

FATOS E NOTAS

A FILOSOFIA COMO TEORIA GERAL DA CIÊNCIA

W. I. MATSON

da Universidade da Califórnia.

O propósito deste ensaio é a necessidade de elucidar o que é e o que tem sido a filosofia, e não, precisamente, o que irá ou deverá ser.

I

Seria pouco menos do que ortodoxia, dizer que não é possível definir-se a filosofia. Para enumerar apenas dois exemplos recentes, Mr. Anthony Flew, antologista da análise oxfordense, escreve que a filosofia

“não é nenhuma investigação inteiramente homogênea, nem mesmo uma série delas, mas uma família de inquéritos e de atividades conexas porém variadas” (1);

enquanto, no decurso duma polêmica (2) contra os analistas, o Professor John H. Randall Jr. houve por bem acentuar que

“ninguém sabe exatamente o que é a filosofia”.

Estas observações completam-se. Presumivelmente o Dr. Randall não quis dizer que

“ninguém sabe o que é a lógica, ou a ética, etc.”;

e, como sabemos, muito bem, o que é a lógica, a ética, a estética, ou a epistemologia, sabemos também que a “filosofia” é o termo genérico para êstes “inquéritos e atividades”, acrescida da metafísica (se é que há tal coisa). Há quem lamente não encontrar uma comunhão entre estas — icas e — logias; e é possível suspeitar que essa comu-

(1). — *Logic and Language*, 2d Series (Oxford: Basil Blackwell, 1953), pág. 7.

(2). — Oração presidencial à Associação Filosófica Norteamericana; ver *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 30 pp. 10 s.

nhão não existe sendo as divisões da filosofia domínios pouco claros e sem relação orgânica.

Os argumentos que levam a esta suspeita são de duas ordens: uma, de natureza histórica, e outra de natureza epistemológica.

II

O argumento histórico é o seguinte: os gregos antigos entendiam por filosofia qualquer inquérito racional sôbre a natureza das coisas. No curso do seu desenvolvimento, porém, sobreveio a especialização e alguns tipos de investigação, tendo acumulado uma grande quantidade de fatos, e um método seguro para a sistematização, tornaram-se autônomos: a princípio, a matemática e a astronomia; por último talvez a psicologia. A “filosofia” tornava-se, assim, um resíduo, e, em nosso tempo também os lógicos começam a insurgir-se.

Anaximandro, no século VI A.C., criara uma teoria da evolução, na qual os homens eram descendentes dos peixes. Essa teoria era parte da filosofia porque era uma especulação sem corroboração, de prova ou de evidência em pormenores. Mas a teoria evolucionista de Darwin, porém, já é parte da ciência, porque se fundou na sucessão das formas da vida, tal como descoberta nos fósseis, e na distribuição dos animais e das plantas em muitas partes do mundo (3).

Assim a filosofia seria uma espécie de “quarto de isolamento” para qualquer problema impossível de ser intelectualmente tratado, e o filósofo uma espécie de cientista frenético (ou, ao contrário, preguiçoso) (4). Mas a ciência é progressista, ela transforma o caos em ordem, por tôda a parte, e eventualmente (assim podemos esperar) a “Comissão Sanitária” assaltará esta favela manicômica, e até a própria metafísica, se sobreviver, vestir-se-á com túnica branca.

E' como talvez se pareça ela, aos próprios filósofos, bem como ao cândido mundo. Mas num segundo olhar, o quadro não é completamente pejorativo ao filósofo. Ele tem o direito de imaginar-se um vanguardeiro e de arrogar-se ser o pai de Fermat e de Goldbach, de Hoyle e de Bondi, e, talvez, de outras idéias ainda mais provocantes e controvertidas.

Este argumento histórico, porém, baseia-se em uma história adulterada. Os gregos antigos, ao empregarem as palavras “filosofia”

(3). — Bertrand Russel, no começo de “Philosophy for Laymen” em *Unpopular Essays*.

(4). — Ezra Pound disse que: “Depois de Copérnico, um filósofo tem sido um cientista demasiadamente preguiçoso para entrar num laboratório”.

e “filosoffar” queriam indicar, sem dúvida, um inquérito racional sôbre as coisas, em geral. Assim falava Heródoto de Sólon: “percorreu muita terra filosofando”. Quando Péricles felicitou-se a si mesmo, e a seus compatriotas, por poderem “filosofar sem fraqueza efeminada”, quis êle dizer mais ou menos “cultivar as humanidades”. Mas tais usos persistem nos idiomas de nossos dias, ao lado de outro mais técnico; e precisamente êste foi o caso da Grécia, pelo menos depois do século IV. Platão, na sua República, e alhures, torna bem clara a distinção entre as várias *technai*, particularmente a matemática, a astronomia, e a filosofia ou dialética.

De onde veio êste engano? Dos gregos? Talvez, em parte, porque Platão se obstinou, com justificação impecável, em os filósofos serem versados nas *technai*; e, ainda, porque colocou a filosofia ao alto de uma hierarquia das ciências, permitindo supor que, para êle, a distinção entre as ciências e a filosofia provinha, principalmente, da matéria — o que não era e não é verdade. Entretanto, é mais provável que êste engano tenha a sua origem nas universidades medievais com suas quatro faculdades: de Medicina, de Direito, de Teologia, e a da categoria de Miscelânea — ou a de Filosofia; e o crescimento das burocracias acadêmicas, assim, parece ter sido igual ao progresso do pensamento!

Não queremos negar, de modo algum, que a relação entre a filosofia e as ciências é muito íntima; nem que, freqüentemente, os mesmos homens, em tôdas as épocas têm realizado obras filosóficas e científicas, especialmente, e em maior número antes do grande desenvolvimento da especialização nos últimos dois séculos; nem, muito menos, as investigações de fronteira. Queremos, entretanto, negar que exista uma continuidade *horizontal* da ciência até a filosofia (5).

III

De seu lado, o argumento epistemológico consiste em estabelecer, primeiramente, uma análise do conhecimento em que cada proposição cognitivamente significativa é, ou uma tautologia, ou uma expressão, de fato, sintética. A lógica e a matemática têm o monopólio das tautologias; enquanto que cada expressão de fato há de ser atribuída, por princípio, a uma das ciências naturais. O problema seria então, o de saber o que resta para a filosofia.

Examinemos as possibilidades, cada uma com seus partidários:

(5). — Esta tese será desenvolvida adiante, neste ensaio. Ver século V. ss.

1. A filosofia como *scientia scientiarum*. A filosofia tem para com as ciências particulares a mesma relação que têm elas para com os seus assuntos, ou para com as ciências a elas subordinadas. Assim, a filosofia está para a física, assim como a física está para com a queda dos corpos ou ainda, a filosofia está para a biologia como a biologia está para a botânica, a ictiologia, etc. O filósofo há-de fazer as generalizações amplíssimas, emprêgo *extra vires* do especialista.

As objeções a esta visão presunçosa são bem conhecidas e parecem ser irrefutáveis. Apesar disso, tentaremos mostrar (no século VIII) que ela é procedente, e que é próprio do filósofo procurar a visão completa das coisas, ainda que num sentido diverso.

2. A filosofia como *a priori*, no sentido de tautologia. Isso importa em reduzir a filosofia à lógica.

“Todo problema filosófico, uma vez submetido à análise e à purificação necessárias, vem, ou não, a ser realmente filosófico (isto é, a ser ou um problema das ciências naturais, ou um pseudoproblema), ou a ser ... lógico” (6).

Se a lógica consiste em tautologias, e se a filosofia é a lógica e nada mais, as proposições são então, tôdas elas tautologias. Mais exatamente, as proposições *realmente* filosóficas são tautologias; pois é fácil ver que nelas a definição é persuasiva, e portanto mais uma proposta do que de uma descrição.

Ora, as tautologias têm importância na filosofia, além da lógica (que não é só tautológica, mas também *intrinsecamente* filosófica, como veremos). Por exemplo, o “Critério de Significação” (7) de Marhenke:

“Uma sentença tem significação se, e sòmente se, se pode traduzí-la numa sentença significante”,

é uma tautologia dotada de valor heurístico que têm as “boas” tautologias, como acontece para as matemáticas e as lógicas. E grande parte da filosofia consiste nisso mesmo: particularmente na “análise lingüística”.

Mas nem tôdas as proposições filosóficas são tautologias. Umas são proposições significativas (e mesmo verdadeiras, e conhecidas como verdadeiras) embora não verificáveis. Por exemplo: “Há outras mentes”. Isto é coisa que (a) *sabemos*, (b) não é tautologia alguma, e (c) não é “verificável” nem mesmo “confirmável” na experiência do “ego”. A confirmação, de fato, provém de um raciocínio

(6). — Russell, *Our Knowledge of the External World*, II, início.

(7). — Ver o ensaio dêste título nos *Proc. and Add. of the Amer. Philos. Assn.*, vol. 23.

analógico. Consideremos a maneira de ser das coisas; e, então, veremos que isto é evidente por si mesmo. Mas adiantemos. Aí queremos somente mostrar que aquela é uma proposição tipicamente metafísica, e não há esperança alguma de reduzi-la a qualquer conjunto de tautologias ou de dados da observação.

3. A filosofia não como inquérito cognitivo.

a. A filosofia, mais particularmente, a metafísica, como o sem-sentido; ou como poesia. Esta não seria a oportunidade, se é que ela existe, para mais um assalto a este dogma do primitivo positivismo lógico. Mas podemos esperar que a doutrina positiva, que a seguir apresentaremos, destrua este ponto de vista, ao menos ao ponto de mostrar que esta conclusão não é inevitável.

b. A filosofia como “atividade” (isto é dizer: análise em linguagem ordinária). Mais uma vez trata-se duma proposição e não duma definição. Alguns de nossos contemporâneos pretendem, na verdade, que os grandes filósofos, a partir de Sócrates, tenham-se ocupado desta análise sempre que realizaram algo de valor. Esta alegação é por demais ridícula para que a discutamos. Para não ferirmos demasiadamente algumas das susceptibilidades internacionais, concedamos cordialmente que a análise lingüística tem mostrado, por seus frutos, sua importância como método para resolver algumas dificuldades filosóficas. Podemos ir além, e até conceder que tais métodos podem resolver completamente muitos dos problemas, como por exemplo, o chamado problema dos *universais*. Contudo, alguns desacórdos filosóficos são simplesmente desacórdos sobre fatos, como por exemplo o da livre vontade e o determinismo (8). Conquanto existam razões para se respeitarem as distinções — e, ao mesmo tempo, a falta de tais razões, motivada pela linguagem ordinária, entretanto, não há nada que autorize dogmatizar que esta linguagem representa o mapa do universo com toda exatidão! Ao contrário, há razões sérias para evitar essa suposição. Uma cultura científica se distingue *toto caelo* da matriz bárbaro-medieval da linguagem ordinária, que simplesmente não está equipada para lidar com a visão revolucionária das coisas, apresentada pela ciência. A linguagem ordinária ainda fala do por do sol — caso paradigmático da complicação que poderíamos encontrar, se o tomássemos a sério em demasia (enquanto não tomá-lo seriamente seria igualmente desaconselhável). E a filosofia, apesar de não ser o mesmo que ciência, não pode ser indiferente à ciência. Concluindo, devemos dizer: a análise da linguagem ordinária deve ser o meirinho, não o juiz.

(8). — Na opinião do autor, Mr. J. W. N. Watkins destruiu a pretensão da análise lingüística ser panacéia filosófica; ver *Analysis*, dezembro, 1957.

IV

Até aqui apenas rejeitamos as suposições de que a filosofia é o estudo do conjunto de problemas que não podem ser intelectualmente tratados, ou uma ciência natural, ou uma espécie de poesia, ou ainda uma análise lingüística; e seria conveniente adiantar, desde logo, a nossa conclusão: a filosofia não é só e simplesmente o estudo desse conjunto de problemas, nem só e simplesmente o conjunto de algumas ou de tôdas as demais suposições indicadas, pois é óbvio que há algo na filosofia além dessas descrições, e que a tornam mais do que uma simples caricatura. Na terminologia aristotélica, constituem elas acidentes da filosofia, mas nelas ainda não teríamos descoberto a sua essência.

Supondo o argumento epistemológico logicamente válido, devemos, para evitar as suas conclusões alternativas, ou (a) negar a premissa epistemológica, ou (b) mostrar que a filosofia, enquanto não sendo um inquérito cognitivo, é essencialmente, algo diverso do sem-sentido da poesia, ou da atividade de analisar a linguagem ordinária.

Alguns filósofos têm preferido opor-se à premissa. O autor, porém, a aceita no seguinte sentido: *um ente omnisciente* (9) *saberia só a ciência*. Pois (segundo o Wittgenstein da *Logisch-Philosophische Abhandlung*) “o mundo é tudo que é o caso”, e o caso é a existência dos fatos atômicos. Assim, um ente que conhecesse todos os fatos e suas estruturas (e o conhecimento da estrutura está envolvido no conhecimento do fato e não de alguma coisa acima dêle), saberia tudo que há a conhecer. E isso é idêntico a saber a totalidade da ciência (considerada como produto, não como processo), e nada mais. Particularmente, um ente omnisciente não saberia nada de filosofia. Com efeito, saberia que homens chamados Platão, Spinoza, e outros, tinham existido, e tinham feito determinadas asserções. Também saberia se estas asserções, conquanto pretendessem descrever o mundo, eram verdadeiras. Mas não saberia nada a respeito das bases delas, a não ser no sentido propriamente psicológico de conhecer os fatos sobre os processos mentais dos filósofos. “*Ex hypothesi*” todos os fatos estariam concretamente apresentados à sua inspeção angélica. Não necessitaria de critérios de evidência, nem precisaria recorrer a licenças para inferir. Licenças para inferir não são fatos no mundo, embora seja uma coisa dada no mundo, a partir da qual se veio a

(9) . — Tôdas asserções relativas à omnisciência neste ensaio são apenas ilustrativas. A doutrina apresentada sobre o gênio da filosofia não se prende, nem cai com elas.

concluir que de acôrdo com um fato, estamos autorizados a pensar que alguma coisa é um fato também.

Realizamos já, cremos, algum processo em nossa tentativa de descobrir o que é a filosofia, apesar do risco de uma conclusão calina: a filosofia é o que a omnisciencia não sabe.

V

Mudemos de direção, porém. Vejamos a indicação do Professor Curt Dicaſse, que diz que a filosofia é “a teoria geral do criticismo”.

Observamos no início dêste ensaio que sabemos o que é a lógica, a ética, e a epistemologia. Vamos agora tentar explicar o que são, na esperança de que uma conclusão indutiva sôbre a filosofia em geral venha a aparecer.

Começemos com o mais conhecido dêstes inquêritos: a lógica.

Uma das atividades das quais o ser humano se ocupa é a produção de argumentos, isso é, de razões alegadas para supor várias proposições não julgadas capazes de sustentar-se por si mesmas. A crítica de tais argumentos pode existir, e existe, antes mesmo que alguém sonhe com a lógica formal. Assim notamos duas espécies de atividades: a produção de argumentos, e, como seu parasita, a crítica de argumentos. Por “crítica” queremos indicar o que *importa* à crítica formal, e não explicitamente que: “Seria o mesmo que dizer”. . . em lugar de simplesmente duvidar da verdade concreta das premissas, ou de criar contra-argumentos, que são, ambas, atividades no mesmo nível da produção original do argumento.

E’ importante notar, em primeiro lugar, que a crítica dum argumento difere em *gênero* da produção dêsse argumento e, em segundo lugar, que a crítica dum argumento pode continuar e continua na ausência de quaisquer critérios explícitos do criticismo argumentativo.

Mas cêdo ou tarde alguém se dá ao trabalho de dizer o que é notório e o resultado será um compêndio de Lógica Formal. E o autor dêste protocompêndio está fazendo algo que não é nem a produção dum argumento, nem a crítica da validade formal dum argumento, mas algo de uma ordem mais alta: êle expõe sistematicamente, e defende, critérios de validade formal. E fazê-lo é, pela concor-

dância geral, filosofar. Então a lógica pode ser definida, como a parte da filosofia que consiste na formulação e defesa dos critérios para a crítica formal de argumentos.

Mas como formularia o lógico os seus critérios, e como os defende?

Concebivelmente, poderia proceder por indução, mais ou menos como o rato no labirinto, chegando, por um outro meio, à concepção de várias formas de argumentação, e notando que aquelas que havia rotulado, de: “Silogismo em Barbara” são sempre eficazes, enquanto que aquelas que contêm um traço identificável chamado “térmo médio não distribuído” não o são. Isso porém não descreve a prática do protológico. Há em primeiro lugar o trabalho de análise, que requer gênio, assim como a redução da multidão atordoadora de sons falados à notação alfabética. Ele percebe então (por “intuição”?) a *razão por quê* algumas destas formas hão-de ser eficazes, conquanto outras conduzem a equívocos.

Aristóteles (de quem acabamos de falar) percebeu que a defesa dos princípios lógicos não poderia basear-se em argumentos ordinários (de nível mais baixo). Foi também bastante hábil para não esconder o problema, como aconteceria se chamasse os seus critérios de “regras do jogo da lógica”. Qual seria, então, a sua base? O estagirita defendeu a maioria desses princípios pela invocação de alguns critérios generalíssimos; e estes próprios critérios foram defendidos, ressaltando-se que a formação de asserções significativas pressupõe estes critérios lógicos, de sorte que sem ele nada poderia ser dito. Assim, deles tratou não no *Organon*, mas na *Metafísica*.

Dizendo de outro modo, os cânones da lógica ou se justificam por si mesmos, ou necessitam de outra justificação. Ora, no último caso, os princípios de qualquer justificação não podem ser princípios lógicos, sem círculo viciosos. Chamemos a estes princípios superiores (que talvez não existem) de “princípios metafísicos” — muito tendenciosamente, mas, como acabamos de ver, alicerçados num precedente histórico.

Tratemos, a seguir, da estética. Criticar uma pintura não é o mesmo que pintar. E a crítica pode prosseguir com algum propósito, sem formulação explícita dos cânones críticos, postos pelos estetas, e que só existem nos críticos quando eles procedem *qua* estetas. Aqui, mais que na lógica, não poderíamos dizer claramente o que constitui a defesa do critério estético formulado. O prazer? A forma significativa? Utilidade social? Participação na Beleza-Em-Si? Qualquer

resposta, dentre estas, seria pressupor uma teoria de como as coisas se associassem. Por exemplo, para defender o critério do prazer é preciso mostrar que as outras teorias, que entendem a beleza como se própria da ordem natural das coisas, separada dos sentimentos do homem, implicam em *Weltanschauungen* errôneo. Em outras palavras, na dúvida sôbre os critérios do esteta, êle há-de dizer: "Ora, assim é que as coisas se dispõem". Isso quer dizer que os critérios ou não podem ser justificados, nem precisam de tal justificação, ou são tais como são porque a ordem natural é tal como é. A segunda destas respostas ôbviamente nos conduz ao domínio da metafísica.

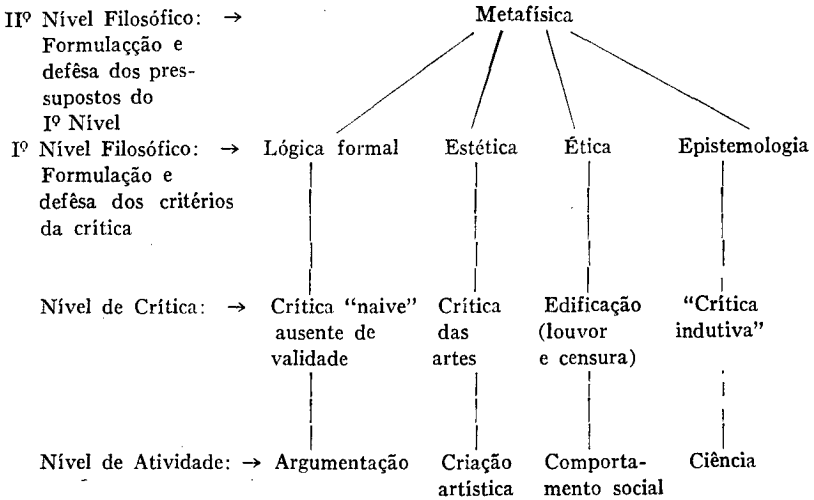
E' fácil ver que o mesmo esquema convém à ética, onde a atividade fundamental envolve tôda e qualquer atividade, ou, pelo menos, a que recái sôbre outras criaturas. A parte crítica consiste no louvor e na censura moral; e a parte estritamente filosófica na formulação e defesa dos critérios éticos. Se se concede que "há outras mentes" é uma proposição metafísica, poder-se-á então ver nisso um exemplo próprio de como a defesa dos critérios éticos necessita de um princípio metafísico: porque não é possível haver uma ética solipsista.

A primeira vista, talvez a epistemologia não se enquadre rigorosa e nitidamente nesta moldura. Contudo, o que é ela? Se a epistemologia e a formulação e a defesa de critérios de evidenciais referentes às coisas de fato, é fácil enquadrá-la ao nosso esquema. A atividade de que estamos tratando é a ciência. Porém a crítica da ciência não tem nenhum nome convencionado; apesar disso, ela existe, pois é certo que podemos criticar o trabalho dum cientista não só alegando defeitos nas suas experiências, mas também por ausência de apôio indutivo rigoroso às suas conclusões. E são os epistemologistas que estabelecem o que constituiria o apôio indutivo, para as conclusões, com respeito às coisas de fato (13).

Porém se por epistemologia se entender diversamente como a busca de um critério de certeza, ou pretendendo ser ela um meio para saber que sabemos, então Pritchard (e Spinoza) teriam razão: ela "baseia-se num engano".

As relações entre atividade, crítica, e filosofia, tal como acabamos de apresentar estão resumidas no diagrama que se segue, e que, na sua totalidade, constitui a definição que propomos para a filosofia.

(13). — A prova de Hume, de que é impossível haver alguma demonstração indutiva do princípio de indução, confirma o que dizemos. Pois se essa demonstração existisse, a ciência poderia então estabelecer, ela própria, os critérios pelos quais haveria de se julgar a si mesmo o que é tolice. E se não parece tolice, é porque há um uso ordinário — e na prática defensável — de "científico" como mais ou menos sinônimo de "racional".



VI

As atividades indicadas na parte inferior do diagrama são humanas e inspiradas de finalidades. Se nem tôdas as atividades humanas, com finalidades estão nele incluídas, nenhuma porém, é excluída por princípio. A omissão de algumas como a filosofia da educação, a filosofia da religião, a filosofia política, e a filosofia da história não importa em nenhuma adulteração; o diagrama é elástico. Sempre que houver atividade intencional, acompanhada de crítica, poderá haver uma formulação explícita com a defesa dos cânones da crítica aplicáveis. Por outro lado, havendo, mais, a defesa das pressuposições da defesa, haverá filosofia. Não há filosofia de futebol, porque as suas regras são arbitrárias e fixas; porém, uma comissão encarregada de revisá-las haveria de perquirir uma filosofia, desde que suas decisões se tomassem de uma maneira racional.

A filosofia consiste, primariamente, em escrutinizar as pretensões cognitivas da religião, e é por isso uma parte da epistemologia (14). Outros aspectos da religião podem pertencer ao domínio da estética, da lógica formal, da ética (inclusive da política), para não mencionar as ciências, como a antropologia, a sociologia, a psicologia, e outras. Sôbre a filosofia da educação, a principal dificuldade parece ser que se de um lado, há uma espécie de atividade (presu-

(14). — Concedamos que a base das atividades da epistemologia no diagrama deveria ser mais ampla do que só a ciência: "sistematização do conhecimento" seria um termo mais exato.

mivelmente intencional) chamada “educação”, de outro, não tem ela nada de homogêneo. Arriscamos, assim, a *obiter dictum*; e essa é uma das razões por que a chamada filosofia da educação se revela mal estruturada.

VII

Nesse diagrama, vemos que as gradações nos conduzem à metafísica, o que poderia inquietar a alguns filósofos; será conveniente, pois, ressaltar que esta concepção da filosofia, em dois níveis, é diferente no tocante ao valor, ou até à existência, dos móveis do segundo plano. Nosso propósito não é nem socorrer nem combater os anti-metafísicos. Apenas repetimos a pretensão, que é história, comum a moralistas, estetas, *et al*, que têm tentado justificar os seus princípios por meio de princípios mais gerais que, por sua vez, têm sido atacados e defendidos, e que estas últimas logomaquias se encontram em livros chamados “Tratados da Metafísica”. A história nos mostra ainda que alguns filósofos têm afirmado que tais emprêgos são os impossíveis (os positivistas) ou *de trop* (a escola oxfordense de linguagem ordinária). A nossa definição não provoca perguntas e não profetiza tendências.

Contudo, talvez fôsse conveniente discutir um pouco mais a natureza da metafísica.

Alguém poderia objetar:

“Mas se a crítica precisa de justificação por cânones explícitos, e se êstes cânones precisam estar justificados pela metafísica, porquê parar aí? Não precisariam os princípios metafísicos também de justificação? Por que há só dois níveis filosóficos, e não, em verdade, uma infinidade de níveis?”

Em princípio, não há razão alguma, teórica, pela qual não deveria haver; porém, como em qualquer processo teoricamente infinito, há um ponto em que temos de parar, e paramos. Assim é que, de fato, paramos na metafísica. Em verdade, os metafísicos não justificam, na realidade, os seus princípios (embora talvez pensem que sim), nem devem fazê-lo. Devem, apenas, esclarecer porque êstes princípios são, para êles, evidentes por si mesmos.

“Evidente por si mesmo”: dir-se-ia, é uma expressão imprópria à filosofia. Tentemos, porém, eliminar a repulsa que ela provoca distinguindo entre duas espécies dêste tipo de evidência: a absoluta e a provisória. Não seria nunca justificável dizer-se de qualquer proposição *P*, que *P* é imune a tôda e qualquer dúvida. Provavelmente, haverá já quem tenha dúvidas sôbre ela, e, se não, é sempre possível

que alguém (e até mesmo quem afirma *P*) venha a ter dúvidas no futuro. Pode-se duvidar de tudo — inclusive, muitíssimo enfaticamente, de princípios metafísicos (isto é, dos princípios de *outros* metafísicos). Porém é igualmente verdade que num lugar e num tempo dados, para uma dada pessoa, há algumas coisas que não são postas em dúvida, e até não podem ser duvidadas. (“Não podes fazer uma pergunta tão somente elevando a voz ao fim duma frase”). Um exemplo típico é que não posso duvidar da existência de outras mentes, embora articulando as palavras “HÁ OUTRAS MENTES” ao mesmo tempo que elevando a modulação. Mas creio, também, que esta não é uma proposição verificável diretamente na experiência do ego. Concluo que sei algo não verificável. E quero dizer, e digo que realmente o sei.

Mas que argumento poderia seguir-se? Num certo sentido, nenhum. Se perguntarem: “Verdadeiramente, pode-se saber?” não ouvirei. Mas, se perguntarem, “Como é que se pode saber?” teremos já uma questão razoável, cuja resposta é, “*por analogia*”, o que nos leva a um importante princípio metafísico: o raciocínio por analogia, às vezes, é válido.

Se, contudo, a alguém esta dedução não parecer legítima, não haverá argumentos para prová-la. Expliquei apenas, porque, para mim, ela é evidente, por si mesma. Mas essa explicação pode não ser aceita, e “*De principiis non est disputandum*”. Neste sentido, diremos que não há argumentos metafísicos. E’ essa a razão por que os metafísicos parecem ser tão dogmáticos: têm o direito de ser assim, porque não podem ser de outro modo e ser ainda metafísicos!

O metafísico sábio, porém, como qualquer sábio há de saber que existem razões, de ordem geral, para não considerar *nenhuma* proposição como inteiramente à margem de revisão. Mas tampouco não ignora que uma razão *geral* para duvidar sobre *tudo* não vale como razão *particular* para ser céptico sobre algo de particular. Quando após a consideração e reflexão devidas, êle encontra que *P* é evidente por si mesmo, buscará os que duvidam ou rejeitam *P*, lembrando-se que talvez aos outros tenham ocorrido objeções que, por falta de acuidade, êle não tenha percebido. Mas se êle teve em consideração as objeções, e *P* ainda se revela evidente por si mesmo, então êle deve levantar-se e *declarar-se*.

Podemos agora formular a nossa resposta ao argumento epistemológico.

A filosofia não é nenhum inquérito em que o resultado direto é o conhecimento. Sua função é auxiliar. Como “teoria geral da crítica”, participa da natureza da crítica, que não é um fim em si mesma, mas que existe para apoiar os fins da atividade criticada. E as propo-

sições de crítica não são nem tautológicas nem descrições de fato. Todavia (*pace* Wittgenstein) podem ser ditas.

Estamos assim numa posição vantajosa para ver o que há de verdade nas concepções da filosofia que rejeitamos.

A única escapatória possível para quem pretender formular uma teoria geral da crítica é a do platonismo: “espectador de todo tempo e existência”. A crítica é frívola quando não se baseia no conhecimento daquilo que é criticado. Conseqüentemente, o metafísico deve estar informado de tudo o que se passa no campo a que sua crítica diz respeito — e esta não é somente toda atividade humana intencional, mas também o seu ambiente, numa palavra, tudo. Assim é verdadeiro dizer que a matéria da metafísica é o “o que é”. É legítimo para o metafísico apresentar uma visão sobre a maneira de ser das coisas, um *Weltanschauung*. E num certo sentido é verdade que o metafísico deve ser supercientista — (afirmação que, esperamos não seja enganadora, a esta altura) — (15).

Visto que a filosofia é também um emprêgo racional e disciplinado *envolvido* no aumento do conhecimento, não é errôneo chamá-la uma ciência — se concordarmos em assim definir “ciência”. Mas, assim concordando, ainda precisaremos de palavras para exprimir a distinção entre o que *agora* chamamos “as ciências” e a filosofia.

Por motivos semelhantes compreendemos por que a lógica e a análise lingüística têm despertado tanta atenção na filosofia, a ponto de ser ela identificada como uma ou outra, ou com ambas.

Enfim, a poesia. Se a metafísica é como a descrevemos, nada poderia ser mais natural do que o metafísico humano e demasiadamente humano ser tomado pela tentação de produzir o que Bradley

(15). — Mas parece que chegamos a um outro paradoxo: o metafísico perfeito seria omnisciente. Então, de acôrdo com nossa doutrina, nada de metafísico! O paradoxo se dissipa considerando que nosso ente omnisciente tem só uma “omnisciência mínima”. Conhecendo todos os fatos, e conhecendo o sua maneira de ser, o Ente *podéria* conceber o melhor meio para ir dum fato ao outro. Isto não acrescentaria nada ao seu conhecimento; porém, de vez em quando, uma sugestão, dêle proveniente, seria útil. Confiamos também que este raciocínio venha tranqüilizar o leitor que talvez tenha encontrado uma contradição no que dissemos não só (1) que a filosofia não é nenhum conhecimento dos fatos, mas também (2) que “há outras mentes” é uma proposição metafísica. Mas vamos considerar o uso desta asserção: “Por que dizes que é mau esbofetear a criança se gosto disso?” “Porque dol, e é mau causar sofrimento que não seja necessário”. (Ética). “Porém a boneca chora quando a esbofeteio, e ela não sofre. Como sabes que sim para a criança?” “Como sabes que a criança sofre? Por que a criança assim como tu, veio ao mundo nascido de uma mulher; do que concluo (e tu o deverias também) que a criança sente”. (Metafísica). Estritamente falando, é o preparo da licença inferencial (não o resultado da inferência, que é já uma asserção de fato) que é metafísico, e do qual o ente omnisciente não precisa. Mas seria inútil e cansativo ter sempre em mente esta distinção entre processo e produto.

chamou “más razões para o que entendemos por instinto”. Temos de admitir que mais de um filósofo já sucumbiu. Mas não há razão para constrangimento em dizer que a metafísica tem um pouco da poesia. Ao contrário, a razão é para louvar-se.

Quando a ciência estiver completa, quando ninguém acreditar em nada de falso, quando tôda a beleza tiver sido alcançada, então, mas só então, poderemos, assim como o ente omnisciente passar sem a filosofia; pois só então, assim como o ente omnisciente, não teremos mais o que argumentar (16).

(16). — Este artigo, traduzido em 1961, nasceu dos encontros e discussões que tive com o autor quando recebido pela Universidade de Berkeley, como “Associate Research”. Ele poderá parecer exótico ao leitor habituado a outras tradições do pensamento filosófico; entretanto, permanece válido, dentro de sua história e sua tradição de ensino que, mesmo diversa, sômente pode enriquecer. (Artigo traduzido pelo Prof. Linneu de Camargo Schützer).
(Nota da Redação).