

Samuel Simon
ORGANIZADOR

Filosofia e conhecimento

Das formas platônicas ao naturalismo

*Com duas conferências inéditas de
John Watkins*



Capítulo 11

Conhecimento, ciência e natureza: cartas sobre o naturalismo

Paulo Abrantes*
Hilan Bensusan**

Há algum tempo os autores deste artigo têm divergido sobre o naturalismo enquanto postura meta-filosófica, que tem muitas implicações na maneira como se concebe a relação entre a filosofia e a ciência. Decidiram, então, expor as suas posições adotando, deliberadamente, um estilo epistolar que preserva, em grande medida, o das cartas que foram, efetivamente, trocadas entre eles. Espera-se, com esse estilo informal, não somente manter o caráter vívido de um debate que prossegue, mas também contribuir para que os leitores se sintam participando do mesmo. As missivas são identificadas pelas iniciais de cada autor, seguidas do número indicando a sua sequência: H1, H2 e H3 para Hilan; P1 e P2 para Paulo. As missivas aparecem em laudas numeradas para facilitar as referências que são feitas a determinadas passagens. Ao final, cada um faz uma avaliação do debate. Os autores se esforçaram para incluir, muitas vezes em notas, esclarecimentos complementares sobre os assuntos discutidos e definir, na medida do possível, os termos técnicos, de modo que aqueles que não tenham tido contato prévio com a temática possam compreender o que está em jogo. Temas mais gerais em teoria do conhecimento são abordados ao longo do debate, de maneira que essa correspondência pode também servir para

* Doutor pela Universidade de Paris, professor adjunto do Departamento de Filosofia da UnB.

** Doutor pela Universidade de Sussex, professor adjunto do Departamento de Filosofia da UnB.

introduzi-los a muitos leitores. Caberá a cada um avaliar em que medida, ao final, as posições dos autores convergiram, ou se a distância que inicialmente as separava ampliou-se.¹

Missiva H1

Paulo,

*Why is it that scientists and mathematicians can be so patient, and philosophers seem so impatient? It has taken more than 3 thousand years to understand the circle and the sphere, and they are still working at it. And yet, we, philosophers, are prepared to give up a theory about reality as a whole at the drop of a hat, because of some flimsy arguments and because there are holes to be filled up. How unreasonable can one be?*²

Oswaldo Chateaubriand

1. A epígrafe de Chateaubriand é uma provocação. Em um debate entre o naturalista e o não-naturalista, ambos podem dizer que tudo o que precisam é tempo para preencher alguns detalhes e tudo ficará bem. O adversário sempre pode retrucar: sim, mas eu não acredito que seja possível preencher estes detalhes a contento; nem que trabalhes mil anos poderás tapar os teus buracos. Um dos lados pode dizer apenas que perdeu as esperanças de que o outro projeto possa ser levado a termo. Um argumento de Quine para naturalizar a epistemologia foi que devemos abandonar toda a esperança na idéia de uma fundamen-

¹ Queremos agradecer ao professor Samuel Simon pela cuidadosa leitura do texto e por suas sugestões. As incorreções que tenham permanecido são de responsabilidade exclusiva dos autores.

² Tradução minha: "Por que os cientistas e matemáticos são tão pacientes e os filósofos tão impacientes? Foram necessários mais de 3 mil anos para que entendessem o círculo e a esfera, e eles ainda estão trabalhando nesses temas. Enquanto nós, filósofos, estamos prontos para abandonar uma teoria sobre a realidade como um todo em um instante, por causa de alguns argumentos controversos e porque há brechas a serem preenchidas. Quão pouco razoável pode alguém ser?"

tação do conhecimento por meio da redução da ciência à observação por meio de uma tradução de sentenças da ciência em termos observacionais, lógicos e conjuntísticos (*"We must despair of any such reduction. Carnap had despaired of it by 1936 ..."*; 1987a, p. 21). Em seguida, ele observa que *"[t]he empiricist made one major concession when he despaired of deducing the truths of nature from sensory evidence"*³ (1987a, p. 22). A retórica parece sugerir que todas as esperanças no projeto que ele combate são infundadas. Quine quer fazer seu leitor desistir de uma fundamentação da ciência que seja aceitavelmente completa sem fazer uso de ciência; o empirista, ele mesmo, desistiu. A desistência, é claro, não é uma demonstração – os matemáticos que desistem de provar uma proposição não deixam provado que ela é inválida – e nem é, ela mesma, um argumento. Então eu quero usar a provocação da epígrafe como uma provocação a mim mesmo no seguinte sentido: vou tentar estabelecer porque, a meu ver, o projeto naturalista é incorreto sem apelar para os buracos que faltam preencher na sua pavimentação. Em outras palavras, tentarei não utilizar apelos do tipo: "melhor desistir!".

2. Para começar, acho que eu deveria explicar de que ponto de vista penso que o naturalismo é incorreto. Ou seja, o que especificamente eu penso que está incorreto. Os apelos de Quine contra o fundacionalismo muitas vezes não deixam claro que existem muitas alternativas para quem o rejeita; o naturalismo quineano é apenas uma delas. Você cita as duas componentes centrais do naturalismo segundo Kitcher (Abrantes, 1998, p. 14) como sendo a rejeição do *a priori* e o psicologismo. Eu não posso simplesmente aceitar essas duas teses do mesmo modo como o naturalista supostamente rejeita-as, uma vez que elas não parecem claras o suficiente. Vou apresentar um conjunto de teses que os naturalistas defendem e que eu aceito sem problemas:

³ Tradução minha, antes: "Nós devemos desistir de uma tal redução, Carnap desistiu dela por volta de 1936". E depois: "O empirista fez grandes concessões quando ele desistiu de deduzir verdades sobre a natureza a partir da evidência sensória".

- a) *Externalismo*: é possível que *A* conheça *p* sem ser capaz de apresentar uma justificação para *p*, desde que uma justificação para *p* possa ser apresentada.
- b) *Sellars*: nossos sistemas de conhecimento (por exemplo, a ciência) são racionais não porque estão bem fundamentados em bases sólidas, mas porque cada um dos seus elementos pode ser colocado em cheque, ainda que não todos ao mesmo tempo.
- c) *Boyd*: o papel da epistemologia não é tratar da origem ou do fundamento das crenças, mas de como as crenças se regulam.
- d) *Descoberta*: o contexto de descoberta deve ser levado em consideração pela epistemologia, uma vez que a descoberta se relaciona de muitas maneiras com a justificação.
- e) *Pragmatismo*: as normas surgem das práticas – mas não são capturáveis em forma de regularidades.⁴
- f) *Ciência cognitiva*: nossos instintos cognitivos influenciam o modo como argumentamos, as justificações que aceitamos e, de um modo geral, o que concebemos como racional.

Não são essas teses que disputo; podemos tratá-las como pano de fundo. Meu problema com o naturalismo, contudo, não aparece apenas com as suas versões mais fortes.⁵ O problema aparece no naturalismo de Goldman se ele pensa que justificação e normatividade podem ser entendidas em termos inteiramente psicológicos. Minha crítica ao naturalismo origina-se da aceitação de uma imagem mais ou menos kantiana do conhecimento, segundo a qual “justificação” pertence a uma família de termos epistêmicos relacionados com responsabilidade e capacidade de dúvida.

⁴ Endosso aqui a posição de Wittgenstein acerca das normas que regem nossos conceitos em contextos específicos e de sua irreducibilidade à regras explicitamente formuladas (ver Wittgenstein 1948, p. 143-190).

⁵ Susan Haack fala que Quine defende alternadamente duas versões de naturalismo, uma mais moderada e outra mais radical (Haack, 1993). Você uma vez fez uma lista de teses naturalistas (em filosofia da ciência) postas em ordem crescente de força que eu adaptei na minha tese de mestrado.

3. Para dar o primeiro passo no debate, vou tentar enfrentar imediatamente a provocação da epígrafe, analisando a conjectura de um projeto naturalista completo. Imagino assim um projeto naturalista bem-sucedido: temos um conjunto de leis da natureza que substituem, reduzem ou dissolvem todo discurso e toda preocupação epistêmica e semântica. Não importa se essas leis estão unificadas (se, por exemplo, o fisicalismo⁶ vingou). De todo modo, temos um conjunto de leis que tornam redundante qualquer menção a predicados epistêmicos ou semânticos (justificação, verdade, referência). Não há mais nenhuma necessidade de apelar para espontaneidade, autonomia, responsabilidade ou crítica quando falamos do conhecimento, de sua aquisição e, em algum sentido, de sua legitimidade. Não importa se todo discurso normativo foi tornado redundante (dissolvido, substituído ou reduzido); pode ser até que ainda falemos em livre-arbítrio e em responsabilidade e crítica quando tratamos de ações, imaginando que se possa ter uma distinção baseada em algum princípio bem-estabelecido entre a justificação das ações e a justificação das crenças.⁷ Apenas quanto ao conhecimento – e quanto à aceitação ou à fixação das crenças – há um determinismo segundo o qual o que conta como conhecimento pode ser previsto ou explicado por meio de leis físicas, fisiológicas, psicológicas e/ou sociais. Todo discurso acerca das razões para aceitarmos uma crença e, de modo geral, toda a racionalidade teórica foram tornados redundantes dado o arsenal de leis que agora disporíamos.

Penso que, em uma tal situação, meus dois personagens da palestra que dei nos Seminários Internos do Departamento de Filosofia (SIP-FIL) (Bensusan, 2001) ficariam sem resposta. Tomemos dois personagens para ilustrar meu ponto de vista. O primeiro personagem é o tradicional cético. O cético diz assim: duvido daquilo que vocês dizem que eu devo acreditar. Bem, uma vez que temos uma completa

⁶ De um modo geral, o fisicalismo procura inserir todos os processos naturais no âmbito da física (por vezes da física futura).

⁷ Certamente, eu duvido que uma tal distinção seja possível, mas não posso fazer uso de argumento baseado nessa dúvida dado o meu compromisso referente à epígrafe.

explicação por meio de leis de todo o mecanismo de aceitação de crenças, a dúvida do cético poderia ser explicada – e mesmo descartada – por uma explicação que envolvesse uma deficiência, por exemplo, na ativação de uma fibra, digamos, a fibra C. Mas se levarmos a dúvida do cético a sério e tentarmos respondê-la, teremos de apontar para as leis que, também parte da nossa ciência, nos levaram a termos as crenças que temos. Essas crenças, nós diríamos, são mais adaptadas, mais confiáveis ou o que fosse. O cético, entretanto, poderia insistir que não vê razões para acreditar nelas, pois também não acredita nas leis às quais nós fazemos apelo. Para justificar tais leis, é claro, nós apelamos para outras leis, ou talvez para as mesmas leis, se elas forem leis que tornam o discurso epistêmico tradicional redundante em todos os casos. O cético poderá dizer que nós não estamos mais argumentando, mas apenas repetindo o que dissemos antes; em todo caso poderá continuar duvidando. A qualquer momento, nós podemos desqualificar o cético, dizer que sua fibra C está com defeito, ou chamá-lo de irrelevante. No entanto, ele sempre poderá nos lembrar que, talvez em outros tempos, teve discussões semelhantes com os astrólogos, discussões nas quais ele era rebatido com argumentos que apelavam para mais astrologia (você não acredita no zodíaco porque você nasceu em julho, etc.). De fato, o cético pode dizer que qualquer crença pode ser defendida da mesma maneira: apelando para outras crenças dentro de um sistema; e sempre é possível interpretar a dúvida nos termos de um sistema de modo que nunca seja admitida qualquer posição que venha de fora dele.⁸ Penso que poderíamos sempre descartar ou esquecer o cético, e poderíamos ter bons instrumentos para dissolver ou desconsiderar suas dúvidas – instrumentos realmente efetivos e que nos façam, de fato, não ter nenhuma preocupação cética. Mas penso

⁸ O cético talvez pudesse acusar o naturalista de adotar uma postura que eu comparo com a do alfaiate da fábula da nova roupa do rei. O alfaiate diz: “se alguém não enxergar a roupa do rei, é estúpido”. O alfaiate então garante a aceitação de sua proposição (“o rei não está nu”) pois dentro de sua própria teoria (conjunto de postulados) há uma interpretação para a negação da proposição. Ou seja, o cético pode fazer ao naturalista uma crítica do tipo da que Popper, por exemplo, fez à psicanálise.

que nos encontraríamos em uma posição em que teríamos pouco espaço para oferecer respostas ao cético.

Note que eu compartilho com o naturalista a tese que eu chamei de *Sellars*. Ou seja, não se trata de pensar que as crenças devam ser justificadas sem apelo às outras. O naturalista pode acusar o cético de estar pressupondo uma arquitetônica fundacionalista para a justificação e insistir que ele não está disposto a oferecer nada deste gênero, uma vez que argumentos mostram que isto não é possível. O cético poderia então dizer algo assim: eu apenas quero saber o que me impele a acreditar no que você acredita, dadas algumas crenças que eu compartilho com você (por exemplo, nós estamos de acordo acerca do que falamos). Eu quero apenas, prosseguiria o cético, convencer-me das suas crenças, dadas algumas outras crenças que eu tenho; posso pensar nas minhas dúvidas inteiramente em termos de outras crenças e não de um fundamento – e o cético aqui aceitaria a nossa tese *Boyd*. Então nós poderíamos contar alguma estória nômica acerca das crenças que compartilhamos com o cético, mas o cético poderia questionar esta estória e não reconhecer as suas crenças dentro da estória nômica que nós contamos. Eu aceito crenças, ele poderia dizer, se elas me parecem justificadas e o mecanismo de aceitação que vocês propõem (adaptabilidade, confiabilidade, etc.) não me parece justificado – a justificação que vocês apresentam para elas não é aceitável. Nós ainda podemos insistir que ele se reconheça na contraparte nômica do seu mecanismo de aceitação de crenças. O cético então poderia afirmar: a crença de que uma crença é justificável porque obedece a certas propriedades definidas em uma lei é uma crença que eu não posso por em dúvida dentro do sistema de vocês. E ele continuaria: “está bem, eu desisto de fundacionalismo e aceito *Sellars*, e por isso mesmo eu considero que o sistema de vocês não é racional, certas coisas não podem ser postas em cheque”. Talvez então possamos tentar usar a tese compartilhada *Externalismo* para demover o cético de sua insistência em possuir, ele mesmo, uma justificação que seja para ele aceitável. Ele, o cético, pode saber que estamos certos sem saber disso, ele pode saber porque nós justificamos sua crença. Porém ele sempre poderia retrucar: “vocês

realmente possuem uma justificação?”. Eu penso que em um tal diálogo nós estaríamos em uma posição em que, de novo, poderíamos descartar ou dissolver as crenças céticas (por meio de uma terapia que nos convencesse de que nós nunca estivemos na posição de não reconhecer que justificação é adaptabilidade ou confiabilidade, etc.), mas não poderíamos oferecer respostas à dúvida cética.

4. Algo semelhante se passa com o segundo personagem, o descrente. O descrente diz assim: “eu não penso que vocês, com todas as leis que vocês defendem, estejam falando sobre o mundo”. Ele pensa que não apenas não estamos descrevendo o mundo, como pensaria o realista científico (de cunho realista metafísico de Putnam, 1978), mas que nem sequer sofremos qualquer influência do mundo na construção de nossas teorias. Sofremos, ele diz, influência de um *ersatz* mundo, ou seja, de um arremedo postulado por nossas teorias (talvez com base naquilo que nós percebemos e na nossa capacidade de prever e controlar nossas percepções). O arremedo de mundo – tal como a *ersatz* justificação que não convencera o cético – não é o mundo no qual o descrente se enxerga. Ele não compreende o significado do que nós falamos, e quando nós insistimos em falar no que, no nosso sistema, faz os papéis de referência e de verdade (seja por meio de uma redução destes predicados a predicados físicos, seja por uma substituição deles por predicados físicos), o descrente tem um diálogo conosco muito parecido com aquele que o cético teve – o descrente nos acusa de preparar também uma *ersatz* verdade, uma *ersatz* referência. Nós podemos insistir em apontar para partes do mundo a fim de deixar explícito do que estamos falando. O descrente então insistiria que nós não podemos estar falando daquilo que nós apontamos; ele insiste que uma genuína relação de referência não se dá. Aqui nós podemos enviar o descrente para tratamento ou varrer sua atitude por baixo do tapete do que nós podemos agora descrever como mundo compartilhado ou ainda deixarmos de nos preocupar com ele depois de algum tempo de terapia. Mas, aqui também, penso que não teríamos como oferecer respostas.

Note que esse argumento não está apenas querendo mostrar que o naturalismo não é desejável. Não se trata apenas do que é desejável, estou tentando apontar para propriedades fundamentais da esfera epistêmica, tais como a dúvida e a capacidade de responder ao objeto de conhecimento, que não podem ser preservadas no projeto naturalista. Penso que essas propriedades não podem ser abandonadas⁹ se almejamos uma concepção racional do mundo.

Missiva P1

Hilan,

1. Uma das dificuldades em discutir o naturalismo – mesmo se nos restringirmos às suas versões mais recentes em teoria do conhecimento – é a variedade de orientações englobadas sob esta denominação.¹⁰ Como disse em outro lugar, “não é óbvio que haja um núcleo comum de compromissos aceitos por todas as variedades de naturalismo” (Abrantes, 1998, p. 14).

Isso é um problema para quem queira discutir qualquer um dos “ismos” filosóficos (penso na variedade de racionalismos, empirismos, realismos, etc.) e não pode ser apontado como uma deficiência particular do naturalismo como postura filosófica. É, portanto, crucial que se faça distinções, que se tente uma tipologia de posições naturalistas, que se elenque teses naturalistas com variados graus de “força”, como tentei fazer tempos atrás (e você se refere a isso numa nota). Feito esse esforço preliminar, algumas das teses naturalistas podem mostrar-se mais

⁹ Sellars, em *Philosophy and the scientific image of man* diz: “to complete the scientific image we need to enrich it not with ways of saying what is the case, but with the language of community and individual intentions” (Sellars 1963, p. 40). Tradução minha: “para completar a imagem científica [do mundo] ela precisa ser enriquecida não apenas com modos de dizer o que é o caso, mas com a linguagem da comunidade e das intenções individuais”.

¹⁰ Devemos restringir o debate ao naturalismo em epistemologia (pois há posturas naturalistas em outros domínios da filosofia, como a metafísica, a ética, etc.).

fáceis de se defender, mais fáceis de se aceitar, mais consistentes e, sobretudo, mais férteis do que outras. Você mesmo está disposto a aceitar diversas teses que você qualifica de “naturalistas”, mas não outras. Eu também, como ficará claro a seguir.

Gostaria de começar fazendo um comentário a respeito de cada uma das seis teses que você acredita que sejam defendidas por naturalistas e aceitáveis para você, e que são nomeadas de *Externalismo*, *Sellars*, *Boyd*, *Descoberta*, *Pragmatismo*, *Ciência Cognitiva*. Com elas você pretende tornar mais “clara” a caracterização que propõe Kitcher do naturalismo, conforme a apresentação que fiz em Abrantes (1998).

Externalismo

2. O “externalismo” em teoria da justificação é, de fato, usualmente considerado uma posição naturalista. O externalismo distingue-se do “internalismo” enquanto teoria da justificação.

Para efeito da discussão que se segue, distinguirei, como é de praxe, os seguintes tipos de “estados doxásticos” em que pode se encontrar um sujeito *s*:

Asp, JAsp, Csp,

que se lêem, respectivamente, “*s* acredita (ou crê) que *p*”, “*s* acredita justificadamente que *p*”, “*s* conhece *p*”, onde *p* é uma proposição.

Segundo a tradicional concepção tripartida do conhecimento, um sujeito *s* possui conhecimento de que *p* (Csp) se as seguintes condições são satisfeitas: i) *p*; ii) Asp; iii) Jasp.

Cada uma dessas condições é necessária e as três são, conjuntamente, suficientes para que *s* conheça que *p* (Csp). Essa análise de “conhecimento”, embora venha sendo contestada desde os famosos argumentos tipo Gettier,¹¹ será aceita no que se segue. O que está, no

¹¹Gettier (1963) criticou a concepção clássica de “conhecimento” como “crença verdadeira justificada”, que remonta a Platão. Essas três condições, ele mostra, são necessárias, mas não suficientes para que haja conhecimento.

momento, em jogo na nossa discussão sobre o naturalismo é a condição (iii), ou seja, o que conta para que *s* seja *justificado* na sua crença.

O internalista tipicamente defende que as condições estabelecidas para a justificação de uma crença sejam “reconhecidas”, sejam “direta ou transparentemente acessíveis” ao sujeito (*s*) do conhecimento. Em outros termos, o internalista exige que o sujeito creia (acredite), creia justificadamente ou conheça as condições necessárias para a justificação de uma crença particular que ele tenha.

Para facilitar a exposição, chamemos de *t* à cláusula (iii) da análise tripartida anterior. O internalista exige, portanto, que o sujeito esteja, com respeito a *t*, num dos seguintes estados doxásticos:

Ast, JAst, Cst,

que se lêem, respectivamente: “*s* acredita que *t*” (isto é, *s* acredita na – ou “reconhece” a – justificação da sua crença); “*s* acredita justificadamente que *t*”; “*s* conhece que *t*”.

Há, portanto, vários graus de internalismo, crescentes em sua “força” (o primeiro deles é o mais fraco), e cada uma dessas condições internalistas coloca problemas particulares que não pretendo discutir aqui.¹² O externalismo é visto como uma tentativa de responder a algumas dessas objeções ao internalismo.

Antes de abordar o externalismo, gostaria de mencionar o internalismo atípico de Pollock (1986). Ele considera-se um naturalista, mas defende que as normas epistêmicas devem instanciar-se exclusivamente em “estados internos” do sujeito (e não implicam qualquer relação desses estados internos com estados de coisa no mundo). Pollock caracteriza as teorias internalistas como aquelas que fazem depender a justificação unicamente de estados internos do sujeito. Tais estados internos são aqueles aos quais o sujeito tem “acesso direto” (“que são diretamente acessíveis aos mecanismos em nosso sistema nervoso cen-

¹² Alguns desses graus de internalismo (mas não todos) conduzem, como se pode verificar facilmente, a uma regressão ao infinito na análise de “conhecimento”.

tral que dirigem o nosso raciocínio”, *id. ibid.*, p. 134). Mas para Pollock tais estados não se restringem a estados epistêmicos (doxásticos) como os de crença – como na caracterização do internalismo por Dancy (1985) – mas incluem também estados perceptuais e de memória (estados não-doxásticos). Ou seja, para que um estado seja “diretamente acessível”, na perspectiva de Pollock, não é necessário que tenhamos *crenças* (muito menos, *crenças justificadas* ou conhecimento) a respeito desse estado. Podemos, portanto, classificar as teorias da justificação em duas categorias, as doxásticas e as não-doxásticas.

- a) Nas teorias doxásticas, a justificação de uma crença depende exclusivamente do “estado doxástico” do sujeito, ou seja, das outras *crenças* que ele possui no momento. As teorias da justificação doxásticas incluem o fundacionalismo e o coerentismo.
- b) Nas teorias não-doxásticas, a justificação depende de fatores externos ou de estados internos do sujeito *que não são crenças* (por exemplo, estados perceptuais e de memória). A teoria internalista da justificação que Pollock articula inclui-se, portanto, nesta última categoria.

O internalismo de Pollock qualifica-se, no entanto, como “naturalista” (ao lado do externalismo, mas não se confundindo com ele) porque a justificação de uma crença dá-se por um processo ou mecanismo que pode, em princípio, ser descrito e explicado pela psicologia: “Num sentido importante, descrever nossas normas epistêmicas reais é parte da psicologia” (*id. ibid.*, p. 173).

Contrariamente ao internalista típico (doxástico), o externalista exige simplesmente que as condições necessárias para a justificação estejam, de fato, objetivamente satisfeitas, ou sejam verdadeiras. Não se exige (como faz o internalista) que o sujeito esteja num estado doxástico particular (de um dos graus que distingui acima).

Segundo a concepção tripartida do conhecimento, além de satisfazer à condição de verdade, nossas crenças devem ser justificadas para habilitarem-se como conhecimento. Para o externalista, é a rela-

ção com um estado de coisas no mundo (um estado “externo”) que estabelece a justificação da crença (supostamente verdadeira). Essa justificação, para o externalista, é função de fatores aos quais o sujeito não tem acesso direto. Lehrer (um internalista, diga-se de passagem) apresenta o externalismo de modo especialmente claro:

A tese central do externalismo é que alguma relação com o mundo externo, responsável pela verdade de nossa crença, é suficiente para converter uma crença verdadeira em conhecimento, sem que tenhamos qualquer idéia daquela relação. Não é a nossa concepção de como nós estamos relacionados com um fato que gera conhecimento, mas simplesmente o fato de estarmos relacionados com ele (Lehrer, 1990, p. 153).

Nas teorias externalistas, a relação (naturalista) entre crença e verdade, ou entre o estado mental e os “fatos” que fazem a crença ser justificada, pode ser de tipo causal, nomológico, informacional, probabilista, de dependência contrafactual, etc.

O externalismo é uma boa teoria para o conhecimento perceptual: não temos “acesso” direto aos processos geradores de nossas crenças perceptuais, o que não impede, por exemplo, que eu tenha conhecimento (crença verdadeira justificada) de que há uma tela de computador diante de mim neste momento. Basta que se estabeleça a relação naturalista dos meus órgãos dos sentidos com o objeto externo para que eu esteja justificado nas minhas crenças perceptuais. Com respeito a outras formas de conhecimento (por exemplo, o conhecimento científico de processos não-observáveis, o conhecimento matemático, etc.), o externalismo enfrenta dificuldades que não cabe discutir aqui.

Exemplos de teorias externalistas incluem a teoria causal do conhecimento e o confiabilismo, que Goldman defende atualmente. Segundo a teoria confiabilista da justificação, um sujeito *s* está justificado na sua crença se a terceira condição da análise tripartida do conhecimento for:

- iii) A crença de s de que p foi adquirida por meio de um processo/método confiável.

O confiabilismo de Goldman é *externalista* porque não exige que s acredite (creia), reconheça, ou mesmo compreenda que o processo/método que gerou a sua crença é confiável; mesmo assim, s tem uma crença justificada de que p se o processo/método utilizado é, de fato, confiável.

De modo mais geral, Lehrer (1990) apresenta o externalismo confiabilista como a tese de que é a “história natural” da crença, ou seja, o modo (“natural” ou “físico” ou, ainda, “objetivo”) como a crença se conecta com a verdade, que a habilita a ser conhecimento, independentemente do sujeito – de qualquer sujeito – ter ou não “acesso” a tal história.¹³

3. Uma primeira crítica que se faz ao externalismo distingue possuir informação (correta) de algo e ter conhecimento de algo (Lehrer, 1990, p. 164). Ou seja, o tipo de relação naturalista entre crença e verdade pode ser suficiente para se ter informação, mas não para se ter conhecimento. Para ter conhecimento o sujeito precisa possuir informação adicional (ou informação “de fundo”) a respeito da relação naturalista (e.g. da história natural da sua crença). Não basta, portanto, que a relação naturalista objetivamente se dê. O sujeito precisa crer, crer justificadamente ou conhecer isso. Em outros termos, a informação que o sujeito possui precisa ser “resultado de pensamento”, para habilitar-se a conhecimento.

¹³ Pollock qualifica a teoria de Goldman de externalista porque, para este último, a “correção” dos processos cognitivos (sua confiabilidade) não seria uma propriedade essencial desses processos, mas dependeria de como o mundo real é “estruturado”. Ou seja, um processo cognitivo poderia ser confiável em nosso mundo – e portanto justificar uma crença de um sujeito vivendo neste mundo – mas não ser nada confiável num outro mundo possível (e a crença resultante desse mesmo processo seria, neste outro mundo, injustificada). Ou seja, a confiabilidade de um processo é uma questão contingente, e não necessária (Pollock, 1986, p. 23). O internalismo, ainda segundo Pollock, exigiria que “se uma combinação particular de entradas (*inputs*) perceptuais e de raciocínio produzem crença justificada no mundo real, então produzirá crença justificada em todos os mundos possíveis” (*id. ibid.*, p. 116).

Uma outra crítica, relacionada à anterior, é que o externalista comete a “falácia causal” (Lehrer). O externalismo confunde a *razão* para termos uma crença com a *causa* dessa crença. O que importa para termos conhecimento são as razões que temos para justificar nossas crenças, e não a história natural (causal, informacional, etc.) dessas últimas. Em suma, devemos distinguir a *explicação* de uma crença (com base na sua história natural) da sua *justificação* (com base nas razões ou evidências do sujeito).

Embora você diga que aceita a tese *Externalismo*, parece concordar com essa crítica, tomando o partido do cético “que não vê razões” (H1: 3) para acreditar na história natural que apresenta o naturalista. Mais adiante, você volta a colocar-se no lugar do cético: “eu aceito crenças, ele poderia dizer, se elas me parecem justificadas e o mecanismo de aceitação que vocês [naturalistas] propõem (adaptabilidade, confiabilidade, etc.) não me parece justificado – a justificação que vocês apresentam para elas não é aceitável” (H1: 3). O cético exige poder continuar duvidando das descrições ou explicações (nomológicas, causais, etc.) propostas pelo naturalista (que, na apresentação deste último que você nos oferece, pretende anular essa possibilidade de dúvida por intermédio de manobras reducionistas ou eliminativistas, como discuto a seguir). Em outras palavras, o cético não aceita uma justificação de tipo não-doxástica (externalista), pois isso implicaria abdicar de seguir colocando em dúvida algumas das crenças do naturalista.

Não haveria como escapar, você afirmaria, de uma teoria doxástica da justificação. Apelar, como faz o naturalista, para, por exemplo, uma lei, é comprometer-se com uma crença. O cético pode continuar dizendo que duvida dessa crença (duvida que a relação nomológica, no caso, seja verdadeira, seja um fato objetivo). Não podemos, diria você, escapar da esfera doxástica – sair do “espaço de razões” e postular, por exemplo, uma condição não-doxástica, como a de confiabilidade de processos psicológicos/métodos de geração de crenças – a qual não temos acesso direto, “consciente”. Ponto para o cético: ele exige razões – uma genuína justificativa epistêmica – para a aceitação de uma crença, e não leis (causas, etc.).

4. De toda forma, tampouco um apelo a razões satisfaria o cético: ele pode continuar sempre duvidando das nossas razões (justificativas doxásticas). Por exemplo, se você é um coerentista em teoria da justificação – como me parece traduzir a sua tese *Boyd* –, uma crença é justificada se for *coerente* com todo um conjunto de crenças. Ora, o cético pode sempre duvidar de uma ou mais dessas “crenças de fundo” para neutralizar a oferta de justificação, de razões. A propósito, eu não incluíria, como você faz, a tese *Boyd* no “credo” naturalista, tendo em vista o seu caráter internalista e doxástico.

Na sua tentativa de articular um argumento transcendental aplicável ao cético e ao descrente, na palestra dada no SIP-FIL (Bensusan, 2001), você defende a autonomia do “espaço epistêmico”, a sua irredutibilidade:

Importa que se o espaço das razões é explicado em termos quaisquer, mas de natureza não-epistêmica, estes termos impedem alguma dúvida. A redução do epistêmico ao que quer que seja atrela a dúvida a algo não-epistêmico (...). O caráter especial do espaço epistêmico é o que permite crer e duvidar (*id. ibid.*, p. 6).

Juntando os argumentos contra o cético e contra o descrente, você arremata mais adiante: “Os pressupostos da compreensão e da dúvida apontam para um espaço epistêmico genuíno (...). O espaço epistêmico é o espaço da interpretação das crenças e o espaço da dúvida” (*id. ibid.* p. 7).

O argumento fundamental contra o naturalismo parece ser, então, que somente um espaço epistêmico irredutível é capaz de garantir o exercício da dúvida (além do exercício da compreensão, que são interdependentes, como você mostra bem).

Isso lembra um argumento comumente aceito em ética: se cada um de nós não é nada além de um sistema físico regido por causas deterministas, então não há “espaço” para a liberdade e a responsabilidade por nossos atos. Analogamente, se não há um genuíno espaço de razões, autônomo com respeito ao espaço físico, onde vigora

a causalidade, então não podemos compreender e não podemos exercer a dúvida.

Resta saber se a tentativa de vincular uma teoria do conhecimento a uma ou mais teorias científicas, como pretende o naturalista, elimina a possibilidade da dúvida.¹⁴ Diz você, repetindo um trecho já citado acima:

A redução do epistêmico ao que quer que seja atrela a dúvida a algo não-epistêmico. Assim, por exemplo, se “passível de crítica” é entendido como “evolucionariamente desvantajoso”, atrela-se qualquer juízo sobre o que é passível de crítica a um critério evolucionário. Note que mesmo que o que seja considerado evolucionário mude de acordo com as etapas e as modas da história da biologia teórica, haverá certas coisas que, de fato, não podem ser ditas passíveis de crítica por não serem (na melhor biologia teórica possível) evolucionariamente desvantajosas (Bensusan, 2002, p. 6).

Um argumento que se baseia na equivalência entre os predicados “ser passível de crítica” e “ser evolucionariamente desvantajoso” (autorizada, supostamente, por uma epistemologia evolucionista) não me parece particularmente elucidativo e convincente como uma crítica a qualquer espécie de naturalismo. É pressuposto, aqui, um naturalismo de tipo meta-epistêmico (na classificação que propõe Goldman, 1998):

Por analogia com o naturalismo em ética, Goldman caracteriza algumas espécies de naturalismo como posições meta-epistêmicas, a saber, a respeito do *status* ontológico das propriedades epistêmicas normativas (justificação, racionalidade, garantia [*warrant*], etc.). Pode-se defender

¹⁴ Deixo de lado a possibilidade de compreensão e de interpretação de crenças, que remete às questões delicadas (numa perspectiva naturalista) do significado, da intencionalidade e da verdade. Não pretendo, portanto, alinhar aqui uma resposta ao “descrente” (você pode defender que não o faço tampouco com respeito ao cético!).

que estas propriedades reduzem-se a propriedades físicas, ou ainda que supervêm a estas, gerando duas orientações distintas. Uma terceira posição, mais radical, seria a de que as propriedades epistêmicas (normativas) devem simplesmente ser eliminadas, de modo que somente propriedades físicas ou biológicas (descritivas) possam ter lugar numa teoria do conhecimento que se pretenda naturalizada (Abrantes, 1998, p. 16).

Por um lado, além de existirem outras espécies de naturalismo, um naturalismo meta-epistêmico não tem de ser necessariamente reducionista ou eliminativista, como sugerimos no trecho acima.¹⁵

Por outro lado, é preciso enfatizar que há muito se abandonou o infalibilismo em filosofia da ciência. O fato de vincular uma teoria do conhecimento a uma teoria científica não impede que esta última seja colocada em dúvida e substituída por uma outra teoria que seja considerada melhor (com base em alguma norma metodológica aceitável),¹⁶ como você admite na passagem citada anteriormente (Bensusan, *op. cit.*). Algumas espécies de naturalismo podem, portanto, conviver perfeitamente com o exercício da dúvida e com a normatividade. Um exemplo disso seria o naturalismo normativo de Laudan, que não admite uma redução do discurso metodológico (bem como do axiológico) ao discurso científico, mas os vê como interdependentes.

O *status* do normativo é, certamente, uma das dificuldades que enfrentam algumas posturas naturalistas mais radicais (como a que Quine defendeu inicialmente). Mas há espécies de naturalismo que não pretendem eliminar ou reduzir o normativo.

¹⁵ Da mesma forma que um naturalista não tem de, necessariamente, defender uma eliminação da psicologia de senso comum (*folk psychology*), como pretende P. Churchland. Ver as minhas referências à tese da superveniência como abrindo espaço, talvez, para uma posição ao mesmo tempo naturalista e não-reducionista.

¹⁶ Supõe-se que uma metodologia aceitável rejeitaria meras modificações *ad hoc* nas nossas teorias, como a sua personagem do cético (HI: p. 3) acusa, com razão (opa!), os astrólogos comparando-os, sem razão, aos naturalistas.

Naturalismo e ceticismo

5. Tentar responder ao cético é um problema que enfrentam todas as teorias do conhecimento e não só as de cunho naturalista. Há quem defenda, inclusive, a tese histórica de que a teoria do conhecimento tornou-se uma área central da filosofia na modernidade, em função do desafio cético que, por exemplo, Descartes resolveu enfrentar.

O que talvez distinga o naturalista de outros filósofos é que ele tende a não levar a sério o cético, não se esforçando em lhe dar uma resposta. Ou então, o naturalista tenta mostrar que os desafios céticos são formulados a partir do conhecimento científico e, portanto, cometem petição de princípio ao colocarem este último em questão. Um exemplo típico dessa atitude é Quine.¹⁷

Pode ter sido simplesmente um erro histórico da filosofia moderna considerar que responder ao cético deva ser o ponto de partida, a motivação básica de qualquer teoria do conhecimento.

Naturalismo e fisicalismo

6. Talvez seja um equívoco considerar que o naturalista compromete-se necessariamente com uma ontologia particular, como o fisicalismo, ou mesmo com um fisicalismo reduutivo. O fisicalista é aquele que rejeita entidades além das postuladas pela física, colocando, por exemplo, sob suspeição o dualismo de substância (mente/corpo). Para o fisicalista só existe a substância física.

Associa-se freqüentemente ao fisicalismo (e, conseqüentemente, ao naturalismo, para aqueles que vinculam ambas as doutrinas) a proposta de reduzir as ciências de “nível alto”, ou “especiais” (como a psicologia, por exemplo) às ciências “fundamentais” (como a biologia ou a física).

¹⁷ Uma atitude semelhante seria também saudável com respeito à figura do descrente.

É preciso, contudo, lembrar que nem todo fisicalismo tem de ser redutivo. Um fisicalista pode, por exemplo, aceitar um dualismo de propriedades em que propriedades (como as mentais) são supervenientes às propriedades físicas.¹⁸ Há naturalistas, como Kornblith (1993, 1998), por exemplo, que defendem a existência de espécies naturais genuínas, irreduzíveis, nas ciências especiais.

Há ainda uma outra espécie de naturalismo, o metodológico, que discuto em outro artigo:

Há quem defenda (...) que o naturalismo é ontologicamente neutro, comprometendo-se somente com uma particular metodologia, a das ciências. Ou seja, o naturalismo pressuporia, nessa leitura, um monismo metodológico e não um monismo ontológico (como o fisicalismo). O naturalismo defendido por Quine é de tipo metodológico, na classificação que propõe Goldman (1998). Mesmo aqui, as divergências entre os naturalistas são, porém, comuns. Enquanto Quine é um monista metodológico, Goldman, apesar do seu professado naturalismo, admite um dualismo [metodológico] no qual a filosofia disporia de métodos próprios e distintos dos métodos científicos. A epistemologia continuaria com a tarefa de explicar [*explicare*] o significado dos termos epistêmicos – o que remete ao método de análise conceitual –, a identificar a conduta cognitiva adequada, os valores e objetivos da cognição, etc. À ciência caberia, então, verificar se os sujeitos epistêmicos possuem os meios (capacidades) para atingir os objetivos da cognição, fixados previamente; ou ainda, a ciência procuraria identificar os métodos que melhor promovem a conduta cognitiva adequada, conforme estipulada pela epistemologia. Goldman opõe-se a Quine por defender claramente o *status* normativo da epistemologia, o que implicaria, no seu entender, que esta última dispõe de méto-

¹⁸ Não é claro, entretanto, depois dos trabalhos de Kim, se essa posição é consistente. Anteriormente, aponte a tese (não-redutiva) de que as propriedades epistêmicas supervêm às propriedades físicas.

dos próprios, não-científicos. Goldman distingue, assim, diferentes graus de envolvimento das ciências no projeto epistemológico normativo, indo de naturalismos brandos até um “naturalismo ilimitado”, no qual as ciências seriam relevantes mesmo para a identificação dos fins epistêmicos (Abrantes, 1998, p. 20-21).

7. De minha parte, eu tendo a concordar com Kornblith e sustentar que o naturalista tem compromissos ontológicos, desde que sejam compatíveis com as melhores teorias científicas contemporâneas ou mesmo derivados.¹⁹ Eu considero, por exemplo, que é inescapável, para um homem contemporâneo (ocidental, educado, etc.) admitir elementos de uma imagem de natureza apoiada no conhecimento científico disponível.²⁰ Um deles é que as mentes surgiram a partir de processos puramente físicos. Colocando em outros termos, as mentes são, na história do universo, coisas bastante tardias (como a vida, por sinal).²¹

Portanto, se aceitamos uma tal tese ontológica, o “espaço de razões” deve ser posterior, cronologicamente, ao “espaço de causas” e inserido neste último de forma, digamos, “orgânica”. Esse compromisso “fiscalista” mínimo parece-me incontornável.

Há, portanto, uma história a ser contada (algum dia) a respeito da origem, do surgimento do espaço de razões (e também do significado, da intencionalidade, etc.) e de sua articulação com o espaço de leis/causas. Essa história, evidentemente, não poderá pressupor a existência de um espaço de razões antes que este tenha surgido (embora qualquer história que contemos deverá ser racionalmente legitimada – afinal, as hipóteses e teorias científicas são expressões de um conjunto de crenças justificadas e, esperamos, verdadeiras).

¹⁹ Não seria o momento, aqui, de defender, além do mais, a interdependência entre metodologia e ontologia, o que colocaria em dúvida a possibilidade de um naturalismo metodológico neutro com respeito a compromissos ontológicos.

²⁰ Admito, portanto, que o naturalismo seja, em alguma medida, científicista.

²¹ Essa crença, por sua vez, pressupõe um robusto realismo.

8. Admitir uma precedência histórica da esfera de leis com respeito à esfera racional, contudo, não implica admitir uma redução do mental ao físico ou algo como uma teoria da identidade mente-corpo. Eu, particularmente, sou simpático às tentativas de articular um fisicalismo não redutivo. Mas não vejo como abrir mão de um fisicalismo “mínimo”. O externalismo, portanto, deve ter *algo* de correto, embora talvez o internalista – e Pollock é convincente nesse sentido – tenha contribuições a dar a uma teoria do conhecimento que seja compatível com o estado atual do conhecimento científico.

Você parece também reconhecer que a questão de como o “espaço de razões” interage com o resto do mundo não pode ser colocada de lado ou ignorada, como defende McDowell, aceitando-se “um dualismo com uma cortina de ferro mais alta do que a que separa corpo e mente” (Bensusan, 2001, p. 7).

9. Uma modalidade especialmente amena de naturalismo defende, simplesmente, que o epistemólogo não pode ignorar os resultados das ciências, colocando-se numa prepotente posição de isolamento e de auto-suficiência. Pode-se formular essa modalidade de naturalismo de modo positivo: a) as ciências podem fornecer subsídios importantes para o epistemólogo enfrentar e dar soluções para os problemas tradicionais da epistemologia (e, talvez, para reorientar a epistemologia, colocando novos problemas); b) qualquer teoria do conhecimento pressupõe, explícita ou implicitamente, teses empíricas (portanto, contingentes) a respeito do mundo e de nós próprios enquanto “engenhos epistêmicos” (Churchland). Em outras palavras, as teses/teorias filosóficas não teriam um caráter *a priori*, como admite a epistemologia não-naturalista.

Como afirmei em outro lugar,

a epistemologia perde, assim, o seu *status* privilegiado de “filosofia primeira”, de ponto fixo que permitiria alavancar uma crítica, digamos “externa”, às pretensões (epistêmicas) da ciência. A imagem do barco de

Neurath é repetidamente invocada pelos naturalistas nesse contexto (...) (Abrantes, 1998, p. 15).²²

10. Para finalizar a discussão das teses que você atribui ao naturalista, e que lhe parecem aceitáveis, concordo que as teses *Ciência cognitiva* e *Descoberta* têm um caráter naturalista. A tese *Ciência cognitiva*, a meu ver, identifica-se com o que Kitcher chama de “psicologismo”. A rejeição do *a priori* e o psicologismo, segundo Kitcher, são os dois componentes centrais de uma postura naturalista em epistemologia. Tratei rapidamente, nos últimos parágrafos, do primeiro componente.

Quanto à tese *Pragmatismo*, suponho que você esteja pensando na posição de Brandom. Em Bensusan (2001), Brandon é apresentado como um “descrente”, um “inferencialista” que faz abstração do conteúdo das crenças: crenças conduzem “apenas a outras crenças e nunca tocam o mundo” (*id. ibid.*, p. 5). Não sei se além de descrente, a posição de Brandom também teria, segundo você, “colorações” naturalistas, ao propor uma redução das normas às práticas. Esse assunto seria, talvez, por demais específico para nos debruçarmos no momento sobre ele.

Missiva H2

Paulo,

Pode-se criticar um costume, uma instituição, uma crença, etc., porque tais coisas podem ser mudadas. Mas não faz sentido criticar fatos da natureza [...]. [Os naturalistas almejam tornar] os processos epistemológicos imunes à crítica. Marcos Barbosa de Oliveira

²² A metáfora é que estamos num barco em alto mar e, eventualmente, temos de repará-lo sem podermos ancorá-lo num porto.

1. Concebo o naturalismo, como indiquei com outras palavras na primeira missiva, como a tentativa de entender como *naturais* os processos epistêmicos. Aqui, “natural” denota aquilo que pertence ao espaço lógico das leis da natureza. Nesse sentido, “natural” se contrapõe ao espaço das razões. O naturalismo advoga que não há um espaço *sui generis* das razões.²³ Certamente, se “natural” significa algo diferente, também “naturalismo” haverá de significar algo diferente. Você diz em P1:4 que o naturalismo não está necessariamente comprometido com a redução de estados e processos epistêmicos a processos em última instância descritíveis por leis e nem com a eliminação destes estados e processos. Em seguida você insiste que tudo o que precisamos para podermos vincular uma teoria do conhecimento a uma teoria científica é de um falibilismo. O problema, contudo, é como pode o naturalismo entender a substituição de uma teoria por outra.²⁴

2. Você então aponta para o naturalismo normativo (e o modelo reticulado) de Laudan (1984, 1987, 1990). O naturalismo normativo (1987, 1990) aponta para a existência de regularidades na história da ciência – estas regularidades teriam de ser nômicas para satisfazer o anseio naturalista.²⁵ No modelo reticulado (1984), a articulação de teo-

²³Note que a distinção entre espaço das razões e espaço lógico das leis da natureza não se compromete com a validade do argumento de Davidson, segundo o qual razões são causas. Podem ser causas, claro, mas isto não implica que, enquanto razões, elas possam ser expressas em termos de leis.

²⁴A substituição de teorias, é claro, só é um problema para o naturalista se ela for entendida como um exercício da razão, um processo epistêmico. Se ela for explicável inteiramente por meio de regularidades nomológicas (da sociologia ou da psicologia), não haverá problemas.

²⁵Naturalizar normas é uma empresa problemática em todo caso. A possibilidade de tal naturalização tem de enfrentar os argumentos de Wittgenstein, segundo os quais as normas são reguladas por práticas e há muitas regularidades que podem ser encontradas nas práticas. Um naturalismo normativo teria de justificar como escolhe as regularidades (nômicas) que usa para descrever práticas que sustentam normas. Como diz Brandom (1994, p. 28) “*There simply is no such thing as the pattern or regularity exhibited. To say this is to say that some regularities must be picked out as ones that ought to be conformed to, some patterns as the ones that ought to be continued.*” (Tradução minha: “Simplesmente não há o padrão de regularidade exibido. Dizer isto é o mesmo que dizer que certas regularidades devem ser tomadas como aquelas às quais se deve conformar, regularidades que devem continuar”). Brandom apóia-se em Wittgenstein para concluir que não parece haver uma boa maneira de justificar as regularidades escolhidas.

rias, métodos e valores teriam de formar um mecanismo (seguramente psico-sociológico) descrito em termos de leis, mais uma vez se o anseio naturalista tiver de ser satisfeito. Não quero dizer que isso não possa ser feito – não posso fazê-lo se aceitar a provocação da epígrafe de Chateaubriand (H1). Contudo, se isso for de fato feito, e a epistemologia assentar-se tranqüilamente como o departamento de alguma disciplina científica ou muitas delas, o reticulado e as leis da história da ciência estarão eles mesmos sujeitos às leis da história da ciência e ao reticulado. As normas que regem a substituição das teorias estariam justificadas apenas dentro do sistema de leis que trataria da substituição de teorias. Uma crítica a tais normas poderia ser rebatida assim: não é de fato por meio de críticas como esta que as teorias são substituídas. Se isto acontecesse, teríamos um sistema fechado que não pode ser criticado senão internamente – pô-lo em cheque seria rejeitá-lo.

Mas você sugere que métodos, valores e sua interdependência com as teorias não precisam ser expressos em termos de leis (P1: 4). Você também sugere que o naturalismo possa conviver com normas que não se reduzam a leis (o naturalismo não precisa se comprometer com reduções ou eliminações). Imagino que você esteja sugerindo uma espécie de naturalismo emergentista, uma vez que você se compromete com o fisicalismo (P1: 7) e com a não redução (P1: 6). Isso implicaria dizer que haveria “uma história a ser contada (algum dia) a respeito da origem, do surgimento, do espaço das razões (...) e de sua articulação com o espaço das causas” (P1: 7). A epígrafe de Chateaubriand impede-me de dizer que isso é impossível. Digo apenas o seguinte: essa história pode não ser suficiente para satisfazer o naturalista (ou seja, a possibilidade de entender o espaço epistêmico em termos de leis). O caso mais interessante de uma história (especulativa) do espaço das razões é o Mito de Jones, de Sellars (1963a). Sellars pensa que a nossa visão científica do mundo deve acomodar todo o vocabulário concernente a pessoas (intencionalidade, ação, conteúdos, etc.) para que possa interagir com o espaço epistêmico.²⁶ No Mito de Jones,

²⁶ Ver também a última nota de H1.

entre os nossos ancestrais inteiramente ryleanos, apareceu uma vez um gênio (paleo-)filosófico chamado Jones, que introduziu o vocabulário de “aparências” e de “pensamentos” para explicar comportamentos de discordância. No esboço de história de Sellars, o espaço epistêmico surge do desenvolvimento da nossa linguagem. É um esboço cheio de lacunas (que duram milênios), mas é uma história não-naturalista.

Bem, não-naturalista no sentido de que ela não permite que se entenda o espaço epistêmico em termos de leis. Mas você aponta (PI: 7) para uma modalidade de naturalismo que você chama de “especialmente amena”. É claro que eu concordo que o epistemólogo não pode se isolar e que não pode ignorar os resultados da ciência. Entretanto, a pergunta sempre é assim: em que sentido esses resultados são relevantes? De todo modo, uma posição assim seria fraca demais para que eu a considerasse naturalista; ela não se encaminharia em direção ao que descrevi como um projeto naturalista bem-sucedido (HI: 2). Eu penso que o naturalismo, tal como eu o concebo, é um ponto de partida para explorarmos as relações entre o espaço das razões e as leis; de alguma forma, o espaço das razões está posicionado entre eventos e processos naturais – nossos instintos cognitivos (cf. Bensusan, 2000), nossas capacidades de processamento, nossa percepção e nossa memória, etc. Mas o naturalismo, isto é, um projeto naturalista bem-sucedido, é incapaz de oferecer respostas satisfatórias às nossas inquietações quanto a justificações (e é por causa delas que o cético sempre aparece, de uma forma ou de outra) e quanto à objetividade do nosso conhecimento, isto é, a sua conexão com o mundo. O naturalismo, como diz McDowell, abandona (*opts out*) essa área da investigação. Ele diz que o naturalismo procura responder a perguntas sobre temas como a relação entre a percepção e o mundo “*in, so to speak, engineering terms, with a perspicuous description of the requisite material constitution, [and this is] plainly unhelpful; it [is] is like responding to Zeno by walking across a room*”²⁷ (1994, p. xxi).

²⁷ Tradução minha: “em, por assim dizer, termos de engenharia, com uma descrição dos requisitos materiais, e isso é claramente inútil: é como responder a Zenão andando pela sala”.

3. Quanto às teses que listei em H1, com as quais concordo, entendo-as como pontos em comum entre a minha posição e aquela do naturalista. Uma delas é a tese que chamei de *Externalismo*. De acordo com a minha definição ali, eu admito a possibilidade de *s* saber que *p* sem ser capaz de apresentar uma justificação para isto, desde que uma justificação para *p* possa ser apresentada. Esse é um externalismo fraco; em particular, eu concordo com a chamada “refutação do externalismo” que Pollock (1986, p. 133-149) apresenta. Ali, ele está interessado apenas em normas epistêmicas que guiam a razão – e, portanto, não em justificações para crenças. Ele diz que normas epistêmicas não podem ser formuladas em termos externalistas (em termos de probabilidade, de confiabilidade etc.) pois elas exigem um acesso direto²⁸ do sujeito que conhece; e isto refuta o que chama de externalismo, que afirma que as normas epistêmicas são externas. Ou seja, não basta que minha norma seja confiável, eu tenho de saber que ela é confiável. Ele também refuta o externalismo que insiste que as normas epistêmicas têm de responder a considerações externas (probabilidade, confiabilidade, etc.), pois tudo o que este externalismo pudesse sugerir pode ser acomodado em termos internalistas. A posição de Pollock, que implica em naturalizar normas epistêmicas entendidas de forma internalista, depara-se, é claro, rapidamente com todos os problemas que o naturalismo enfrenta com respeito a normas entendidas como leis (ver anteriormente). De todo modo, sua “refutação” ajuda a delimitar um pouco melhor o meu externalismo; tenho em mente uma posição como a de Davidson, segundo a qual quando alguém pode fornecer uma justificação para nossas crenças, que tem uma presunção de verdade em seu favor, elas possuem uma presunção de conhecimento (Davidson, 1991). Em outras palavras, acho que devemos admitir justificações que possam ser reconhecidas por pessoas que não sejam aquelas que têm a crença (que conhecem). Mas a irresponsabilidade cognitiva (acreditar sem ter uma

²⁸ A noção de “acesso direto” é um tanto problemática. Pollock parece assumir um internalismo também quanto a conteúdos; caso contrário não é claro como qualquer acesso pode ser mais direto que qualquer outro.

justificação) só pode ser tolerada até um certo ponto – como mostra Brandom (2000), uma comunidade inteira não pode ser cognitivamente irresponsável, alguém tem de poder oferecer uma justificação para, pelo menos, uma parte das crenças.²⁹

A forma mais popular de externalismo, desde Goldman (1976), é o confiabilismo. O confiabilismo considera que uma crença verdadeira adquirida por meio de um método confiável é conhecimento. O confiabilismo é geralmente entendido como algo que contribui para o projeto naturalista. Brandom (2000) discute suas vantagens e desvantagens e mostra como o confiabilismo insere-se melhor em um quadro não-naturalista. Seu argumento principal é que quando dizemos que algum processo de aquisição de crenças é confiável, temos de estar supondo uma classe de referência. Goldman fala do caso de alguém que não sabe que há um celeiro em frente dele porque ele se encontra em um município onde há muitas fachadas de celeiro falsas. Nesse caso, nosso herói, ainda que diante de um celeiro de verdade, não é confiável para distinguir celeiros, pois se ele estivesse diante de uma fachada de celeiro (há muitas na região), ele se enganaria. Ora, diz Brandom, talvez ele não seja confiável se tomarmos como classe de referência apenas o município; mas e se tomarmos todo o estado, ou todo o país, ou todo o mundo? Brandom sugere que essa questão faz com que o confiabilismo de Goldman, cheio de passos filosóficos que fazem época (*epoch-making philosophical moves*) (2000, p. 115), faça mais sentido fora de um cenário naturalista, uma vez que a confiabilidade requer a referência a uma classe que não pode ser especificada por meio de leis. Ele sugere uma forma de pragmatismo em que a confiabilidade é entendida dentro das práticas sociais de demandar e oferecer razões. Fora do cenário naturalista, o confiabilismo (e o externalismo) é

²⁹O tema da irresponsabilidade cognitiva relaciona-se com um debate, que me interessa a respeito das relações entre aprendizagem mecânica e filosofia da ciência. Bons algoritmos de aprendizagem não oferecem nenhuma hipótese, ou seja, podem ser julgados apenas por seu sucesso. Cientistas, por outro lado, parecem sempre querer oferecer hipóteses que confirmem sentido aos resultados que obtêm. Até que ponto podemos utilizar o sucesso de máquinas que induzem para justificar nossas crenças?

entendido como mais um procedimento que pode ser utilizado no esforço de justificar crenças – a confiabilidade pode atuar como uma razão para que se acredite em alguma coisa, mas esta razão, inserida em práticas epistêmicas,³⁰ não pode ser entendida em termos de leis.

4. Tal como a tese *Externalismo*, as demais teses em H1 constituem um pano de fundo comum para a discussão acerca do naturalismo. Vou falar alguma coisa para esclarecer também a tese *Boyd*, já que você considera que ela não deve ser incluída “no credo naturalista, tendo em vista o seu caráter internalista e doxástico” (P1: 4). Entendo *Boyd* simplesmente como uma rejeição da demanda fundacionalista por bases sólidas e auto-evidentes para o conhecimento. Trata-se de entender a epistemologia como o estudo das crenças e das pretensões de conhecimento, tendo como ponto de partida as crenças existentes e o mundo. Em particular, não vejo *Boyd* comprometida com nenhuma forma de coerentismo e nem como um obstáculo ao externalismo. Para deixar isso mais claro, reformulo a tese:

*Boyd**: o papel da epistemologia não é tratar da origem ou do fundamento das crenças, mas de como as crenças se regulam umas as outras e de como, assim, elas podem constituir conhecimento sobre o mundo.

5. Rejeitar o naturalismo e entendê-lo como um ponto de partida na investigação sobre a relação entre o espaço epistêmico e as leis da natureza é uma posição que pode suscitar alguma ansiedade. Você me cita falando de “um dualismo com uma cortina de ferro mais alta do que a que separa corpo e mente” (P1: 8). Concordo com McDowell (1994) – e também com Sellars – que precisamos encontrar uma imagem da natureza que abrigue o espaço epistêmico. Penso que essa

³⁰ Tais práticas possuem uma estrutura que, de muitas maneiras, possibilitam, mas ao mesmo tempo restringem o espaço epistêmico. Essas práticas, assim como nossos instintos cognitivos, etc. (ver acima), alojam o espaço das razões. A estrutura dessas práticas parece ser organizada mais ou menos como as *Angeln* (*hinge propositions* ou proposições-dobradiça) de Wittgenstein (1969, parágrafos 341, 343). Wittgenstein nota em muitos trechos como as *hinges* orientam a confiabilidade das nossas crenças (cf. por exemplo, parágrafos 46, 444 e 445).

imagem, para ser encontrada, exige uma reformulação na maneira como vemos o nosso conhecimento e as leis naturais. O espaço epistêmico talvez tenha de ser visto como envolvendo o objeto de todo conhecimento; e a natureza talvez tenha de ser vista como intrinsecamente conceptual. Isto nos levaria a uma concepção de mente como um conjunto de capacidades naturais, e não como um órgão (é o que sugere, por exemplo, Putnam, 1994) – o que talvez poderia lidar com a cortina de ferro mais baixa. Há muito que dizer sobre estas reformulações, mas não estamos, por enquanto, debatendo Hegel...

Missiva P2

Hilan,

1. Para facilitar siga abaixo, mais ou menos, a ordem dos temas que você aborda na réplica à minha missiva (P1).

Naturalismo e ontologia (uma vez mais)

Você insiste em associar ao “naturalismo” uma ontologia que não distinguiria entre um “espaço de leis” (da natureza) e um “espaço de razões”. Em outras palavras, no seu entendimento o naturalismo estaria comprometido com uma imagem de natureza ou com um âmbito do “natural” (abrangeria, ou não, por exemplo, o “mental”?). A referência a Davidson, logo no início da sua missiva, revela isso. O fato de você me ver como um “naturalista emergentista” (!) – ou seja, como comprometido com um fisicalismo não reduutivo – também é evidência disso (H2: 2).

No entanto, como enfatizei em P1, certas formulações do programa naturalista não se comprometem com uma ontologia particular, interpretando-o em termos exclusivamente metodológicos. Aliás, você não se posicionou a respeito do pretense caráter *a priori* das teses

filosóficas (*versus a posteriori*, das teses científicas), uma tese metafilosófica que o naturalismo contesta (tese esta que, juntamente com o psicologismo, constitui o âmago do naturalismo segundo Kitcher).

Mas, na linha do que fiz em P1, gostaria de aceitar esse desafio de associar o meu compromisso naturalista a determinadas posições em ontologia.

A ontologia que distingue entre um “espaço” das leis da natureza (ou de causas) e um “espaço” de razões é, por si só, problemática e pode ser contestada, como indiquei em P1. Por outro lado, como naturalista, não vejo problemas em advogar algum tipo de fisicalismo não redutivo. Tendo a concordar com Kornblith (1998) que uma “epistemologia naturalista” deve articular-se com uma “metafísica (também) naturalista”.³¹ O que caracteriza uma “metafísica naturalista” é a sua articulação a partir das melhores teorias científicas aceites hoje. Kornblith, por exemplo, defende que uma metafísica construída nesses moldes não poderia, hoje, ser reducionista, isto é, não admitiria uma redução das ciências de “nível alto” ou “especiais” (como a psicologia, por exemplo) às ciências “fundamentais”.

2. Nesse sentido, o naturalismo (pelo menos do tipo que defende Kornblith) é, sem dúvida, cientificista. Um naturalista não veria sentido, por exemplo, em se buscar, como pretende McDowell (1994), uma concepção de natureza distinta daquela sustentada pelas teorias científicas aceites hoje.

McDowell está, claro, consciente do risco de, ao rejeitar a concepção “desencantada” de natureza da ciência moderna, retroceder a uma concepção teleológica de natureza como a medieval, em que a natureza “era concebida como preenchida de significado, como se toda a natureza fosse um livro de lições para nós (...)” (*id. ibid.*, p. 71). Mas, assim mesmo, McDowell considera que é uma tarefa epistemológica urgente articular uma nova “concepção de natureza”, associada a um

³¹ Ou seja, com uma imagem de natureza que se coadune com as melhores teorias científicas aceites.

novo “tipo de inteligibilidade” (*id. ibid.*, p. 70), que possibilite uma articulação entre o espaço de razões e o espaço de leis. Para articular essa nova concepção, ele pretende inspirar-se, não na filosofia da natureza aristotélica (da qual foi tributária a referida concepção medieval), mas na ética aristotélica, baseada na noção de “segunda natureza” (*id. ibid.*, p. 84).

Acho esse projeto quimérico, sobretudo do modo como é concebido. Que recursos especiais disporia a filosofia, quais as suas credenciais para pretender, ainda hoje, articular uma concepção de natureza ignorando ou colocando de lado os métodos e os conhecimentos científicos aceitos (a respeito da natureza, do homem e da sociedade)? Seria voltar a sonhar com um projeto como o da *Naturphilosophie* (pelo qual, talvez, McDowell tenha alguma simpatia nostálgica, dadas as suas freqüentes menções a Hegel). Dizer que o espaço de razões é “ilimitado”, como sugere McDowell, parece-me simplesmente uma petição de princípio ou uma manobra *ad hoc*. Acho essa posição tão questionável quanto a de um naturalista-reducionista (o “naturalista avaro” – *greedy naturalist* – a que se refere Dennett) que defendesse que o espaço de leis da física é “ilimitado”, não admitindo que a existência de mentes num mundo físico coloca problemas genuínos, que devem ser enfrentados (e não, simplesmente, colocados de lado). Essa manobra de McDowell lembra-me a que tentaram alguns newtonianos no fim do século XVII, ao incluírem a gravidade na lista das qualidades primárias da matéria, de modo a bloquear qualquer tentativa de explicá-la. Algo semelhante propõe, hoje em dia, Chalmers (e também, diga-se de passagem, Searle, com sua “ontologia subjetiva”), ao defender a tese da irreducibilidade última da “consciência” e das propriedades a ela associadas (os *qualia*).³² Seria essa a atitude que você, acompanhando McDowell, defende como um “quietismo seletivo”?

³² Os *qualia* são as propriedades fenomênicas associadas, em especial, às nossas sensações, como a “vermelhidão” de uma rosa, o “adocicado” do mel, etc. Para muitos filósofos da mente, os *qualia* são propriedades intrínsecas e, portanto, não passíveis de redução às propriedades físicas.

Diga-se de passagem, incomodou-me, desde a minha primeira leitura do livro de McDowell, quando da sua publicação, antes de vir a ser tão celebrado em alguns nichos filosóficos, o modo como ele ignora olímpicamente os resultados das ciências, em particular das ciências cognitivas. Acho instrutivo comparar, desse ponto de vista, as vagas, genéricas e, do meu ponto de vista, insatisfatórias elocubrações “filosóficas” de McDowell a respeito das relações entre “espontaneidade” e “receptividade”, compreensão e “experiência”, com modelos detalhados (e falseáveis!) sobre os mecanismos envolvidos na articulação entre processos cognitivos de baixo e de alto nível, elaborados por cientistas cognitivos como, por exemplo, Indurkha em *Metaphor and Cognition* (1992).

O naturalismo de Laudan

3. Em que sentido o modelo (ou teoria) reticular da racionalidade que propõe Laudan é “naturalista”? No sentido de que valores cognitivos, métodos/metodologias e teorias (conhecimento substantivo) são considerados interdependentes, impondo-se restrições mútuas. O naturalismo de Laudan é especialmente patente no fato de que ele admite que metodologias (e também, diga-se de passagem, axiologias), propostas usualmente por filósofos (mas não exclusivamente), possam ser modificadas em função de mudanças no conhecimento (substantivo) científico. Em outras palavras – usando a terminologia empregada em nossa discussão – segundo esse modelo reticular, normas podem ser modificadas em função da dinâmica do nosso conhecimento do mundo físico (e de nós mesmos enquanto sistemas cognitivos ou “máquinas epistêmicas”). Se há mudanças nesse conhecimento substantivo, então isso pode requerer alguma modificação dos métodos empregados para gerar/justificar o conhecimento. Há uma circularidade implícita aqui (já que estes métodos podem ser os mesmos empregados direta ou indiretamente para gerar aquelas teorias...), mas o naturalista pretende que ela não seja viciosa. O modelo hierárquico de

racionalidade, por sua vez, não é naturalista porque não admite a possibilidade de que níveis mais baixos da hierarquia imponham mudanças nos níveis mais altos.

Admitir uma teoria reticular da racionalidade não implica, contudo, dar um *status* privilegiado ao conhecimento (substantivo) científico, em detrimento dos níveis normativo e axiológico. Nenhum dos vértices do reticulado tem prioridade “epistemológica” sobre os demais. Há, contudo, naturalistas mais radicais do que Laudan – como, por exemplo, Rosenberg (1985, 1990) –, que defendem uma precedência das teorias científicas (do conhecimento substantivo) com respeito às metodologias (invertendo a hierarquia tão cara aos filósofos). Laudan rejeita, contudo, tais extremos:

Estou inclinado a ver preocupações normativas e descritivas como entrelaçadas em virtualmente toda forma de investigação humana. Nenhuma delas é eliminável ou redutível à outra; no entanto, ambas comportam-se epistemicamente de modo bastante similar, de modo que não precisamos de epistemologias [*sic.*] distintas para lidar com regras e com teorias (Laudan, 1990, p. 56).

Tampouco, como você afirma, o modelo não-hierárquico de Laudan é apresentado como “um mecanismo (seguramente psico-sociológico) descrito em termos de leis (...)” (H2: 2). Reconheço que o *status* da teoria da racionalidade de Laudan é ambíguo. Seria uma teoria “filosófica” ou “científica”? Embora, como você sabe, para o naturalista não haja fronteiras nítidas entre esses domínios. Laudan, em todo caso, não é explícito a respeito.

Também não me parece evidente a articulação entre a teoria reticular da racionalidade e o Naturalismo Normativo (NN) de Laudan. Eu defenderia que são concepções independentes. Você tem razão em afirmar que o NN estabelece uma dependência problemática a respeito das “leis da história da ciência”, ou de generalizações empíricas (com base na prática científica passada), obtidas por indução enumerativa (uma metodologia que, Laudan admite, não pode ser justificada!). Em

Abrantes (1995), critiquei esse privilégio que dá Laudan à história da ciência como base para se justificar/criticar metodologias, mas não seria o caso de entrar nesses detalhes aqui.

Naturalismo ameno

4. Concordo com você que o naturalismo ameno, a que me referi em P1, talvez não seja o melhor “ponto de partida para explorarmos as relações entre o espaço de razões e as leis (...) posicionando o espaço de razões entre eventos e processos naturais”. Você, aparentemente, considera, em alguma medida, desejável ou mesmo promissor o desenvolvimento desse “projeto naturalista bem-sucedido”, embora afirme que tal projeto seria “incapaz de oferecer respostas satisfatórias às nossas inquietações quanto a justificações (...) e quanto à objetividade do nosso conhecimento, isto é, a sua conexão com o mundo” (H2: 2).

Em outros termos, você defende que esse projeto naturalista, mesmo se levado a bom termo, não teria nenhum impacto sobre as questões filosóficas centrais (epistemológicas, semânticas, etc.). Um naturalista “light” jamais aceitaria que o progresso nas várias frentes científicas nunca terá impacto sobre o tratamento de questões (filosóficas?) fundamentais, como as abordadas numa teoria do conhecimento. Essa consequência da sua posição, a meu ver inaceitável, decorre não somente do fato de que você concede ao “espaço de razões” um *status* ontológico *sui generis*, privilegiado e independente do “espaço de leis”; você não parece aceitar sequer um naturalismo ameno, apesar das suas declarações em contrário. Esse naturalismo pretende derrubar a “cortina de ferro”, não mais entre os dois “espaços” ontológicos, mas entre diferentes atividades cognitivas (no caso a filosófica e a científica), incentivando uma mútua irrigação de idéias, um contraponto entre especulações mais abstratas – a que associamos em geral o trabalho filosófico, mas que, convém lembrar, também caracteriza o trabalho científico em questões de “ponta” ou de “fundamentos” – e a construção de teorias/modelos para fenômenos particulares, o que normalmente associamos

ao trabalho científico, embora não se limite a isso. O naturalismo ameno não é, insisto, inócuo.

Você coloca em dúvida a “relevância” dos resultados das ciências (H2: 2). Isso, claro, teria de ser mostrado em problemas particulares, o que não pretendo fazer aqui. Mas indiquei, anteriormente, que no contexto dos problemas discutidos por McDowell, o modelo cognitivista proposto por Indurkha pode ser relevante.

Em que sentido o Mito de Jones não seria “naturalista”?

5. Você admite, citando-me, o interesse que pode ter “uma história a ser contada (algum dia) a respeito da origem, do surgimento, do espaço de razões (...) e de sua articulação com o espaço de causas” e menciona o Mito de Jones, criado por Sellars, como “o caso mais interessante de uma história (especulativa) do espaço de razões” (H2: 2) que, entretanto, segundo você, não tem um caráter naturalista.

Eu defenderei, a seguir, que esse mito é compatível com o naturalismo na sua vertente metodológica. Para tanto, relato de forma breve o mito, enfocando os objetivos e métodos empregados por Sellars.

O mito sellarsiano de Jones insere-se no contexto da busca de uma alternativa, tanto ao que Sellars chama de “Empirismo Recente” (ER) quanto à “Tradição Clássica” (TC), com respeito ao *status* dos pensamentos.

Para os que defendem o ER, os episódios de pensamento não são verdadeiramente episódios internos, mentais, mas fatos hipotético-categóricos mistos [*mongrel*] a respeito do comportamento verbal. Eles tentam, por outro lado, articular uma “concepção disposicional de pensamentos em termos do comportamento inteligente” (Sellars, 1963a, p. 177), segundo o qual os verbos que se referem ao pensamento abrangem todas as modalidades deste último.

Já segundo a TC, os comportamentos verbais (ou as “imagens verbais”) expressam pensamentos, mas estes últimos estariam, ontologicamente, “acima” daqueles. Os pensamentos, de todo modo,

não estariam necessariamente restritos, segundo a TC, ao domínio do que pode ser expresso verbalmente. Podemos, segundo a TC, ter acesso privilegiado, imediato, aos pensamentos, por introspecção, e os pensamentos teriam, como uma característica fundamental, a intencionalidade, a propriedade de “serem sobre”, ou “estarem dirigidos a”, coisas (existentes ou inexistentes). O significado das expressões verbais seria tributário da intencionalidade (com “c”) “originária” dos pensamentos, segundo a TC. Em outras palavras, a *intensionalidade* (com “s” – semântica) das expressões verbais seria derivada, enquanto a intencionalidade (“sobrecidade”) dos pensamentos seria primitiva.

Sellars vê problemas em ambas as concepções, o que não me interessa aqui discutir – interessa-me o modo como ele articula uma concepção alternativa, uma TC revista, que seria, entretanto, compatível com a concepção de que pensamentos são episódios lingüísticos:

Meu problema imediato é ver se eu posso conciliar a idéia clássica de que pensamentos são episódios internos que não são nem comportamento público [*overt*] nem imagens verbais e que são referidos propriamente em termos do vocabulário da intencionalidade, com a idéia de que as categorias da intencionalidade são, no fundo, categorias semânticas próprias às performances verbais públicas [*overt*] (Sellars, 1963a, p. 180).

O mito de Sellars supõe que, em dado momento, os humanos só teriam uma linguagem ryleana que permitiria unicamente falar sobre propriedades e objetos públicos (a grosso modo, observáveis). Alguns admitem que essa linguagem, enriquecida com condicionais subjuntivos, seria suficiente para responder por todo o nosso discurso (atual) sobre pensamentos e experiências, incluindo as experiências imediatas. Sellars duvida disso e considera necessário enriquecer essa linguagem com categorias semânticas, o que permitiria responder por aquilo que é característico do pensamento: a intencionalidade.³³

³³ Para Sellars, de todo modo, asserções semânticas não são meros “resumos definicionais de asserções acerca das causas e efeitos das performances verbais [nossas e dos outros]” (1963a, p. 180).

Essa seria a primeira etapa no enriquecimento da linguagem dos nossos antepassados míticos. A segunda etapa seria a da introdução de uma linguagem teórica. Nesse ponto, Sellars faz empréstimo à discussão em filosofia da ciência sobre a estrutura das teorias científicas, que envolve, por um lado, a distinção entre linguagem teórica e observacional e, por outro, a distinção entre modelo e teoria.

6. Jones foi um “gênio” ancestral que fundou, digamos assim, o behaviorismo (metodológico): ele propôs um método para produzir novos conceitos (teóricos) do discurso mentalístico ordinário “a partir de um vocabulário básico próprio ao comportamento público [overt]” (*id. ibid.*, p. 184).

A linguagem ryleana original era, portanto, uma linguagem “restrita ao vocabulário não-teórico da psicologia behaviorista” (*id. ibid.*, p. 186). Isso corresponderia, *grosso modo*, ao operacionalismo em física. Por que impor essa restrição – pergunta-se Sellars – se em ciências como a física se é muito mais liberal no emprego de uma linguagem teórica? Por que não fazer o mesmo numa psicologia (behaviorista)? Por que não admitir que alguns conceitos no behaviorismo tenham o *status* de conceitos teóricos (ou seja, não definíveis a partir de conceitos observacionais que se referem ao comportamento público)?

Essa foi a genialidade de Jones: introduzir essa linguagem teórica no behaviorismo.³⁴ Nos termos de Sellars, Jones

desenvolve uma teoria de que as vociferações [*utterances*] são somente a culminação de um processo que começa com certos episódios internos. E suponhamos que o seu modelo para esses episódios que iniciam os eventos e que culminam em comportamento verbal público [overt] é o do próprio comportamento verbal público. Para Jones a causa do comportamento não habitual de uma pessoa seria o “discurso interno” (*id. ibid.*, p. 187, grifos do autor).

³⁴Sellars adverte que esses conceitos teóricos não têm de ser, necessariamente, a respeito de estruturas e processos neurofisiológicos. A psicologia pode manter um *status* autônomo (*id. ibid.*, p. 185).

O comportamento verbal é, portanto, usado por Jones como modelo analógico para os episódios internos.³⁵ Um outro ponto importante é que a intencionalidade do mental é modelada na intensionalidade das expressões lingüísticas. Jones chamou essas “entidades discursivas” de “pensamento”.

O desenvolvimento da teoria de Jones não tem de desembocar numa ontologia, como o dualismo de substância cartesiano. Jones pode ter sido um realista, mas Sellars não se compromete com uma ontologia particular: o mito possui, claramente, um caráter *metodológico*. A “pureza” dos episódios internos postulados por Jones “(...) não é uma pureza *metafísica* mas, por assim dizer, uma pureza *metodológica*” (*id. ibid.*, p. 187, grifos do autor).

Sellars também observa que o Mito de Jones é compatível com a hipótese (histórica) de que “a habilidade para ter pensamentos é adquirida no processo de adquirir um discurso público e somente depois que o discurso público estava bem estabelecido, o ‘discurso interno’ ocorre sem a sua culminação pública” (*id. ibid.*, p. 188).

Esse seria o sentido em que o Mito de Jones, na sua interpretação, Hilan, seria “não-naturalista”: “o espaço epistêmico surge do desenvolvimento da nossa linguagem” (H2: 2). Porém, como vimos, Sellars concede somente uma prioridade *metodológica* à linguagem na construção de uma teoria sobre “episódios internos” ou “pensamentos” e não uma prioridade *ontológica* (se é que isso faria sentido). E essa metodologia, no meu entender, é claramente naturalista.

7. O que Sellars pretende, com o Mito de Jones, é mostrar que a *intensionalidade* envolvida no comportamento verbal público é primitiva e que a intencionalidade de estados mentais (pensamentos) é derivada. Em que sentido? No sentido de que a linguagem é tomada como um *modelo analógico* na construção de uma teoria do pensamento (e de sua conexão com o comportamento), uma TC revisada.

³⁵E, como em toda analogia, há uma analogia negativa e uma positiva (Sellars não usa esses termos de Hesse nem nada que corresponda à idéia de uma analogia neutra). Em outras palavras, a teoria e o modelo não se identificam.

Sellars emprega, portanto, em seu mito, o “método” de construção de conceitos teóricos com base em modelagem analógica, um “método” de geração de teorias amplamente utilizado nas ciências. Essa peça de reflexão filosófica ilustra a tese naturalista de que os métodos da filosofia não são, fundamentalmente, distintos dos métodos científicos (trata-se da mesma “lógica” discursiva; ver *id. ibid.*, p. 189), havendo uma continuidade (metodológica) entre as duas atividades intelectuais.

Com o seu mito, Sellars pretende esclarecer como (com que método) se pode construir uma teoria científica em psicologia (behaviorista ou “clássica”, cognitivista). Ele expressamente afirma que está preocupado com o behaviorismo metodológico e não com o behaviorismo filosófico (seja analítico, seja ontológico; *id. ibid.*, p. 183-184).

Voltando a questões de ontologia, embora Sellars pareça, à primeira vista, estar comprometido com uma metafísica naturalizada – ao se referir a um “quadro total científico de homem” (*id. ibid.*, p. 185-186) – você tem razão em alertar-me que isso seria trair as intenções dele. Na verdade, no que diz respeito ao homem, Sellars é cético quanto à possibilidade de se poder integrar as imagens manifesta e científica de homem (esta última seria baseada na biologia, na neurofisiologia, na física, etc.). Você assinala o trecho pertinente: “(...) para completar a imagem científica nós precisamos enriquecê-la, não com mais modalidades de se dizer o que é o caso, mas com a linguagem da comunidade e das intenções individuais (...)” (*id. ibid.*, p. 40).

Nesse trecho, Sellars está detendo-se, em particular, ao tema do livre-arbítrio, nas dimensões ética, dos direitos e deveres, etc. Ele, de fato, acredita que “(...) a irredutibilidade do que é pessoal é a irredutibilidade do ‘dever ser’ ao ‘ser’” (*id. ibid.*, p. 39). Essa objeção à famigerada “falácia naturalista” é bastante comum, mas tem sido enfrentada pelos naturalistas. Antes disso, Sellars também apresenta objeções a tentativas de se identificar as sensações a processos neurofisiológicos, antecipando a discussão atual em filosofia da mente, em torno da irredutibilidade das propriedades fenomênicas (*qualia*).

Portanto, é pertinente você ressaltar que Sellars “(...) pensa que a nossa visão científica do mundo deve acomodar todo o vocabulário concernente a pessoas (intencionalidade, ação, conteúdos, etc.) para que possa interagir com o espaço epistêmico” (H2: 2). Isso também se parece com a proposta dos newtonianos de ampliar a ontologia da ciência moderna! Dessa maneira, Sellars pretende evitar, de um lado, o dualismo (*de tipo cartesiano*), de outro, uma postura não-realista a respeito das entidades postuladas pela imagem científica de homem.

8. A minha posição é que ampliar a ontologia, como pretendem McDowell, Sellars e você, deve ser um último recurso. A simplicidade ontológica parece-me um valor fundamental e rendeu frutos no passado. Enfrentar dificuldades desse modo – e provavelmente a naturalização das propriedades mentais e epistêmicas será a mais difícil das tarefas – ou argumentar *a priori* sobre o fracasso de um projeto desse tipo, como fazem, de diferentes maneiras, McGinn, Searle, Chalmers, McDowell e, de certo modo, Sellars, soa, para mim, simples essencialismo obscurantista. Você expressamente rejeitou essa saída “fácil” em H1.

É importante, contudo, ressaltar que o naturalista admite, perfeitamente, que possam vir a ocorrer mudanças radicais em nossa imagem de natureza. Temos exemplo disso num passado recente, por exemplo, com a teoria da relatividade. E ainda não absorvemos totalmente as mudanças nessa imagem que são implicadas pela teoria quântica (se a interpretarmos de modo realista). O que o naturalista defende, de todo modo, é que tais mudanças devem se apoiar nas melhores teorias científicas disponíveis e não em especulações que ignoram o conhecimento disponível, incluindo as evidências empíricas. E há muito a ser explorado, para abordar as questões que nos interessam aqui, em neurofisiologia, psicologia cognitiva, biologia evolutiva, teoria dos sistemas complexos, inteligência artificial, etc.

Os métodos a serem adotados são os velhos e bons procedimentos envolvidos na construção de teorias, modelos (como exemplifica o uso de analogias por Sellars-Jones) e no confronto das suas conseqüências

com os dados empíricos disponíveis, o que envolve usualmente um penoso trabalho experimental. Que contribuição, pode-se perguntar, a filosofia pode dar a esse empreendimento? Bem, os filósofos sempre se mostraram especialmente hábeis na análise de conceitos e de argumentos – envolvendo a sua fertilidade, validade, explicitando os seus pressupostos, explorando as suas conseqüências, etc. –, no exercício da imaginação (em *Gedankenexperimente*, como no mito de Sellars), na comparação e eventual integração de teorias construídas em diferentes domínios, em busca de um quadro amplo e consistente de homem e de mundo, etc. Convém lembrar, contudo, que os métodos envolvidos nessas atividades nada têm de especificamente “filosóficos”, e fazem parte dos recursos intelectuais também utilizados, em maior ou menor grau, por cientistas. Entretanto, há também divergências a esse respeito entre os naturalistas “metodológicos”, como assinala em minha missiva anterior.

9. De toda forma, independentemente da interpretação que se dê ao Mito de Jones, uma história da “emergência” de um espaço de razões só satisfará ao naturalista se ela estabelecer uma gradação contínua – sem introduzir saltos ou apelos supernaturalistas (o que Dennett chamou de *skyhooks*) – entre as propriedades típicas da linguagem e do espaço de razões (e seu enraizamento nos processos e propriedades mentais) e propriedades mais “primitivas” (no sentido evolucionista), cada vez mais próximas das propriedades e processos fundamentais (físicos, computacionais, etc.). Há tentativas interessantes nessa direção. Penso, por exemplo, em Dennett (1991, 1995) e em Humphrey (1993). Cito um posicionamento típico nessa direção, por parte de um filósofo naturalista que desenvolve uma epistemologia evolucionista:

A motivação fundamental [dessa epistemologia] é o desenvolvimento de uma concepção unificada de vida; deseja-se que a cognição rebaixe-se [*grade off*] ao longo da seqüência evolutiva, de modo que suas formas atuais possam ser vistas como a manifestação atual de processos mais fundamentais. Assim, por exemplo, o juízo cognitivo rebaixa-se [*grade*

off] à resposta condicionada, depois à reação e, em última instância, à ação física. E as instituições científicas rebaixam-se [*grade off*] a formas de estratégia colaborativa baseadas no compartilhamento da informação e estão enraizadas, em última instância, em sistemas cooperativos bioquímicos (e.g.celular) (Hooker, 1995, p. 300).

Externalismo

10. O externalismo que você aceita, suspeito, é muito diferente daquele usualmente defendido por teóricos do conhecimento. Você admite que *s* saiba que *p* mesmo que não seja capaz de apresentar uma justificação, “desde que uma justificação para *p* possa ser apresentada” ou que “justificações possam ser reconhecidas por pessoas que não sejam aquelas que têm a crença (que conhecem)” (H2: 3).

Um externalista, conforme o seu perfil usual, admite que *s* tenha crença justificada de que *p* mesmo que razões para a crença de que *p* não possam ser “apresentadas” por ninguém (em dado momento histórico, embora elas possam, eventualmente, vir a ser apresentadas no futuro, com os progressos que se consiga nas ciências relevantes). Basta, simplesmente, que exista ou se dê (por exemplo) uma conexão causal entre a crença de *s* e um estado de coisas no mundo (conexão eventualmente ainda desconhecida por *todos*) – numa das versões externalistas – ou ainda que os processos de geração de crença sejam confiáveis (mesmo que ninguém saiba disso), numa outra versão externalista, para que *s* tenha conhecimento de que *p*. Assim, não é necessário, para que eu tenha uma crença *justificada* de que estou neste momento diante de uma tela de computador, que eu (ou alguém) saiba algo a respeito do complexo processo (físico e neurofisiológico) envolvido na minha percepção da tela do computador, e que gera essa minha crença, desde que esse processo perceptual seja, *de fato*, “confiável”.

É nesse sentido que o externalismo na teoria da justificação é “naturalista”: a justificação de uma crença pode se dar fora do “espaço de razões”, simplesmente no “espaço de leis (ou de causas)”.

Em seu comentário sobre o internalismo de Pollock (H2: 3), você reafirma que “não basta que minha norma seja confiável, eu tenho que saber que ela é confiável”, atribuindo a ele esta “refutação do externalismo”. Acho que você está interpretando-o incorretamente: o fato de a norma ser interna não implica, na teoria de Pollock, que ela seja “reconhecida” pelo sujeito em que ela é ativa. Pollock afirma, por exemplo: “(...) essas normas são internalizadas de um modo que permite que o nosso sistema nervoso central as siga de uma forma automática, sem que tenhamos que pensar sobre elas” (1986, p. 133; grifo meu). Mais adiante, ele esclarece que

(...) o sentido no qual [as normas] devem ser diretamente acessíveis é que o nosso sistema de processamento automático deve ser capaz de acessá-las sem que nós primeiramente façamos um *juízo* sobre se nós estamos nas circunstâncias daquele tipo. Nós devemos ter acesso não-epistêmico (*id. ibid.*).³⁶

Nesse sentido é que Pollock se considera um crítico do externalismo, mas isso não o faz inserir tais normas num suposto “espaço de razões”, como você defende, na linha do que Pollock critica como um “modelo intelectualista”. Contrariamente a esse “modelo”, as normas de Pollock são “não-doxásticas” (*id. ibid.*, p. 137). Por último, para que não restem dúvidas a respeito do naturalismo de Pollock, ele afirma: “Quais propriedades são diretamente acessíveis é uma questão empírica a ser respondida por psicólogos” (*id. ibid.*, p. 135).

Se a minha interpretação do que se convencionou chamar de “externalismo” em epistemologia é correta, então você não pode aceitar essa tese do naturalismo, sob pena de entrar em contradição com as

³⁶Notar que Pollock está equacionando “epistêmico” ao que eu chamei de “doxástico”. Isso poderia ser questionado pelo externalista, na medida em que a condição deste último para a justificação de uma crença é “epistêmica” –ao passo em que é uma condição para que se tenha conhecimento – mas não é doxástica. De toda forma, uma teoria naturalista do conhecimento, a meu ver, terá de ser mais abrangente do que uma teoria unicamente a respeito do sujeito do conhecimento.

suas outras convicções. Caso contrário, você se descobrirá mais naturalista do que estava inicialmente disposto a aceitar!

Por fim, no contexto dessa discussão sobre o externalismo, seria interessante se você pudesse esclarecer melhor em que sentido a reformulação “pragmatista” que Brandom propõe para o confiabilismo de Goldman (que é, usualmente, considerada uma posição externalista) não é “naturalista”. Na minha última missiva eu sugeri que algumas posições de Brandom parecem ser compatíveis com alguma versão do naturalismo, na medida em que, se o entendi corretamente, ele propõe uma *redução* de normas a práticas epistêmicas, práticas estas que poderiam, em princípio, ser descritas (hoje ou algum dia) pelas ciências sociais (por exemplo). Você afirma que considerar o espaço epistêmico como *sui generis* “impede que o tomemos como um departamento do domínio das causas ou do domínio das normas sociais” (Bensusan, 2001, p. 7). Essas normas seriam, nesse caso, “externas” (cf. seu uso de “normas epistêmicas externas” em seu comentário sobre a posição de Pollock; H2: 3). Se interpreto bem a sua posição e a de Brandom, elas são dificilmente compatíveis.

Boyd

11. Quanto à sua reformulação da tese *Boyd*, que eu havia interpretado como coerentista na sua primeira formulação, *Boyd** incorpora a relação de nossas crenças com um “mundo” objetivo e, portanto, abre espaço para o externalismo. De toda forma, o naturalista certamente rejeita o fundacionalismo, se esse é o teor da tese.

Aponto, para finalizar, uma tensão, que não havia percebido antes, entre a tese *Boyd* e a tese *Descoberta*, já que a primeira afirma que a epistemologia não tem de tratar da “origem” das crenças, enquanto a última dá a devida importância ao contexto de descoberta e, portanto, à questão da origem das nossas crenças (de como teorias, hipóteses, etc. são geradas). Você provavelmente estava pensando na

origem psicológica das crenças, mas isso pode, legitimamente, ser incorporado ao “contexto de descoberta” científica.

Independentemente dessa tensão, se é que você concorda que ela existe, a tese *Descoberta* tem, de fato, um “sabor” naturalista, pois vincula descoberta e justificação, o que foi rejeitado por correntes não-naturalistas históricas, como o empirismo lógico.

Missiva H3

Paulo,

*What is important is not that there shouldn't be more things dreamt up in your philosophy than there are in reality, but that there shouldn't be more to reality than is dreamt up in your philosophy. Start with as broad an ontology as you reasonably can; develop it and add to it as you see fit; pare it down, or change it somewhat [...] look at parts of it in many different ways, but whenever you feel tempted to reject outright some of these parts, make sure that you are not simply bigoted – or be clear that you are.*³⁷ Oswaldo Chateaubriand

1. A epígrafe de Chateaubriand, uma vez mais, é uma provocação. Na minha primeira missiva (H1), a epígrafe nos convidava a não argumentar que o projeto que criticamos é impossível. Agora, ela convida a não supor que o projeto que criticamos faz postulações em demasia: ela pede por um desarmamento de nossas navalhas de Ockham. Você diz que “[a] simplicidade ontológica parece-me um valor fundamental e rendeu frutos no passado” (P2: 8). E você compara a minha

³⁷ Tradução minha: “O que é importante não é que não haja mais coisas sonhadas na sua filosofia do que há na realidade mas que não haja mais realidade do que que é sonhado pela sua filosofia. Comece com uma ontologia tão ampla quanto puder, adicione elementos quando parecer apropriado, corte partes, mude alguns elementos, examine todas as partes de muitos modos diferentes, mas quando você sentir-se tentado a rejeitar completamente alguma destas partes esteja certo que você não está sendo intolerante – ou assuma que você está sendo intolerante”.

insistência em conceber o espaço das razões como *suí generis* com a inclusão, por parte de alguns newtonianos, da gravidade na lista das propriedades primárias da matéria. Tenho muitas suspeitas quanto ao uso indiscriminado do princípio de simplicidade: a simplicidade é muitas vezes uma dimensão importante de uma maneira de pensar, mas outras vezes ela faz com que joguemos fora pedaços relevantes do mundo, junto com alguma inócua água de banho. Em outras palavras, melhor afiar a navalha com Einstein: *as simple as possible but not simpler*.³⁸

Uma maneira cega de aplicar o princípio de Ockham é fincar o pé em uma ontologia e passar a navalha nas acusações de que a ontologia é incompleta. Penso que o debate sobre o naturalismo é em grande medida um debate sobre a melhor maneira de conceber como nosso conhecimento da natureza pode ser pensado como sendo parte dela. Ele envolve, portanto, uma discussão sobre a noção de natureza, bem como o tema de como é possível nosso conhecimento dela. Eu argumentei (H1) que entender processos epistêmicos em termos naturais e entender estes termos, como abrangendo apenas leis, deixa-nos sem recursos para entender nossos pensamentos de uma forma que permita que argumentemos que eles podem constituir conhecimento sobre o mundo. O naturalismo convida-nos a pensar na inserção de nossos pensamentos na natureza de um modo que torna impossível que eles tenham qualquer possibilidade de objetividade. Ora, não parece apropriado, e nem mesmo seria possível, defender o naturalismo com uma navalha de Ockham na mão, apontada para propostas, como as de McDowell (1994), segundo as quais devemos adotar uma maneira diferente de conceber a natureza. Não é apropriado porque essa outra concepção da natureza não pode ser entendida apenas como a adição de elementos aparentemente supérfluos. Não é possível porque, se o argumento que pesa contra o naturalismo vale, a navalha não barbearia nada, pois não haveria nada em demasia em uma concepção da natureza que abrisse espaço para um âmbito irreduzivelmente epistêmico. Você então classifica como quimérico o projeto de uma concepção da

³⁸ Tradução minha: "tão simples quanto possível, mas não mais simples".

natureza desse tipo, projeto o qual eu menciono no fim de minha última missiva (H2: 5). Não consigo entender como essa classificação se justifica; você parece insinuar que a nossa maneira atual de entender a natureza é a única possível. Se esse for de fato o caso, talvez tenhamos de assumir que o espaço das razões é algo que se situa fora da natureza e que, então, tenhamos de nos concentrar em pontes, cercas, válvulas, fronteiras e em tudo com o que os dualistas se ocupam.³⁹ Penso que uma noção diferente de natureza (e de mente)⁴⁰ pode proporcionar não uma alternativa às teorias científicas, mas uma maneira de superar os problemas epistemológicos que a nossa maneira de enxergá-las provoca.

2. Você também diz que McDowell ignora resultados relevantes das ciências cognitivas. Eu acho que muitos filósofos ignoram resultados relevantes das ciências cognitivas e também acho que muitos cientistas da cognição ignoram críticas e argumentos relevantes da filosofia. Os naturalistas tendem a enfatizar corretamente que os nossos instintos cognitivos são compostos de processos que podem ser descritos por meio de leis, e que afetam o espaço das razões. Há nessa interface um conjunto de questões muito profícuas, que o naturalismo, comprometido com alguma forma de rebaixamento (utilizando a expressão de Hooker que você cita em P2: 9) de tudo o que é epistêmico ao domínio das leis, tem poucos recursos para lidar adequadamente. O naturalismo, não tendo esses recursos, limita-se a torcer para que

³⁹ Como você sabe, eu não acho que um fisicalismo não redutivo seja possível, mais ou menos pelas razões que apresenta Kim (1998). Mas hoje tendo a ter poucas esperanças de que um projeto explicitamente dualista possa tratar adequadamente as nossas ansiedades sobre as continuidades na natureza. Acho que tendo a favorecer uma posição em filosofia da mente que repense algumas de nossas suposições centrais sobre a mente, por exemplo, que não a conceba como um órgão.

⁴⁰ Uma noção de mente que a entende como separável das atitudes e disposições do corpo – ou seja, como um órgão – nos faz entender, por exemplo, o pensamento como desvinculado de qualquer intenção ou propósito; como se o pensamento pairasse no ar desconectado do seu conteúdo e, os estados mentais em geral, desvinculados de ações e comportamentos. Uma vez posta a noção de mente desta maneira, cava-se um fosso entre mente e corpo: o problema passa a ser encontrar alguma conexão. Na verdade, devemos procurar uma maneira de conceber os estados mentais que não produza um tal fosso.

algumas suposições do senso comum sobre a objetividade e a justificação das teorias científicas não sejam contestadas – não pode, portanto, articular uma resposta consistente ao cético e ao descrente (ver H1: 4). O naturalismo, como eu disse em H2: 2, é um ponto de partida para investigar a interface entre leis e razões, entre regularidades e regras, entre impactos causais e justificações. As ciências cognitivas têm o que contribuir nessa investigação, mas não parece ser o caso de toda ciência cognitiva precisar estar comprometida com o naturalismo. Acho que ela pode contribuir de muitos modos com a tarefa de compreender o conhecimento (Bensusan, 1999). Porém há que se manter em mente que muitas vezes ela exhibe uma ignorância de problemas e ansiedades filosóficas. Muitas vezes, ela dá como certas teses que foram criticadas em longas discussões filosóficas (do passado e do presente).⁴¹ Outras vezes ela assume posições filosóficas problemáticas, sem deter-se na argumentação.⁴² Penso que a ciência cognitiva, e a compreensão da cognição, só teriam a ganhar se considerassem melhor os trabalhos dos filósofos.⁴³

⁴¹ Um exemplo interessante é a ignorância acerca do problema da indução e de suas conseqüências exibida pela comunidade de aprendizagem mecânica – que se dedica a elaborar algoritmos que são capazes de induzir – até os resultados de Schaffer (1994) e Wolpert (1996). Eu, em conversas pessoais e em discussões de trabalho, percebo que ainda hoje as conclusões de Hume aparecem, para a comunidade, muitas vezes, como surpreendentes e ameaçadoras.

⁴² Cantwell Smith (1996), por exemplo, não tem grande pudor em assumir que a coisa em si, para além do que é constituído como objeto do nosso conhecimento por meio de nossas capacidades conceituais e perceptuais, pode ser, ainda que grosso modo, descrita. Na visão interacionista da cognição apresentada por Indurkha (1992, p. 170-187), há a suposição de um mundo externo que tem um papel na acomodação de nossos modelos cognitivos. Um tal papel desempenhado por um mundo externo à nossa percepção é o que vem sendo objeto de crítica em todos os argumentos contra o empirismo (entre os quais alguns, de acordo com Hegel, se aplicariam também a Kant). Esse desconhecimento de discussões e debates filosóficos, contudo, não tira o mérito das contribuições da ciência cognitiva. Indurkha, que você compara com McDowell em P2: 2, parece oferecer idéias muito interessantes sobre nosso sistema cognitivo.

⁴³ Não quero dizer que McDowell é apenas mais uma vítima, do outro lado da cerca, dos infortúnios da divisão de trabalho acerca da cognição humana. Insisto que, em grande medida, o trabalho da ciência cognitiva não é relevante para o esforço de elaborar um modo de pensar sobre o mundo que entenda que ele nem é alheio aos nossos conceitos e nem é uma província deles.

3. Essa incursão pelas ciências cognitivas deve ter suscitado em você mais algumas inquietações sobre como eu me posiciono sobre o caráter *a priori* das teses filosóficas, como você mencionou em P2: 1. Penso que sempre, no conhecimento de senso comum e no conhecimento científico, supomos que certos juízos aparentemente *a priori* são válidos – sempre endossamos um esboço de posição filosófica. A filosofia, mas não toda ela e não apenas ela,⁴⁴ examina esses juízos e pode fazer esse exame com base no pensamento que o nosso sistema de conceitos torna possível. Não penso que há conhecimento *a priori* acerca do mundo, garantido por uma *intelectuelle Anschauung* imediata e não-conceptual.⁴⁵ Intuições são inseparáveis de conceitos; conceitos são o que permite que a intuição veja alguma coisa. De um modo geral, eu não vejo porque descartar argumentos filosóficos pela razão de que eles tentam mostrar algo *a priori*. Porém, uma vez que rejeitamos que certos juízos são produtos puros de alguma intuição, ou pura estipulação de significado, a idéia de uma epistemologia especial para os juízos *a priori* perde força. Penso que algumas questões da epistemologia são questões para as quais juízos *a posteriori* da ciência são irrelevantes. Meus argumentos contra o naturalismo, por exemplo, argumentos sobre como devemos conceber o espaço das razões, são argumentos distantes do trabalho científico. Talvez, em algum sentido, essas questões e argumentos sejam *a priori*.

As relações da epistemologia com a ciência são, em todo caso, complexas. Trata-se de novo da interface entre razões e leis: a epistemologia não se encarrega da origem de nossas crenças, mas, por fim, deve lidar com ela. É assim que eu vejo a tensão entre as teses *Descoberta* e *Boyd* ou *Boyd** em H2 – de H1, como você menciona em P2: 11. Há tensão, não há incompatibilidade; *Boyd** fala do papel da

⁴⁴ Em termos gerais, quanto à relação entre filosofia e ciência, não tenho problemas em simpatizar com a tese de seu naturalismo ameno segundo o qual a irrigação mútua de idéias é o caminho que deve ser seguido (P2: 4). Claro que nem toda filosofia é relevante para a ciência e vice-versa.

⁴⁵ Veja, a esse respeito, o capítulo “Alguns racionalismos e empirismos contemporâneos” da presente coletânea.

epistemologia, e rejeita o fundacionalismo, e *Descoberta* trata da necessidade de considerar, no tratamento da justificação, a descoberta.

4. Quanto à concepção de Laudan da racionalidade e da dinâmica da ciência, não foi dito em H2 que o modelo reticulado é naturalista; apenas que ele pode servir aos propósitos naturalistas. O naturalismo normativo serve aos propósitos naturalistas de maneira ainda mais clara, uma vez que pretende reduzir normas metodológicas a leis da dinâmica científica. Algo semelhante deseja Pollock quando pretende entender normas epistêmicas em termos de leis cognitivas. Em ambos os casos, as normas são concebidas como normas internas, que não apelam para nada que não esteja presente na dinâmica da ciência ou da revisão de crenças. Isso mostra, como você sugere em P1: 2, que o projeto naturalista não requer externalismo. Também, o internalismo não requer que nós sejamos capazes de reconhecer a norma, como você apontou em P2: 9. De fato, dei a entender (H2: 3) que o internalismo de Pollock requer que nós saibamos que a norma seja confiável, o que não é o caso. Você tem razão também em considerar que minha tese *Externalismo* em H1 não é um externalismo total – trata-se de um externalismo fraco, como eu disse em H2: 3. O externalismo fraco é uma tese que eu compartilho com o naturalista. Prefiro, contudo, entender o confiabilismo da maneira que Brandom (2000) entende: confiabilidade é sempre relativa a um marco de referência, que deve ser determinado por alguém. Insisto que alguém tem de poder justificar as crenças para que elas possam ser confiáveis para alguém e tomadas como justificadas. Discordo, é claro, da concepção de razão e do inferencialismo de Brandom que, me parece (Bensusan 2001), termina por ter de abrir mão do caráter *sui generis* do espaço epistêmico.

Esse caráter *sui generis* do espaço epistêmico parece oferecer um problema para que se possa esboçar a sua origem. O naturalismo seduz mediante a impressão de que com suas premissas ficará mais fácil imaginar esse espaço. Em H2: 2 eu menciono o Mito de Jones, inventado por Sellars (1963a), para mostrar como é possível uma história (especulativa) do espaço das razões que não se comprometa com o

naturalismo. De acordo com esse mito, termos como “pensamento” teriam sido introduzidos por um gênio (paleo-)filosófico que procurava explicar regularidades acerca do comportamento que a linguagem da época já permitia identificar. Sellars entende a construção de um vocabulário teórico como parte do método (científico e filosófico) que utilizamos para compreender o mundo. Eu entendo que Sellars tentou mostrar com isso que, como Jones instituiu os termos que tornam possível o espaço das razões, tornou possível que nos descrevêssemos em termos de pensamentos e de outros episódios internos. Sellars entende a teoria de um modo realista: Jones descobriu episódios internos. Um naturalista gostaria de ver a teoria de Jones reduzida a alguma teoria que não envolvesse nada de epistêmico. Sellars (1963a, parágrafo 61) pensa que tal redução não seja possível: o espaço das razões depende de pessoas (*sentient things*). De todo modo, o esboço de história especulativa de Sellars permite que entendamos de que modo o espaço das razões, *locus* da empreitada epistemológica, foi incluído em nossa visão de mundo.

5. Penso, como já disse acima, que a discussão sobre o naturalismo deve colocar em questão a nossa imagem da natureza: é preciso que nossas atividades de pensamento sobre o mundo e de justificação de crenças possam ser entendidas como naturais. De fato, a controvérsia aponta para a necessidade de rever nossa maneira habitual de entender a interface entre a racionalidade e a natureza. Queremos poder pensar sobre o mundo com autonomia – garantir a espontaneidade do entendimento –, sem com isso sermos excluídos da natureza. Não é apenas a ciência que deve arbitrar o que é racional conceber como natural.

As últimas missivas

Hilan: o que está em jogo no debate acerca do naturalismo

O naturalismo é uma tentativa de incorporar o espaço das razões na nossa concepção de natureza, como uma articulação de leis.

As implicações para a epistemologia, como ênfase desde H1, são dramáticas. Caso eventos e processos epistêmicos sejam entendidos em termos de leis, não há, de acordo com o modo como eu vejo, como dar sentido a noções como conhecimento, justificação, interpretação e dúvida; ou seja, não há como compreender a idéia de que nossa visão do mundo, de alguma maneira, responde ao mundo. De uma maneira esquemática, tento fazer uma lista dos temas que surgiram no debate e que considero como os mais importantes.

- I) Nossa imagem da natureza: em que sentido podemos evitar formas de dualismo e, ainda assim, preservar o caráter irreduzível do espaço das razões. Isto nos remeteu, em P2 e H3, a uma discussão sobre a navalha de Ockham. Penso que essa navalha deve ser afiada com muito cuidado e com atenção a muitas de nossas ansiedades filosóficas, que não sossegaríamos com a busca da simplicidade a qualquer preço, ou seja, com uma motosserra de Ockham.
- II) O que significa cada uma das teses que eu compartilho (H1) com o naturalismo e que conseqüências elas teriam quando tomadas em conjunto? Em particular, nos concentramos muito no externalismo. Eu aceito uma forma fraca de naturalismo e insisto que um externalismo mais forte é melhor construído de uma forma não-naturalista. Penso que uma posição como a do realismo natural de Putnam (1994), ou a de McDowell (1994), seja a melhor maneira de construir um externalismo em epistemologia (e, talvez, também em semântica). Concordo com a crítica de Brandom (2000) a Goldman (1976), mas entendo que a posição de Brandom não é satisfatória.
- III) Concordamos que há uma interface entre o espaço das razões e as leis naturais. Penso que há que investigar essa interface e que, com este objetivo, alguns resultados das ciências cognitivas podem ser relevantes. Analogamente, resultados da epistemologia devem informar a ciência cognitiva. Elas, contudo, têm tarefas e objetivos diferentes. Tudo isso não nos exige da

obrigação, com um sistema de mundo equilibrado, de ter o que dizer com respeito às interações entre leis e razões.

- IV) O naturalismo parece ter a vantagem de, aparentemente, ter mais recursos para explicar como o espaço das razões se originou de um mundo de leis. O preço dessa vantagem parece ser a gradual substituição do espaço das razões por um insatisfatório *ersatz*. Nesse sentido, a controvérsia do naturalismo assemelha-se com a controvérsia do fisicalismo. O fisicalismo, grosso modo, parece poder explicar como estados mentais se inserem no mundo, mas tem problemas ao explicar como estados mentais podem ser acerca do mundo.
- V) Há uma diferença no modo de ver a cognição favorecido por naturalistas e não-naturalistas. Os últimos tendem a entender que precisamos ter uma concepção do nosso conhecimento que, de alguma forma, garanta que ele tenha objetividade, responda ao mundo, e, ao mesmo tempo, seja entendido como um exercício de nossas capacidades conceptuais, pelas quais somos responsáveis. Os naturalistas, por outro lado, tendem a entender o conhecimento como um conjunto de mecanismos e, assim, tendem a inserir-se dentro da prática científica, sem ter em mente o que pode ser capaz de fazer com que a ciência produza conhecimento. Essa diferença no modo de ver pode ser entendida como uma riqueza – como eu disse uma vez (2000), uma imagem geral do nosso conhecimento não pode evitar vertigens, cabe investigar o que provoca as vertigens. Porém, muitas vezes esses dois modos de ver a cognição geram mal-entendidos e bloqueios na comunicação. Talvez alguém queira insistir que se trata de duas culturas; o relativismo é sempre uma maneira fácil de deixar as coisas como elas estão. Eu penso que não se trata de duas culturas, pelo menos não se trata de duas culturas incomunicáveis. Mas talvez a maneira mais interessante de mostrar que é assim seja encontrar uma fresta de onde se possa contemplar esses dois modos de ver a cognição ao mesmo tempo.

Paulo: balanço do debate (inacabado) sobre o naturalismo

Por insistência sua, Hilan (você teve a “vantagem” de quem inicia o jogo e, portanto, determina em grande medida em que campo ele será travado), o nosso debate sobre o naturalismo foi orientado, talvez em demasia, por discussões em torno de “imagens de natureza”, ou seja, por discussões acerca do que é concebido como “natural” (ou seja, por questões de ontologia). Eu aceitei, de bom grado, esse viés ontológico e, em várias oportunidades, tentei caracterizar aquelas imagens de natureza que, a meu ver, são compatíveis ou incompatíveis com o programa naturalista. Em particular, tentei defender um fisicalismo do tipo não redutivo, que me parece compatível com o naturalismo e com o estágio atual do conhecimento científico. Deixei claro, entretanto, contrariamente ao que você sugere em sua última missiva (H3: 1), que poderemos, no futuro, ser obrigados a modificar de forma radical a nossa imagem de natureza, como já fomos obrigados a fazê-lo no passado (por exemplo, com a Revolução Científica do século XVII ou, mais recentemente, com o advento das teorias da relatividade e da mecânica quântica; revoluções semelhantes ocorreram a partir de desenvolvimentos em outros domínios, como a biologia). Não discordamos, portanto, a respeito da possibilidade de uma dinâmica em nossas imagens de natureza. Nossa discordância é relativa a *como* isso se dá e *quem* está habilitado a induzi-la: a meu ver é a investigação científica que nos leva a modificar nossas imagens de natureza, os filósofos tendo pouco ou nada a contribuir nesse sentido, sobretudo aqueles que se mantêm isolados do trabalho científico e que acreditam possuir métodos próprios e distintos dos métodos utilizados nas ciências, arvorando-se a ditar algo *a priori* a respeito do que deve ser a natureza.

Limitar, contudo, a discussão do programa naturalista a questões de ontologia pode ser um equívoco ou, no mínimo, distorcer as intenções de vários naturalistas (penso em Quine, por exemplo). Como deixei claro, desde a minha primeira missiva, há naturalistas que não se envolvem com temas de ontologia e limitam-se a defender posições em metodologia (sem falar em outras modalidades de naturalismo; ver

Goldman, 1998). Embora, em nossa discussão, tenhamos em alguns momentos abordado questões de método – ao deter-me, por exemplo, nos detalhes do Mito de Jones, tive essa intenção – haveria ainda muito a desenvolver nessa frente. E isso se conecta, a meu ver, com o *status* do *a priori*, algo que também mal resvalamos.

Nesse balanço – sem dúvida provisório, pois espero que nossas escaramuças continuem para além dessa correspondência – gostaria de retomar as teses do naturalismo, que você diz aceitar em sua primeira missiva.

O seu “externalismo” que, aprendemos em sua última missiva, é “fraco”, eu diria que não é de forma alguma aceitável para um naturalista, já que constitui uma simples decorrência da tese antinaturalista de que há um espaço *sui generis* de razões. Ou seja, o seu “externalismo fraco” revelou-se, na verdade, ser um tipo usual de internalismo (nada a ver, tampouco, com o internalismo naturalista de Pollock)!

Além disso, você nada disse de positivo a respeito das (eventuais) conexões desse espaço *sui generis* de razões com o “espaço de leis”, o que seria, segundo você, uma contribuição que o naturalismo poderia dar à sua posição não-naturalista.

As teses Sellars e Boyd parecem, simplesmente, afirmar um antifundacionalismo e, portanto, também nada têm de especificamente naturalista (já que há teorias do conhecimento que rejeitam o fundacionalismo, mas que não são naturalistas).

As teses *Descoberta* e *Ciência cognitiva* não especificam de que modo a origem de nossas crenças e nossos “instintos cognitivos” são relevantes para a epistemologia, em especial para a questão central da justificação de nossas crenças. Em outras palavras, ficamos sem saber porque, enquanto *epistemólogos*, “devemos lidar” (H3: 3) com a questão da origem de nossas crenças.

Quanto à tese *Pragmatismo*, como disse antes, ela não tem nada de propriamente naturalista e você parece mesmo desconfiar do pragmatismo de Brandom, justamente porque tenderia a desbancar, em certo momento, para posições que se aproximam das naturalistas, ao “abrir mão do caráter *sui generis* do espaço epistêmico” (H3: 4).

Feito esse balanço, avalio que você aceita, de fato, bem pouca coisa do naturalismo, se é que você aceita algo. Sugiro que você, por coerência, rejeite o naturalismo em bloco, em vez de defender teses pseudonaturalistas.

Enfim, ainda poderíamos tentar outros lances nesse jogo. Mas o editor desta coletânea fez valer a sua autoridade e exigiu que o interrompêssemos, sem que (ainda) vislumbrássemos um xeque-mate. Há quem diga que isso não é possível em filosofia, como certamente é nas ciências, mas um naturalista, evidentemente, não pode aceitar essa pretensa diferença no caráter da investigação em cada um desses campos. Acredito, portanto, que o tempo e a continuação dos nossos embates mostrarão qual abordagem é, afinal, a mais fértil, quem tem razão (opa!) e quem está com a verdade.

Referências bibliográficas

ABRANTES, P. Naturalizando a epistemologia. In: ABRANTES, Paulo (org.) *Epistemologia e cognição*. Brasília: Editora da UnB, 1995.

_____. Naturalismo epistemológico: introdução. In: ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (eds.). *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (CLE, Unicamp), série 3, v. 8, n. 2, 1998, p. 7-26.

BENSUSAN, H. *Automatic bias learning: an inquiry into the inductive Basis of Induction*. Tese de Doutorado. Universidade de Sussex: 1999.

_____. Induction and reason: cognitive instincts under the tribunal of experience. *Proceedings of the 23rd International Wittgenstein Symposium*: 2000, p. 77-81.

_____. Você pode duvidar de tudo por algum tempo. Você pode duvidar de algumas coisas todo o tempo. Mas pode você duvidar de tudo todo o tempo?. Comunicação apresentada no Seminário Interno dos Professores da Filosofia (SIP-FIL), UnB, 2001. Citado a partir do manuscrito distribuído.

- BRANDON, R. Insights and blindspots of reliabilism. In: BRANDON, R. *Articulating Reasons*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 97-122.
- _____. *Making It explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- CANTWELL SMITH, B. *On the origins of objects*. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- DANCY, J. *Contemporary epistemology*. Oxford: Blackwell, 1985.
- DAVIDSON, D. Epistemology externalized. *Dialectica*, v. 45, n. 2-3, 1991, p. 191-202.
- DENNETT, D. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- _____. *Darwin's dangerous idea*. Nova York: Simon & Schuster, 1995.
- FRENCH, P. et al. Philosophical naturalism. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XIX. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1994.
- GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, 1963, p.12-13.
- GOLDMAN, A. Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, v. 73, n. 20, 1976, p. 771-791.
- _____. Epistemologia naturalista e confiabilismo. In: ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (eds.). *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (CLE, Unicamp), série 3, v. 8, n. 2, 1998. p. 109-45.
- _____. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- HAACK, S. *Evidence and inquiry*. Oxford: Blackwell, 1995.
- _____. The two faces of Quine's naturalism. *Synthese*, v. 94, 1993, p. 335-356.
- HOOKE, C. *Reason, regulation and realism*. Albany: Suny University Press, 1995.

- HUMPHREY, N. *A history of the mind*. Londres: Harper Collins, 1993.
- INDURKHYA, B. *Metaphor and cognition*. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- KIM, J. *Mind in a physical world*. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- KITCHER, P. The naturalists return. *The Philosophical Review*, v. 101, n. 1, 1992, p. 53-114. Traduzido para o português em ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (eds.). *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (CLE - Unicamp), série 3, v. 8, n. 2, 1998, p. 27-108.
- KORNBLITH, H. *Inductive inference and its natural ground*. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- _____. Naturalismo: Metafísico e epistemológico. In: ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (eds.). *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (CLE, Unicamp), série 3, v. 8, n. 2, 1998, p. 147-69.
- _____. *Naturalizing epistemology*. Cambridge: The MIT Press, 1987.
- LAUDAN, L. Normative naturalism. *Philosophy of Science*, v. 57, 1990, p. 44-59.
- _____. Progress or rationality? The prospects for normative naturalism. *American Philosophical Quarterly*, v. 24, n. 1, 1987, p. 19-31.
- LEHRER, K. *Theory of knowledge*. Boulder: Westview Press, 1990.
- _____. *Science and values*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- MCDOWELL, J. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- PAPINEAU, D. *Philosophical naturalism*. Oxford: Blackwell, 1993.
- PLANTINGA, A. *Warrant: the current debate*. Nova York: Oxford University Press, 1993.
- POLLOCK, J. *Contemporary theories of knowledge*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1986.

POPKIN, R.H. *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1979.

PUTNAM, H. *Meaning and the moral sciences*. Londres: Routledge, 1978.

_____. Sense, nonsense and the senses. *Journal of Philosophy*, v. 91, n. 9, 1994, p. 445-517.

_____. Why reason can't be naturalized? In: PUTNAM, H. *Philosophical Papers*, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

QUINE, W. V. O. Epistemology naturalized. In: KORNBLITH, H. *Naturalizing Epistemology*. Cambridge: The MIT Press, 1987a.

_____. Natural Kinds. In: KORNBLITH, H. *Naturalizing Epistemology*. Cambridge: The MIT Press, 1987b.

_____. Two dogmas in retrospect. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 21, n.3, 1991, p. 265-274.

_____. Two dogmas of empiricism. In: QUINE, W.V.O. *From a logical point of view*. Nova York: Harper and Row, 1963.

RICKETTS, T. Rationality, Translation, and epistemology naturalized. *The Journal of Philosophy*, v. 79, n. 3, março, 1982.

ROSENBERG, A. Methodology, theory and the philosophy of science. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 66, 1985, p. 377-93.

_____. Normative naturalism and the role of philosophy. *Philosophy of Science*, v. 57, 1990, p. 34-43.

SCHAFFER, C. A conservation law for generalization performance. In: *Proceedings of the Eleventh International Conference on Machine Learning*. San Mateo: Morgan Kaufmann, 1994, p. 259-265.

SELLARS, W. Empiricism and the philosophy of mind. In: SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963a, p. 127-96.

_____. *Science, perception and reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963b.

SOBER, E. Psychologism. *J. Theory Soc. Behavior*, v. 8, n. 2, 1978, p. 165-191.

SOSA, E. Nature unmirrored, epistemology naturalized. *Synthese*, v. 55, 1983, p. 49-72.

STROUD, B. *El escepticismo filosófico y su significación*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1991.

WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969.

WOLPERT, D. The lack of a priori distinctions between learning algorithms. *Neural Computation*, v. 8, 1996, p. 1341-1390.