

Peirce e a refutação do ceticismo

Gonçalo Armijos Palácios/VFG

Resumo

Este artigo analisa o argumento de Peirce contra o ceticismo e mostra algumas fragilidades do argumento cartesiano.

Abstract

This article analyses Peirce's argument against scepticism and shows some weaknesses of the Cartesian argument.

O propósito deste artigo é mostrar que a estratégia de Peirce para enfrentar o desafio de Descartes é a correta. Entre outras, enfatizarei duas teses de Peirce:

- (1) a filosofia não pode começar com uma dúvida completa, e
- (2) o conhecimento é um processo contínuo.¹

O não reconhecimento dessas duas importantes teses tem levado os filósofos a agravar a confusão filosófica que o cartesianismo ajudou a criar. Assim, alguns filósofos ainda cedem ao imenso poder dos argumentos cartesianos e terminam reconhecendo, pela enésima vez, que o ceticismo é irrefutável. É precisamente isso que Barry Stroud reconhece numa obra recente sobre ceticismo (*The significance of philosophical scepticism*, 1984). Discutirei algumas das afirmações de Stroud e procurarei provar, com a ajuda de Peirce, a falsidade de sua tese de que o ceticismo é irrefutável.

Minha estratégia será uma redução ao absurdo, isto é, partindo da pressuposição de que o ceticismo é irrefutável, mostrarei as inconsistências que implica. Não se trata aqui, como resposta, de reeditar o famoso argumento de Moore da existência do mundo exterior e dizer "aqui está uma mão, aqui está outra mão, portanto existe um mundo exterior". No meu argumento assumo que o desafio de Descartes se resume a estas duas perguntas:

- (1) Como é que você sabe que não está sonhando?
- (2) Como é que você sabe que existe um mundo exterior?

E mantenho que as respostas mais diretas a essas questões são:

- (3) Eu sei que não estou sonhando pelo mesmo motivo que faz você saber que há uma diferença entre estar dormido e estar acordado. E,

(4) eu sei que existe um mundo exterior exatamente pelo mesmo motivo que faz que você fale *de-le*.

Aqui entra Peirce. Eu mantenho que a atitude filosoficamente correta não pode partir de uma posição metodológica autodestrutiva. Peirce está certo quando diz que uma dúvida jamais poderia constituir um ponto de partida absoluto. Assumir o contrário é autocontraditório. Portanto, não somos nós que devemos responder às perguntas de Descartes, é antes ele, o cético, que tem de responder às nossas. Nosso desafio é simples: como é que você *sabe*, em primeiro lugar, que há uma diferença? Isto é, como é que você *sabe* que há uma diferença entre estar acordado e estar dormindo e entre um mundo exterior e um mundo interior? Este é o momento em que o filósofo cartesiano deverá envolver-se com suas próprias cordas. Ele deverá colocar-se na mesma situação em que se acharam todos aqueles que tentaram responder a suas questões. Um simples questionamento bastará para mostrar que qualquer resposta que possa fornecer o levará a contradições.

Sobre esta base quero manter a tese de que as perguntas cartesianas são, no fundo, falaciosas, são perguntas capciosas² ou complexas. Em segundo lugar, eu defendo a tese de que o filósofo cartesiano é forçado a procura

rar uma saída. E tal saída é radical: ele é forçado a sair do plano histórico, do mundo e do universo físicos para procurar refúgio no absoluto. Esta estratégia, não obstante, o faz fugir do assunto, e como diz Peirce:

há muitos fatos que o cartesianismo não só não explica, mas os converte em fatos absolutamente inexplicáveis, a menos que dizer "Deus os faz assim" deva ser considerada como uma explicação. (Wiener, 1958, p. 39)³

Assim, o apelo a um ponto de apoio absoluto é o resultado necessário, tanto de uma filosofia que siga a argumentação cartesiana, como daquela que queira responder o desafio cartesiano sem questionar seus pressupostos. Caso contrário, se não se apela a esse ponto de apoio absoluto, o sistema se afunda em maiores contradições que aquelas em que se afunda a mera aceitação do desafio. (Isso me lembra a teoria russelliana dos tipos, isto é, para evitar o paradoxo de Cantor devemos subir a um nível superior; ora, nosso mundo é o conjunto cantoriano e o navio de Neurath simultaneamente.)

Em terceiro lugar, devido à separação que estabelece entre mente e corpo, Descartes tem de explicar o uso inquestionado da linguagem e da lógica. E a melhor solução que ele encontra é fazer delas absolutos, pois no fundo é Deus, não nós mesmos, quem

pensa e fala, uma vez que nossa linguagem é seu *logos*. Desta maneira, o *locus* da discussão muda, mas o problema não é resolvido. Mais ainda, este movimento tático cria um novo problema: o da separação mente-corpo.

A posição de Peirce é, neste sentido, filosoficamente preferível, pois considera arbitrária a introdução de uma diferença ontológica entre o corpo e a mente, entre o espírito e a matéria, permitindo assim a única explicação que pode ser dada a respeito, a explicação científica. É para mim um mistério por que alguém é acusado do 'crime' de materialismo ou psicologismo quando fala de uma continuidade entre o corpo, os sentidos e a mente. Acho incompreensível o lugar em que alguns pensam que a filosofia se encontra em relação à ciência. 'Psicologia' é, para alguns, um palavrão. (Por isso concordo com Quine (1969, p. 82) quando diz que a "epistemologia, ou alguma coisa parecida com ela, simplesmente cabe como um capítulo da psicologia e portanto das ciências naturais.")

Note-se qual é a estratégia de Descartes: ele começa uma problemática epistemológica cuja solução quer encontrar fora da epistemologia, apelando a Deus, que serve como o grande salva-vidas epistemológico.

Baseado na teoria de Peirce acerca da continuidade da consciência,

penso que existem fundamentos epistêmicos suficientes para dizer que, embora não sejamos capazes de provar, *a partir de um critério isolado*, o fato de estarmos acordados, podemos fazê-lo utilizando-nos de todos os recursos que temos à disposição. Isto é, como seres humanos normais, com todos os nossos recursos epistêmicos e com toda a nossa faculdade lógico-psicológica em funcionamento, é claro que podemos provar que estamos acordados. Isso explica por que, algumas vezes, temos consciência de estarmos sonhando quando estamos sonhando. Com efeito, como tentarei provar depois, sabemos muito mais do que aquilo que Descartes pressupõe.

Pelo que acabei de dizer, podemos ver que o que está em jogo é a concepção mesma de filosofia, Peirce e Descartes representam posições opostas. Minha escolha da posição de Peirce, entre outras razões, se explica pelo fato de que ela evita o aparecimento de dificuldades insuperáveis, como as perguntas capciosas cujos intentos de resolução obscurecem em vez de esclarecer nossa perspectiva filosófica do mundo. Em segundo lugar, evita o problema da separação entre o espírito e a matéria, mostrando que o problema nem deveria ter sido seriamente proposto, para começar. A posição de Peirce também evita a fixação medieval patológica pelo absoluto (que ainda hoje assombra certos filósofos).

Em primeiro lugar, o que é importante no intento de Peirce de refutar o ceticismo e o que o faz filosoficamente forte é o modo como enfrenta o desafio cartesiano, que não é outro senão evitar ficar sobre os mesmos alicerces sobre os quais Descartes erigiu seu sistema.

Não podemos esquecer que por trás da oposição entre Peirce e Descartes existe uma séria diferença filosófica. O que estamos considerando não é só a oposição entre duas escolas de filosofia mas a oposição entre duas concepções do que seja a filosofia. Uma das diferenças básicas é a questão do ponto de partida para a filosofia. "Não podemos começar com uma dúvida total", diz Peirce, "devemos começar com todos os preconceitos que nós realmente temos quando entramos no estudo da filosofia" (Wiener, p. 40). Esta não pode ser tomada como uma afirmação isolada sobre o que não deveria ser o ponto de partida para o pensamento sistemático, mas como a expressão da ruptura teórica entre duas concepções radicalmente opostas de filosofia.

Como interpretar essa passagem? Em primeiro lugar, ela obviamente atinge o nervo do argumento de Descartes: o problema da dúvida e a possibilidade de ela ser um ponto de partida, e um ponto de partida tal que presupõe a possibilidade da dúvida *absoluta*. Em relação a esta questão deve-

mos considerar dois aspectos: (1) o momento em que a dúvida acontece, e (2) o grau de tal dúvida. Nas *Meditações*, Descartes toma a dúvida como desempenhando um papel no começo mesmo de sua busca de certeza e a apresenta como se fosse uma dúvida absoluta. Stroud, na obra citada, diz que "Contra uma certa linha de ataque, o ceticismo pode chegar a parecer, não só invulnerável, mas inevitável" (Stroud, p. 209). Eu acho que isto é correto. E uma das dificuldades básicas quando se enfrenta o desafio cartesiano consiste precisamente em fazê-lo de um modo que evite paradoxos e maiores confusões conceituais.

Um dos elementos que permite a Descartes propor seu desafio é que, em palavras de Stroud, "o mundo pode ser diferente do modo como é percebido". Concordo que o mundo possa ser diferente do modo como é percebido, mas isto não prova que devemos procurar um critério numa exterioridade *absoluta*. Aliás, nós temos um critério, um critério geral e compreensivo: a comunidade, a raça humana, que trabalha como uma espécie de tipo russelliano de segunda ordem. O problema do conhecimento do mundo exterior não pode ser proposto nem decidido se enfatizamos o plano sensorial, já que o conhecimento não é em última instância sensorial nem empírico. Descartes e Stroud fazem um corte sincrônico no processo de conhecimento,

mas não se incomodam com o fato de que tal corte representa uma distorção do problema todo. Eles deixam de lado, sem se incomodarem com isso, o fato de que os seres humanos fazem parte de um grupo.

Descartes procura um novo plano, um novo nível, e nessa tentativa de alcançar a certeza ele vai longe demais. Nós podemos chegar à certeza sem precisar postular a existência de um ser problemático – o Deus não enganador. Podemos apelar à espécie. Descartes apela a um contínuo que se origina em duvidosas características de personalidade de um ser absoluto – um Deus cuja personalidade inclui o não ser enganador – e termina nas idéias claras do ser humano. Ora, esse contínuo já foi explicado melhor geneticamente, o contínuo que se transmite por herança de um ser a outro, da mente de uma pessoa à mente de uma outra, através do esperma e do óvulo em que certas informações são contidas e transmitidas. O bebê vem ao mundo com certas pressuposições e predisposições. Isso significa que o próprio corpo já tem um certo conhecimento *a priori* do meio onde vai viver.

Não devemos perder de vista o fato de que só quando tratamos de enfrentar desafios como o de Descartes somos levados a propor questões como as do início deste artigo – questões que pretendem resolver problemas que, certamente, só podem aparecer sob a

forma de pressuposições metafísicas determinadas e que não são tomadas como o que são, como pressupostos, mas como axiomas, como verdades metafísicas indubitáveis.

A forma como o problema é posto força Descartes a procurar um ponto de partida absoluto para servir como o critério que permitirá decidir se o mundo é diferente de como ele é percebido ou não. Ora, nós temos uma resposta: esse ponto de partida absoluto não deve ser procurado fora de nós.

O que significa "o mundo pode ser diferente"? Significa que ele pode ser visto de maneira diferente pelos olhos de uma abelha? Significa que o mundo poderia ser diferente de qualquer das formas como os simples mortais o pensam ou percebem, e, nesse sentido, *ser absolutamente diferente*? Parece-me ser este o sentido em que devemos entender a posição cartesiana, pois o cartesianismo precisa de um ponto de partida absoluto *exterior*. O problema levantado por Descartes não pode ser resolvido desde o interior do sistema, qualquer intento neste sentido levaria a confusões e contradições. E isso é verdade para qualquer sistema filosófico que considere a questão levantada como filosoficamente importante ou significativa. O problema em questão não pode ser outro senão "ser desde o ponto de vista de um ser absoluto". Não é estranho, então, que Descartes tenha de apelar a um Deus bon-

doso que garanta nosso conhecimento do mundo 'exterior'.

Mas que diferença faz se algumas das nossas impressões não representam o mundo como ele (supostamente) é *percebido* por um olho absoluto? Nenhuma diferença para seres como nós que vivemos neste mundo e devemos adaptar-nos a este meio particular, com nossas disposições cognitivas particulares. Apesar de todas as nossas limitações, encontramos meios para viver nossas vidas normalmente, como o próprio Descartes reconhece. Que vejamos o mundo de maneira diferente de como Deus o percebe não faz a menor diferença prática. Que quer dizer Stroud quando afirma que "o conhecimento sensível do mundo é impossível"? 'Impossível' porque não podemos ter todas as percepções possíveis dos objetos, de todos os ângulos e através de todos os órgãos sensoriais simultaneamente? Isso é importante? Para que quereríamos ter uma tal percepção do mundo? E se pudéssemos chegar a ter acesso a um tal tipo de percepção do mundo, que ganharíamos com isso? Tal conhecimento seria absolutamente inútil para seres relativos como nós. Talvez tivesse algum valor para aqueles filósofos que divagam sobre absolutos.

Stroud, depois de citar uma passagem de Quine, diz: "Não existe uma posição especial de distância desde a qual o filósofo possa levar a cabo suas

pesquisas" (Stroud, p. 212). Eu concordo com isso. Não há um ponto de apoio absoluto. "A ciência" – continua Stroud – "inclusive nos terrenos mais abstratos da física teórica, procede sempre 'desde dentro'." E algumas linhas depois: "A filosofia lida com palavras ou marcos lingüísticos para entender a realidade, não com a realidade mesma." Como, então, evitaremos o subjetivismo? É esta a própria preocupação de Descartes. Ele quer fugir do subjetivismo radical para onde seu interrogatório conduz.

A força convincente do desafio cartesiano pode ser vista no seu legado a sistemas racionalistas como os de Kant. Kant não refutou o ceticismo na medida em que simplesmente veste o inatismo cartesiano com a roupagem do *a priori*, pois as formas *a priori* e os conceitos puros do entendimento não são mais do que o Deus não enganador transvestido de faculdades humanas absolutas (as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias do entendimento). Essa foi sua maneira de fugir do subjetivismo.

O problema, porém, é que além da questão do subjetivismo está a outra mais grave: a da existência do mundo exterior. "Se todo nosso conhecimento do mundo exterior está sob questionamento de uma vez só, não há parte desse conhecimento putativo ao qual possamos recorrer para que ajude a explicar como sabemos o resto..."

(Stroud, p. 223). No entanto, devemos perguntar-nos: como foi que tal questão sequer chegou a ser posta? Se todo o conhecimento está sob questionamento, como então a própria questão não pode, ela mesma, entrar em questão?

Descartes não consegue dar uma justificativa válida de como o problema pode ser posto em palavras. Com efeito, dizer "vamos fingir que duvidamos de tudo que sabemos" é, em primeiro lugar, uma tarefa impossível e, em segundo, uma afirmação contraditória já que não coloca em dúvida a própria questão. Eu certamente acredito que parar de acreditar em tudo deixaria nossa mente em branco. Certamente Descartes não conseguiu fazê-lo e concluiu daí que ele não podia duvidar de que pensava. Mas a tarefa é um auto-engano, porque a lógica e a semântica que tal tarefa pressupõe também não foram questionadas. Ainda mais, a questão "podemos conhecer um mundo exterior?" pressupõe conhecimento de um sujeito qualquer e de uma certa realidade de tal forma que existe um sujeito, uma realidade, uma relação cognitiva, e esse sujeito está nessa tal relação cognitiva com aquela realidade. Isto é, há um sujeito em alguma relação com um mundo. É o que Stroud parece reconhecer neste trecho: "O que o epistemólogo tradicional não conseguiu reconhecer, segundo Quine, foi que o desafio que ele

levantou contra nosso conhecimento do mundo provém desse mesmo conhecimento" (Stroud, p. 225).

Assim, o paradoxo do ceticismo parece ser, nas palavras de Stroud, o "que acabou de ser dito é que 'as dúvidas céticas são dúvidas científicas', que o problema epistemológico se origina dentro da própria ciência" (p. 226). Em outras palavras, não é que nós não possamos simplesmente 'assumir para efeitos da argumentação' uma dúvida das proporções da dúvida cartesiana, mas de estarmos pressupondo a ciência toda e seu fundamento, o discurso lógico, para dar sentido à própria dúvida. Ora, este é um pressuposto bastardo que Descartes quer esconder de si mesmo e – com aparente êxito – de quase todo mundo. E por este específico pecado deve procurar uma igreja e recorrer a Deus. E é isso mesmo que ele faz, pois não há alternativa: o apelo ao absoluto é sua única escapatória.

Para resumir, Descartes apela a Deus porque precisa de um ponto de apoio *absoluto*. Ele precisa de alguém para segurar o oceano em que o navio de Neurath navega.

Há, pois, mais de uma razão para dizer que a pergunta cartesiana é uma pergunta capciosa. Não há uma resposta que não nos leve a aceitar o que a pergunta pressupõe falaciosamente. E a importância da posição de Peirce é que ela evita consistentemente o perigo de cair na armadilha. É por isso que

na filosofia de Peirce a questão cartesiana nem poderia aparecer.

Stroud, portanto, num sentido está certo: não há uma resposta à questão cartesiana. Mas não porque não haja uma solução possível. Só não há solução na medida em que admitimos a legitimidade da pergunta. Se caímos na armadilha e tentamos resolver a questão, não a resolvemos jamais. Mas, quando evitamos cair na armadilha, situando-nos numa posição que nos permite enxergar os pressupostos da pergunta, vemos que o problema cartesiano não passa de um falso problema. Peirce percebe que essa busca de evidências finais leva a um regresso infinito, pois sempre podemos pedir novas evidências para fundamentar as existentes (veja-se Wiener, p. 19). Descartes, é claro, percebeu isso e foi por esse motivo que procurou evidências absolutas, deslocando assim o problema para um plano diferente e criando um novo problema, em vez de resolver o problema original.

Consideremos agora o seguinte: imaginemos uma superfície que vai do branco até o preto de uma maneira gradual. Necessariamente encontraremos, mais ou menos no meio, uma zona cinza. Suponhamos que alguém queira um critério que permita determinar com exatidão o limite entre o branco e o preto, e nos faz a pergunta: você sabe como determinar o limite exato entre o branco e o preto? Quem

diz isso nos faz uma pergunta que não possui resposta. Não acharemos nunca a resposta adequada para ela. Não podemos determinar o limite, simplesmente, porque ele não existe! Se não existe tal limite, não existe o critério para determiná-lo. Mesmo assim, somos perfeitamente capazes de reconhecer e distinguir a parte branca da preta, embora não estejamos em condições de apontar o limite. Portanto, o fato de não haver um critério claro e distinto não significa que sejamos incapazes de reconhecer a diferença. Nossa incapacidade de definir ou explicar não é prova da nossa ignorância. Todos sabemos o que é a dor, embora não possamos defini-la nem explicá-la.

E assim como sabemos o que é a dor, sabemos o que é um círculo, embora nem todos sejamos capazes de definir o que é um círculo. Peirce diz:

Não há nada, então, que nos impeça de conhecer as coisas exteriores como elas realmente são, e é muito provável que nós as conheçamos sim em inúmeros casos, embora não possamos estar absolutamente certos de fazê-lo em algum caso especial. (p. 69)

Peirce aponta nesta passagem a diferença entre 'saber P' e 'estar certo que P'. Quando conhecemos P, sabemos que é possível que este conhecimento não seja necessário, desde que várias circunstâncias podem agir sobre

P. Se Pedro é o pai de Paulo, então, necessariamente, Pedro é o mais velho dos dois. Mas não é necessário que Pedro seja vinte ou trinta anos mais velho que seu filho. E independentemente da necessidade ou contingência de P, segundo Peirce, nós podemos conhecer um fato P sem *conhecer que conhecemos* o fato P.

Em resumo, o que é que Descartes está procurando? Em palavras de Stroud, "o problema é mostrar como

podemos ter algum conhecimento do mundo" (p. 1). E algumas páginas depois: "Ele [Descartes] quer um método de pesquisa com o qual possa estar seguro de antemão que o levará à verdade se o segue adequadamente," (p. 4.) Isso não só é uma exigência excessiva, mas equivale, em palavras de Hegel, a querer aprender a nadar antes de entrar na água.

Notas

1. A tese de Peirce da continuidade do pensamento eu a tomo aqui em três sentidos diferentes: (1) continuidade diacrônica entre a sociedade e os indivíduos; (2) continuidade do pensamento propriamente dita; e (3) continuidade entre sensações (estímulos nervosos) e os pensamentos.

2. A expressão "pergunta capciosa" está empregada aqui em sentido técnico, isto é, como a pergunta falaz que obriga quem responde a aceitar tacitamente o pressuposto não justificado da pergunta. Por exemplo, na pergunta, "você já deixou de ser desonesto?", qualquer resposta ("sim" ou "não") compromete o interlocutor com a aceitação tácita do que a pergunta pressupõe.

3. Nem sempre quando queremos argumentar "só por argumentar" iniciamos de fato um argumento. Dizer, portanto, que devemos duvidar da certeza de tudo "só por argumentar", isto é, só para ver aonde o argumento nos leva, pode muitas vezes levar ao erro de tomar nossa *pressuposição* original como se fosse um *axioma* — que é o que parece invalidar o projeto de Descartes.

Referências Bibliográficas

- DESCARTES, René. *Meditations on first philosophy*. In: *The philosophical works of Descartes*. v.1. Boston: Cambridge University Press, 1982.
- QUINE, V.W.O. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- STROUD, Barry. *The significance of philosophical scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

WIENER, P. (Ed.) *Charles S. Peirce: Selected Writings*. New York: Dover Publications Inc., 1958.