

EMPIRISMO ELIMINATIVISTA*

Célia Teixeira
King's College London

Abstract

O empirismo eliminativista é a teoria segundo a qual não existe conhecimento *a priori*, ou seja, que todo o conhecimento é conhecimento empírico. Esta teoria foi defendida por Quine (1953, 1966) e é ainda hoje bastante influente entre muitos filósofos naturalistas. O objectivo único deste ensaio é refutar esta teoria. Irei tentar mostrar que os empiristas eliminativistas não possuem nenhum bom argumento contra a existência do conhecimento *a priori*.

Keywords

A priori, revisibilidade, empirismo, holismo.

Holismo e revisibilidade

Alguns filósofos assumem que o holismo epistemológico de Quine é suficiente para provar a não existência de conhecimento *a priori*. Michael Devitt (1996, 1998, 2005) é um dos mais activos defensores actuais de tal posição. Eis as duas razões dadas por Devitt para rejeitar o *a priori*, as quais se encontram em Quine:¹

(I) Nada é imune à revisão empírica.

(II) O conhecimento *a priori* é tão misterioso quanto a capacidade de intuição racional.

O meu objectivo é mostrar que ambas estas razões são más razões para rejeitar o *a priori*. Começemos então por (I), a qual se baseia no holismo epistemológico de Quine.

O holismo de Quine foi especialmente bem aceite por surgir como resposta ao problema que os positivistas lógicos pareciam não conseguir responder, nomeadamente, o problema de saber como dar conta da aparente diferença modal entre as verdades da ciência, de um lado, e as da lógica e de matemática, do outro. Se todo o conhecimento surge da experiência, como os positivistas lógicos defendiam, então parecemos ser levados a defender que as asserções da lógica são tão

¹ Veja-se, Devitt (1996), pp .2.

* Agradeço a João Branquinho, David Galloway, Desidério Murcho e Mark Sainsbury os comentários feitos a algumas das ideias presentes neste artigo. Este trabalho foi desenvolvido com o apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio sob a forma de uma bolsa de doutoramento, o qual agradeço calorosamente.

contingentes, e como tal tão susceptíveis de refutação empírica, como quaisquer outras. Esta é a posição defendida por John Stuart Mill e que os positivistas lógicos, como por exemplo Carnap, rejeitam. A solução por eles dada não foi contudo muito melhor².

A solução de Quine consiste em dizer que o *aparente* estatuto modal das verdades lógicas, o grau de certeza que lhe atribuímos, advém não apenas do facto de estas terem sido mais vezes confirmadas pela experiência, mas do facto de terem um estatuto privilegiado na nossa teia de crenças: encontram-se no centro desta. Segundo Quine, as leis lógicas (e matemáticas) são confirmadas e infirmadas do mesmo modo que as afirmações da ciência, uma vez que todas fazem parte do sistema de crenças, e como tal estão sujeitas às mesmas regras de funcionamento da teia. Dado que a tendência é perturbar o menos possível a nossa teia de crenças, tendemos a fazer os ajustes com a experiência optando por rejeitar as crenças que se encontram mais nas margens da teia. Isto significa que as crenças mais centrais são as mais seguras ou menos susceptíveis de revisão. Contudo, ser menos susceptível de revisão não significa ser irrevisível. E um dos princípios constitutivos da teia é a ideia de tudo é revisível.

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

[...] [A] ciência como um todo é como um campo de forças cujas condições-limite são a experiência. Um conflito com a experiência na periferia ocasiona reajustamentos no interior do campo. Os valores de verdade têm de ser redistribuídos sobre algumas das nossas frases. A reavaliação de algumas das nossas frases implica a reavaliação de outras, por causa das suas interconexões lógicas ³ - e as leis lógicas são por sua vez outras certas frases do sistema, outros certos elementos do campo. [...] Nenhuma experiência particular está ligada com nenhuma frase particular no interior do campo, mas apenas indirectamente através de considerações de equilíbrio que afectam o campo como um todo.³

O holismo epistémico de Quine tem sido amplamente discutido e criticado. Um dos problemas mais óbvios e que tem sido por diversas vezes apontado é o facto de ser incoerente. São três os princípios que regulam a nossa teia de crenças: o princípio da não-contradição, o princípio da simplicidade e o princípio da revisibilidade geral. O princípio da não-contradição diz-nos quando devemos reajustar e reavaliar a nossa teia, nomeadamente, quando esta entra em conflito, em contradição, com a experiência. O princípio da simplicidade diz-nos quais as frases que devemos rever, tendo em conta que não queremos fazer reajustamentos drásticos na nossa teia de crenças. O princípio da revisibilidade geral diz-nos que nada na teia é «imune à revisão», que tudo é revisível — mesmo as crenças no centro da teia. Numa passagem famosa⁴, Quine sugere que podemos decidir mudar as crenças do centro da teia, como as crenças na lógica, em vez de uma crença que se encontra na periferia e que entra mais imediatamente em contradição com uma experiência recalcitrante, se essa revisão for mais conveniente. O exemplo dado é o da proposta de revisão da lei do terceiro excluído de modo a acomodar os resultados das experiências feitas em mecânica quântica.

O problema com este modelo epistémico é o facto de o princípio da revisibilidade geral colidir com o princípio da não-contradição e consigo próprio. Colide com o princípio da não-contradição porque tendo em conta que a lei da não-contradição é um princípio constitutivo da teia, não é o caso que possa ser revisto. Se fosse revisto, deixaríamos de ter um princípio racional

² A solução dada foi a de que as verdades da lógica são verdades por convenção, algo que Quine rejeitou.

³ Quine (1951), pp. 42-43.

⁴ Ibidem, pp. 43

de revisão que nos dissesse quando devemos rever as nossas crenças. Sem um tal princípio a teia não seria mais do que uma colecção caótica de crenças em que tudo vale. Tanto poderíamos acreditar que a Lua é feita de queijo como não, uma vez que não haveria restrições sobre o que deveríamos acreditar. Mas vejamos mais em concreto o que está aqui em causa.

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

O próprio princípio da revisibilidade universal não pode também ele ser revisto, ao contrário do que afirma. E assim somos levados para mais uma infelicidade da teia. Dizer que tudo é revisível é dizer que a ideia de que tudo é revisível é ela mesma revisível. Mas se o princípio da revisibilidade for revisto neste sentido, então nem tudo é revisível⁵.

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

Mas muito mais interessante do que analisar as incoerências da epistemologia eliminativista de Quine, é observar o plano geral. Se repararmos exactamente em que consiste a proposta de Quine, percebemos que afinal nada tem a ver com o conhecimento *a priori*, ao contrário do que foi e continua a ser defendido por tantos filósofos. A epistemologia de Quine é acerca do modo como organizamos e avaliamos as nossas crenças, e nada tem a ver com a justificação de crenças. É claro que aquilo que caracteriza o holismo epistemológico de Quine é a tese de que nenhuma crença é justificada por si só mas apenas em relação a uma colecção de crenças. Aquilo que defendo é que entender a justificação desse modo é mudar o sentido da palavra «justificação», tal como é normalmente usada. Uma condição necessária para rejeitarmos uma crença é esta já ter sido previamente adquirida. E se foi adquirida, foi-o de algum modo: através da experiência ou através do mero pensamento. Ou seja, quando uma crença é adquirida ela é-o *a priori* ou *a posteriori*. E dizer que uma crença é adquirida *a priori*, por exemplo, é equivalente a dizer que ela é justificada *a priori*⁶.

⁵ Katz acusa a epistemologia de Quine de ser paradoxal precisamente porque se segue que há coisas que podem e não podem ser revistas. Veja-se Katz (1998), Cap. 3.

⁶ Como se pode ver em muitos dos escritos dos epistemólogos actuais, como por exemplo, Boghossian, Peacocke e Albert Casullo, entre outros. Veja-se Boghossian, P. e Peacocke, C. ed. (2000).

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

Mesmo que adoptemos uma posição fiabilista acerca do conhecimento, isto é, que o que diferencia o conhecimento *a priori* do conhecimento *a posteriori* não é o tipo de justificação envolvido em ambos, mas o processo que levou à sua aquisição, processo esse fidedigno, o resultado é exactamente o mesmo. Deste modo, defendo que o holismo de Quine não é sobre modos de aquisição de crenças, mas sobre modos de rejeição de crenças. E dado que uma condição necessária para a rejeição de uma crença é esta já ter sido adquirida, concluo que a tese quineana está longe de ser um obstáculo evidente à ideia de que algumas proposições — como as da lógica — são conhecíveis *a priori*. Como tal, devemos continuar a encarar a tese de que existe conhecimento *a priori* como merecedora de mais atenção e discussão.

A obscuridade da noção de conhecimento *a priori*

Quanto à segunda razão quineana para rejeitar o *a priori* - (II) - o que tenho a dizer é basicamente o seguinte: é falacioso rejeitar um fenómeno por sermos incapazes de o explicar. Afinal, para quantos fenómenos temos explicações satisfatórias? Do facto de nunca ninguém ter explicado satisfatoriamente o que é a consciência, daí não se segue que a consciência não exista. Do mesmo modo, do facto de nunca ninguém ter conseguido explicar satisfatoriamente em que consiste a intuição racional ou o conhecimento *a priori* daí não se segue que eles não existam. Poderíamos objectar a esta analogia com a intuição racional defendendo que contrariamente ao que se passa com o fenómeno da consciência, existem disputas quanto à existência de intuições racionais. Mas o mesmo não se passa com o conhecimento *a priori*, que é, igualmente, um fenómeno muito comum. E mesmo no caso da analogia com a intuição racional não é claro que esta não funcione. É verdade que a consciência é um fenómeno aparentemente bem mais comum. Mas se virmos bem, também casos de intuições racionais são relativamente comuns. Por exemplo, abundam exemplos de conhecidos matemáticos que sabem que uma dada proposição é um teorema sem necessitarem de recorrerem a uma demonstração. Veja-se, por exemplo, o caso do famoso matemático Srinivasa Ramanujan, ou o caso do matemático americano John Nash tão bem retratado na biografia de Sylvia Nasar, *A Beautiful Mind*.⁷

Os exemplos dos génios matemáticos são contudo os mais dramáticos e mais facilmente tomados como casos inegáveis de manifestações de intuições racionais. Mas há muitos outros casos menos dramáticos e bem mais comuns. Por exemplo, quantos de nós não descobriu por puro pensamento apenas e de modo imediato, i.e., não inferencial, que chove ou não chove? Quantos de nós não conseguia identificar um argumento que exemplificasse a forma lógica de um *modus ponens* como um bom argumento, muito antes de possuir qualquer justificação técnica? São inúmeros os exemplos de coisas que conhecemos de modo não inferencial e por puro pensamento apenas, isto é, através de intuições racionais. Se queremos negar que tais fenómenos de intuições racionais existem, então teremos de explicar por que razão estes casos não são casos de manifestações de intuições racionais e o mesmo para o caso do conhecimento *a priori*. A prova de que tais fenómenos não são verdadeiros casos de intuições racionais está do lado dos empiristas. Se alguma coisa é evidente é a existência de tais fenómenos, e não a sua não existência.

Em qualquer dos casos, julgo que esta não é uma questão passível de ser respondida *a priori*. Se queremos descobrir se existe ou não um fenómeno como a intuição racional, teremos de

⁷ Tradução portuguesa publicada na Relógio d'Água, 2002

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

Referências

- DEVITT, M. (1996). *Coming to our Senses*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- DEVITT, M. (no prelo). «There is no A Priori» in Sosa, E. & Steup M, org. *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- KATZ, J. J. (1998). *Realistic Rationality*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- QUINE, W. V. (1935). «Truth by Convention» in Quine (1966), pp. 77-106.
- QUINE, W. V. (1951). «Two Dogmas of Empiricism» in Quine (1953), pp. 20-46.
- QUINE, W. V. (1953). *From a Logical Point of View*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- QUINE, W. V. (1966). *The Ways of Paradox and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- QUINE, W. V. (1954). «Carnap and Logical Truth» in Quine (1966), pp. 107-132.
- BOGHOSSIAN, P. e PEACOCKE, C. (ed.) (2000). *New Essays On The A Priori*. Oxford: Oxford University Press.
-