamente responde a esta questão é a teoria racionalista: o tipo de capacidade que nos dispõe a acreditar na validade de certas inferências é a intuição racional.

No capítulo 4 iremos avançar uma defesa de uma posição racionalista naturalizada. Mas antes disso iremos dar conta de um problema comum a

todas as justificações inferenciais do nosso conhecimento da lógica: o problema da circularidade. Esse é o tópico do próximo capítulo.

— 3 —
JUSTIFICAÇÕES INFERENCIAIS

A questão de saber como justificar o nosso conhecimento das regras primitivas da lógica tem dois tipos de respostas possíveis: uma inferencial e uma não inferencial. Uma resposta inferencial baseia a sua justificação epistémica em argumentos, os quais, por sua vez, irão acabar por usar essas mesmas regras primitivas que queremos justificar ou regras que dependem dessas regras primitivas — no sentido de serem derivadas das regras primitivas. O que significa que qualquer justificação inferencial do nosso conhecimento da lógica irá ser, em última análise, circular: em qualquer justificação epistémica inferencial da lógica acabaremos por usar a lógica. É fácil ver que ambas as teorias empiristas que estudámos são do tipo inferencial, e logo têm de responder à acusação de circularidade referida. Por contraposição, uma justificação é não inferencial se não usa argumentos que sustentem a justificação epistémica do nosso conhecimento da lógica. As teorias racionalistas são deste tipo. A justificação racionalista do nosso conhecimento da lógica diz-nos que estamos justificados em acreditar, por exemplo, na validade do *modus ponens* porque temos uma capacidade especial — uma intuição racional — que nos permite reconhecer imediatamente qualquer exemplo do *modus ponens* como válido⁵⁷. A razão pela qual a justificação racionalista não é inferencial é porque apela a uma capacidade como justificação das nossas crenças na validade de certas inferências, e não a argumentos.

Neste capítulo iremos concentrar-nos nos seguintes tópicos:

⁵⁷ Aquilo que do ponto de vista racionalista é intuído é a forma da inferência.

1. Explicar o que há de errado com as justificações circulares do nosso conhecimento da lógica — se é que há algo de errado.
2. Expor a resposta de Boghossian ao problema da circularidade⁵⁸.
3. Mostrar o que há de errado com a resposta de Boghossian.
4. Propor outra solução.

O PROBLEMA DA CIRCULARIDADE

A primeira coisa que precisamos de fazer é distinguir a questão de primeira ordem acerca da justificação do nosso conhecimento da lógica, da questão de segunda ordem acerca da legitimidade dessas justificações. A questão de primeira ordem é o que temos vindo a estudar até agora. As teorias empiristas e a teoria racionalista são respostas à nossa questão de saber como conhecemos a lógica, como justificamos o nosso conhecimento na lógica — estão são questões de primeira ordem. A questão de segunda ordem é sobre essas mesmas respostas, em particular sobre a legitimidade das respostas inferenciais. Vimos que as respostas inferenciais, como a resposta da teoria da definição implícita, usam a lógica para justificar a nossa crença na correcção de certas inferências; o que importa agora estudar é a legitimidade de uma tal estratégia.

Boghossian, no seu artigo «Knowledge of Logic», chama a atenção para a conexão existente entre ambas as questões — a de primeira ordem e a de segunda ordem. Segundo ele, existe um princípio que liga ambas as questões e que qualquer epistemologia da lógica tem de respeitar. O princípio é o seguinte:

(LP): Estamos legitimados em raciocinar de acordo com uma regra lógica somente se a crença de que essa regra preserva o valor de verdade pode ser justificada.⁵⁹

⁵⁸ Esta é a melhor resposta que conheço, daí a sua escolha. Veja-se Boghossian (2000).

⁵⁹ Boghossian (2000), pp. 234.

Note-se que Boghossian está a usar a expressão «legitimado» num sentido diferente daquele que Tyler Burge lhe dá e que estudámos no capítulo 2, apesar de se assemelhar. A diferença é que Burge usa «legitimação» para aplicar a crenças, e Boghossian usa-a aqui para a aplicar a disposições para usar uma regra. Sucintamente, diz-se que uma pessoa tem uma disposição para usar uma regra, por exemplo, o *modus ponens*, se sempre que acredita numa proposição P e em se P então Q , está disposta a acreditar em Q . A semelhança entre a legitimação para acreditar numa certa proposição e a legitimação para usar uma certa regra é que ambas requerem a existência de uma justificação. No caso da crença, diz-se que uma pessoa está legitimada a *acreditar* que MP é válido se, e só se, existe uma justificação para a sua crença (mesmo que ela não saiba formular a justificação). No caso da disposição, diz-se que uma pessoa está legitimada a *usar* o MP se, e só se, existe uma justificação para a validade do MP. E é esta semelhança que o princípio LP capta.

Uma consequência óbvia de LP é que se não formos capazes de justificar a nossa crença de que as regras primitivas da lógica são válidas, então não estamos legitimados a usá-las. Este resultado é extremamente importante para qualquer justificação inferencial do nosso conhecimento da lógica, como é o caso das teorias empiristas. Pois se não formos capazes de justificar que estamos legitimados a usar as regras da lógica nas nossas justificações para o conhecimento da lógica, nenhuma das nossas respostas inferenciais é legítima ou correcta.

Mas o que há de errado, afinal de contas, com as justificações inferenciais?

Para podermos responder a esta questão teremos que começar por distinguir os dois tipos de circularidade em que um argumento pode incorrer⁶⁰: um argumento pode ser *grosseiramente circular* ou *inferencialmente circular*. Diz-se que um argumento é grosseiramente circular somente se aquilo que queremos provar está pressuposto como premissa do argumento; por outras palavras, se a conclusão é uma das

⁶⁰ Veja-se Boghossian (2000), pp. 248.

premissas. Estes argumentos têm a seguinte forma lógica: P , logo P . Por exemplo, o argumento de que a lua é feita de queijo porque a lua é feita de queijo é deste tipo. Diz-se que um argumento é inferencialmente circular somente se a regra cuja validade queremos provar é usada na justificação de um dos passos do argumento. Por exemplo, o argumento do modelo epistémico de Boghossian apresentado no capítulo 2 é deste tipo.

Qualquer argumento grosseiramente circular é dedutivamente válido, mas também é epistemicamente vácuo, no sentido em que se o que queremos é fornecer razões que suportem uma certa conclusão e a conclusão está entre as premissas, o argumento está apenas a reafirmar uma das premissas na conclusão e assim não a suporta: incorre numa petição de princípio. Se permitirmos este tipo de argumentos, não há nada que não possamos «provar» com eles, privando-os de qualquer valor epistémico. Boghossian chamou a este segundo problema das justificações circulares o problema da «má companhia». Porquê má companhia? Porque se aceitarmos irrestritamente todo o tipo de justificações grosseiramente circulares, acabaremos por provar coisas que são obviamente falsas⁶¹. Por exemplo, se nos limitarmos a aceitar justificações grosseiramente circulares, então podemos «provar» que a lua é feita de queijo a partir da premissa de que a lua é feita de queijo. Mais à frente iremos ver um exemplo da autoria de Crispin Wright que nos mostra que também os argumentos inferencialmente circulares, quando aceites irrestritamente, podem levar a coisas que não estamos dispostos a aceitar, como é o caso da validade das regras *tonk*⁶². Estes casos, em que provamos coisas que erradas através de argumentos circulares, são as chamadas más companhias que queremos evitar. Se não impusermos qualquer tipo de restrições aos argumentos circulares, permitindo casos de má companhia, então, do mesmo modo que temos de rejeitar o tipo de argumentos que deram origem a esses casos de má companhia, também teremos de rejeitar os argumentos com que provámos a validade das regras primitivas da lógica. Claro que estamos aqui a falar de argumentos dedutivos e

⁶¹ Todavia, só se provam falsidades a partir de premissas falsas, *i.e.*, condicionalmente.

⁶² Veja-se o capítulo 2 para uma caracterização destas regras.

não de argumentos indutivos. Os argumentos indutivos geram muitos casos de má companhia, mas neste tipo de argumentos a forma lógica que exemplificam não garante a sua correcção, ao passo que nos argumentos dedutivos qualquer argumento que exemplifique uma forma válida é válido.

Podemos assim separar dois tipos de problemas que podem advir da aceitação irrestrita dos argumentos inferenciais: i) o problema da *petição de princípio* e ii) o problema da *má companhia*.⁶³ Mas será que os argumentos cuja circularidade é somente inferencial também padecem destes problemas?

Como vimos, um argumento é inferencialmente circular se usa aquilo que quer provar como justificação de um dos seus passos. Por exemplo, quando queremos provar a validade da regra *modus ponens*, queremos mostrar que todos os exemplos de *modus ponens* são válidos. Se usarmos um argumento que use o *modus ponens* para provar que todos os exemplos de *modus ponens* são válidos, estamos a ser inferencialmente circulares. Ao contrário dos argumentos grosseiramente circulares, não é líquido que os argumentos inferencialmente circulares incorram em *petições de princípio*. É claro que a questão de saber se este tipo de argumentos incorre ou não numa petição de princípio está um pouco viciada à partida. Se por petição de princípio entendermos aquele processo em que se admite como premissa o que queremos provar, então os argumentos inferencialmente circulares não incorrem numa petição de princípio. Se por petição de princípio entendermos aquele processo que consiste em admitir (como premissa ou de outro modo qualquer) aquilo que queremos provar, então os argumentos inferencialmente circulares incorrem, de facto, numa petição de princípio. Mas presumamos que este tipo de argumentos não incorre numa petição de princípio. Mesmo que isso seja o caso, um argumento deste tipo dificilmente poderá convencer alguém que não aceite à partida a validade da regra a demonstrar, uma vez que usa aquilo que se pretende provar. Se o céptico não aceita a conclusão, *a fortiori* também não aceita o passo em que essa regra é usada⁶⁴. Não me irei alongar neste tópico, uma vez que não é relevante para o nosso argumento.

⁶³ Veja-se Boghossian (2000).

⁶⁴ Sobre este tipo de cepticismo, veja-se Dummett (1978) e Boghossian (2000).

Por agora iremos apenas presumir que os argumentos inferencialmente circulares têm valor epistémico, mesmo que não convençam o céptico.

Mas será que um argumento inferencialmente circular sofre de má companhia? Se permitirmos argumentos inferencialmente circulares irrestritamente, podemos acabar com más companhias. Boghossian fornece-nos um exemplo da autoria de Crispin Wright para mostrar um desses casos de má companhia. Se permitirmos quaisquer tipos de argumentos inferencialmente circulares, podemos acabar por justificar a regra da introdução de tonk:

1.	‘P tonk Q’ é verdadeiro sse ‘P’ é verdadeiro tonk ‘Q’ é verdadeiro.	Postulado de Significado ⁶⁵
2.	P	Suposição
3.	‘P’ é verdadeiro.	2, esquema-T ⁶⁶
4.	‘P’ é verdadeiro tonk ‘Q’ é verdadeiro	2, tonk-introdução
5.	‘P Tonk Q’ é verdadeiro	4,1, eliminação da bicondicional
6.	P tonk Q	5, esquema-T
7.	Se P, então P tonk Q	6, lógica ⁶⁷

Note-se que um argumento semelhante poderia ser fornecido em relação à regra da eliminação de *tonk*.

Outro exemplo de má companhia de argumentos inferencialmente circulares é da autoria de Marcus Giaquinto, também ele apresentado por Boghossian:

⁶⁵ Por «postulado de significado» entende-se algo como a definição de «tonk».

⁶⁶ O esquema-T é um esquema proposto por Tarski que nos diz que S é verdadeira se e só se *p*. Aplicando este esquema à frase «A neve é branca» temos o seguinte: «A neve é branca» é verdadeira se, e só se, a neve é branca. Por razões óbvias, este também conhecido por esquema descitacional.

⁶⁷ Boghossian (2000), pp. 247.

Seja R a regra de que, para qualquer [proposição] *P*, *P*, logo toda a neve é branca. Ora, parece que estamos em posição de construir uma justificação para esta regra que consiste mais ou menos em algo como o seguinte. Tome-se uma qualquer proposição *P*:

- | | |
|--|--|
| 1. <i>P</i> | Suposição |
| 2. Toda a neve é branca | 1, R |
| 3. Se <i>P</i> , então toda a neve é branca. | Condicional enfraquecida [ou introdução da condicional]. ⁶⁸ |

Este exemplo tem a peculiaridade de justificar uma má regra de inferência que tem a característica de preservar a verdade. O que estes exemplos mostram é a necessidade de impormos algumas restrições que salvem os argumentos inferencialmente circulares do problema da má companhia.

A SOLUÇÃO DE BOGHOSSIAN

Boghossian fornece uma solução para o problema da má companhia dos argumentos inferencialmente circulares que faz uso da teoria semântica do papel conceptual. Para resolver o problema da má companhia, Boghossian tem de mostrar por que razão estamos legitimados a usar certas regras e não outras nas nossas justificações inferenciais. Se ele mostrar por que motivo podemos usar, por exemplo, a regra do *modus ponens* mas não a regra do *tonk* na justificação do *modus ponens* e de *tonk*, respectivamente, resolve o problema das justificações da lógica através da lógica.

Segundo a teoria semântica do papel conceptual, as constantes lógicas adquiriram o significado que têm em virtude de participarem em certas inferências, as constitutivas do seu significado⁶⁹. De modo a que esta

⁶⁸ Boghossian (2000), pp. 248.

⁶⁹ Neste aspecto a teoria da definição implícita não se distingue da teoria semântica do papel conceptual, daí que os termos sejam muitas vezes usados como sinónimos.

explicação resulte como explicação epistemológica do nosso conhecimento da lógica precisamos ainda de adicionar um ingrediente extra à nossa explicação; precisamos de garantir que esse conjunto especial de inferências constitutivas do significado são do tipo certo: elas têm de ser válidas de modo a justificarmos a nossa legitimidade em usá-las. E isto é o que nos garante a teoria semântica do papel conceptual: uma constante lógica diz o que quer que seja (se alguma coisa) que torna válidas as inferências constitutivas do seu significado. Mas sendo assim, estamos legitimados a usar este tipo de inferências constitutivas do significado, uma vez que elas são, por definição, válidas. Eis um exemplo de como a validade de uma inferência constitutiva do significado pode ser garantida por estipulação:

Se «se...então...» diz o que diz, então a inferência *modus ponens* tem de ser válida, pois «se...então...» significa o que quer que seja que torna, de facto, o *modus ponens* válido.⁷⁰

Através deste dispositivo Boghossian parece ser capaz de se livrar do problema da má companhia das justificações inferencialmente circulares. Por que razão estamos legitimados a usar o *modus ponens*, mas não as regras *tonk*, nas nossas justificações inferenciais dessas regras? Porque não há qualquer significado que «tonk» possa ter que torne as regras *tonk* válidas. E logo, por definição, as regras *tonk* não são constitutivas do significado de «tonk». Contudo, se o *modus ponens* for uma inferência constitutiva do significado de «se...então...», então temos a garantia de que «se...então...» diz o que quer que seja que torna o *modus ponens* válido. Já vimos quais as dificuldades com a estipulação de validade no capítulo 2; por isso não iremos voltar a percorrer esse caminho. Assumamos, para fins argumentativos, que não há qualquer problema com esta ideia de estipulação de validade. Assim, de acordo com a teoria semântica do papel conceptual, estamos legitimados a usar o *modus ponens* nas nossas justificações, se o *modus ponens* for de facto uma inferência constitutiva do significado de «se...então...». Boghossian

⁷⁰ Boghossian (1997), pp. 357.

formula esta ideia de que estamos legitimados no uso de inferências constitutivas do significado no seguinte princípio:

(L) Se M for uma regra genuinamente constitutiva do significado para S [*S* é um sujeito qualquer], então *S* está *legitimado* a inferir de acordo com M, independentemente de ter estipulado uma justificação explícita para M.⁷¹

Algo que podemos esclarecer um pouco mais para melhor compreendermos este princípio é a ideia de inferência «genuinamente constitutiva do significado» de uma constante lógica. Boghossian parece não estar muito preocupado com esta questão, apesar de achar que é um dos grandes problemas que falta resolver para completar a teoria semântica do papel conceptual⁷². Mas há algo que nos pode ajudar a resolver este problema e que podemos retirar das restantes pretensões da teoria. Como vimos, o problema de justificar o nosso conhecimento da lógica é um problema acerca de como justificar o nosso conhecimento da validade das inferências primitivas da lógica. A resposta da teoria da definição implícita é que sabemos que essas inferências são válidas porque estipulámos (implicitamente) que as constantes lógicas que ocorrem nessas inferências dizem o que quer que seja que as torna válidas. Esta é a solução proposta pelos defensores da teoria da definição implícita, como Boghossian. Mas dizer que conhecemos as inferências primitivas da lógica porque definimos implicitamente o significado das constantes lógicas que nelas ocorrem como sendo aquele significado que as torna válidas, é dizer que são as inferências primitivas da lógica que são as

⁷¹ Boghossian (2000), pp. 249.

⁷² Há quem tenha proposto critérios que nos permitam distinguir quais as inferências constitutivas do significado. Por exemplo, Peacocke (1993) diz-nos que uma inferência é constitutiva do significado se for «primitivamente compulsiva». É claro que agora ficamos com o problema de saber o que significa uma inferência ser primitivamente compulsiva. Peacocke apenas nos diz que são aquelas inferências que estamos dispostos a aceitar como óbvias. Mas aí temos, mais uma vez, o problema levantado por Quine — no seu segundo argumento — de que uma tal tese em nada se distingue da tese racionalista. É claro que isto não constitui um grande problema para Peacocke, pois ele, ao contrário de Boghossian, é racionalista.

genuinamente constitutivas do significado. Uma vez que essas são por definição válidas, as inferências genuinamente constitutivas do significado das constantes lógicas são as inferências *primitivamente válidas da lógica* — chamemos-lhes assim.

Se este argumento estiver correcto, então uma inferência é genuinamente constitutiva do significado de uma constante lógica se, e só se, for primitivamente válida. Logo, o que nos legitima a usar uma regra constitutiva do significado de uma constante lógica é o facto de ela ser primitivamente válida. Podemos assim reformular o princípio L, substituindo «genuinamente constitutiva do significado» por «primitivamente válida», obtendo o seguinte princípio:

(L*) Se M é uma inferência primitivamente válida para S, então S está *legitimado* a inferir de acordo com M, independentemente de ter fornecido uma justificação explícita para M.

Julgo ser difícil contestar a verdade de L*. Mas se L* é a reformulação correcta de L, então L parece ser um princípio trivial e de pouca utilidade para a resolução do problema em mãos. É evidente que com L em mãos podemos resolver o problema das justificações inferencialmente circulares. Eis o princípio que Boghossian extrai de L para desempenhar essa função:

(RC) O argumento inferencialmente circular de S para uma regra de inferência M irá conferir legitimidade à crença de S de que M é uma inferência preservadora de verdade, desde que M seja uma inferência genuinamente constitutiva do significado para S.⁷³

Substituindo «inferência preservadora de verdade» por «inferência válida» e «inferência genuinamente constitutiva do significado» por «inferência primitivamente válida» obtemos a seguinte reformulação de RC:

⁷³ Boghossian (2000), pp. 250.

(RC*) O argumento inferencialmente circular de S para uma regra de inferência M irá conferir legitimidade à crença de S de que M é uma inferência válida, desde que M seja uma inferência (primitivamente) válida para S.

De facto, RC* resolve o problema da má companhia. Mas agora torna-se evidente que este se trata de um princípio trivial: é claro que se uma regra for válida estamos autorizados a usá-la, e a má companhia fica excluída por definição. Mas será que isto nos ajuda de facto a resolver o problema das justificações circulares? Não vejo como o possa fazer. Em primeiro lugar, Boghossian afirma que estamos legitimados a usar o *modus ponens* porque a conectiva «se...então...» significa o que quer que seja que torna esta inferência válida. Em segundo lugar, defende que isto irá resolver o problema da má companhia dos argumentos circulares porque estamos legitimados a usar inferências primitivamente válidas. Depois conclui que podemos justificar o nosso conhecimento das inferências primitivas da lógica através das inferências primitivamente válidas, porque estas são válidas. Não será este tipo de circularidade errada, não será isto incorrer numa petição de princípio? Afinal de contas, o argumento é apenas o de que estamos legitimados em usar o *modus ponens* para justificar a nossa crença na validade do *modus ponens* porque o *modus ponens* é válido, e não estamos legitimados a usar as regras *tonk* para justificar as regras *tonk* porque elas não são válidas.

E quanto à regra R de Giaquinto? Esta é uma regra válida. Não será que isto nos justifica a usá-la? Não, porque não é uma regra primitivamente válida. O critério de suficiência que nos legitima a usar certas inferências é elas serem primitivamente válidas — ou regras que dependam destas — e a regra R não o é. Mas assim tudo o que Boghossian nos diz é que podemos usar as regras primitivas da lógica porque estas são as regras primitivas da lógica — presumindo, claro, que as regras primitivas da lógica são válidas. Mas isto é incorrer numa petição de princípio. E logo, a sua explicação está longe de ser de alguma utilidade para o problema em mãos.

Num outro artigo, Boghossian⁷⁴ parece ter consciência de que existe aqui um problema, reformulando a sua proposta. Mas mais uma vez volta a cair no mesmo círculo vicioso. O seu argumento básico, tirando as peculiaridades da explicação em termos da teoria semântica do papel conceptual, consiste em mostrar que o caso da lógica é diferente, que temos de permitir o uso da lógica para justificar a lógica, porque não há outra forma de o fazer. Mas isso é mais uma vez a afirmação de que afinal não há qualquer problema com as justificações circulares da lógica. Mas esse é o problema com que começámos. Pode até ser verdade, mas porquê? Boghossian não fornece qualquer resposta. Julgo no entanto que existe uma resposta muito simples para a nossa questão. Mas vejamos primeiro mais algumas soluções possíveis.

OUTRAS SOLUÇÕES: «RAZOABILIDADE POR DEFEITO» E TERMOS COGNATOS

Existe uma resposta muito simples e directa para o problema da circularidade. A solução consiste basicamente no seguinte: se excluirmos as justificações circulares como justificações aceitáveis na explicação do nosso conhecimento da lógica, então tem de ser o caso que seja razoável aceitar algumas regras de inferência sem produzirmos qualquer justificação. Estas inferências são aquilo a que Hartry Field⁷⁵ chama «razoáveis por defeito»: são razoáveis em si mesmas e não necessitam de qualquer justificação.

Como Field reconhece, a sua posição é muito semelhante à de Michael Dummett, apesar de Dummett rejeitar explicitamente que devamos excluir justificações inferencialmente circulares⁷⁶. Mas a ideia principal é a mesma: o que nos legitima a usar certas inferências nos nossos argumentos inferencialmente circulares é o facto de essas inferências serem à partida plausíveis. Mas a proposta de Field parece ficar enfraquecida ao excluir justificações inferencialmente circulares. A virtude da solução de Dummett é

⁷⁴ Veja-se, Boghossian (no prelo).

⁷⁵ Field (2000).

⁷⁶ Veja-se Dummett (1978).

que no caso da justificação do nosso conhecimento da lógica começamos com alguma plausibilidade inicial e terminamos com uma justificação forte. Field concorda que as justificações inferencialmente circulares podem explicar por que razão devemos, por exemplo, usar o *modus ponens* e não a falácia da afirmação da consequente. Ele apenas julga que este tipo de argumentos não conta como justificação. Segundo Field, para que uma justificação inferencialmente circular conte como justificação epistémica genuína, tem de haver alguma possibilidade de essa justificação fracassar. Mesmo que não aceitemos este argumento, a ideia de «razoabilidade inicial» parece bastante apelativa.

Ninguém disputa que a justificação do nosso conhecimento das inferências primitivas da lógica levanta dificuldades particulares, que essas inferências primitivas têm de facto algo de primitivo que nos levam inevitavelmente a usá-las na sua justificação. Field caracteriza essa dificuldade dizendo que elas são «razoáveis por defeito», Michael Dummett e — segundo Field — Max Black, Michael Friedman e James van Cleeve, chamam-lhe «credibilidade inicial». Já Quine e Frege dizem que estas inferências primitivas são «óbvias», Peacocke diz que elas são «primitivamente compulsivas». E mesmo Boghossian usa a palavra «óbvio» e outros termos cognatos quando diz que não há «obviamente» qualquer significado que as regras *tonk* possam ter para tornar as inferências *tonk* válidas, ao contrário do que acontece com o *modus ponens*. O que isto significa é que, de alguma forma, já sabíamos que o *modus ponens* era uma boa regra de inferência mesmo antes de possuímos qualquer justificação. Mas uma coisa é explicar como sabemos que o *modus ponens* é uma boa regra de inferência, outra coisa é justificar a sua validade. As justificações inferencialmente circulares dizem respeito à segunda questão, as ideias acerca da «razoabilidade por defeito» dessas regras, da sua «plausibilidade primitiva» e por aí fora, dizem respeito à primeira questão: à questão que nos interessa, a do conhecimento da lógica. Já tínhamos chamado a atenção para esta distinção entre justificações epistémicas e não epistémicas, e os problemas que podem resultar da sua não compreensão⁷⁷. Este é mais um

⁷⁷ Veja-se, capítulo 2, pp. 58-60.

exemplo do que acontece quando ignoramos a distinção, e do papel central que esta desempenha nestas discussões.

Se defendermos que nada existe que possa tornar as regras *tonk* válidas, isto é porque já o sabíamos previamente a qualquer justificação complexa como aquelas que alguns filósofos procuram fornecer para explicar o modo como conhecemos inferências como o *modus ponens*. Mas não existe diferença alguma entre o modo como sabemos que o *modus ponens* é válido e as regras *tonk* inválidas: sabemos-lo da mesma forma directa e não mediada. E se há quem ache que conhecemos essas coisas de modo diferente, tem de mostrar porquê e não limitar-se a pressupor que é diferente, contrariamente às nossas intuições. Podemos chamar a essa forma directa de conhecer o que quisermos, podemos arranjar novos nomes como Peacocke, Field e outros o fazem, mas prefiro usar o seu nome tradicional: «intuição racional».

Muitos empiristas consideram o racionalismo uma teoria absurda e insusceptível de ser defendida por alguém razoável. O argumento apresentado por detrás de tal atitude é sempre o mesmo: nunca ninguém foi capaz de explicar em que consiste uma tal capacidade de intuição racional; como tal, devemos rejeitá-la por se tratar de algo misterioso e obscuro. Mas também nunca ninguém explicou o que é a consciência. Será que também a devemos rejeitar? Claro que não. Concordo que os racionalistas têm ainda um longo trabalho a fazer para clarificar em que consiste essa capacidade, mas daí a rejeitar o racionalismo com o argumento acima apresentado parece-me, isso sim, absurdo.

Existe, contudo, um argumento positivo e muito simples para explicar por que razão o nosso uso das regras de inferência está legitimado, e com isso a legitimidade dos nossos argumentos inferencialmente circulares: as regras de inferência primitivas da lógica são tão básicas que não podemos coerentemente duvidar delas, e qualquer tentativa para mostrar que não estamos legitimados a usá-las irá acabar por as pressupor. Ora, isso não acontece quando tentamos justificar por que razão o uso das regras *tonk* não é legítimo. Logo, a única restrição que devemos impor aos nossos argumentos inferencialmente circulares é se é *possível* arranjar um argumento que não seja circular e que prove o contrário daquilo que o nosso argumento

inferencialmente circular pretende provar. Se tal for possível, o argumento inferencialmente circular não é correcto; se tal não for possível, é-o.

Através deste dispositivo, podemos facilmente ver por que razão a demonstração de Wright da regra da introdução de *tonk* e a regra de Gianquinto devem ser rejeitadas. Assim como podemos ver por que razão alguns dos argumentos inferencialmente circulares para explicar a validade do *modus ponens*, por exemplo, são bons: porque não é possível rejeitar o *modus ponens* sem usar o *modus ponens*, e essa é a razão pela qual também não é possível justificá-lo sem o usar. Note-se que não estou a afirmar que seja possível rejeitar o *MP*; defendo apenas que qualquer tentativa para o rejeitar irá usá-lo. Obviamente que daqui não se segue que a tentativa seja bem sucedida.

Contudo, isto em nada nos ajuda a explicar como conhecemos as regras de inferência, como, por exemplo, o *modus ponens*. Defendo que a única forma de dar conta do conhecimento da lógica, é apelando para uma capacidade como a intuição racional. Se as nossas preocupações epistémicas dizem respeito ao modo como os agentes cognitivos conhecem as coisas que conhecem, então as nossas justificações epistémicas têm de explicar isso mesmo e nada mais. E isso é o que o racionalismo promete fazer e que mais nenhuma teoria o faz. O argumento das estipulações apresentado no capítulo 2 mostrou que o nosso conhecimento da lógica é independente das estipulações, e como tal não o explica. O argumento da vacuidade de Quine, também ele estudado no capítulo 2, diz-nos que a justificação empirista em nada se distingue da racionalista, pois também esta apela a uma capacidade qualquer que nos dispõe a aceitar como boas certas inferências. O argumento da circularidade parece apontar, mais uma vez, para a fraqueza das teorias empiristas em prol das racionalistas. Não irei apresentar uma nova teoria racionalista, pois esse é um empreendimento completamente diferente e muito mais ambicioso, o qual não cai no âmbito deste estudo. O meu único objectivo foi mostrar a inevitabilidade das explicações racionalistas para a explicação do nosso conhecimento da lógica. No próximo capítulo, iremos, no entanto, traçar um projecto racionalista naturalizado, defendendo-o das principais críticas.

RACIONALISMO NATURALIZADO

Ao refutarmos, ou pelo menos debilitarmos, as duas teorias empiristas mais populares, mostrámos que a alternativa mais plausível e que mais possibilidades tem de suceder na explicação do nosso conhecimento da lógica é o racionalismo. As teorias racionalistas têm sido severamente criticadas por serem obscuras ao apelarem a elementos místicos, como a existência de Deus, para mostrar a fiabilidade da capacidade por eles postulada de intuição racional. Concordo que postular a existência de Deus enfraquece imensamente a teoria racionalista, pois pressupõe como premissa algo tão questionável quanto a capacidade que pretende explicar. Mas daí não se segue que não haja alternativas menos místicas ao racionalismo. A minha proposta é substituir a premissa racionalista mística por uma premissa «naturalizada». Por outras palavras, proponho que o que está na base da fiabilidade da nossa intuição racional não é Deus mas o seu valor para a sobrevivência.

RACIONALISMO *VERSUS* EMPIRISMO

No capítulo anterior concluímos pela inevitabilidade das explicações racionalistas. Vimos que as tentativas empiristas de explicar o carácter *a priori* da lógica via conhecimento linguístico — conhecimento de factos acerca do significado dos termos lógicos ou de convenções linguísticas — acabam por apelar ao mesmo tipo de explicação racionalista a que as teorias racionalistas apelam. Evidentemente que do facto de as teorias reducionistas até hoje apresentadas falharem não se segue que não seja possível propor uma teoria

melhor. Mas é difícil ver que tipo de teoria seria essa. Parece que só há duas possibilidades de reduzir o conhecimento *a priori* da lógica ao conhecimento linguístico: ou apelando a convenções explícitas, ou apelando a convenções implícitas. O primeiro tipo de redução é a proposta pela teoria convencionalista, o segundo tipo de redução é a proposta pela teoria da definição implícita. Como vimos, ambas as teorias são insatisfatórias para explicar o nosso conhecimento da lógica. Vimos também que as explicações inferenciais do nosso conhecimento da lógica parecem não conseguir escapar ao problema da circularidade. Qualquer explicação reducionista é necessariamente inferencial, logo, padece dos problemas apontados. Talvez devêssemos olhar para esses resultados como um argumento indirecto a favor da ideia de que a noção de *a priori* é uma noção primitiva, impassível de ser reduzida a algo mais básico. Mas se esse for o caso, então parece que a única teoria capaz de explicar o conhecimento *a priori*, em geral, e o conhecimento *a priori* da lógica, em particular, é a teoria racionalista. Se as nossas preocupações epistémicas dizem respeito ao modo como os agentes cognitivos conhecem as coisas que conhecem, então as nossas justificações epistémicas têm de explicar isso mesmo e nada mais. E isso é o que o racionalismo promete fazer e que mais nenhuma teoria o faz. O racionalismo é a única teoria capaz de explicar directamente o conhecimento *a priori*, apelando a uma capacidade por ele responsável: a intuição racional.

Como vimos, as teorias empiristas ou são reducionistas, como as que estudámos no Capítulo 2, ou são eliminativistas, como a teoria epistemológica de Quine. Isto porque tomam como tese definidora a ideia de que o único conhecimento substancial é o conhecimento empírico. Logo, ou reduzem o conhecimento *a priori* a algo aceite como não problemático, ou negam a sua existência à partida. Mas uma tal tese de que o único conhecimento substancial é o conhecimento empírico, ou *a posteriori*, tem mais implicações do que à primeira vista poderá parecer. Defender que o único conhecimento substancial é aquele que advém da experiência e que o conhecimento adquirido por mero raciocínio apenas (o conhecimento *a priori*) não é conhecimento genuíno, é negar o papel da racionalidade na aquisição de conhecimento. Daí que a maioria dos racionalistas actuais, como Thomas

Nagel, Laurence Bonjour e Jerrold Katz, entre outros, dediquem mais tempo à defesa da racionalidade como método de aquisição de conhecimento, do que à defesa da intuição racional. O termo «racionalidade» ou «razão» é usado como termo geral para classificar todo o processo racional de aquisição de conhecimento, o qual pode ser inferencial ou não inferencial. A intuição racional não é mais do que um dos mecanismos racionais de aquisição de conhecimento. A intuição racional é somente uma forma primitiva e não-inferencial — ou directa — de aquisição de conhecimento *a priori*. Digo «primitiva» para excluir aqueles casos em que alguém adquire conhecimento por testemunho, e logo, não-inferencialmente⁷⁸. Mas não reconhecer a importância da razão na aquisição de conhecimento é algo a meu ver intolerável para qualquer teoria epistemológica. Bonjour (1992) vai ainda mais longe argumentando que uma tal posição leva ao suicídio intelectual, algo com que estou em absoluto acordo. Mas vejamos porquê.

A única fonte primária de informação empírica é a que advém da nossa experiência sensorial, da observação empírica. Proposições observacionais, como as proposições expressas por frases como «Este carro é preto», «Esta laranja é cor de laranja», etc. são as únicas que estamos legitimados a justificar apelando directamente à experiência empírica. Precisamos de algum tipo de argumento para justificar coisas mais gerais que derivam destas. E todas essas coisas mais gerais dependem de argumentos, e como tal, de elementos *a priori*. Podemos mesmo dizer que praticamente todo o nosso conhecimento substancial depende de elementos *a priori*. O conhecimento científico, histórico, sociológico, etc., depende todo ele de argumentos ou razões que suportam as suas conclusões, e esses elementos são *a priori*. Pode-se objectar a isto dizendo que esta tese é trivial pois quase ninguém contesta o carácter *a priori* da lógica e da matemática de que depende quase todo o nosso

⁷⁸ Podemos argumentar que o conhecimento por testemunho também é conhecimento não inferencial. Mas, argumentavelmente, conhecer algo por testemunho não é conhecer algo por meio do raciocínio apenas. Mas o conhecimento por testemunho não é primitivo no sentido em que não foi adquirido em primeira mão, ou primitivamente. Para que haja conhecimento por testemunho, alguém teve de o adquirir primeiro, ou seja, primitivamente. Em qualquer caso, não pretendo definir mas caracterizar a intuição racional.

conhecimento substancial. É verdade que a maioria dos empiristas (mas não todos) não negam o carácter *a priori* da lógica, mas negam que esta nos possa dar conhecimento genuíno, e é essa a disputa. Negar que o conhecimento *a priori* é conhecimento substancial é negar que algo de substancial possa depender dele. E argumentavelmente, quase todo o nosso conhecimento substancial, senão mesmo todo, depende de elementos *a priori*. Mesmo no nosso dia-a-dia são poucas as coisas que se baseiam em informações directamente observáveis. Por exemplo, ninguém observa directamente que se um carro não tem gasolina, então não pode andar. O que observamos é que o carro tem gasolina, ou não tem gasolina, que anda, ou não anda; o resto é puro raciocínio. E o que é mais irónico é que também as teorias contra a existência de conhecimento *a priori* são concebidas *a priori*. Afinal, nunca ninguém forneceu uma prova empírica da não existência de conhecimento *a priori*, que é o que seria desejável nesses casos para não se cair em incoerências⁷⁹. Achar, como os empiristas, que o conhecimento *a priori* não é substancial é não compreender o papel da razão na ciência, na arte, na filosofia, e até mesmo no nosso dia-a-dia. Se o único conhecimento genuíno fosse aquele que adquirimos por observação directa do mundo, nem sequer poderíamos formular a tese de que o conhecimento *a priori* não é conhecimento genuíno. É por tudo isto que Bonjour argumenta que a rejeição do *a priori* leva ao suicídio intelectual.

A única alternativa às teorias empiristas são as pouco populares teorias racionalistas. As teorias racionalistas são as únicas teorias não reducionistas do conhecimento *a priori*, as quais tomam o conhecimento *a priori* como uma forma genuína e substancial de conhecimento. Como tal, as únicas que, a meu ver, têm alguma hipótese de sucesso na explicação do *a priori*.

A falta de popularidade das teorias racionalistas ficou a dever-se aos ataques que lhes foram feitos por David Hume, os quais levaram ao domínio das teorias empiristas. Hoje em dia, muitos filósofos, ainda na esteira da tradição empirista, repudiam-nas como místicas ou obscuras, mas sempre

⁷⁹ Katz (1998), alerta-nos para o mesmo problema.

sem grandes argumentos a favor desse repúdio⁸⁰. Contudo, nas últimas décadas temos vindo a assistir ao seu florescimento pelas mãos de filósofos como Thomas Nagel, Laurence Bonjour e Jerrold J. Katz, entre outros.

Mas a razão da impopularidade do racionalismo deve-se sobretudo ao facto de, tradicionalmente, estar associado a elementos místicos — a teoria de Descartes é exemplo disso⁸¹. De acordo com os racionalistas tradicionais, temos uma capacidade especial de *intuição racional* que explica e justifica o nosso conhecimento *a priori*. Ao perguntarmo-nos como sabemos que essa capacidade é fidedigna, que ela de facto espelha a realidade, que não estamos a ser enganados por um génio maligno quando julgamos saber que P ou não P, a resposta tradicional é a de que Deus regula essa adequação. Claro que uma tal resposta é imensamente insatisfatória, mas daí a rejeitar qualquer teoria racionalista vai um grande passo. Todavia, existe outro argumento contra a existência de uma tal capacidade de intuição racional. E esse é um dos argumentos mais usados para rejeitar à partida qualquer teoria que se baseie na existência dessa capacidade. O argumento encontra-se reiterado em muitos empiristas como Quine, Devitt, Boghossian e Field, entre outros. O argumento é muito simplesmente o de que nunca ninguém até hoje foi capaz de fornecer uma explicação da natureza dessa capacidade, em que é que ela consiste, e como tal não podemos usá-la na explicação do *a priori*.

Concordo que precisamos de uma explicação da natureza dessa capacidade. Mas rejeitar a sua existência à partida por não possuímos uma explicação satisfatória da sua natureza é tão absurdo quanto rejeitar a existência da consciência por ninguém conseguir explicar em que consiste ela. (Voltaremos a este tema mais adiante.)

Concordo, contudo, que muitas das caracterizações da intuição racional são obscuras e problemáticas. Por exemplo, Bonjour caracteriza a intuição racional — a que ele chama «*insight* racional» — como um *insight* directo da estrutura necessária da realidade. O problema com a sua caracterização, que é

⁸⁰ Veja-se, e.g., Devitt (1996 e o artigo no prelo), Field (1996 e 1998) e Boghossian (1997, 2000 e o artigo ainda no prelo).

⁸¹ Veja-se as suas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*.

a caracterização tradicional de intuição racional, é que pressupõe que as únicas verdades que conseguimos justificar *a priori* são as verdades necessárias⁸². Isto parece-me errado por três motivos. Em primeiro lugar, há imensos exemplos de verdades contingentes *a priori*, como Kripke nos mostrou⁸³ e como tivemos oportunidade de ver no capítulo 1. Em segundo lugar, parece que nada ganhamos ao incluir a modalidade metafísica na nossa caracterização de intuição racional. Por último, a inclusão da modalidade obscurece a nossa caracterização de conhecimento *a priori*. Afinal, por que razão temos de dizer que através da intuição racional podemos aceder ao modo como as coisas *têm de ser* e não podemos dizer que através da intuição racional podemos aceder ao modo como as coisas *são*? Tome-se o seguinte exemplo:

Nenhum objecto pode ser inteiramente vermelho e azul ao mesmo tempo

Parece-me claro que qualquer pessoa que compreenda o significado desta frase, as suas condições de verdade, e que exerça a sua intuição racional, está racionalmente justificada a acreditar na sua verdade. Claro que uma vez que a frase exprime uma proposição necessária, também apreendemos por intuição racional que essa proposição *tem de ser* verdadeira. Mas o que isto mostra é que podemos apreender duas coisas diferentes: o facto de a proposição ser verdadeira e o facto de ela ser verdadeira em todas as circunstâncias possíveis — ser necessária. E se podemos apreender o seu valor de verdade independentemente do seu estatuto modal é porque se trata de dois processos independentes.

O meu objectivo consiste em esboçar um projecto para uma posição racionalista que não padeça dos problemas tradicionais. A essa posição irei chamar *racionalismo naturalizado*. Todavia, antes de traçarmos a nossa posição, convém, em primeiro lugar, ver quais as razões por detrás dos

⁸² Veja-se, Bonjour (1998).

⁸³ Apesar de disputáveis, como tudo em filosofia.

projectos empiristas eliminativistas contra a existência de conhecimento *a priori*.

O DOGMA QUINEANO

Michael Devitt caracteriza do seguinte modo a teoria empirista que ele defende, a qual consiste no eliminativismo Quineano:

Apenas existe uma forma de conhecer, a forma empírica que é a base da ciência (seja que forma essa for). E portanto rejeito o conhecimento *a priori*.⁸⁴

E as razões disto são:

Em primeiro lugar, com o reconhecimento da natureza holista da confirmação, deixamos de ter uma forte motivação para pensar que a matemática e a lógica são imunes à revisão empírica [...]

Em segundo lugar, a ideia de conhecimento *a priori* é profundamente obscura, como mostra a história das várias tentativas falhadas de a explicar⁸⁵.

Estas são, sem dúvida, as duas razões mais fortes e mais vezes usadas contra a possibilidade do conhecimento *a priori*⁸⁶. O que me proponho fazer agora é examinar com um pouco mais de detalhe em que consistem estas objecções à existência de conhecimento *a priori* de modo a podermos refutá-

⁸⁴ Devitt (1996), pp .2, citado em Rey (1998).

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Katz (1998), apresenta a segunda posição eliminativista possível, a qual foi apresentada e defendida por Wittgenstein. Contudo, não a irei apresentar visto a sua popularidade actual ser praticamente nula. Isto porque a posição de Wittgenstein não é apenas contra o conhecimento *a priori*, mas contra a filosofia, o que é, como Katz diz e bem, uma posição no mínimo auto-refutante e como tal de pouco interesse. Para os interessados, veja-se a obra referida de Katz, páginas 75-79.

las. Só então poderemos passar à caracterização do racionalismo naturalizado. Começemos então com a primeira objecção: holismo e revisibilidade.

Holismo e revisibilidade

Já tivemos a oportunidade de discutir a questão da revisibilidade com algum detalhe no capítulo 1, mas é necessário dizer algo mais sobre esta posição e sobre a relação entre revisibilidade e holismo.

O que está aqui em causa, e aquilo que Devitt defende (ou que é normalmente defendido pelos eliminativistas) é o holismo epistemológico de Quine. O holismo de Quine foi especialmente bem aceite por surgir como resposta ao problema que os positivistas lógicos pareciam não conseguir responder, nomeadamente, o problema de saber como dar conta da aparente diferença modal entre as verdades da ciência, de um lado, e as da lógica e matemática, do outro. Se todo o conhecimento surge da experiência, como os positivistas lógicos defendiam, então parecemos ser levados a defender que as asserções da lógica são tão contingentes, e como tal tão susceptíveis de refutação empírica, como quaisquer outras. Esta é a posição defendida por John Stuart Mill e que os positivistas lógicos, como por exemplo Carnap, rejeitam. A solução por eles dada não foi contudo muito melhor⁸⁷.

A solução de Quine consiste em dizer que o *aparente* estatuto modal das verdades lógicas, o grau de certeza que lhe atribuímos, advém não apenas do facto de estas terem sido mais vezes confirmadas pela experiência, mas do facto de terem um estatuto privilegiado na nossa teia de crenças: encontram-se no centro desta. Segundo Quine, as leis lógicas (e matemáticas) são confirmadas e infirmadas do mesmo modo que as afirmações da ciência, uma vez que todas fazem parte do sistema de crenças, e como tal estão sujeitas às mesmas regras de funcionamento da teia. Dado que a tendência é perturbar o menos possível a nossa teia de crenças, tendemos a fazer os ajustes com a

⁸⁷ A solução dada foi a de que as verdades da lógica são verdades por convenção, algo que, como vimos no capítulo 2, foi refutado por Quine

experiência optando por rejeitar as crenças que se encontram mais nas margens da teia. Isto significa que as crenças mais centrais são as mais seguras ou menos susceptíveis de revisão. Contudo, ser menos susceptível de revisão não significa ser irrevisível. E um dos princípios constitutivos da teia é a ideia de tudo é revisível.

Eis a caracterização que o próprio Quine apresenta da sua epistemologia holista:

[...] [A] ciência como um todo é como um campo de forças cujas condições-limite são a experiência. Um conflito com a experiência na periferia ocasiona reajustamentos no interior do campo. Os valores de verdade têm de ser redistribuídos sobre algumas das nossas frases. A reavaliação de algumas das nossas frases implica a reavaliação de outras, por causa das suas interconexões lógicas — e as leis lógicas são por sua vez outras certas frases do sistema, outros certos elementos do campo. [...] Nenhuma experiência particular está ligada com nenhuma frase particular no interior do campo, mas apenas indirectamente através de considerações de equilíbrio que afectam o campo como um todo.⁸⁸

O holismo epistémico de Quine tem sido amplamente discutido e criticado. Um dos problemas mais óbvios e que tem sido por diversas vezes apontado é o facto de ser incoerente. São três os princípios que regulam a nossa teia de crenças: o princípio da não contradição, o princípio da simplicidade e o princípio da revisibilidade geral. O princípio da não contradição diz-nos quando devemos reajustar e reavaliar a nossa teia, nomeadamente, quando esta entra em conflito, em contradição, com a experiência. O princípio da simplicidade diz-nos quais as frases que devemos rever, tendo em conta que não queremos fazer reajustamentos drásticos na nossa teia de crenças. O princípio da revisibilidade geral diz-nos que nada na teia é «imune à revisão», que tudo é revisível — mesmo as crenças do centro da teia. Numa passagem famosa⁸⁹, Quine sugere que podemos decidir mudar as crenças do centro da

⁸⁸ Quine (1951), pp. 42-43.

⁸⁹ Ibidem, pp. 43.

teia, como as crenças na lógica, em vez de uma crença que se encontra na periferia e que entra mais imediatamente em contradição com uma experiência recalcitrante, se essa revisão for mais conveniente. O exemplo dado é o da proposta de revisão da lei do terceiro excluído de modo a acomodar os resultados das experiências feitas em mecânica quântica.

O problema com este modelo epistémico é o facto de o princípio da revisibilidade geral colidir com o princípio da não contradição e consigo próprio. Colide com o princípio da não contradição porque tendo em conta que a lei da não contradição é um princípio constitutivo da teia, não é o caso que possa ser revisto. Se fosse revisto, deixaríamos de ter um princípio racional de revisão que nos dissesse quando devemos rever as nossas crenças. Sem um tal princípio a teia não é mais do que uma colecção caótica de crenças em que tudo vale. Tanto podemos acreditar que a Lua é feita de queijo como não, uma vez que não há restrições sobre o que devemos acreditar. Mas vejamos mais em concreto o que está aqui em causa.

Suponha-se que revemos a lei da não contradição para simplificar a nossa teia de crenças, no sentido de a abandonarmos como falsa. Suponha-se agora que víamos um corvo branco e que uma das crenças da nossa teia era a de que todos os corvos são pretos. Sem a lei da não contradição não há razão alguma que nos leve a rever a crença de que todos os corvos são pretos, ou qualquer outra crença conectada com esta, face à descoberta de um corvo branco. Neste caso, poderia passar a acreditar que todos os corvos são pretos e alguns corvos não são pretos, o que é incoerente. E, logo, o confronto com a experiência deixaria de ser um verdadeiro confronto. Nestas circunstâncias nada nos obrigaria a rever as nossas crenças. Sem os constrangimentos impostos pela lei da não contradição, a nossa teia deixaria de responder ao confronto requerido e desejável com a experiência. A nossa teia passaria a ser um mero agregado, possivelmente incoerente, de crenças. E um agregado possivelmente incoerente de crenças não satisfaz, certamente, os requisitos necessários para o conhecimento. Não posso estar epistemicamente justificada a acreditar que todos os corvos são pretos e, simultaneamente, que alguns corvos não são pretos. Sem os constrangimentos impostos pela lei da não contradição, a nossa teia não funciona como o modelo epistémico pretendido por Quine.

O próprio princípio da revisibilidade universal não pode também ele ser revisto, ao contrário do que afirma. E assim somos levados para mais uma infelicidade da teia. Dizer que tudo é revisível é dizer que a ideia de que tudo é revisível é ela mesma revisível. Mas se o princípio da revisibilidade for revisto neste sentido, então nem tudo é revisível⁹⁰.

Poderíamos defender que há exceções, que foi um lapso de Quine ao formular o princípio da revisibilidade universal, que o princípio da revisibilidade não é universal, nomeadamente, que não se pode aplicar aos três princípios constitutivos da teia. Contudo, esta estratégia também não funciona, pois é incoerente com o próprio projecto empirista de Quine. Se permitir exceções, estes princípios deixam de estar ao nível das verdades empíricas, passando a ter o estatuto diferente que Quine pretendia recusar, entre outras coisas, às verdades lógicas. A adopção de uma tal solução resultaria na rejeição da motivação basilar por detrás do projecto de Quine, a ideia de que todo o conhecimento deriva da experiência, e como tal está a ela sujeito.

Mas muito mais interessante do que analisar as incoerências da epistemologia eliminativista de Quine, é observar o plano geral. Se repararmos exactamente em que consiste a proposta de Quine, percebemos que afinal nada tem a ver com o conhecimento *a priori*, ao contrário do que foi e continua a ser defendido por tantos filósofos. A epistemologia de Quine é acerca do modo como organizamos e avaliamos as nossas crenças, e nada tem a ver com a justificação de crenças. É claro que aquilo que caracteriza o holismo epistemológico de Quine é a tese de que nenhuma crença é justificada por si só mas apenas em relação a uma colecção de crenças. Aquilo que defendo é que entender a justificação desse modo é mudar o sentido da palavra «justificação», tal como é normalmente usada. Uma condição necessária para rejeitarmos uma crença é esta já ter sido previamente adquirida. E se foi adquirida, foi-o de algum modo: através da experiência ou através do mero pensamento. Ou seja, quando uma crença é adquirida ela é-o

⁹⁰ Katz acusa a epistemologia de Quine de ser paradoxal precisamente porque se segue que há coisas que podem e não podem ser revistas. Veja-se Katz (1998), Cap. 3.

a priori ou *a posteriori*. E dizer que uma crença é adquirida *a priori*, por exemplo, é equivalente a dizer que ela é justificada *a priori*⁹¹. Mas se isto é o caso, então não faz sentido dizer que uma crença não é *a priori* porque ela é rejeitada através da experiência. Se ela foi de facto adquirida *a priori*, o facto de ela vir a ser posteriormente rejeitada com base na experiência é irrelevante para o caso.

Já tínhamos apresentado esta crítica no capítulo 1, nomeadamente, na secção sobre a conexão entre conhecimento *a priori* e revisibilidade⁹². Mesmo que adoptemos uma posição fiabilista acerca do conhecimento, isto é, que o que diferencia o conhecimento *a priori* do conhecimento *a posteriori* não é o tipo de justificação envolvido em ambos, mas o processo que levou à sua aquisição, processo esse fidedigno, o resultado é exactamente o mesmo. Deste modo, defendo que o holismo de Quine não é sobre modos de aquisição de crenças, mas sobre modos de rejeição de crenças. E dado que uma condição necessária para a rejeição de uma crença é esta já ter sido adquirida, concluo que a tese quineana está longe de ser um obstáculo evidente à ideia de que algumas proposições — como as da lógica — são conhecíveis *a priori*. Como tal, devemos continuar a encarar a tese de que existe conhecimento *a priori* como merecedora de mais atenção e discussão.

A obscuridade da noção de conhecimento a priori

Apesar de reservar uma secção para a segunda motivação quineana apresentada por Devitt a favor de uma epistemologia eliminativista, não tenho muito mais a dizer para lá do que já disse: é falacioso rejeitar um fenómeno por sermos incapazes de o explicar. Mas este tipo de argumentos não deixa de ser interessante vindo de filósofos. Afinal, para quantos fenómenos temos explicações satisfatórias? Do facto de nunca ninguém ter explicado

⁹¹ Como se pode ver em muitos dos escritos dos epistemólogos actuais, como por exemplo, Boghossian, Peacocke e Albert Casullo, entre outros. Veja-se Boghossian, P. e Peacocke, C. ed. (2000).

⁹² Para uma crítica semelhante, veja-se Rey (1998).

satisfatoriamente o que é a consciência, daí não se segue que a consciência não exista. É claro que existe! Do mesmo modo, do facto de nunca ninguém ter conseguido explicar satisfatoriamente em que consiste a intuição racional ou o conhecimento *a priori* daí não se segue que eles não existam. Poderíamos objectar a esta analogia com a intuição racional defendendo que contrariamente ao que se passa com o fenómeno da consciência, existem disputas quanto à existência de intuições racionais. Mas o mesmo não se passa com o conhecimento *a priori*, que é, igualmente, um fenómeno muito comum. E mesmo no caso da analogia com a intuição racional não é claro que esta não funcione. É verdade que a consciência é um fenómeno aparentemente bem mais comum. Mas se virmos bem, também casos de intuições racionais são relativamente comuns. Por exemplo, abundam exemplos de conhecidos matemáticos que sabem que uma dada proposição é um teorema sem necessitarem de recorrerem a uma demonstração. Veja-se, por exemplo, o caso do famoso matemático Srinivasa Ramanujan, ou o caso do matemático americano John Nash tão bem retratado na biografia de Sylvia Nasar, *A Beautiful Mind*. Os exemplos dos génios matemáticos são contudo os mais dramáticos e mais facilmente tomados como casos inegáveis de manifestações de intuições racionais. Mas há muitos outros casos menos dramáticos e bem mais comuns. Por exemplo, quantos de nós não descobriu por puro pensamento apenas e de modo imediato, *i.e.*, não inferencial, que chove ou não chove? Quantos de nós não conseguia identificar um argumento que exemplificasse a forma lógica de um *modus ponens* como um bom argumento, muito antes de possuir qualquer justificação técnica? São inúmeros os exemplos de coisas que conhecemos de modo não inferencial e por puro pensamento apenas, isto é, através de intuições racionais. Se queremos negar que tais fenómenos de intuições racionais existem, então teremos de explicar por que razão estes casos não são casos de manifestações de intuições racionais — e o mesmo para o caso do conhecimento *a priori*. A prova de que tais fenómenos não são verdadeiros casos de intuições racionais está do lado dos empiristas. Se alguma coisa é evidente é a existência de tais fenómenos, e não a sua não existência. Em qualquer dos casos, julgo que esta não é uma questão passível de ser respondida *a priori*. Se queremos descobrir se existe

ou não um fenómeno como a intuição racional, teremos de perguntar àqueles que estudam este tipo de fenómenos, como os psicólogos cognitivos. Também não me parece correcto dizer que a história mostra a obscuridade do conhecimento *a priori*. Se a história mostra alguma coisa é a nossa incapacidade de o explicar, não a sua obscuridade.

A PROPOSTA RACIONALISTA NATURALIZADA

Como dissemos, o racionalismo é a única proposta que não é nem reducionista nem eliminativista do conhecimento *a priori*. Nesta secção iremos tentar uma defesa daquilo a que chamarei racionalismo naturalizado.

A primeira tese da nossa posição racionalista é a de que existe conhecimento *a priori*, sendo este o produto da nossa razão. (É habitual falar-se de razão, em geral, em vez de conhecimento *a priori* quando se discute a teoria epistémica racionalista. Mas a discussão é a mesma. Explicar a proveniência da nossa razão (ou racionalidade) é explicar a proveniência do conhecimento *a priori*, dado que o conhecimento *a priori* é o produto ou manifestação da nossa razão.)

A segunda tese é a de que a questão de saber se existe ou não conhecimento *a priori* é empiricamente verificável. Por outras palavras, temos de olhar para o mundo e para o modo como conhecemos as coisas que conhecemos para saber se são ou não conhecidas através do pensamento, sem o concurso da experiência. Ou seja, ao contrário do que, paradoxalmente, defendem os empiristas, a questão de saber se existe ou não conhecimento *a priori* é algo empiricamente verificável. Não compete aos filósofos decidir se existe ou não um fenómeno como a intuição racional. A questão de saber se tal fenómeno existe está, como seria de esperar, do lado das ciências empíricas. São os cientistas que têm a última palavra a esse respeito.

A terceira tese é a de que existe conhecimento *a priori* inferencial e não-inferencial. O conhecimento *a priori* não-inferencial é o produto da nossa

intuição racional. O conhecimento *a priori* inferencial é o produto do nosso raciocínio.

A quarta tese é a de que a fonte do nosso conhecimento *a priori*, ou seja, a razão, é algo perfeitamente integrável no mundo natural e explicável à luz da teoria da selecção natural. Daí que a nossa posição se designe racionalismo naturalizado.

Através deste tipo de posição racionalista podemos explicar como é possível o conhecimento das regras primitivas da lógica. As regras primitivas da lógica são conhecidas através da nossa intuição racional, a qual por sua vez é o produto da nossa razão. E a razão é um fenómeno perfeitamente integrável no mundo natural, e como tal explicável à luz das teorias da biologia evolucionista.

Uma das críticas que fizemos ao empirismo, e em particular à teoria da definição implícita foi a sua incapacidade para explicar a relação de justificação entre aquilo que é conhecido e o modo como é conhecido. Por outras palavras, o facto de as teorias empiristas não respeitarem aquilo a que chamámos o «princípio geral de justificação»:

Princípio geral de justificação: Uma justificação, para ser adequada para explicar o conhecimento de um agente cognitivo particular, deve ser tal que relacione, explícita ou implicitamente, o agente cognitivo com a capacidade cognitiva exercida na obtenção dessa crença⁹³.

Se adoptarmos uma posição racionalista, podemos explicar o caso de Júlio⁹⁴. A experiência mental que propusemos no capítulo 2 consiste em imaginar uma situação em que um indivíduo pouco dotado, a que chamámos «Júlio», aprende por testemunho que o último teorema de Fermat é verdadeiro. Uma vez que Júlio não estava à altura de compreender a demonstração de Andrew Wiles, supusemos que, ao contrário de Wiles, ele

⁹³ Veja-se o capítulo 2 onde este princípio foi formulado e discutido.

⁹⁴ O exemplo dado no capítulo 2 para testar a adequação do modelo de Boghossian na explicação do conhecimento *a priori* do *modus ponens*.

não tem um conhecimento *a priori* dessa demonstração — conhece-o por testemunho. Supusemos também que saber por testemunho é saber via experiência empírica, sem recorrer ao mero pensamento, e logo, *a posteriori*. Deste modo, a justificação adequada para explicar o conhecimento de Júlio teria de ser diferente da justificação que explica o conhecimento de Wiles, uma vez que eles exerceram diferentes capacidades na obtenção da mesma crença: Wiles exerceu a capacidade de raciocínio, Júlio a de audição ou visão.

A única forma de explicar o que distingue a justificação que legitima e justifica Wiles a acreditar no último teorema de Fermat e a justificação que legitima Júlio, consiste em adoptar uma posição racionalista: aceitando que a razão é uma fonte genuína de justificação. Por outras palavras, aquilo que defendo é que a única forma de explicar satisfatoriamente o modo como conhecemos as verdades mais básicas da lógica, ou a validade de certos argumentos como o *modus ponens*, é adoptando uma posição racionalista. Uma posição eliminativista como a de Quine não funciona pois é incoerente e leva, para usar a expressão de Bonjour, ao «suicídio intelectual». Uma posição reducionista também não funciona pois é viciosamente circular: reduz o conhecimento *a priori* a algo que o pressupõe. Logo, a saída tem de ser o racionalismo, tem de ser uma saída que apele directamente aos modos de conhecer e não apenas às justificações. Em suma, tem de ser uma saída racionalista (porventura fiabilista).

Mas como defender uma posição racionalista sem apelar a elementos místicos, como é comum nos racionalistas clássicos? A resposta é que tal é possível se assumirmos uma posição naturalizada. Aquilo que distingue o racionalismo clássico do racionalismo naturalizado é a ideia de que não é Deus o responsável pela fiabilidade da nossa intuição racional, mas o facto de esta capacidade possuir valor evolutivo. De acordo com esta posição racionalista, não há nada de misterioso com a intuição racional. Se a intuição racional for o produto da nossa razão, como julgo ser o caso, então trata-se de um fenómeno inteiramente integrável no mundo natural. E como qualquer outra capacidade humana, como a visão ou a audição, é inteiramente explicável contra um pano de fundo científico. Que nós, seres humanos, somos dotados de racionalidade parece ser algo indisputável e nada misterioso. Pois bem, aquilo que defendo é

que a intuição racional é uma forma de especial de pensamento, uma forma não-inferencial de pensamento.

Para sabermos que chove ou não chove, ou que $2 + 2 = 4$, parece que não precisamos de mais nada do que compreender o que está a ser dito. Mas isto não é dizer que compreender o que está a ser dito nos justifica a acreditar nessas proposições — que seria a explicação da teoria analítica. Compreender o que está a ser dito não nos legitima a acreditar nas proposições expressas. Mas basta que compreendamos o que está a ser dito para podermos ver, através de algo como uma intuição racional, que as proposições são verdadeiras. Por exemplo, basta que possuamos os conceitos de dois, de quatro e de adição para sabermos de imediato que dois mais dois não pode ser outra coisa senão quatro. E é essa intuição racional que nos legitima a acreditar nas ditas proposições. Daqui não se segue, obviamente, que esta capacidade não admita falhas. Como vimos no capítulo 1, a associação entre conhecimento *a priori* e infalibilidade está errada. Tal como cometemos erros quando pensamos, também podemos ter intuições racionais erradas. E estas intuições, como tudo, podem ser testadas através de outras intuições ou argumentos — ser racional é, além de outras coisas, ser capaz de corrigir e aperfeiçoar os métodos e processos de aquisição de conhecimento⁹⁵. Do mesmo modo que podemos cometer erros quando julgamos ter visto algo que de facto não estava lá, também podemos errar quando aplicamos a nossa intuição racional. Por exemplo, no caso de uma proposição muito complexa, as nossas intuições podem vacilar, e podemos acabar por nos convencer de algo errado através da nossa intuição racional. Não há razão alguma para achar que as nossas intuições racionais têm sempre de produzir resultados correctos. Por exemplo, durante muito tempo julgou-se possível a quadratura do círculo. Essa ideia era baseada numa intuição racional errada. Essa intuição racional foi posta à prova por outras intuições conjuntamente com argumentos matemáticos, provando-se estar errada. Claro que poderíamos dizer, para salvar a tese da infalibilidade da intuição racional, que aqueles que

⁹⁵ A tese da falibilidade da nossa intuição racional é hoje amplamente aceite pelos racionalistas. Veja-se, por exemplo, Bonjour (1998) e Katz (2000).

acreditaram na quadratura do círculo não tiveram de facto uma intuição racional, mas outra coisa qualquer. Mas isto não só é uma defesa *ad hoc*, não há qualquer razão para defender tal tese. As intuições racionais são processos não inferenciais de pensamento. E do mesmo modo que podemos cometer erros através dos processos inferenciais de pensamento, também os podemos cometer através dos processos não inferenciais.

Em filosofia é particularmente óbvio o recurso a intuições racionais em momentos de decisão crítica. É muito comum os filósofos apelarem a experiências mentais para pôr à prova as nossas intuições⁹⁶. E também é muito comum as pessoas mudarem as suas intuições perante tais experiências mentais. Basta que seja possível mudar as nossas intuições racionais para provar a falibilidade das mesmas. Se mudámos as nossas intuições é porque acreditávamos em algo errado e passámos a acreditar em algo correcto, ou vice-versa, por meio do mesmo processo racional de intuição.

Como seres biológicos que somos, as nossas capacidades têm de ser explicáveis do mesmo modo que explicamos a nossa evolução, o modo como evoluímos para sermos aquilo que somos. *A fortiori*, também a nossa razão tem de ser encarada como um fenómeno natural e como tal explicável através das mesmas leis que governam a nossa existência. Se deixarmos de encarar a razão como um fenómeno misterioso e não enquadrável no mundo natural, poderemos unir esforços para uma melhor compreensão desta.

Um exemplo de uma forma errada de discutir o carácter *a priori* de algo é, a meu ver, a que Harty Field (1998) exemplifica. Nesse artigo Field argumenta que se a questão de saber se conhecemos as regras da lógica *a priori* for meramente uma questão de saber se as podemos conhecer pelo mero pensamento apenas, a questão torna-se trivial e a resposta obviamente positiva. Concordo com Field: se tomarmos a definição tradicional de *a priori* como não problemática, torna-se evidente que a lógica tem de ser classificada como conhecível *a priori*. Field modifica contudo a questão adicionando outra cláusula à ideia de conhecimento *a priori* para a retirar da dita «trivialidade».

⁹⁶ Veja-se, por exemplo, a famosa experiência mental da Terra Gémea de Hilary Putnam em «The Meaning of “Meaning”».

Para ele, saber se a lógica é *a priori* consiste em saber, para além da questão aparentemente óbvia de saber se ela é conhecível pelo mero pensamento, se ela é empiricamente refutável. Já mostrámos que esta questão nada tem a ver com o conhecimento *a priori* (claro que podemos definir o termo como quisermos, mas estou a usá-lo de acordo com a sua definição tradicional). A questão interessante acerca do carácter *a priori* da lógica é a questão de saber *como* é possível conhecer as verdades da lógica *a priori*, e não *se* as conhecemos *a priori* — pressupondo, claro que as conhecemos. Essa é a questão que motivou tantos epistemólogos, incluindo os epistemólogos reducionistas. O que defendo é que se passarmos a olhar para a nossa razão como um fenómeno natural, podemos então concentrar-nos na questão verdadeiramente interessante de explicar o seu funcionamento — dado que a sua existência, se explicável, é-o pela teoria da evolução e não pela filosofia.

Mas há objecções à naturalização da racionalidade — a ideia de que a razão é completamente explicável através da biologia evolucionista. Thomas Nagel, apesar de não aceitar a explicação teológica, argumenta que a explicação evolucionista é incapaz não só de explicar a possibilidade do conhecimento *a priori* como a sua existência. Em *The View From Nowhere*, Nagel argumenta que a razão é demasiado avançada e complexa para poder ser explicada pela teoria da evolução, uma vez que essa explicação se baseia nas capacidades adaptativas de uma espécie para sobreviver. Ora, argumenta Nagel, presumir que a nossa capacidade de raciocínio abstracto surgiu de uma necessidade adaptativa para sobreviver é, pura e simplesmente, demasiado extravagante. Contudo, Nagel reconhece que existe uma resposta a este tipo de objecção. Nomeadamente, que nem todas as capacidades são o resultado directo da necessidade adaptativa de uma espécie, podendo resultar acidentalmente dessa adaptação⁹⁷. No entanto, Nagel argumenta que isso não explica a evolução de uma capacidade tão complexa que se torna extravagante face às necessidades reais de sobrevivência.

Sem um cérebro suficientemente poderoso para criar ferramentas com algum nível de sofisticação, de prever e testar hipóteses, de manipular o meio

⁹⁷ Veja-se, Papineau (no prelo).

ambiente, etc., a nossa sobrevivência não teria sido possível. Contudo, Nagel afirma tratar-se de pura especulação concluir daqui que o nosso cérebro possa adquirir nesse processo de sobrevivência capacidades sem uma função adaptativa directa, como a capacidade para demonstrar teoremas e elaborar teorias científicas complexas. Talvez seja extravagante, mas se Nagel concorda que i) a nossa razão é um fenómeno natural e que ii) somos uma espécie biológica entre outras (algo indiscutível), então tem de aceitar a explicação biológica. E mesmo que a teoria da evolução de Darwin se revele inadequada para explicar a nossa evolução, a decisão não me parece filosófica, mas puramente científica. E de facto, há dados científicos favoráveis a esta ideia. Por exemplo, o famoso biólogo Stephen Jay Gould, há muito que defendeu que a evolução não é um processo linear e que leva a certas adaptações extravagantes. Papineau (no prelo) apresenta alguns dados científicos que apontam nesse sentido, concluindo também ele a favor de uma explicação evolutiva para a nossa cognição.

Numa obra mais recente⁹⁸, Nagel parece ter mudado de opinião aceitando a explicação evolutiva para a existência da razão. O que ele não aceita é que esta explique a sua possibilidade. Por outras palavras, a teoria da evolução pode explicar como viemos a adquirir certas capacidades complexas como a capacidade para o raciocínio abstracto, mas ela de nada serve para justificar a nossa confiança nos resultados assim obtidos. Do facto de uma capacidade ter valor evolutivo não se segue que produza resultados fidedignos. Por outras palavras, podemos acreditar na validade do *modus ponens* não por se tratar de uma regra correcta, mas por estarmos biologicamente programados para aceitar uma tal regra por esta nos conferir vantagens evolutivas⁹⁹.

Aceito e concordo com esta crítica de Nagel. Dizer que temos uma capacidade que nos leva a acreditar na validade do *modus ponens* é só metade da explicação. Precisamos ainda de uma explicação da razão pela qual o *modus ponens* é válido. E isso é o que os lógicos têm feito ao sistematizar as regras de inferência que estamos dispostos a tomar como boas. Muitos de nós,

⁹⁸ Nagel (1997).

⁹⁹ Veja-se Nagel (1997) pp. 161.

antes de sabermos lógica, já reconhecíamos como bons os argumentos que exemplificavam a forma lógica do *modus ponens*, ou aceitávamos como verdadeiras frases do tipo «*P* ou não *P*». E sabíamos-lo por intuição racional. Mas isto só nos mostra que adquirimos certas crenças de um modo cego, apenas com base nas nossas intuições racionais. Mas, como dissemos, tal como as nossas teorias devem ser testadas racionalmente, também as nossas intuições devem ser testadas racionalmente, mesmo que tenhamos de recorrer a outras intuições para o fazer. A inevitabilidade de explicações não circulares na justificação dos nossos processos mais básicos de aquisição de conhecimento não mostra a fraqueza desses processos, mas antes a universalidade desses processos como algo de constitutivo da própria racionalidade, seja ela humana ou não. Se os exercícios cépticos servem para alguma coisa, é para separar aquilo que é fundamental e racionalmente primário daquilo que não o é. Podemos negar a existência de Deus sem recorrer a revelações divinas, mas não podemos negar a validade do *modus ponens* sem recorrer ao MP — ou a outra regra que dependa desta. Ser racional é exercer capacidades racionais auto-reguladores cuja correcção está para lá de quaisquer aspectos contingentes da nossa existência.

CONCLUSÃO

Ao longo deste estudo temos vindo a construir uma defesa do racionalismo como a única explicação credível para o nosso conhecimento da lógica. No capítulo 1 mostrámos como não se deve argumentar a favor do carácter *a priori* da lógica. No capítulo 2 estudámos as duas teorias empiristas concorrentes mostrando que ambas falham no seu projecto de explicação do carácter *a priori* da lógica. Mostrámos também que ambas as teorias acabam por apelar a um tipo de explicação racionalista, o que nos levou a concluir pela inevitabilidade das explicações racionalistas. No capítulo 3 estudámos o caso das explicações inferenciais do nosso conhecimento da lógica, concluindo que as explicações inferenciais, além de padecerem dos problemas apontados, são incapazes de explicar aquilo que precisa de ser explicado: como conhecemos

as regras primitivas da lógica que de facto conhecemos. Concluimos que as explicações racionalistas são as únicas que respeitam o nosso princípio geral de justificação, mostrando-se capazes de explicar o modo como os agentes cognitivos conhecem as coisas que conhecem, nomeadamente, as regras primitivas da lógica. Neste capítulo, esboçamos uma teoria racionalista que por ser naturalizada não padece de alguns dos problemas apontados às teorias racionalistas tradicionais. Defendemos que a intuição racional é uma forma não inferencial de aquisição de conhecimento *a priori*, que é uma manifestação da nossa razão, que a razão é uma capacidade perfeitamente integrável no mundo natural, como qualquer outra das outras nossas capacidades, e que é, também como qualquer outra das nossas capacidades, falível. Por fim mostrámos que, com este aparato em mãos, podemos finalmente começar a compreender o modo como conhecemos as verdades lógicas.

BIBLIOGRAFIA

- Belnap, N. D. (1962). «Tonk, Plonk and Plink» in *Analysis*, 22.
- Benacerraf, Paul (1973). «Mathematical Truth» in *Journal of Philosophy*, 70/19: 661-79. Reimpresso em W. D. Hart (ed.) 1996.
- Bigelow, J. (1992). «The Doubtful A Priori» in Hanson, P. e Hunter, B. ed. (1992).
- Block, Ned (no prelo). «Conceptual Role Semantics» in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Boghossian, P. (1997). «Analyticity» in Hale, B. & Wright, C., *Blackwell Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.
- Boghossian, P. (2000). «Knowledge of Logic» in Boghossian & Peacocke (2000).
- Boghossian, P. (no prelo). «Reasoning and Mental Content» (Disponível no *site* da Universidade de Nova Iorque).
- Boghossian, P. e Peacocke, C. (ed.) (2000). *New Essays On The A Priori*. Oxford: Oxford University Press.
- Bonjour, L. (1992). «A Rationalist Manifesto» in Hanson, P. e Hunter, B. ed. (1992).
- Bonjour, L. (1998). *In Defense of Pure Reason*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Branquinho, J. e Murcho, D. org. (2001). *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, Lisboa: Gradiva.
- Burge, Tyler (1993). «Content Preservation» in *The Philosophical Review*, vol. 102, n. 4, Outubro de 1993.

- Carnap, Rudolf (1963). «Intellectual Autobiography» in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, editado por Paul Arthur Schilpp, pp. 3-38. La Salle: Open Court.
- Carroll, Lewis (1895). «What the Tortoise Said to Achilles» in Irving M Copi & James A. Gould (1964), pp. 117-119.
- Casullo, A. (1992). «Analyticity and the A Priori» in Hanson, P. e Hunter, B. ed. (1992).
- Casullo, Albert (1977). «Kripke on the A Priori and the Necessary» *Analysis*, 37, pp. 152-159. Reimpresso em Moser (1987, pp. 161-169).
- Chisholm, Roderick M. (1977). «The Truths of Reason» in Moser (1987), pp. 112-144.
- Copi, Irving M. & Gould, James A. (1964). *Readings on Logic*. New York: The Macmillan Company, 2^a ed.
- Devitt, M. (1996). *Coming to our Senses*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Devitt, M. (no prelo). «There is no A Priori» in Sosa, E. & Steup M, org. *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Dummett, M. (1978). «The justification of Deduction» in his *Truth and other Enigmas* (Cambridge, Mass: Harvard University Press).
- Faris, J. A. (1961). «Truth Tables and Implication» in Irving M Copi & James A. Gould (1964), pp. 223-228.
- Field, H. (1996). «The A Prioricity of Logic» in *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, pp. 359-379.
- Field, H. (1997). «Logic, Meaning, and Conceptual Role» in *The Journal of Philosophy*, volume 74, n. 7, Julho de 1997.
- Field, H. (1998). «Epistemological Nonfactualism and the A Prioricity of Logic» in *Philosophical Studies*, 92: 1-24.
- Field, H. (2000). «Apriority as an Evaluative Notion» in Boghossian and Peacocke.
- Hanson, P. e Hunter, B. ed. (1992). *The Return of the A Priori: The Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 18. Calgary, Alberta: The University of Calgary Press.

- Harman, G. (1982). «Conceptual Role Semantics» in *Notre Dame Journal of Forma Logic*, 1982, 28, pp. 252-256.
- Harman, Gilbert (1996). «Analyticity Regained?» in *Noûs* 30: 3, pp.392-400.
- Hart, W. D. (ed.) (1996). *The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Horwich, Paul (1997). «Implicit Definition, Analytic Truth and A Priori Knowledge» in *Noûs* 31: 4, pp.423-440.
- Fackson, Frank (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press.
- Katz, J. J. (1998). *Realistic Rationality*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kitcher, Philip (1980). «Apriority and Necessity» in Moser (1987), pp. 190-209.
- Kitcher, Philip (1980). «A Priori Knowledge» in *The Philosophical Review*, v. 89, n.1, Janeiro de 1980.
- Kitcher, Philip (1984). *The Nature of Mathematical Knowledge*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Kripke, Saul (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Margolis, E. e Laurence S. (2001) «Boghossian on Analyticity» in *Analysis*, 61:4, Outubro 2001, pp.293-302.
- Moser, Paul K., org. (1987). *A Priori Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- Nagel, Thomas (1986). *The View From Nowhere*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1997). *A Última Palavra*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- Nasar, S. (1998). *A Beautiful Mind*. Londres: Faber and Faber (tradução portuguesa, *Uma Mente Brilhante*, Relógio d'Água, 2002).
- Pap, A. (1962). «Laws of Logic Are Conventions» in Irving M. Copi & James A. Gould (1964), pp. 162-167.
- Papineau, David (1996). «Theory-Dependent Terms» in *Philosophy of Science*, 63.
- Papineau, David (no prelo). «The Evolution of Knowledge» disponível em <http://www.kcl.ac.uk/kis/schools/hums/philosophy/top.html>.

- Peacocke, Christopher (1993). «How are A Priori Truths Possible?» in *European Journal of Philosophy* 1:2, pp 175-199.
- Plantinga, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*. Clarendon Press, Oxford: Oxford University Press, Cap. 1.
- Prior, A. N. (1960). «The Runabout Inference-Ticket» in Irving M Copi & James A. Gould (1964), pp. 217-218.
- Putnam, Hilary. (1975) «The Meaning of “Meaning”» reimpresso em Pessin, Andrew & Goldberg, Sanford ed. (1996).
- Quine, W. V. (1935). «Truth by Convention» in Quine (1966), pp. 77-106.
- Quine, W. V. (1951). «Two Dogmas of Empiricism» in Quine (1953), pp. 20-46.
- Quine, W. V. (1953). *From a Logical Point of View*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1954). «Carnap and Logical Truth» in Quine (1966), pp. 107-132.
- Quine, W. V. (1966). *The Ways of Paradox and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rey, G. (1998). «A Naturalistic A Priori» in *Philosophical Studies* 92, pp. 25-43.
- Salmon, Nathan (1993). «Analyticity and Apriority» in *Philosophical Perspectives*, 7, *Language and Logic*, 1993.
- Stevenson, J. T. (1961). «Roundabout the Runabout Inference-Ticket» in Irving M Copi & James A. Gould (1964), pp. 219-222.
- Swinburne, R. G. (1975). «Analyticity, Necessity, and Apriority» in Moser (1987), pp. 170-189.