

A POBREZA DA ANÁLISE¹

David Papineau

Muitas ideias diferentes desfilam sob a bandeira do naturalismo filosófico. Entre elas, uma tese sobre método filosófico. A filosofia investiga a realidade do mesmo modo que a ciência. Seus métodos são semelhantes aos métodos científicos, e o conhecimento que ela produz é semelhante ao conhecimento científico. Este “naturalismo metodológico” deve ser distinguido do “naturalismo ontológico”, entendido como uma visão geral sobre os conteúdos da realidade. O naturalismo ontológico sustenta que a realidade envolve nada mais do que as entidades estudadas nas ciências naturais e não contém um reino sobrenatural ou transcendente. Embora os naturalismos ontológico e metodológico reivindiquem uma espécie de afinidade entre filosofia e ciência, as duas doutrinas são amplamente independentes.

Parte da tarefa de compreensão dessas questões é trazer a definição para esse par de doutrinas naturalistas. Uma gama surpreendentemente ampla de filósofos deseja rotular-se como naturalistas, e de modo algum todos estes compreendem os compromissos metodológicos ou ontológicos do naturalismo da mesma forma. O meu foco neste artigo será o naturalismo metodológico. Meu objetivo é refinar e defender o naturalismo metodológico como uma tese sobre método filosófico. A dimensão ontológica do naturalismo não se apresentará no que se segue.

O naturalismo metodológico afirma que a investigação filosófica é como uma investigação científica. Claramente, é necessário dizer mais antes de submeter esta afirmação a uma avaliação séria. Ninguém pode duvidar de que as duas coisas são semelhantes em alguns aspectos (ambas visam precisão e verdade) e diferentes em outros aspectos (os filósofos não usam aceleradores de partículas). Se o naturalismo metodológico pressupõe ter qualquer conteúdo significativo, precisa-se especificar no que métodos filosóficos e científicos são parecidos.

Argumentarei que a filosofia é como a ciência de três formas interessantes e não óbvias. Primeiro, as alegações feitas pela filosofia são sintéticas e não analíticas: reivindicações filosóficas, assim como reivindicações científicas, não são garantidas pela estrutura dos conceitos que envolvem. Segundo, o conhecimento filosófico é a posteriori não a priori: as

¹ Publicado originalmente nos *Proceedings of Aristotelian Society*, Volume Suplementar, Vol. 83 (2009).

reivindicações estabelecidas pelos filósofos dependem do mesmo tipo de apoio empírico que as teorias científicas. E, finalmente, para completar o trio tradicional, as questões centrais da filosofia dizem respeito à realidade e não à necessidade: A filosofia visa principalmente a compreensão do mundo real estudado pela ciência, não algum domínio da modalidade metafísica.

Não pretendo um espírito de revisão para estas afirmações. Não estou recomendando que filósofos comecem a fazer algo diferente. Aqui, eu diverjo de outros filósofos no campo metodologicamente naturalista, aqueles que assumem sua posição e exigem uma mudança no método filosófico – os filósofos devem sair de suas poltronas e se envolverem mais na pesquisa científica ativa. Esta não é a minha opinião. Quando digo que a investigação filosófica é semelhante à investigação científica, não exijo que os filósofos mudem seus caminhos. Penso que a maioria das filosofias está bem como está, inclusive a filosofia que adere aos métodos tradicionais de teorização, argumento e reflexão abstratos sobre casos possíveis. Meu objetivo é mostrar que a filosofia desse tipo já é semelhante à ciência, não que precise ser reformada para se tornar assim.

No que se segue, evitarei oferecer qualquer caracterização positiva da filosofia, principalmente do que a diferencia da ciência. De qualquer maneira, tenho algumas opiniões sobre isso. Se pressionado, eu diria que a filosofia é caracteristicamente interessada em emaranhados teóricos. Ela trata de questões em que pressupostos profundamente arraigados nos puxam em direções opostas e é difícil ver como resolver a tensão. Por isso, a coleta de novos dados empíricos muitas vezes (embora nem sempre) não oferece qualquer ajuda na resolução de problemas filosóficos. A situação filosófica característica é a de que temos todos os dados que poderíamos querer, mas ainda não podemos ver como resolver nossos problemas teóricos.

Ainda assim, como eu havia dito, não vou me comprometer com qualquer caracterização positiva da filosofia. Meu argumento não precisa de uma. O meu assunto pretendido é a filosofia como realmente é, não uma filosofia hipotética que se encaixa em algum conjunto de especificações anteriores. Claro, essa dimensão sociológica significa que minhas afirmações estão estritamente falando como reféns das atividades de quaisquer excêntricos filosóficos ou extremistas que se desviam da minha concepção da prática filosófica. Contudo, espero que os leitores entendam com sinceridade as minhas alegações a este respeito. Não quero mostrar que todos aqueles que alguma vez chamaram-se de “filósofo” vindicam minhas afirmações sobre a natureza da filosofia. Será suficiente se eu puder estabelecer minhas teses para esse tipo de filosofia que a maioria de vocês considera como mainstream.

Antes de prosseguir, eu preciso qualificar minhas alegações em outro aspecto: elas não se aplicam igualmente de forma direta a todos os assuntos filosóficos. As áreas que atendem melhor às minhas reivindicações são os ramos “teóricos” da filosofia, incluindo a metafísica, a filosofia da mente, a filosofia da linguagem e a epistemologia. As coisas se tornam mais complicadas quando lidamos com áreas da filosofia que negociam afirmações normativas, ou afirmações matemáticas, ou afirmações lógicas ou modais. Parte da dificuldade aqui é que o conteúdo dessas afirmações são eles mesmos questões de debate filosófico, e, portanto, qualquer tentativa de mostrar que eles se encaixam em minhas teses sobre a natureza da filosofia se envolverá nesses debates. Na realidade, acho que a maior parte do sentido de minhas teses sobre a natureza da filosofia se aplica a essas reivindicações também, de uma forma ou de outra. Todavia, para mostrar isso, seria necessário muito mais espaço do que aqui está disponível. Para fins presentes, será suficiente que eu possa demonstrar que minhas teses se aplicam às reivindicações mais facilmente interpretáveis da filosofia teórica.

No que se segue, devo dedicar a maior parte da minha atenção à minha primeira tese. As próximas quatro seções serão sobre a natureza sintética das reivindicações filosóficas. Depois disso, devo dedicar as minhas duas últimas seções às questões de uma posterioridade e modalidade.

Teorias e Conceitos I

Pode parecer que a minha explicação da filosofia desaba no primeiro obstáculo, pelo menos na medida em que se destina como não-revisionista. E quanto aos muitos filósofos que se dizem envolvidos com a análise ou a explicação de conceitos? Uma ampla e variada gama de filósofos contemporâneos descrevem suas próprias práticas filosóficas como sendo em grande parte voltada para elaboração de verdades conceituais. Isso não contradiz imediatamente minha primeira tese de que a filosofia, como é praticada atualmente, trata de afirmações sintéticas ao invés de analíticas?

Defendo que esses filósofos descrevem incorretamente sua própria prática. Eles podem afirmar que estão preocupados com verdades conceituais, mas estão errados. Quando olhamos mais atentamente para o que eles realmente fazem, podemos ver que eles estão de fato é preocupados com questões sintéticas e não analíticas. Na verdade, suas afirmações sobre sua prática nem sequer são corroboradas por tudo que eles alegam fazer. Irei mostrar que, quando esses filósofos vão em frente e realizam sua definição de filosofia, a própria caracterização de sua prática é perfeitamente consistente com minha primeira tese.

Qualquer pessoa que pense que há verdades conceituais a serem descobertas deve supor que os conceitos relevantes têm algum tipo de estrutura. Eles devem estar constitutivamente vinculados a outros conceitos de tal forma a colocar restrições na sua aplicação adequada. A idéia é que essa estrutura possa ser descoberta por reflexão e análise, talvez incluindo reflexão sobre o que diríamos em relação a uma série de casos possíveis.

Uma pergunta inicial a se fazer sobre esse tipo de estrutura conceitual putativa é como ela se relaciona com teorias envolvendo os conceitos relevantes. Por “teorias” quero dizer conjuntos de afirmações com conseqüências sintéticas. Uma simples teoria da dor nesse sentido seria constituída pelas duas afirmações de que (a) danos corporais tipicamente causam dores e (b) dores tipicamente causam tentativas de evitar danos adicionais. Observe que, em conjunto, essas duas reivindicações têm a conseqüência manifestamente sintética de que os danos corporais geralmente causam tentativas de evitar danos adicionais. Podemos aceitar que um pensamento cotidiano aprova teorias como essa sobre uma ampla gama de tópicos filosoficamente interessantes, incluindo não apenas os tipos mentais, como a dor, mas também categorias como pessoas, livre arbítrio, conhecimento, nomes e assim por diante. Afinal de contas é simplesmente assumir que o pensamento cotidiano inclui vários pressupostos sintéticos deste tipo.

É amplamente admissível que exista uma estreita conexão entre conceitos cotidianos e teorias diárias. Porém, há diferentes pontos de vista sobre a natureza dessa conexão. Nesta seção e na próxima, eu vou distinguir as abordagens ‘verificacionistas’ e ‘descritivas’ da conexão entre conceitos e teorias. Como veremos, nenhuma das partes apoia a tese de que a filosofia está centralmente preocupada com verdades analíticas. Deixe-me começar com o aspecto verificacionista. Este pressupõe que possuir um conceito é uma questão de estar disposto a usar esse conceito de certa maneira. Em particular, é uma questão de aplicar o conceito em resposta a experiências perceptivas e a outros julgamentos, e de extrair ainda mais inferências de julgamentos envolvendo o conceito.

Dado esta abordagem sobre conceitos, os conceitos que um pensador possui dependerão de quais teorias são aceitas pelo pensador. Isso ocorre porque aceitar uma teoria afeta suas disposições para aplicar os conceitos que ela envolve. Por exemplo, se você aceita a teoria da química do flogisto, então você defenderá que a combustão faz com que o ar se torne saturado de flogisto, que o ar desflogizado é facilmente respirável e assim por diante. Da mesma forma, se você aceitar a pequena teoria da dor oferecida acima, então você estará disposto a sustentar que aqueles com danos corporais estão com dor e

que aqueles que estão com dor se envolvem em comportamentos de evasão. Do ponto de vista da verificação, o seu compromisso com essas teorias determina seus conceitos de flogisto e de dor. Já que as teorias afetam suas disposições para aplicar os conceitos, elas determinam seus próprios conceitos.

Agora, uma questão que surge neste momento: quanto da teoria aceita contribui constitutivamente para os conceitos? Todas as suposições aceitas fazem diferença, ou apenas um subconjunto distinto – e se este último, o que distingue este subconjunto? No entanto, podemos ignorar essas questões familiares aqui. Os aspectos que agora quero frizar são muito ortogonais para essa questão. Eles se aplicam a qualquer visão que aceita um conjunto de afirmações sintéticas para afetar conceitos, independente de como essas afirmações possam ser identificadas.

Uma questão mais básica é se faz sentido supor que a mera posse de um conceito exige que um pensador adote compromissos sintéticos. Alguns de vocês podem suspeitar que deveria haver alguma coisa errada com uma concepção de conceitos que implique isso. No entanto, nem todos os filósofos compartilham desta preocupação. Robert Brandom, por exemplo, não. Ele insiste que o conceito de posse incorre em compromissos sintéticos. Por exemplo, após discutir o exemplo de Michael Dummett do conceito Boche, Brandom afirma que isto:

[...] “mostra como os conceitos podem ser criticados com base em crenças substantivas. Se alguém não crê que a inferência nacionalidade alemã à crueldade é boa, então é preciso evitar o conceito Boche” (BRANDOM, 1994, p.126).

Novamente, uma página depois ele explica:

O conceito de temperatura foi introduzido com certos critérios ou circunstâncias de aplicação adequadas e com certas consequências de aplicação... A questão adequada a ser feita na avaliação da introdução e evolução de um conceito é... se a inferência incorporada... é uma que deva ser aprovada (BRANDOM, 1994, p.127).

Este entendimento de conceitos desempenha um papel importante na compreensão de Brandom sobre a função filosófica. Brandom entende que a filosofia se preocupa centralmente com a explicação de conceitos. Entretanto, para Brandom, essa não é uma atividade meramente descritiva. Já que os conceitos possuem compromissos sintéticos, é possível criticar conceitos caso tais compromissos sejam injustificados. Brandom é bastante explícito sobre isso:

Vejo razão em explicar conceitos ao invés de abri-los a críticas racionais... Conceitos defeituosos distorcem nosso pensamento e nos limitam restringindo as proposições e os planos que podemos ter... Filosofia, ao desenvolver e aplicar ferramentas para a crítica racional de conceitos, procura libertar-nos desses

grilhões, trazendo as influências distorcidas para a luz do dia consciente, expondo os compromissos implícitos em nossos conceitos como vulneráveis ao desafio e ao debate racional (BRANDOM, 2001, p.77).

A noção de que os conceitos têm implicações sintéticas e, estão portanto abertos a críticas, não é exclusividade de Brandom. É um lugar comum de muita discussão sobre o papel dos conceitos na filosofia. Assim, em uma discussão recente de intuições filosóficas, Alvin Goldman afirma que: “um conceito que incorpora uma teoria ruim é de valor duvidoso” (2007, p. 22).

Mais uma vez, para dar apenas mais um exemplo, em um artigo recente sobre conceitos morais, Richard Joyce argumenta que:

Às vezes, as descobertas nos levam a decidir que um conceito (por exemplo, flogisto ou bruxa) é infrutífero; Às vezes, preferimos revisar o conceito, extirpar o elemento problemático e continuar como antes (JOYCE, 2006, p.142).

Eu mencionei anteriormente a estranheza de uma opinião que sustenta que a mera posse de um conceito pode implicar em compromissos sintéticos. Na verdade, existem outros aspectos da abordagem verificacionista que nos deixa ainda mais desconfiados desta abordagem de conceitos. Para começar, o verificacionismo implica que a mudança teórica inevitavelmente leva a mudanças conceituais. Se você alterar seus pressupostos teóricos envolvendo algum conceito, talvez porque a evidência empírica tenha demonstrado que esses pressupostos estão enganados, então você mudará suas disposições para aplicar esse conceito – e, de acordo com o verificacionismo, acabará com um novo conceito. “Significando incomensurabilidade”, segue rapidamente: os adeptos de diferentes teorias devem significar coisas diferentes mesmo quando usam as mesmas palavras e, portanto, não podem se comunicar em um idioma comum. No caso extremo, isso implica que aqueles que rejeitam os compromissos ontológicos de alguma teoria não podem usar a linguagem dessa teoria para comunicar isso. Uma vez que não aceito a teoria do flogisto, não posso significar o mesmo por “flogisto” como adeptos da teoria e, portanto, não posso comunicar meu desacordo com eles, dizendo: “não há um flogisto”.

Em minha opinião, essas razões são suficientes para desacreditar a abordagem verificacionista da relação entre conceitos e teorias. Ainda assim, não preciso tomar uma posição sobre a natureza dos conceitos aqui. Isso porque não tenho objeção ao que os verificacionistas, como Brandom, dizem sobre a própria prática filosófica, diferente de sua maneira divertida de pensar sobre os conceitos. Brandom diz que a filosofia ocupa-se de conceitos e, em seguida, explica que isso significa que a filosofia deve identificar os pressupostos sintéticos que orientam nosso uso de conceitos e criticar esses pressupostos quando necessário. Essa visão da prática filosófica está

inteiramente de acordo com minha primeira tese de que a filosofia está preocupada com reivindicações sintéticas.

Quando os filósofos como Brandom dizem que estão explicando conceitos, uma audiência descuidada pode concluir que isso significa que eles não estão preocupados com questões sintéticas. Esta conclusão é contestada, não apenas pela prática filosófica, mas também pela explicação oficial dessa prática. Se a posse de conceitos requer compromisso com reivindicações sintéticas, e a explicação desses conceitos envolve a avaliação dessas afirmações, então não há diferença entre a explicação conceitual e a teorização sintética ordinária.

Teorias e Conceitos II

Mesmo que rejeitemos o pensamento verificacionista, ainda pode haver uma conexão estreita entre conceitos e teorias. Suponha que descartamos a noção de que a posse do conceito depende de disposições para aplicar conceitos. Então nossos conceitos não dependerão de quais teorias aceitamos. Mas eles ainda podem depender de quais teorias compreendemos.

Para ver como isso pode funcionar, suponha que T (F) seja alguma teoria sintética envolvendo o conceito F . Então está aberto para nós considerarmos o conceito F como tendo sua referência fixada através da descrição “o Φ tal que T (Φ)”. Ou seja, F pode ser entendido como se referindo ao singular Φ que satisfaz os pressupostos em T , se existe tal coisa, caso contrário, não. Neste sentido, podemos considerar a dor como se referindo ao estado mental, caso ela exista, e que normalmente é causada por danos e dá origem a um comportamento de evasão, e o flogisto se refere à substância, se houver um, que é emitido na combustão e absorvido durante a redução química; e assim por diante.

Nesta abordagem descritiva, ainda existe uma estreita conexão entre conceitos e teorias. Os conceitos não dependem mais de quais teorias você aceita. As teorias que você aceita, naturalmente, afetarão sua disposição para aplicar conceitos. Contudo, para não-verificacionistas, isso não fará diferença aos próprios conceitos. Mesmo que eu rejeite a teoria do flogisto, e aplique o conceito de flogismo de forma bastante diferente dos químicos do século XVIII que endossaram a teoria, isso não me impede de ter o mesmo conceito que eles. Pois todos podem entender o conceito de flogisto como equivalente à descrição relevante – a substância putativa que é emitida durante a combustão e absorvida durante a redução – independentemente das nossas opiniões divergentes sobre se essa descrição está satisfatória.

Em consonância com isso, note que, na abordagem descritiva dos conceitos, nenhum compromisso sintético é assumido pela mera posse de um

conceito. Alguém que possui um conceito F desafiado por alguma teoria T será comprometido com a “sentença de Carnap” da teoria – se $(E\Phi)$ ($\Gamma(\Phi)$), então $T(F)$ – mas essa afirmação será analítica e não sintética. Por exemplo, se você tiver o conceito de flogisto, você estará comprometido com a reivindicação analítica relevante de que se houver uma substância emitida durante a combustão e absorvida durante a redução, então é o flogisto. Todavia, você não precisa se comprometer com os compromissos sintéticos da própria teoria do flogisto.

Do ponto de vista desta forma de abordar conceitos, a teoria original $T(F)$ pode ser decomposta na sentença analítica de Carnap e a “sentença Ramsey” sintética da teoria $(E\Phi)$ ($\Gamma(\Phi)$). A frase de Ramsey expressou os compromissos substanciais da teoria – há uma entidade que... – enquanto a frase de Carnap expressa o compromisso de definição de dobrar essa entidade F. A teoria original emoldurada usando o conceito F é, portanto, equivalente à conjunção das frases Ramsey e Carnap.

Esta compreensão da relação entre teorias e conceitos informa uma influente visão contemporânea da prática filosófica, inspirada originalmente pelo trabalho de David Lewis e, mais recentemente, codificada por Frank Jackson (1998). Conforme concebido por Jackson, a filosofia prossegue em duas etapas. A primeira etapa envolve a identificação e articulação de conceitos populares. Aqui, o objetivo é descobrir como o pensamento cotidiano concebe o livre arbítrio, estados mentais, pessoas, valor moral e outras categorias filosóficas importantes. Nesta fase, usaremos os métodos tradicionais de análise conceitual e reflexão sobre possíveis casos. Então, uma vez que analisamos tais conceitos cotidianos, podemos recorrer às nossas mais sérias teorias do mundo para investigar o que as satisfaz. Este segundo estágio envolverá sintetização sobre a natureza subjacente da realidade – buscaremos a física e qualquer outra ciência básica para nos informar sobre possíveis candidatos que possam realizar nossos conceitos do dia a dia. Enquanto esta segunda etapa atrai o conhecimento sintético, ela depende essencialmente do primeiro estágio analítico, em que a identificação dos conceitos cotidianos desempenha um papel essencial na definição da agenda para uma investigação filosófica adicional.

Assim Jackson:

Quais são, então, as questões filosóficas interessantes que estamos buscando abordar quando discutimos a existência da ação livre e sua compatibilidade com o determinismo, ou sobre o eliminativismo em relação à psicologia intencional? O que buscamos abordar é se a ação livre de acordo com a nossa concepção ordinária, ou algo apropriadamente próximo à nossa concepção comum, existe e é compatível com o determinismo, e se os estados intencionais de acordo com a nossa concepção comum, ou algo adequadamente próximo disso, sobreviverá ao

que a ciência cognitiva revela sobre as operações dos nossos cérebros (JACKSON 1998, p. 31).

Uma preocupação com este programa é se os conceitos relevantes realmente possuem a estrutura descritiva necessária. Um externalista forte em relação a conteúdo duvidará que existam pressupostos analíticos envolvendo livre-arbítrio, ou pessoa, de que você deve estar comprometido se você tiver esses conceitos, e muito menos os pressupostos que identificam de maneira exclusiva os referentes desses conceitos. (Cf. Williamson, 2007, c. 4.)

Outra preocupação, que surge mesmo se rejeitarmos o forte externalismo, relaciona-se com a questão familiar de que os pressupostos cotidianos desempenham um papel de definição. Como antes, todos os pressupostos devem ser incluídos, ou apenas um subconjunto distinto – e se considerarmos o último, o que marca a distinção?

Eu acho que são preocupações sérias, mas não devo pressioná-las aqui. Isso porque, eu acredito que posso mostrar que mesmo que existam verdades analíticas do tipo que Jackson supõe, elas não têm significado para a filosofia.

Jackson diz que os conceitos cotidianos estabelecem a agenda para uma maior investigação metafísica. É porque o pensamento cotidiano concebe a ação livre, e os estados intencionais, e assim por diante, de maneira tal que os filósofos são levados a investigar a natureza das coisas que se encaixam nessas especificações.

Então, por que pensar sobre o assunto dessa maneira? Não faz muito mais sentido supor que são as teorias sintéticas implícitas no pensamento cotidiano que levantam as questões filosóficas iniciais, e não o mero compromisso analítico com os conceitos? Mesmo depois de permitir que o pensamento cotidiano seja realmente estruturado como Jackson supõe, a suposição natural é certamente a de que as sentenças Ramsey sintéticas são as que interessam a filosofia e não as frases analíticas de Carnap. O que faz os filósofos interessados em investigar ainda mais é a suposição pré-teórica de que existem entidades que se enquadram em tais especificações, e não apenas a especificação hipotética de que, se houvesse tais entidades, elas seriam consideradas ações livres ou estados intencionais ou, seja o que for.

O ponto é mais facilmente revelado, considerando casos em que o pensamento cotidiano atual aprova a sentença definicional de Carnap envolvendo algum conceito, mas não a frase Ramsey substancial. Eu penso, assim como todos vocês, que, se houver uma categoria de mulheres que andam em vassouras, lancem feitiços e entrem em pactos com o diabo, então essas mulheres são bruxas. Mas é claro que nenhum de nós pensa que exista algo do tipo e, portanto, não tem nenhuma inclinação para realizar investigações

metafísicas em sua natureza. Mais uma vez, para tomar um exemplo um pouco mais sério, todos podem concordar, acho que, se houver entidades conscientes, separáveis dos corpos e sobrevivendo à morte, essas coisas são almas. Porém, apenas aqueles poucos dentre nós que pensam que almas realmente existem terão qualquer motivo para investigar ainda mais sua natureza metafísica

O ponto é que os próprios conceitos são ontologicamente não comprometidos. A mera posse de conceitos não tem implicações sobre os conteúdos da realidade e, portanto, não pode apontar o caminho para futuras investigações da mesma maneira que as reivindicações sintéticas substanciais podem.

Sou muito a favor da ideia de que muita filosofia envolve submeter as idéias cotidianas a um escrutínio sério. Todos nós, os filósofos incluídos, adquirem grande parte da nossa compreensão do mundo a partir da cultura cotidiana em que crescemos. Alguma desta sabedoria cotidiana é sensata, outras não. Se formos sérios sobre a nossa compreensão do mundo, precisamos examinar os pressupostos que adquirimos do pensamento cotidiano e ver quantos deles resistem a um exame sério. Nada disso é algo a ver com os conceitos. Como os conceitos por conta própria não são comprometidos com a realidade, eles não podem nos desviar. Entretanto, os compromissos sintéticos do pensamento cotidiano podem, e precisam ser devidamente examinados.

Quando Jackson e outros que adotam seu programa realmente abordam sérios problemas metafísicos, eles, naturalmente, prosseguem da maneira que eu estou defendendo. Ou seja, eles tomam casos em que o pensamento cotidiano nos compromete com suposições substanciais sobre os conteúdos da realidade e pergunta se esses pressupostos são sustentáveis. Nesta medida, eu diria que a descrição oficial do que estão fazendo é desmentida pela prática atual. Oficialmente eles dizem que começam com conceitos, mas na verdade eles começam com teorias.

Além disso, mesmo a abordagem oficial do que eles estão fazendo não é sempre estritamente mantida. A diferença entre conceitos e teorias nem sempre é respeitada. Então, em várias passagens. Jackson fala sobre a exploração inicial de idéias populares como uma questão de identificar teorias em vez de conceitos.

Por exemplo:

[...] minhas intuições revelam minha teoria da ação livre. . . , suas intuições revelam sua teoria... na medida em que nossas intuições coincidem com as do povo, elas revelam a teoria popular (JACKSON, 1998, p.32).

E depois o encontramos dizendo que

Minhas intuições sobre quais casos possíveis descrevem casos como de K-hood...
revelam minha teoria do K-hood (*Idem*, p.37).

Como eu disse, sou completamente a favor de iniciar uma investigação filosófica com teorias cotidianas. Mas isso não é o mesmo que começar com meros conceitos. As teorias envolvem significativamente mais do que conceitos, como é demonstrado pelos casos de bruxas e almas, onde temos os conceitos, mas não as teorias correspondentes.

O Método de Casos Possíveis

Minha tese de que a filosofia trata de declarações sintéticas pode parecer inconsistente com uma característica saliente da prática filosófica. Os filósofos testam caracteristicamente as reivindicações filosóficas ao considerar se contra-exemplos são, de certo modo, imagináveis. A primeira vista, isso certamente parece apoiar a visão de que as reivindicações filosóficas são de natureza conceitual. A imaginação pode nos mostrar de forma plausível se certas situações são conceitualmente possíveis, mas presumivelmente não pode mostrar se elas são reais. Do mesmo modo, parece que a imaginação pode testar as reivindicações sobre o que é conceitualmente exigido, mas não sobre o que realmente ocorre.

Por exemplo, considere a demonstração de Gettier de que o conhecimento não é crença verdadeira e justificada. Gettier nos mostrou como construir possíveis casos em que as pessoas têm crenças verdadeiras e justificadas, mas não são conhecedores (porque, a grosso modo, a verdade de sua crença é acidental em relação ao seu método de justificação). Certamente, isso mostra que a afirmação filosófica que está sendo testada é que a verdadeira crença justificada requer conceitualmente conhecimento. Caso contrário, como poderia a simples concepção de contra-exemplos refutá-lo?

Novamente, considere a demolição de Kripke da teoria descritiva de nomes próprios comuns. Kripke nos convidou a considerar casos possíveis em que alguém (Schmidt, digamos) satisfaz todas as descrições associadas a algum nome ('Gödel'), mas não é o portador desse nome (porque ele não é a origem causal do seu uso). Aqui também parece que a mera concepção de um contra-exemplo é suficiente para desacreditar a tese de interesse e, portanto, que essa tese deve ser de natureza conceitual.

Uma possível resposta naturalista seria rejeitar o método de raciocínio por possíveis casos. Como a filosofia está preocupada com reivindicações sintéticas, assim como as ciências, não pode progredir apenas por refletir sobre o que é conceitualmente possível. Em vez disso, os filósofos devem sair de suas poltronas e se envolver diretamente com achados experimentais e observacionais.

Esta não é a minha opinião. Considero incontestável que os experimentos de pensamento de Gettier e Kripke levaram a avanços genuínos no conhecimento filosófico. De modo mais geral, considero a reflexão sobre os possíveis casos como um modo altamente frutífero de investigação filosófica. Como eu disse no início, não proponho qualquer enfoque de revisão da prática filosófica. Do meu ponto de vista, os métodos que os filósofos usam são excelentes, incluindo o método de reflexão sobre possíveis casos. Então, em vez de rejeitar a reflexão da poltrona, vou argumentar que os métodos da poltrona fornecem mais do que informações puramente conceituais e, portanto, podem desempenhar um papel na avaliação de afirmações sintéticas.

A comparação óbvia aqui é com experiências de pensamento em ciências. Muitos avanços importantes na ciência foram motivados pela reflexão pura sobre casos possíveis. Exemplos famosos incluem Arquimedes sobre fluotabilidade, Galileu sobre a queda dos corpos e a relatividade do movimento, o experimento do balde de Newton, o demônio de Maxwell e Einstein sobre a não localidade quântica. Casos como esses certamente sugerem que a reflexão de poltrona pode ser relevante para o estabelecimento de afirmações sintéticas.

O pensamento científico experimenta uma variedade de estruturas diferentes. Deixe-me focar em um dos casos mais simples: a análise de Galileu dos corpos em queda. De acordo com a ortodoxia aristotélica do tempo de Galileu, os corpos mais pesados caem mais rápido que os mais leves. Galileu pede a seus leitores que considerem o que acontecerá se um corpo mais leve estiver ligado a um mais pesado por um pedaço de corda (Galileu 1638). Como a teoria aristotélica diz que o corpo mais leve estará inclinado a cair mais devagar do que o mais pesado logo o mais leve deveria diminuir a velocidade do corpo mais pesado quando se juntou a ele. Mas, na mesma moeda, o corpo composto que consiste de dois objetos amarrados é mais pesado do que os dois corpos individuais, e então deve cair mais rápido do que os dois. A teoria aristotélica é assim demonstrada como inconsistente. Além disso, parece que a única abordagem consistente terá o corpo composto caindo à mesma velocidade que os componentes individuais, o que implica que a velocidade da queda independe do peso.

Neste tipo de caso, é claro que a relação entre peso e velocidade de queda é uma questão sintética. Os conceitos não podem garantir nada dessa relação. Como então a reflexão da poltrona pode nos mostrar o que pensar? A resposta é que a reflexão de poltrona está nos mostrando mais do que apenas a constatação de que os cenários são conceitualmente possíveis. Claro, não pode mostrar que existem casos reais em que um corpo composto cai à mesma velocidade que seus componentes. Galileu não criou um caso real de dois corpos amarrados apenas pensando nisso. Ainda assim, Galileu não precisava

de um caso real para refutar a teoria aristotélica. Se interpretarmos essa teoria como dizendo que a queda mais rápida de corpos mais pesados é exigida pelas leis da natureza, será suficiente para Galileu mostrar que uma caixa de um corpo mais pesado caindo à mesma velocidade que uma mais leve é consistente com as leis da natureza. E é exatamente isso que o Galileu faz. Ele nos pede para considerar um cenário manifestamente e naturalmente possível em que dois corpos estão unidos, e então julga que, nesse caso, as leis da natureza levarão o corpo composto a cair à mesma velocidade que seus componentes.

Obviamente, o passo crucial aqui é interpretado pela intuição de Galileu de que um corpo composto cairá à mesma velocidade que seus componentes. E esta é claramente uma intuição sintética, de forma alguma garantida pelos conceitos que ela envolve. É por isso que pode derrubar a teoria aristotélica sintética.

Quero sugerir que as experiências de pensamento filosófico tenham a mesma estrutura. Teorias filosóficas explícitas sobre os requisitos para que um pensador conheça algo, ou para algo caregar um nome, (ou para alguém ter agido livremente, ou para que uma pessoa seja a mesma que outra...) são afirmações sintéticas sobre as categorias relevantes. Os filósofos então testam tais propostas sintéticas contra suas intuições sobre cenários possíveis. Assim, Gettier apelou para a intuição de que uma crença cuja verdade é acidental em relação ao seu método de justificação não é conhecimento; Kripke apelou para a intuição de que algo que não é a origem causal de um nome não é seu portador; e assim por diante. Considero que todas essas intuições são afirmações sintéticas sobre o tipo de cenário relevante. É por isso que elas têm o poder de desacreditar as teorias filosóficas iniciais.

Nesta perspectiva, não há nada no método de raciocínio sobre possíveis casos para minar a idéia de que a filosofia se preocupa com reivindicações sintéticas. É simplesmente uma técnica que nos permite contrariar as teorias sintéticas propostas pelos filósofos pelas intuições sintéticas suscitadas por experiências de pensamento.

Há um aspecto em que esta descrição de experiências de pensamento pode ser uma simplificação excessiva. Sugerir que as intuições dos experimentos do pensamento manifestam certos princípios gerais, como que um crente acidentalmente verdadeiro não é um conhecedor, ou que a origem causal de um nome é seu portador e assim por diante. No entanto, Tim Williamson apontou que tais afirmações gerais são, sem dúvida, mais do que as experiências de pensamento nos comprometem (2007, c.6). Por exemplo, para refutar a análise tripartite do conhecimento, Gettier só precisava da reivindicação contrafactual particular de que, na compreensão mais óbvia de seu cenário, o pensador relevante não seria um conhecedor. Não há necessidade de supor que qualquer

pensador que satisfaça as especificações explícitas de seu cenário falharia em saber, ainda menos para supor algum princípio ainda mais geral, na medida em que “todos os crentes verdadeiramente acidentais não são conhecedores”. Para Williamson, experimentos de pensamento filosófico apelam apenas para a nossa capacidade de fundamentar contrafactualmente, e não exigem qualquer compreensão de princípios gerais.

Estou feliz em concordar que o raciocínio contrafactual é suficiente para fins de pensamento-experimental, e, de forma correspondente, não é de modo algum obrigatório supor que os princípios gerais estão por trás das intuições relevantes. Mesmo assim, eu gostaria de continuar trabalhando no pressuposto de que os experimentos de pensamento mostram princípios gerais. Isso pode ser uma simplificação excessiva, mas não acho que esteja muito longe da verdade. Podemos não entender completamente o raciocínio contrafactual, mas é claro que é fortemente limitado por afirmações gerais sobre o funcionamento do mundo. Williamson menciona o papel da imaginação no raciocínio contrafactual (2007, c.5-6). Mas quando eu penso sobre o que aconteceria se eu tivesse deixado cair um vaso, isto é, não imagino todos os resultados permitidos pelos conceitos envolvidos, tal como um em que o vaso flutua suavemente sobre a mesa. Em vez disso, considero apenas os resultados que são consistentes com algumas dessas afirmações gerais sintéticas, já que os corpos pesados caem rapidamente quando não são suportados. Talvez essa afirmação geral recém formulada seja mais precisa do que qualquer coisa que rege o nosso pensamento contrafactual. Ainda assim, parece claro que nosso pensamento contrafactual deve ser informado por algum desses princípios. De acordo com isso, continuarei a assumir que as intuições em experiências de pensamento filosófico são informadas por princípios gerais. As tentativas de declarar esses princípios explicitamente podem inevitavelmente conduzir a uma simplificação excessiva, mas proponho ignorar isso no interesse de facilitar a investigação sobre sua natureza. (No que se segue, devo usar “intuição” para fazer referência aos princípios gerais que informam nosso raciocínio contrafactual e aos julgamentos específicos sobre situações contrafactuais que deles emitem). Quando a distinção importa, devo fazê-la explicitamente.

O encapsulamento de pressupostos

Existe uma objeção óbvia à minha analogia proposta entre experiências de pensamento filosófico e científico. Considere novamente o experimento de pensamento de Galileu. A intuição crucial era que amarrar dois corpos juntos não fazia qualquer diferença na velocidade de queda. Agora, é claro que esta conjectura é refém de uma investigação empírica adicional. Pode parecer-nos óbvio que Galileu está certo, mas mesmo assim, a observação

empírica continua a ser o teste final de sua intuição. Galileu está na verdade arriscando um palpite – embora seja um palpite altamente informado – sobre os fatos sintéticos e o árbitro final desse palpite deve ser observações reais. Nós precisamos encontrar alguns corpos reais que estão amarrados juntos e ver como eles caem. Ou tais corpos se conformarão com a intuição de Galileu, ou não o farão. E ambas as opções são claramente deixadas em aberta pelos termos em que a questão é colocada.

As coisas parecem bastante diferentes em filosofia. Na experiência de pensamento de Gettier, por exemplo, a intuição análoga era que uma crença não é conhecimento se sua verdade for acidental em relação ao seu método de justificação. Contudo, parece que não existe um espaço análogo para verificar esta intuição contra casos reais, verificar se os pensadores reais com tais crenças verdadeiramente acidentais são conhecedores. Pois já sabemos o que diremos sobre tais casos, a saber, que esses pensadores certamente não são conhecedores. A reflexão envolvida no experimento de pensamento filosófico é suficiente para nos dizer o que julgamos em qualquer situação real semelhante e, portanto, descartar qualquer possibilidade de observar alguém que é um crente verdadeiramente falso, ainda que conhecedor. O mesmo parece verdadeiro em experiências de pensamento filosófico em geral. Pegue o caso Kripke. Não precisamos encontrar casos reais de nomes cujos portadores originais não correspondem às descrições associadas, a fim de verificar se os nomes realmente nomeiam ou não os portadores originais. Pois mais uma vez, já sabemos o que diremos sobre quaisquer casos reais, ou seja, que os nomes se aplicam aos portadores originais, mesmo que não satisfaçam as descrições. E isso novamente exclui qualquer possibilidade de observar um nome que se revele referente ao preenchimento de descrições associadas e não ao portador original.

Em suma, as intuições em jogo nos experimentos de pensamento filosófico não parecem ser falsificáveis da maneira que deveriam ser se fossem reivindicações sintéticas. Pelo contrário, sua inviolabilidade a qualquer falsificação observacional parece argumentar fortemente que eles são analíticos. E isso implicaria que os experimentos de pensamento filosóficos servem para manifestar a estrutura de nossos conceitos, em vez de extrair nossas opiniões empíricas implícitas.

No entanto, esta não é a única maneira de tratar o assunto. Uma alternativa é sustentar que as intuições filosóficas relevantes são sintéticas, mas encapsuladas nos sistemas cognitivos que fazem julgamentos sobre categorias tais como conhecimento, nomes, livre arbítrio, pessoas e assim por diante. Por meio de analogia, considere a maneira como o sistema visual humano detecta as bordas de objetos físicos registrando mudanças bruscas de intensidade no

campo visual. Podemos pensar no sistema visual como incorporando a “suposição” implícita de que as mudanças de intensidade são devidas às bordas dos objetos físicos. Essa suposição é então “encapsulada” no sentido de que o sistema visual continuará a mantê-la mesmo nos casos em que estivéssemos conscientes de que as mudanças de intensidade são devidas a outra coisa, como quando estamos vendo a superfície de uma fotografia.

Devido a isso, é inevitável que vejamos mudanças de intensidade como bordas. E isso significa que o nosso sistema visual nunca irá entregar “julgamentos” intuitivos e particulares que falsifiquem a “suposição” intuitiva geral de que todas as mudanças de intensidade são devidas às bordas dos objetos. Não há possibilidade de uma observação visual de mudanças de intensidade afiadas que não sejam vistas como bordas. Ainda assim, é suficientemente claro que a suposição de que todas as mudanças de intensidade são devidas às bordas dos objetos é semelhante a uma reivindicação sintética e não analítica. Sua verdade aproximada não é devido à estrutura do seu conteúdo, mas ao fato de que a maioria das mudanças de intensidade no mundo real é devida às bordas dos objetos físicos.

Gostaria de dizer o mesmo sobre as intuições gerais que nos orientam a fazer julgamentos particulares sobre conhecimento, nomes, pessoas, livre arbítrio e assim por diante. Os mecanismos cognitivos subpersonais responsáveis por tais julgamentos não são bem compreendidos, como é evidenciado pela dificuldade que os filósofos têm em identificar os princípios em que operam. Todavia, é bastante claro como eles devem funcionar: eles tomam informações que não pressupõem as categorias relevantes e usam-na para chegar a julgamentos sobre quem sabe o que e quais as palavras que nomeiam as coisas e quando alguém é a mesma pessoa que outra pessoa, e assim por diante. Quero sugerir que as intuições particulares apresentadas em experimentos de pensamento filosófico manifestam os “pressupostos” implícitos gerais que esses mecanismos dependem, da mesma forma como o sistema visual depende da “suposição” de que as mudanças de intensidade são devidas às bordas dos objetos.

É por isso que não há dúvida a respeito de julgamentos diretos sobre casos particulares que falsifiquem tais “pressupostos”. Se meus procedimentos de julgamento decidirem quem é um conhecedor, assumindo, entre outros, que os crentes verdadeiros e acidentais não são conhecedores, então, claramente, não há motivos para encontrar um caso em que eu julgue um crente tão legalmente verdadeiro como um conhecedor depois de tudo. Mais uma vez, se meus procedimentos de julgamento decidirem quais são as coisas com nomes, observando a origem causal do uso do nome, eu não vou encontrar casos em que eu julgue que algum nome é suportado por algo que não seja sua origem

causal. Mas essa impossibilidade de falsificação direta não significa que os pressupostos gerais relevantes sejam analíticos. Eles ainda podem ter um conteúdo sintético substancial, como o pressuposto do sistema visual de que as mudanças de intensidade são devidas às bordas dos objetos.

Alguns leitores podem estar sentindo que ainda não estabeleci um caso positivo para a minha primeira tese de que a filosofia trata a partir de questões sintéticas. Nesta seção e na última, talvez tenha conseguido mostrar como a importância dos experimentos de pensamento pode estar de acordo com essa tese. Mas isto não é igualmente consistente com a tese contrária de que a filosofia está centralmente preocupada com assuntos analíticos? Talvez eu tenha sido capaz de inventar uma história que torna experimentos de pensamento filosóficos como os científicos. Porém, a opinião mais natural não permanece a questão de que o objetivo desses experimentos de pensamento é articular a estrutura de nossos conceitos? Não devo argumentos positivos contra esta opinião natural e a favor daqueles que eu criei?

Eu tenho duas respostas a essa linha de pensamento. Primeiro, existem razões independentes para pensar que os principais pressupostos sintéticos estão incorporados nos mecanismos automáticos que nos permitem fazer julgamentos particulares sobre categorias filosoficamente salientes como conhecimento, nomes, pessoas, livre arbítrio e assim por diante. Julgamentos como estes são importantes em nossa vida diária e, portanto, não é surpresa que possamos ter mecanismos não pensativos que nos permitam formá-los rápido e eficientemente. Seria estranho supor que quaisquer pressupostos inferenciais incorporados a esses mecanismos devem ser analiticidades cuja verdade é garantida pela estrutura de seus conteúdos. O objetivo desses mecanismos é começar com informações limitadas e fornecer maiores conclusões. Isso seria bastante contrário a essa função se estes pressupostos estivessem restritos a inferências analíticas e impedidos de se engajar em inferências ampliativas.

Minha segunda resposta é que, se os experimentos de pensamento filosóficos se preocupassem apenas com a elaboração de análises, eles seriam muito menos interessantes do que são. Eles nos fariam sobre a estrutura de nossos conceitos, mas eles não nos ajudariam a entender o resto do mundo. (Cf WILLIAMSON, 2007, p.204-7.)

Lembre-se de que o conhecimento analítico vem na forma de sentenças condicionais de Carnap. Estes simplesmente explicam que, se as coisas satisfizerem certos requisitos, eles contam como tal e tal, mas o conhecimento analítico nunca entrega nenhuma informação categórica sobre os conteúdos da realidade. De modo correspondente, a análise filosófica dos conceitos pode nos dizer que, se houver uma atitude proposicional que exija a verdade, a justificação e assim por diante, então ela é conhecimento – ou,

novamente, se as palavras e as coisas carregarem certas relações causais, então as palavras nomeiam as coisas.

Mas isso parece muito menos do que realmente obtemos dos experimentos de pensamento relevantes. Assim, suponho que Gettier tenha mostrado não apenas que o nosso conceito de conhecimento impõe uma exigência não acidental, mas que muito mais interessante é que este requisito é satisfeito pelo conhecimento real – isto é, o estado que desempenha um papel importante no mundo e é exibido em muitos casos de paradigma. Da mesma forma, eu considero que Kripke tenha demonstrado que não apenas nós conceituamos os nomes causalmente, mas, além disso, os pares de portadores de nomes reais – todos aqueles casos em que estamos familiarizados – estão causalmente relacionados.

Se os pressupostos manifestados em experimentos de pensamento filosóficos são realmente sintéticos, então é claro que seus conteúdos deixam aberto que eles podem se tornar falsos. Eles podem não ser diretamente falsificáveis através de uma simples observação contrária, pelas razões descritas acima. Ainda assim, podemos imaginar como investigações mais sofisticadas podem mostrar que são falhos. Compare a maneira pela qual, mesmo que nunca vejamos mudanças de intensidade acentuada como qualquer coisa além de bordas de objetos, uma investigação mais elaborada pode nos mostrar que existem muitos casos contrários. Podemos imaginar chegar a uma conclusão semelhante sobre o conhecimento, digamos. Não sabemos claramente o significado do conhecimento. (Será que esse conhecimento é um meio eficaz para a verdadeira crença, ou porque o conhecimento sustenta certo tipo de robustez nas explicações de ação, ou porque é biologicamente mais básico do que a verdadeira crença, ou por algum outro motivo?) Talvez quando tivermos uma boa resposta a esta questão, concluiremos que o princípio de que o conhecimento exige não-acidentalidade é uma regra geral que funciona bem o suficiente em muitos casos, mas, ocasionalmente, nos desviará. (Eu duvido que ele realmente se torne assim. Minha preocupação aqui é apenas mostrar como é epistemologicamente possível).

A Filosofia é A posteriori

Deixe-me agora voltar para a minha segunda tese de que o conhecimento filosófico é a posteriori não a priori. Pode parecer que isso vai agora seguir rapidamente, dada a minha primeira tese de que as alegações filosóficas são sintéticas. Como pode uma afirmação sintética ser verdadeira independentemente da experiência, se seu conteúdo sozinho deixa em aberto que eles podem ser falso? Claro, isso é rápido demais. Os teístas tradicionais e os idealistas transcendentais acreditam ter boas respostas a esta questão. E

mesmo que rejeitemos essas respostas particulares, há espaço para outras abordagens não experienciais do conhecimento sintético.

Sobre este tema, Timothy Williamson argumentou que as intuições filosóficas, embora sintéticas, não devem ser contadas como a posteriori (2006, 165-9, p.189-90). Sua razão é que a experiência não desempenha um papel de prova normal em gerá-las. Não podemos apontar para as observações de instâncias passadas para apoiar afirmações como crentes verdadeiros não são conhecedores, ou os nomes referem-se às suas origens causais. Nossa rota para essas reivindicações é, portanto, claramente diferente da justificativa normal das generalizações sintéticas por evidência indutiva ou abdutiva. (Williamson não conclui que tais julgamentos filosóficos são a priori – ele acha que o contraste tradicional não é útil aqui. Mas não precisamos prosseguir este ponto, já que estou prestes a argumentar contra Williamson que as intuições filosóficas devem definitivamente ser contadas como a posteriori).

Estou em amplo acordo com a visão de Williamson sobre a procedência das intuições filosóficas. Não são produtos de induções normais ou abduções. Isso concorda com a minha sugestão de que os pressupostos subjacentes são “encapsulados” nos mecanismos cognitivos que usamos para decidir sobre casos de conhecimento, nomeação e assim por diante. Claro, há muito espaço para o debate sobre os meios pelos quais os pressupostos se encapsulam dessa maneira. Nativistas fortes argumentam que toda a informação relevante está codificada em genes legados a nós pela seleção natural. Outros afirmam que os pressupostos relevantes são estabelecidos no início do desenvolvimento individual, através da influência da cultura circundante e, possivelmente, também de conhecimentos com casos específicos de paradigma. Ainda assim, seja qual for a verdade precisa sobre este assunto, Williamson parece estar certo ao observar que a fonte das intuições filosóficas não é evidência indutiva ou abdutiva normal.

Ainda assim, a fonte das intuições filosóficas é uma coisa, sua justificativa outra. Mesmo que as intuições filosóficas não derivem da experiência, pode ser que elas só possam ser justificadas a posteriori. Esta é a minha opinião. Note-se que, em geral, o status epistemológico dos pressupostos encapsulados não é elevado. A função dos mecanismos cognitivos que incorporam pressupostos encapsulados é entregar julgamentos sobre casos específicos de forma rápida e eficiente. Por isso, os pressupostos relevantes são regras padrão que funcionam bem o suficiente na maioria dos casos, mas não são rigorosamente precisas, da maneira ilustrada pelos exemplos perceptivos familiares. Se os mecanismos cognitivos por trás das intuições filosóficas são semelhantes, devemos esperar que os pressupostos filosóficos encapsulados tivessem um status similar. Eles podem funcionar bem o suficiente para fins

práticos, mas eles podem não ser rigorosamente precisos e podem nos desviar em certos casos. Se for para ser confiante em relação a esses pressupostos, teremos de torná-los explícitos e sujeitá-los a uma avaliação a posteriori apropriada.

Já argumentei que é pelo menos epistemologicamente possível que haja imprecisões na suposição de que o conhecimento não deve ser acidental. Também não é difícil pensar em casos reais de suposições equivocadas que foram uma vez encapsuladas e, portanto, pareciam imunes a contra-exemplos imagináveis. Descartes achou inimaginável que um ser puramente mecânico pudesse raciocinar. Kant achava inimaginável que as linhas paralelas pudessem se encontrar. Muitas pessoas ainda acham inimaginável que a sucessão temporal possa ser relativa, ou esse tempo poderia ter um começo.

Os resultados recentes da “filosofia experimental” são relevantes aqui. Eles indicam que muitas intuições filosóficas centrais, incluindo as invocadas por Gettier e Kripke, não são de modo algum universais, mas sim peculiares a certas culturas e classes sociais. (KNOBE e NICHOLS [ed.], 2008.) Em um nível, nem sempre é claro o que fazer em relação a estas descobertas. Apresentado como um desafio à “análise conceitual”, elas convidam a resposta de que a variabilidade das intuições apenas estabelece o ponto filosófico insignificante que diferentes grupos de pessoas expressam conceitos diferentes por palavras como “conhecimento” e “nome”. No entanto, a variabilidade das intuições é claramente mais significativa se as intuições filosóficas forem reivindicações substanciais, cuja verdade não é garantida analiticamente. Nesse caso, a variabilidade das intuições está em tensão com sua confiabilidade. Se diferentes pessoas se opuseram a intuições filosóficas, então não pode ser que as intuições desse tipo sejam sempre verdadeiras. Isso reforça o fato de que uma procedência a priori para premissas filosóficas não equivale a uma justificativa a priori. Como antes, a justificativa de tais pressupostos exige que os submetamos a um exame a posteriori apropriado.

Pode parecer que estou aqui voltando ao meu entusiasmo anterior pela filosofia da poltrona. Entre os filósofos que concordam comigo que as intuições filosóficas são sintéticas, podemos distinguir duas posições amplas. Há aqueles que pensam que as intuições filosóficas são pouco mais do que manifestações do folclore ingênuo e, portanto, devem ter pouco peso na discussão filosófica séria. De acordo com este ponto de vista, os filósofos devem se afastar das intuições e, em vez disso, se envolverem com sérias teorias empíricas. (Cf. KORNBLITH 2002, KNOBE e NICHOLS [ed.], 2008.) Do outro lado, filósofos como Timothy Williamson e, talvez, Alvin Goldman, que pensam que as intuições filosóficas são, em geral, confiáveis e que as descobertas dos filósofos experimentais não são tão preocupantes quanto

parecem, (por exemplo, Williamson sugere que o treinamento especial dos filósofos pode torná-los sensíveis às sutilezas que escapam do não treinado – 2007, p.191). Minha linha de discussão nesta seção até agora pode parecer me colocar no lado anterior e, portanto, contra investigação de poltrona.

No entanto, penso que esta conclusão baseia-se numa falsa dicotomia. Só porque tenho dúvidas sobre a autoridade das intuições filosóficas, isso não significa que eu tenho que rejeitar o método de raciocínio sobre casos meramente possíveis. O pensamento da poltrona pode ser útil, mesmo que as intuições envolvidas não sejam confiáveis. Volte para a ideia brevemente exibida anteriormente, que a filosofia é caracteristicamente preocupada com emaranhados teóricos. Encontramos nosso pensamento puxado em direções opostas e não podemos ver como resolver a tensão. Muitas vezes, parte da nossa situação é que não sabemos quais pressupostos estão direcionando nosso pensamento. Acabamos com juízos contraditórios, mas não sabemos o que nos levou até lá. Em tais casos, os experimentos de pensamento podem trazer os princípios implícitos de nossos julgamentos conflitantes à superfície. Eles tornam claro quais pressupostos gerais intuitivos estão governando nosso pensamento e, assim, nos permitem submeter esses pressupostos a um exame explícito. Nada disso exige que o pensamento experimental seja geralmente confiável. Quando alguma teoria prévia explícita entra em conflito com um julgamento intuitivo suscitado por uma experiência de pensamento, isso não deve sempre resultar na rejeição da teoria. Também podemos acabar rejeitando os pressupostos implícitos por trás da intuição pensamento-experimental.

Apenas esse padrão é exibido por algumas das experiências de pensamento mais famosas e importantes na ciência. Considere o “argumento da torre” contra o copernicanismo, que apela à intuição de que um objeto abandonado de uma fonte em movimento será “deixado para trás” à medida que cai. Ou tomar o argumento de Einstein sobre a totalidade da interpretação de Copenhague da mecânica quântica, que apela à intuição de que os eventos separados espaciais não podem ser coordenados sem uma causa comum. Em casos como esses, os pressupostos que geram os experimentos de pensamento eventualmente passaram a ser reconhecidos como equivocados. Mas isso certamente não significava que os experimentos de pensamento não tivessem valor. Tanto o argumento da Torre quanto o de Einstein foram extremamente importantes na história da ciência. Mas, mostrando-nos qual dos nossos pressupostos implícitos conflitava com novas ideias teóricas, eles levaram a novos avanços cruciais. Galileu respondeu ao argumento da torre com sua formulação inovadora de um princípio de inércia, e J.S. Bell para o argumento de Einstein com sua derivação da desigualdade homônima, cuja confirmação experimental descartou teorias variáveis ocultas locais.

Não é difícil pensar em casos filosóficos semelhantes. O valor dos experimentos de pensamento filosófico nem sempre exige que as intuições que eles provocam sejam sólidas. Em alguns casos, é claro, as intuições estarão corretas. Não creio que possamos realmente ter dúvidas sérias sobre as intuições de Gettycher e Kripke. Mas, em outros casos, as experiências de pensamento podem esclarecer os problemas, mesmo que as intuições que o acompanham nos apontem na direção errada.

Considere a configuração clássica Lockean onde as memórias de alguém são transferidas para um novo corpo. Todos nós temos uma intuição de que a pessoa acompanha as memórias, e não o corpo antigo, como evidenciado pelas nossas reações às muitas ficções que se trocam apenas nesse tipo de cenário. Contudo, poucos filósofos da identidade pessoal hoje consideram que essa intuição é decisiva em favor do Lockeanismo. Precisamos seguir as implicações das visões de Lockean e avaliar a teoria global resultante em relação aos seus concorrentes e, nesse contexto, a intuição inicial é indecisa. Por tudo isso, seria difícil negar que o experimento de pensamento de Locke tenha levado a avanços na nossa compreensão da identidade pessoal. Novamente, considere a intuição de que as propriedades conscientes são ontologicamente distintas das físicas, como mostrado em nossa reação imediata aos cenários zumbis. Aqui, muito poucos supõem que essas intuições são decisivas para refutar o fisicalismo. Ao mesmo tempo, mesmo os fisicalistas permitirão que a reflexão sobre casos de zumbis tenha ajudado a esclarecer o que está em causa no debate mental-cerebral. (Eu retornarei a este exemplo particular na próxima seção).

Então, minha visão é que as intuições filosóficas não se qualificam como conhecimento até que tenham sido sujeitas a uma avaliação a posteriori séria. Os filósofos precisam articular suas intuições para entender a origem de suas dificuldades teóricas. Mas, uma vez que essas intuições são, de forma padrão, nada mais que as regras encapsuladas com as quais crescemos, não devemos colocar nenhum grande peso epistemológico sobre elas até que tenham sido devidamente avaliadas contra a experiência. Ao dizer isso, não quero dizer que todas as reivindicações filosóficas precisam ser avaliadas diretamente contra achados empíricos específicos de disciplinas empíricas. Uma teoria sintética pode ser reivindicada a posteriori, embora não tenha evidência empírica específica para se chamar própria, com base em fornecer uma conta geral mais coerente e natural do que as alternativas.

Como acontece, acho que as descobertas empíricas específicas levam diretamente a uma variedade surpreendentemente ampla de questões filosóficas. Estes incluem não apenas tópicos da filosofia da ciência, como a lógica da seleção natural ou a interpretação da mecânica quântica, mas também

tópicos centrais e tradicionais como a natureza da causação e a relação entre mente e cérebro. Ainda assim, estou feliz em permitir que existam outras questões filosóficas centrais, como a natureza dos objetos persistentes ou o realismo sobre as propriedades, em que as afirmações filosóficas flutuam sem quaisquer questões específicas investigadas pelas ciências empíricas.² Nesses casos, não teremos alternativa senão avaliar posições filosóficas alternativas, comparando sua coerência e naturalidade globais. Ainda assim, também é um procedimento a posteriori, semelhante ao método pelo qual comparamos teorias científicas alternativas que são subdeterminadas pela evidência. Quando preferimos Copérnico a Ptolomeu, ou relatividade especial com a reformulação Lorentz-Fitzgerald da mecânica clássica, não é por causa de achados empíricos específicos, mas porque estão mais de acordo com nossa compreensão a posteriori geral do modo como o mundo funciona. Não vejo motivo para duvidar de que as questões filosóficas mais abstratas sejam decididas da mesma maneira.³

Filosofia e Necessidade

A narrativa da filosofia oferecida até agora pode acomodar a dimensão modal do conhecimento filosófico? Às vezes é dito que a diferença entre filosofia e ciência é que a filosofia procura verdades necessárias onde a ciência negocia em contingências. (Assim, Russell: “[uma proposição filosófica] não deve lidar especialmente com as coisas na superfície da terra, nem com o sistema solar, nem com qualquer outra parcela do espaço e do tempo... Uma proposição filosófica deve ser aplicável a tudo que existe ou pode existir (1914, p.110.) Essa visão modal da filosofia parece estar em tensão com a minha descrição da filosofia como sintética e a posteriori. Não precisamos de uma análise a priori para descobrir as verdades necessárias?

É claro que essa linha de pensamento é rápida demais. Não há motivo para que as necessidades não sejam sintéticas e a posteriori. A ciência empírica fornece muitos exemplos familiares. A água é H₂O. O calor é um movimento molecular. As estrelas são feitas de gás quente. O cometa de Halley é feito de pedra e gelo. Todas essas afirmações são necessárias, mas claramente não são cognitivas a priori em alguma base analítica.

Essas afirmações são necessárias porque usam terminologia rígida para denunciar fatos de identidade ou constituição. Todas as reivindicações destes

² Mas ver Maudlin, 2007, que traz considerações científicas sobre esses dois tópicos.

³ Alguns leitores podem querer questionar se as escolhas entre teorias científicas subdeterminadas devem contar como a posteriori. Eu acho que eles deveriam (1993, c.5), mas talvez eu possa deixar passar o ponto aqui, e me contentar com a observação de que a teoria filosófica empiricamente subdeterminada – as escolhas são feitas nas mesmas razões que as científicas.

tipos são necessárias, não obstante, qualquer status sintético a posteriori que possam ter. É uma boa pergunta, digna de uma discussão mais aprofundada, por que fatos como esses devem contar como necessário, enquanto as verdades sobre a localização espaço temporais não? Entretanto, este não é o lugar para continuar esta questão. Para os propósitos presentes, o ponto importante é simplesmente que a necessidade de reivindicações desses tipos é perfeitamente consistente com seu status sintético a posteriori.

As questões centrais da filosofia estão quase inteiramente preocupadas com questões de identidade e constituição. Quando perguntamos sobre conhecimento, nomes, pessoas, objetos persistentes, livre arbítrio, causalidade, e assim por diante, buscamos entender a natureza dessas categorias. Queremos saber se o conhecimento é o mesmo que crença verdadeira justificada, quer a designação contenha conteúdo descritivo, quer os objetos persistentes sejam compostos de partes temporais, e assim por diante. Quaisquer verdades que possamos estabelecer sobre tais assuntos serão inevitavelmente necessárias e não contingentes, mesmo que sejam também a posteriori e sintéticas.

As respostas às questões centrais da filosofia podem ser necessárias, mas isso não é motivo para supor que a filosofia esteja preocupada com a necessidade em si, e não a atualidade. Considere a ciência empírica mais uma vez. Como acabei de observar, são necessárias muitas das reivindicações estabelecidas pela ciência. Seria estranho inferir disso que a ciência empírica pretende explorar algum domínio modal mais amplo, em vez de simplesmente entender o mundo real. Quando a ciência investiga a composição química da água, ou a composição das estrelas, está principalmente preocupada com o modo em que as coisas se encontram neste mundo (“com coisas na superfície da terra, ou com o sistema solar, ou com qualquer outro parte do espaço e do tempo”). Que essas descobertas têm implicações sobre os conteúdos de outros mundos possíveis, por assim dizer, é um inevitável efeito colateral do conteúdo dessas afirmações, mas não é algo que precisamos considerar que a ciência esteja ativamente procurando.

Eu digo o mesmo sobre as áreas centrais da filosofia. Nossa principal preocupação filosófica é descobrir coisas sobre este mundo. Queremos saber sobre categorias reais como conhecimento, livre arbítrio, pessoas e assim por diante – tipos que existem e fazem a diferença neste mundo. É claro, dado que as respostas às nossas perguntas normalmente tomarão a forma de reivindicações sobre identidade e constituição, o conhecimento filosófico também colocará restrições sobre o que é necessário e possível. Mas não há motivos para considerar esses corolários modais como nosso objetivo principal. Estamos primeiro procurando compreender esse mundo, e estamos apenas preocupados com assuntos modais. Queremos saber se p , não se

necessariamente p. Que o primeiro implica no segundo não torna o último o foco de interesse, não mais do que o fato de o meu interesse em saber se você tem 47 anos me interessa se sua idade é um número primo.

Claro, alguns filósofos estão especificamente interessados em questões modais como tal. Eles estão interessados em saber se as verdades necessárias são necessariamente necessárias, ou se as reivindicações modais nos comprometem com uma ontologia de mundos possíveis, ou na conexão entre necessidade metafísica e conceitual, ou mesmo por que fatos de identidade e constituição, mas não localização espaciotemporal deve contar como necessário, e assim por diante. Certamente, há importantes questões filosóficas dignas de uma discussão séria⁴. A maioria das questões filosóficas centrais não é desta forma. O estudo da modalidade é um assunto especializado dentro da filosofia, englobado por interesses teóricos específicos. Não há motivo para supor que um interesse na modalidade infecte toda a filosofia, mesmo que todas as alegações filosóficas tenham implicações modais.

Dito isto, vale a pena reconhecer que muitas vezes é heurísticamente útil se concentrar em implicações modais, mesmo nos casos em que nosso interesse real é em assunto não-modal. Dado o resultado imediato e modal das reivindicações de identidade e constituição, às vezes é mais fácil articular nosso pensamento começando com as consequências modais, em vez de suas contrapartes mundanas. Pegue a relação entre objetos individuais e suas instâncias de propriedade. No mundo real, há uma correspondência um-para-um entre objetos e conjuntos de instâncias de propriedade. Contudo, isso é uma questão de identidade, como na “teoria do pacote” dos objetos, ou mera associação? Uma boa maneira de esclarecer o nosso pensamento sobre esta questão é considerar a questão modal de haver um mundo no qual este copo azul, digamos, tenha adquirido todas as propriedades desse vermelho e vice-versa. Na medida em que isso nos atinge como possível, então estamos pensando em objetos como distintos de suas instâncias de propriedade; enquanto que se isto não parece uma possibilidade real, então estamos identificando objetos com suas instâncias de propriedade. Não há motivo para supor que um interesse na modalidade infecte toda a filosofia, mesmo que todas as alegações filosóficas tenham implicações modais.

Não estou, evidentemente, sugerindo que essas intuições modais são de alguma forma uma rota privilegiada para a verdade. Se estivermos certos em

⁴ Este ramo da filosofia, obviamente, exige uma qualificação para a terceira das minhas teses iniciais – os filósofos da modalidade certamente preocupam-se em entender a modalidade per se, mesmo que outros filósofos não estejam. Mas ainda pode satisfazer as minhas outras duas teses por ser sintético e a posteriori. Contudo, como antes, no entanto, não podemos esperar decidir essas questões na ausência de uma visão acordada sobre a natureza dos créditos modais.

pensar em objetos como pacotes de propriedades, por exemplo, continuaria a ser uma questão adicional substancial, mesmo após a reflexão modal ter deixado claro que essa é nossa visão intuitiva. O papel da reflexão modal é apenas esclarecer o conteúdo de nossos compromissos intuitivos nos casos em que o pensamento sobre a realidade sozinho deixa-os incertos e não para decidir os problemas substanciais. Nesta perspectiva, o pensamento modal é um caso especial do tipo de reflexão pensamento-experimental descrito em seções anteriores. É uma maneira útil de identificar os pressupostos implícitos que impulsionam nosso raciocínio. Uma vez que esses pressupostos foram identificados, estamos então em uma posição de sujeitá-los a uma avaliação a posteriori séria.

Deixe-me concluir com outro exemplo. Considere a relação entre propriedades mentais conscientes e propriedades do cérebro. Deixe-nos concordar que os pares dessas propriedades vão de mãos dadas no mundo real. Ainda assim, esta associação é devido à identidade das propriedades relevantes, ou apenas a uma correlação entre propriedades distintas? Bem, pergunte-se se poderia haver um ser com todas as propriedades do seu cérebro, mas que não possui suas propriedades conscientes. Se você acha que tais zumbis são possíveis, então você deve ter a opinião de que as propriedades conscientes são distintas das propriedades do cérebro neste mundo. Por outro lado, se você acha que as propriedades conscientes são na realidade um e o mesmo que as propriedades cerebrais, então você não pensará que os zumbis sejam tão possíveis assim.

Muitos escritores recentes consideram este experimento de pensamento de forma diferente. Eles pensam que podemos começar com os nossos conceitos de estados conscientes e cerebrais, proceder ao ponto em que os zumbis são concebíveis, de alguma forma, passar disso para a sua possibilidade, e daí acabam com a conclusão de que as propriedades conscientes e cerebrais são distintas no mundo real. (CHALMERS, 1996; BEALER, 2002.) Eu não acho que isso funciona de forma alguma (PAPINEAU, 2007). O interessante sobre os zumbis não é que possamos conceitê-los – afinal, podemos conceber muitas coisas que não são possíveis – mas que nos atingem como possíveis. Isso nos mostra algo bastante surpreendente, ou seja, que, em um nível intuitivo, somos todos dualistas sobre a relação mente-cérebro.

Claro, uma coisa é identificar essa intuição e outra justificar isso. Como discuti ao longo, as intuições filosóficas precisam de um suporte a posteriori antes que possamos confiar nelas. Neste caso, parece claro que a evidência a posteriori conta contra a intuição. (Papineau, 2002, Apêndice). Ainda assim, este não é o lugar para perseguir esta questão, o que, de qualquer

modo, é independente do meu ponto atual – de que na maioria dos casos familiares, o propósito da reflexão modal não é descobrir outros possíveis mundos per se, mas simplesmente para esclarecer nossos pressupostos pré-teóricos sobre o mundo real.⁵⁶

E-mail: celinaabrod@gmail.com

Recebido: 08/08/2018

Aprovado: 21/08/2018

⁵ Eu mostrei versões deste material em muitos lugares, incluindo um seminário sobre a filosofia da filosofia em Londres, em 2008, e gostaria de agradecer a todos aqueles que responderam nessas ocasiões. Eu particularmente lembro de comentários úteis de George Bealer, David Chalmers, Keith Hossack, Fraser McBride, Tom Pink, Andrea Sangiovanni, Gabriel Segal, Jonathan Shaffer, Barry Smith, Stephen Stich, Scott Sturgeon, Celia Teixeira, Mark Textor, Lee Walters, Tim Williamson e Crispin Wright.

⁶ Traduzido 'por Celina Brod (PPGFil – UFPel).