

QUESTÕES INTERNAS E QUESTÕES EXTERNAS*

Danilo MARCONDES
(PUC-RJ)

ABSTRACT

The aim of this paper is to consider different possibilities of analysis of the status of philosophical questions in relation to their subject matter. Should they be considered external to the field they examine or as arising from this very field itself? What are the boundaries between philosophical and non-philosophical discourse, and how can philosophical discourse be characterized in itself? The way these questions are dealt with in Carnap, Transcendental philosophy and ordinary language philosophy is then briefly examined and discussed.

RESUMO

O objetivo deste texto é considerar as diferentes possibilidades de análise do status das questões filosóficas em relação ao seu assunto. Devem elas ser consideradas externas ao campo que elas examinam ou como surgindo desse próprio campo? Quais são os limites entre o discurso filosófico e o não-filosófico, e como podem os discursos filosóficos ser caracterizados em

(*) Este texto foi apresentado inicialmente no Encontro de Filosofia Analítica em Valinhos, 1-5/9/91. Agradeço questões e sugestões dos participantes do Encontro, especialmente os professores Luis Carlos Pereira e Rejane Carrion, que me permitiram aperfeiçoá-lo.

si mesmos? No texto se procura fazer um breve exame e discussão da forma como essas questões são examinadas por Carnap, pela Filosofia Transcendental e pela Filosofia da Linguagem Ordinária.

O ponto de partida desta reflexão é um problema suscitado pelo Ceticismo e pelas tentativas tradicionais de refutá-lo. Por ceticismo entendo aqui em linhas muito gerais a posição ou atitude *filosófica* (sublinho o filosófico) segundo a qual toda a pretensão a conhecimento, à verdade e à certeza, toda tentativa de se justificar práticas e valores de maneira definitiva, pode ser posta em dúvida, e que portanto ao abandonarmos estas pretensões e tentativas, ganhamos alguma coisa do ponto de vista filosófico, deixamos de nos iludir, de perseguir um ideal impossível, atingimos a tranqüilidade, a paz de espírito. Porém, não gostaria de me deter aqui neste ponto. Voltando ao nosso ponto de partida, uma das principais estratégias de refutação do ceticismo tem sido mostrar que a posição cética é concretamente insustentável, que não podemos portanto *viver o ceticismo*, que o ceticismo não pode ter nenhuma aplicação prática, que a atividade concreta tanto do homem comum, quanto do próprio cientista refuta de modo direto a posição cética: nós podemos sim ter certezas e é óbvio que agimos com base em determinadas crenças e convicções que consideramos válidas. O exemplo clássico desta posição é Hume, "o pirrônico deve admitir, se é que ele admite algo, que toda a vida humana pereceria, caso seus princípios prevalecessem de modo geral. Todo discurso, toda ação, cessariam imediatamente, e os homens permaneceriam em total letargia, até que as necessidades da natureza, não satisfeitas, poriam um fim à sua existência miserável. E verdade que um evento fatal deste tipo não deve ser temido. A Natureza é sempre forte demais para os princípios". (David Hume, *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, XII, 128). E também, a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrollável, nos determinou a julgar bem como a respirar e a sentir". *Tratado sobre a Natureza Humana*, 183.

As questões céticas, portanto, poderiam, no máximo, ou na melhor das hipóteses, ser consideradas questões externas, formuladas de fora de nossas práticas, ou seja, questões no fundo

de natureza teórica e conceitual, que se formulam no âmbito do pensamento filosófico, que por sua vez é um pensamento de segunda ordem, isto é, um pensamento reflexivo que se desenvolve a partir de uma ruptura com o senso comum e mesmo com a atividade científica, levando a um exame dos conceitos de conhecimento, crença, verdade, demonstração, etc. A reflexão filosófica, na fórmula famosa da fenomenologia de Husserl¹, de inspiração cética, exige que coloquemos "o mundo entre parênteses", a *époché*. Ainda segundo Hume, "o cético portanto deveria antes manter-se dentro de sua esfera e expor aquelas objeções *filosóficas* que surgem de pesquisas mais profundas". *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 127.

Na verdade portanto, a temática mais ampla e geral que pretendo examinar aqui é a da relação entre o filosófico e o não-filosófico, ou seja, qual a especificidade da filosofia e quais os limites, se é que existem, entre a filosofia e o senso comum, ou atitude cotidiana. Pretendo assim explicitar a concepção do que é um argumento filosófico e de qual sua relação com o senso comum, a experiência ordinária. A formulação de problemas filosóficos (e teóricos de modo geral), e conseqüentemente a tentativa de responder a estes problemas exige uma ruptura com a atitude do senso comum ou não? Se esta ruptura realmente existe, qual a possibilidade de interferência da filosofia no senso comum, na experiência cotidiana, no que de certa forma na fenomenologia se chamou "o mundo da vida"²? Se não há interferência isto significa que, segundo a passagem famosa em Wittgenstein (*Inv. Fil.* 124), "a filosofia deixa tudo como está"? Neste caso, ou a filosofia é totalmente irrelevante para nossas crenças comuns e para nossa forma habitual de agir, tratando-se de uma mera atividade de gabinete, ou deveria levar a uma mudança radical nessas crenças e nessas formas de agir. Este tipo de objeção aos argumentos céticos é tradicional. Temos um exemplo disso em Reichenbach, segundo o qual, "eu *"sei"* que quando dirijo meu carro e quero que ele vá para a direita devo virar a direção para a direita, e quando quero que ele vá para a esquerda devo virar a direção para a esquerda. Não há dúvida sobre isso e não me questiono quando devo fazer isso. Conclui Reichenbach,

há algo de muito errado com um filósofo que viola seus princípios toda vez que dirige seu carro ("a philosopher who goes against his principles every time he stirs the wheels of his car is a very bad philosopher indeed"). O exemplo clássico deste tipo de reação é o suscitado pelos paradoxos de Zenão. Ao atravessar esta sala eu "provo" na prática que o argumento de Zenão sobre a impossibilidade do movimento é falso; porém, o andar pela sala em nada me esclarece sobre as noções de movimento, tempo, espaço, divisibilidade, infinito, etc., e portanto, neste sentido não posso realmente refutar o argumento dessa maneira.

De fato, encontramos já na distinção formulada por Carnap entre questões externas e questões internas uma proposta de tratar este problema. Começemos com Carnap, nosso homenageado neste Encontro.

Em um texto famoso e muito influente, "Empiricism, Semantics and Ontology", de 1950, Carnap desenvolveu esta distinção entre questões externas e questões internas, mostrando a relação entre os pontos de vista semântico e ontológico, e os planos teórico e empírico. Vamos nos deter um pouco sobre o texto de Carnap. Diz ele, (p. 209-210): "Se alguém deseja utilizar sua linguagem para falar de um novo tipo de entidade, deve introduzir então um sistema que envolva uma nova maneira de falar, sujeita a novas regras; chamaremos este procedimento de construção de um *quadro* (framework) para as novas entidades em questão. Podemos agora então distinguir dois tipos de questão de existência: primeiro, questões acerca da existência de certas entidades do novo tipo *dentro deste quadro* (within the framework), que chamamos de questões internas; segundo, questões acerca da existência ou realidade do *próprio quadro*, que chamamos de questões externas. Questões internas e as possíveis respostas a estas questões são formuladas com a ajuda das novas formas de expressão. As respostas podem ser dadas por meio de métodos lógicos ou empíricos, dependendo da natureza lógica (conceitual, abstrata) ou empírica (factual, concreta) do quadro. Questões externas são de natureza problemática e precisam ser melhor examinadas". Como exemplo de questões internas no sentido de

Carnap temos tipicamente as questões acerca da existência de objetos no mundo da experiência concreta, p. ex. esta folha de papel diante de mim, questões estas que são típicas do homem comum e mesmo do cientista. Preocupamo-nos com os objetos de nossa experiência, o que são e como podemos conhecê-los. O senso comum, a teoria científica são assim quadros, universos de discurso, no interior dos quais podemos formular estas questões.

Como exemplos de questões externas, temos a questão sobre a realidade do próprio mundo da experiência concreta, questão típica do filósofo. Em resposta, os realistas afirmam que esta realidade existe, os idealistas afirmam que não existe independentemente de nós. A questão, no entanto, é ela própria problemática, não admite uma solução final. Trata-se de uma *diaphonia*, ou conflito de posições, como diriam os céticos clássicos (a *diaphonia* é precisamente um dos tropos de Agripa) Segundo Carnap, ser real, existir, é ser um elemento do framework, portanto uma questão sobre a existência só tem sentido no fundo enquanto questão dentro de um *framework*, ou universo de discurso.

Ainda segundo Carnap (p. 211), "se alguém decide aceitar a linguagem de coisas (the thing language), não há nenhuma objeção contra se dizer que ele aceitou o mundo das coisas (the world of things). Mas isto não deve ser interpretado como querendo dizer que esta pessoa aceita *acreditar* na realidade do mundo das coisas; não há esta crença, ou afirmação, ou pressuposição, porque não se trata de uma questão teórica. Aceitar o mundo das coisas não envolve nada além da aceitação de uma determinada forma de linguagem. Em outras palavras, a aceitação de regras para a formação de asserções e para a verificação, aceitação ou rejeição destas asserções. Assim, a aceitação da linguagem de coisas leva, com base nas observações feitas, à aceitação, à afirmação de certas asserções e à crença nelas. Mas a tese sobre a realidade do próprio mundo de coisas não pode ser uma dessas asserções, porque esta asserção não pode ser formulada na linguagem de coisas, ou, o que parece, em nenhuma outra linguagem teórica".

Carnap rejeita assim de certa forma a questão filosófica tradicional, que seria desprovida de sentido. As questões externas são questões no fundo de decisão, não são questões teóricas, mas práticas, são portanto questões de caráter não-cognitivo.

Passo agora à análise de Barry Stroud³ (1984), em seu *The Significance of Philosophical Scepticism*, da prova da existência do mundo externo de G. E. Moore⁴, como exemplo de concepção segundo a qual o questionamento filosófico cético acerca da possibilidade de se justificar nossas crenças admite uma refutação a partir do senso comum, de nossa experiência sensível usual. A questão filosófica não seria assim portanto externa, não pertenceria a um universo de discurso próprio, diferente do senso comum. A questão filosófica sobre a existência do mundo externo é considerada absurda e isto pode ser mostrado por recurso à própria experiência comum.

Moore procura responder ao cético e ao desafio expresso por Kant na *Crítica da Razão Pura* (Intr.): "... é um escândalo para a filosofia e para a razão humana em geral que a existência de coisas fora de nós... deva ser aceita meramente como um artigo de fé, e se alguém quiser duvidar da existência dessas coisas, não temos como responder a suas dúvidas por meio de nenhuma prova satisfatória.

Sabemos que refere-se aí ao idealismo subjetivista e ao empirismo sobretudo de Berkeley e Hume.

O ponto central de discussão acerca da posição de Moore parece ser o seguinte: até que ponto podemos considerar que a percepção direta e imediata de um objeto diante de nossos olhos pode contar como uma *prova* da existência do objeto; i. é. constitui elemento suficiente para justificar nossa crença na existência deste objeto, tornando verdadeira nossa afirmação de que o objeto existe. Do ponto de vista de nossa questão básica, a pergunta é: o "conhecimento" cotidiano é ou não compatível com a posição filosófica cética? Podemos manter a dúvida cética em um plano filosófico e ao mesmo tempo manter nossos "conhecimentos" cotidianos? Há ou não uma fronteira entre ambos, e se há como podemos traçá-la?

Se consideramos o argumento cético como *a priori*, não-empírico, neste caso não admite refutação do tipo da de Moore. As objeções céticas são conceituais, não há nenhuma experiência que possa satisfazer os critérios que definem o que é conhecimento. O cético coloca em questão o conjunto de todas as nossas crenças, não podemos recorrer a nenhuma delas. A questão cética é portanto externa pelo seu próprio sentido global. Moore, entretanto, não admite que se possa fazer isso, que haja esta exterioridade. Dizer que se conhece ou sabe algo só pode ser estabelecido internamente, isto é, no interior de um universo de discurso, dentro do qual se admitem necessariamente certos pressupostos ontológicos.

A discussão em torno da definição de questões externas e de questões internas e da relação entre ambas pode ser levada adiante através do conceito de *insulamento* (insulation) introduzida por M. Burnyeat (1984). Segundo Burnyeat, o insulamento seria típico do ceticismo moderno, e na verdade do pensamento moderno em geral. A dúvida cética teria necessariamente lugar em um plano filosófico, teórico, isolado da vida cotidiana, de nossas crenças ordinárias, sem afetá-las. A dúvida é assim voltada contra o plano da teoria, seja metafísica, seja científica, sendo que os juízos não-teóricos pertencentes à vida cotidiana encontram-se insulados da dúvida cética. O insulamento daria assim precisamente às teses filosóficas um estatuto especial, constituindo-as em uma espécie de meta-discurso, evitando assim que as proposições do filósofo possam ser confundidas com as proposições de que o filósofo trata.

Na tradição clássica, ao contrário, não há insulamento, a suspensão do juízo afeta diretamente nossa conduta cotidiana e é por isso que pode nos trazer tranquilidade. Ela deve ser voltada não apenas contra as teorias dos dogmáticos, mas igualmente contra as crenças do homem comum que impedem sua felicidade. A suspensão do juízo deve afetar tanto o plano teórico quanto o cotidiano, enquanto ambos formulam pretensões à verdade. As “explicações” do senso comum são assim também sujeitas à dúvida cética. Os argumentos filosóficos devem ser postos a

serviço da mudança de forma de vida dos indivíduos, daí o caráter prático característico do ceticismo clássico, que difere do caráter eminentemente epistemológico do ceticismo moderno que visa sobretudo a construção da ciência (na tradição que vai de Descartes a Kant).

O dilema, entretanto, é o seguinte: por um lado, se não há insulamento, como no ceticismo clássico, então a posição cética parece ser contraditória, não só porque pode ser refutada concretamente por nossas crenças e ações cotidianas (tal como o argumento de Hume nos aponta), mas também porque as afirmações do cético se auto-refutam, já que a rigor ele nada poderia afirmar.⁵ Por outro lado, se admitimos o insulamento, o preço da imunidade do ceticismo é, em contrapartida, a imunidade de nossas afirmações do senso comum ao ataque filosófico, que perde assim o seu sentido prático.

Seguindo a análise de Barry Stroud (1984), podemos considerar como ponto culminante da defesa do insulamento no pensamento moderno a distinção kantiana entre *empírico* e *transcendental*.

Kant, contrariamente a Moore, considerava que nossas pretensões a conhecimento devem ser filosoficamente justificadas, isto é, devem ser legitimadas de modo externo. Pretende assim responder à questão sobre como é possível nosso conhecimento do mundo exterior, de modo a refutar o cético que se considera, entretanto, um "benfeitor da razão humana" precisamente pelos desafios que coloca. A solução kantiana a esta questão é dada pela assim chamada "revolução copernicana", segundo a qual aquilo que podemos perceber de modo direto depende de nossa sensibilidade e de nosso entendimento; portanto, são os objetos enquanto tais que se conformam com nosso conhecimento (*Crítica da Razão Pura*, B XVI). Devemos considerar todas as nossas percepções, quer nós as chamemos de interiores ou exteriores, como formas de consciência apenas daquilo que depende de nossa sensibilidade, cujas formas puras são espaço e tempo. Trata-se, é claro, de um tipo de idealismo, que Kant no entanto qualifica como *idealismo transcendental*. A distinção

fundamental em Kant, portanto, é a que se dá entre o *realismo empírico* e o *idealismo transcendental*, sendo que não há conflito entre ambos.

Mas o que é o idealismo transcendental? Qual o sentido de transcendental enquanto tentativa de refutar o cético e instaurar validamente o ponto de vista externo? Em relação à distinção interno/externo, um dos pontos básicos parece ser que precisamente numa doutrina transcendental não pode ser estabelecida ou refutada empiricamente. A definição mais explícita de "transcendental", embora Kant nem sempre seja consistente no emprego deste termo, encontramos na seguinte passagem: "considero transcendental todo conhecimento que se ocupa não propriamente dos objetos, mas de nosso conhecimento dos objetos enquanto este conhecimento é possível a priori" (*Crítica da Razão Pura*, A 11-12, B 25). A investigação transcendental examina os aspectos de nosso conhecimento que pertencem a nós, independentemente da experiência a partir da qual obtemos conhecimento sobre a realidade exterior. Em todo conhecimento empírico deve haver um elemento a priori, não empírico que não pode ser examinado de modo empírico e é deste elemento que se ocupa a filosofia transcendental. Há uma passagem da Introdução à *Crítica da Razão Pura* elucidativa a este respeito. "O que constitui nosso objeto de investigação não é a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que formula juízos acerca das coisas; e este entendimento mesmo assim apenas no que diz respeito ao conhecimento *a priori*. Estes elementos a priori do entendimento, uma vez que não devem ser procurados exteriormente, não devem permanecer ocultos a nós, e com toda probabilidade são suficientemente poucos de modo a permitir nossa apreensão deles em sua totalidade..." (A 12-13, B 26).

É a própria *Crítica da Razão Pura* que torna este conhecimento possível, esta é precisamente a sua tarefa: "a razão é capaz de captar apenas aquilo que ela própria produz a partir de seu próprio plano" (B XIII). Trata-se, assim, de uma concepção de filosofia como investigação a priori, cuja tarefa é determinar a priori a estrutura necessária do entendimento e da sensibilidade que

tornam a experiência possível. Neste sentido portanto é *externa*, na medida em que é puramente teórica. Porém deve relacionar-se ao conhecimento empírico, de modo a justificá-lo. A pretensão kantiana, com sua formulação de um idealismo transcendental e de um realismo empírico é precisamente superar a separação entre questões externas e questões internas em nossa aceitação inicial.

Até que ponto, entretanto, a filosofia transcendental pode realmente superar esta separação e refutar o ceticismo? Qual efetivamente a diferença entre o ponto de vista empírico e o transcendental quanto à questão do acesso a realidade exterior? Porque do ponto de vista transcendental esta questão não é problemática e do ponto de vista empírico o é? Ou seja, porque o realismo transcendental e o idealismo empírico não são alternativas aceitáveis? Segundo Stroud (op. cit., p. 160), há uma circularidade básica na concepção do ponto de vista transcendental, na medida em que apenas se concordarmos que as condições que tornam o conhecimento possível são fornecidas por nós, podemos entender como as condições necessárias de nosso conhecimento podem ser descobertas apenas pela reflexão a priori. O ponto de vista transcendental supõe assim aquilo que pretende estabelecer. Por outro lado, a justificativa⁶ da doutrina transcendental é que só ela pode explicar como nosso conhecimento é possível; ou aceitamos o idealismo transcendental ou não conseguimos explicar o conhecimento. Porém, ainda assim o cético poderia argumentar que não somos obrigados a aceitar esta disjunção. Por que não considerar a segunda alternativa? E mesmo que concedamos isto a Kant, o fato de que talvez não haja outra alternativa não torna necessariamente esta posição mais aceitável.

Em última análise, a posição de Kant se resume na tese de que se devemos entender a questão filosófica como uma questão *de direito* e não *de fato*, não podendo ser respondida no plano empírico, no campo da experiência concreta. Na verdade o cético moderno pretende, de um ponto de vista externo, questionar a possibilidade de conhecimento. Em oposição a ele, o fundacionalista moderno, seguindo o caminho de Kant, pretende estabelecer de um ponto de vista externo - no sentido a priori, transcendental - a possibilidade do conhecimento.

Contudo, o cético pode e deve igualmente problematizar essa distinção, uma vez que a dúvida cética se transferirá agora para os critérios com base nos quais nós julgamos ou legitimamos algo, isto é, o quadro categorial ou judicativo que a questão de direito pressupõe.

Talvez haja ainda apesar disso uma distinção que possa ser mantida e conserve algo deste espírito, isto é, que possa manter a idéia de questão externa, permitindo evitar a circularidade do ceticismo, sem no entanto caracterizar a questão externa como questão de direito. Trata-se da distinção entre uma sentença ou discurso *com sentido* (meaningful) e uma sentença ou discurso *sem sentido* (meaningless), levando à possibilidade de explicitação das regras que dão sentido ao discurso. Mesmo o cético deverá admitir a importância do significado, uma vez que seu discurso deve ser um discurso com significado. Porém, a questão sobre o significado não supõe nenhuma instância além do lingüístico ou do discursivo. Podemos considerá-la apenas como uma análise metalingüística, tornada possível simplesmente pela própria natureza da linguagem. E tampouco, este tipo de atividade filosófica deve ter qualquer pretensão a justificar, legitimar ou fundamentar, mas somente a explicitar, elucidar, esclarecer. É este tipo de análise que encontramos caracterizado em Wittgenstein como *Übersicht* (traduzido para o inglês por "surview", cfr. Baker e Hacker, 1984, cap. XIV) e que proponho traduzir como "sobrevisão", isto é, uma visão compreensiva da diversidade das formas de uso e dos elos entre estas diferentes formas, tornando-nos capazes de compreender melhor uma expressão.

Podemos ainda assim nos perguntar sobre qual o critério de sucesso do esclarecimento? Quando sabemos ser a elucidação bem sucedida? Os resultados deste tipo de análise elucidativa serão sempre inevitavelmente provisórios, remetidos ao contexto em que surgiram as próprias questões que nos levaram a buscar o esclarecimento, podendo ser sempre retomados em novos contextos, a partir de novas questões.

Freqüentemente esta é uma caracterização de filosofia que corre o risco de nos parecer mais pobre; porém, creio que ela

de fato resulta da aplicação no campo mesmo da filosofia da idéia de limite ou alcance de nosso entendimento, e na verdade procura mostrar que o filósofo dogmático, e até mesmo o fundacionalista, parecendo mais ricos, possuem na realidade uma moeda sem lastro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER, G. P. e HACKER, P. M. S. (1984) *Wittgenstein, Meaning and Understanding*, Oxford, Blackwell.
- BURNYEAT, M. (1984). "The sceptic in his place and time", em R.Rorty, J.B.Schneewind, Q.Skinner (org.) *Philosophy in History*, Cambridge Univ.Press.
- CARNAP, R. (1950). "Empiricism, semantics and ontology", em L. Linsky (org.), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, Univ.of Illinois Press.
- HUME, D. (1975). *Uma Investigação sobre o entendimento Humano*, Col. Os Pensadores, S.Paulo, Ed.Abril.
- HUSSERL, E. (1947). *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin.
- _____. (1954). Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die tranzendente Phenomenologie. Ed. W. Biemel. Husserliana VI.
- KANT I.(1975). *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 1971.
- MOORE; G.E. (1974), "Prova de um mundo exterior", em Col. Os Pensadores, S.Paulo, Ed.Abril.
- WITTGENSTEIN, L. (1969). *On Certainty*, Blackwell, Londres.
- _____. (1975). *Investigações Filosóficas*. Col. Os Pensadores, S. Paulo, Ed. Abril.