

PROMETEUS

FILOSOFIA EM REVISTA

PROMETEUS - VIVA VOX - DFL - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
Ano 4 - no.7 Janeiro-Junho / 2011

CONTRAPONTO À NOÇÃO DE EPISTEMOLOGIA DE SARTRE

Daniel Ramos dos Santos
Mestrando em Filosofia
Universidade Federal do Piauí

Resumo: O presente texto tem como objetivo, em um primeiro momento, fazer uma breve apresentação da noção de epistemologia na obra *O Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre para, a partir daí, colocar em evidência alguns conceitos importantes para tal noção, tais como ‘*cogito* pré-reflexivo’, ‘*cogito* reflexivo’ e principalmente a afirmação feita por Sartre de que toda teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica. Em um segundo momento, serão apresentados dois contrapontos teóricos à noção epistemológica sartreana. O primeiro contraponto será feito por meio do empirismo clássico de Alfred Jules Ayer e o segundo por meio da noção de Epistemologia Naturalizada tal como concebida por Willard Van Orman Quine. Neste segundo caso o contraponto se estabelecerá tanto à noção de um *cogito* pré-reflexivo e reflexivo, como à afirmação de que toda teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica.

Palavras-chave: ontologia fenomenológica; empirismo clássico; Epistemologia Naturalizada.

Abstract: This paper aims, at first, to make a brief introduction of the notion of epistemology in the work of Jean-Paul Sartre entitled *O Ser e o Nada*. Afterwards, we will highlight some important concepts for this notion such as ‘pre-reflective cogito’, ‘reflective cogito’ and especially the statement made by Sartre that the entire theory of knowledge presupposes Metaphysics. In a second step we shall present two counterpoints to Sartre’s epistemological notion. The first counterpoint will be carry out through the classical empiricism of Alfred Jules Ayer, and the second will be supported by the notion of Naturalized Epistemology as conceived by Willard Van Orman Quine. In this second case the counterpoint will be established both to the notion of a pre-reflective and reflective cogito, as to the claim that every theory of knowledge presupposes Metaphysics.

Keywords: phenomenological ontology; classical empiricism; Epistemology Naturalized.

1. Introdução

A proposta aqui será, num primeiro instante, a de fazer uma breve exposição da ideia de uma epistemologia na obra *O Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre, com o intuito de trazer à luz e examinar conceitos importantes para essa epistemologia e principalmente fazer uma análise da assunção de Sartre de que “toda” teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica¹, questão que será considerada cardinal (no sentido figurado do termo, a saber, principal; fundamental) no presente texto.

Nesse primeiro momento, no qual será feita a breve exposição da ideia de epistemologia em Sartre, colocarei em evidência, para posterior análise, a afirmação sartreana da possibilidade, e necessidade, de um *cogito* pré-reflexivo para uma epistemologia ou teoria do conhecimento, o qual seria o sustentáculo do *cogito* reflexivo, e a afirmação de que ‘toda teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica’², a qual será considerada aqui a questão central a ser perscrutada e responsável por maior dispêndio de minha atenção.

Em seguida, mais precisamente a partir da asserção ‘toda teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica’, tentarei estabelecer primariamente um contraponto a essa posição sartreana por meio de uma visão do empirismo tradicional defendida por Alfred Jules Ayer, na qual elabora o critério de verificabilidade (critério segundo o qual toda proposição deve, para que faça sentido, passar pelo teste da verificação empírica) e submete as proposições metafísicas a um exame com base nesse critério para verificar não o *status* de verdade dessas proposições, mas, antes disso, se elas possuem sentido ou não.

Por fim, tentarei estabelecer um contraponto a visão ou pressuposição da necessidade de uma metafísica subjacente a toda teoria do conhecimento, de acordo com a noção epistemológica de Sartre, por meio da noção de uma epistemologia naturalizada, estabelecida por Willard Van Orman Quine, na qual entende que qualquer tentativa de fundamentação do conhecimento, seja ela metafísica, ontológica ou mesmo

¹ Sartre, 1997, p. 21.

² *Ibidem*.

lógica, ou ainda, o que é pior, de aquiescer a uma ideia de pressuposição metafísica para “toda” teoria do conhecimento, resulta em fogo-fátuo. E podemos ser levados a crer que Sartre de fato busca um fundamento para o conhecimento, ou pelo menos pergunta por um, a partir do momento em que, dentre outras, faz as seguintes declarações:

O fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido em que chamamos de *ontológica* a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um **fundamento** que seja transfenomenal.³

Se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de **fundamentar** seu ser, e se afirmarmos em seguida que *esse est percipi*, a totalidade “percepção-percebido”, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada.⁴

Convém abandonar a primazia do conhecimento, se quisermos **fundamentá-lo**. E, sem dúvida, a consciência pode conhecer-se. Mas, em si mesma, ela é mais do que só conhecimento voltado para si.⁵

Passemos, então, a exposição da noção de epistemologia sob o ponto de vista de Sartre.

2. A epistemologia em Sartre

No âmbito do conhecimento, os modernos, segundo Sartre, acabaram com o dualismo entre interior e exterior no existente⁶. Fizeram isso de um modo que não há mais o que poderíamos chamar de uma pele superficial – ou algo que o valha – que dissimula a verdadeira natureza do existente oculto. Isso teria sido conseguido a partir da redução do existente às suas aparições, tidas como manifestação do existente. Em consequência disso, também não há mais aquele interior desconhecido e inatingível, tido como a verdadeira natureza das coisas, tal qual, *grosso modo*, a Coisa-em-si de Kant. Não há mais um interior oculto nem algo como aparência encobrindo tal interior oculto, pois as aparições não são, por sua vez, nem interiores nem exteriores, elas estão em um mesmo nível, reportam ao total das aparições. Nesta perspectiva, a verdadeira natureza do existente seria todo o conjunto das aparições, que é manifestação da

³ *Ibidem*, p. 20.

⁴ *Ibidem*. P.21.

⁵ *Ibidem*, p.22.

⁶ Cf. *Ibidem*, seção 1 e 2.

natureza do existente, e sendo assim, não há algo por trás, “porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*”.⁷

Ao mesmo tempo em que os modernos teriam acabado com a dualidade interior/exterior no existente, de acordo com Sartre ao mesmo tempo promovem o fim do dualismo entre ato e potência e entre aparência e essência. Com o fim da dualidade entre ato e potência tem-se agora que não há mais potência por trás do ato, há apenas o ato. Quanto à dualidade entre aparência e essência tem-se que não há mais a essência por trás da aparência, ao contrário, é ela mesma (a aparência) a própria essência.⁸

Apesar da substituição da realidade da coisa pela objetividade do fenômeno, ou da redução do existente as suas manifestações, Sartre irá argumentar que o problema da dualidade ainda persiste. O que está na base da aparência daquilo que aparece disponível para o sujeito, é, como vimos, o conjunto da série de aparições. A aparição singular, digamos assim, tem de fazer referência à série da qual faz parte, pois sendo ela reduzida a si mesma seria apenas a maneira subjetiva de afecção do sujeito. O existente não pode ser reduzido a uma série finita de manifestações, ele não pode ser apresentado por meio de apenas uma aparição, pois cada uma delas (das aparições singulares) mantém-se em relação com um sujeito que está em constante mudança, e que por isso multiplicaria ao infinito a percepção de um determinado objeto. Assim, a aparição *finita* exige que a ultrapassemos até o *infinito*, o que leva a um novo dualismo, a saber, o do finito e infinito. A partir desse dualismo têm-se novamente os dualismos interior/exterior, potencia/ato e aparência/essência. O objeto está, segundo Sartre, ao mesmo tempo dentro e fora daquilo que aparece para o sujeito. A aparência seria apenas um aspecto do objeto, e ele, o objeto, está dentro dessa aparência justamente por isso, porque se manifesta dentro desse aspecto, e está fora devido ao fato da série de aparições do sujeito ser infinita, conseqüentemente, nunca poderá aparecer finito, daí o

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ Embora as afirmações de Sartre sobre o fim dessas dualidades sejam claras e contundentes (*Ibidem* p. 15-16), parece não ter ficado claro qual a implicação entre (i) o fim da dualidade entre interior e exterior no existente e (ii) o fim da dualidade entre ato e potência. O que levaria ao fim da última ‘ao mesmo tempo’ em que ocorre o fim da primeira? Seria, no caso de (i), que a aparência (fenômeno) está sendo entendida como o interior (a verdadeira natureza do existente) em potência, e que sendo esse o caso, em não havendo mais a dualidade interior/exterior, e existindo apenas a aparência mesma como ‘o interior’ (em ato), como sendo ela, a aparência, a verdadeira natureza do existente, ao mesmo tempo deixa de haver a dualidade entre potencia (a aparência como o interior em potência) e ato (o interior, doravante visto como a aparência), agora só o ato contando como existente? Só assim parece fazer sentido dizer que o fim da dualidade potência/ato se deu por conta do fim da dualidade interior/exterior no existente, e isso parece ser confirmado quando em um momento posterior Sartre diz que “certa “potência” torna a habitar o fenômeno e a conferir-lhe a própria transcendência” (*Ibidem*, p. 18).

dualismo dentro/fora, ou interior/exterior. Dessa maneira, dar-se também o dualismo potência/ato, posto que, a noção de potência volta a permear a de fenômeno na medida em que seria o fenômeno, em potência, a série infinita de aparições, e não em ato. E, por último, a aparência está apartada da essência, pois a essência é o que se manifesta na série de aparições e não na aparência individual, por isso o dualismo aparência/essência.

O progresso até aqui, então, pode ser visto no fato de não estarmos mais na dicotomia fenômeno/númeno. A aparição indica a si mesma e não mais a algo que lhe está por trás, ela sustenta a si mesma. O ser da aparição não se opõe a outro ser, posto que não remeta a outro ser que não o dela mesma, e assim sendo o ser do existente é um só, aquilo que aparece⁹. Dessa maneira, o problema agora, diz Sartre, é saber qual o ser desse aparecer.

O existente, afirma Sartre, é fenômeno, ou fenômeno de ser, como tal, designa-se a ele mesmo e não ao ser dele. O fenômeno é um conjunto de qualidades organizadas: é isto, é aquilo, é aquilo outro etc. Somente este ser como aparição pode ser determinado em conceitos. Quanto ao ser do fenômeno, este simplesmente ‘é’, pois não é passível de atribuição de qualidade. O ser do fenômeno é uma condição – ou para ser mais exato: ‘uma pré-condição’ – para ‘o desvelar’. É a condição para tal, mas, conseqüentemente, ele mesmo não é e nem pode ser desvelado. O fenômeno de ser é quem assume essa condição de desvelado, ele é uma aparição e precisa do ser (a pré-condição) para que possa ser desvelado ou para desvelar-se. Sartre ilustra esse ponto da seguinte maneira:

Com toda certeza posso transcender esta mesa ou cadeira para seu ser e perguntar sobre o ser-mesa ou o ser-cadeira. Mas, neste instante, desvio os olhos do fenômeno-mesa para fixar o fenômeno-ser, que já não é condição de todo desvelar – mas sim ele mesmo desvelado, aparição, e, como tal, necessita por sua vez de um ser com base no qual possa desvelar-se¹⁰.

⁹ Neste ponto, Gary Cox observa que há uma séria inconsistência na tese de Sartre sobre o fim da dualidade entre aparência e realidade da aparência. Por um lado, segundo Cox, Sartre assume uma postura realista sobre a aparência, posto que para ele as aparências não são distintas da realidade, elas são a própria realidade. Na medida em que o fenômeno aparece para nós, e apesar de ser aparente a nós, ele existe enquanto aparece para nós como algo independente de nós, e assim ele assume positividade total e torna-se a medida do ser. Por outro lado, Sartre vê as aparências como algo que necessita daquilo para o qual elas aparecem, pois sem tal, elas não existiriam enquanto aparência que são, ou seja, é necessário que haja um sujeito perceptivo para que haja aparência, posto que todo aparecer sugere sempre alguém a quem aparecer. Aqui, Sartre assume a postura de um idealista transcendental, e como diz Cox “ele dá a nítida impressão de um argumento para um ser-em-si não diferenciado, que é diferenciado em fenômeno pelas negações que a consciência impõe ao ser. Até onde isso sugere que a realidade pertence ao ser-em-si e não ao fenômeno que é somente uma aparência da consciência, não parece superar o dualismo da aparência e da realidade que Sartre pretende ignorar” (Cox, 2007, p. 31).

¹⁰ Sartre, 1997, p.20.

Só podemos mencionar ou falar qualquer coisa sobre o ser do fenômeno caso antes façamos uma consulta ao fenômeno, no entanto, o ser dos fenômenos não se decide no fenômeno de ser. Com isso tem-se que o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno de ser. Ao invés disso, o fenômeno exige um fundo transfenomênico, algo que não seja ele mesmo. Assim, dá a entender que o conhecimento, estando no mesmo plano do fenômeno de ser, necessita desse mesmo fundamento transfenomenal, ou seja, dá a entender que o conhecimento precisa de um fundamento que está, obviamente, além do fenômeno.

Com a redução das coisas ao conjunto de suas aparências conectadas, como foi feito, chega-se a constatação de que as aparências remetem ou requerem um ser que não elas mesmas, remetem a um ser transfenomenal. Aquilo que é percebido remete sempre ao ser que as percebe, e este ser é a consciência, um ser transfenomenal, logo, é ela fundo ontológico do conhecimento das aparências, posto que é o ser ao qual todas as aparições aparecem. Todavia, Sartre irá perguntar se de fato o ser da consciência pode suficientemente servir de base para fundamentar o ser da aparência. Para chegar a uma resposta ele propõe uma análise das exigências ontológicas do percebido.

Após um percurso de intrincada argumentação no cerne da análise referida acima, Sartre chega à conclusão de que o ser do fenômeno não pode ter como base fundamental o ser da consciência, ou, em suas próprias palavras, que “o ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno”¹¹. A partir do momento em que o conhecimento não pode absorver o conhecido faz-se necessário o reconhecimento de um ser para o conhecimento. Como o ser do percebido não pode, segundo Sartre, ser reduzido ao daquele que percebe, à consciência, o máximo que se pode dizer é que o ser do percebido é *relativo* ao ser que o percebe, à consciência, e, além disso, se é no ser do percebido que mora o ser do fenômeno, ele, o ser do percebido, é também passividade. Dessa maneira, “relatividade e passividade seriam as estruturas características do *esse* reduzido ao *percipi*”¹², ou seja, a relatividade e passividade seriam as características estruturais do ser reduzido ao percebido. O problema é que *relatividade* e *passividade*, embora remetam a maneiras de ser, não se aplicam de modo algum ao ser, diz Sartre. Sendo assim, “o *esse* do

¹¹*Ibidem*, p. 32

¹²*Ibidem*, p. 30

fenômeno não pode ser seu *percipi*”¹³. Por isso, o ser da consciência, ou o ser transfenomenal da consciência, não pode fundamentar o ser do fenômeno, ou o ser transfenomenal do fenômeno. E Sartre diz mais:

Eis o erro dos fenomenistas: tendo reduzido, com razão, o objeto à série conexa de suas aparições, acreditaram ter reduzido seu ser à sucessão de suas maneiras de ser, e por isso explicaram-no por conceitos que só podem ser aplicados a maneiras de ser, pois designam relações em uma pluralidade de seres já existentes¹⁴.

Em sua prova ontológica Sartre afirma que a transfenomenalidade do ser da consciência exige a transfenomenalidade do ser do fenômeno. Há aqui, segundo ele, uma prova ontológica advinda do ser *pré-reflexivo* daquele que percebe.

Partindo da ideia de que toda consciência é consciência *de* alguma coisa, e se desde aqui quisermos forçosamente afirmar que o ser do fenômeno é dependente da consciência, então será preciso fazer uma distinção do objeto frente à consciência através de sua ausência e ou seu nada, pois sendo o ser pertencente à consciência o objeto não será consciência na medida em que ele seria não-ser. A impossibilidade de que todos, com exceção de um, os termos da série infinita de aparições de um objeto existam simultaneamente para a consciência, e ao mesmo tempo, o fato de que seria justamente essa impossibilidade de presença ou ausência para a consciência por parte de todos os termos dessa série infinita que formaria o fundo dessa objetividade, levaria a implicação de que esse objeto seria puro *não-ser* e seria definido como *falta*, o que não ocorre (mas, o contrário, a consciência como não-ser), visto que seria a ausência das impressões, pelo fato de serem infinitas, que fundaria o ser do objetivo.

Por conseguinte, ficando claro que o ser não é consciência, ou que o ser do fenômeno não é dependente da consciência, podemos ir para o próximo passo, a saber: partindo mais uma vez da afirmação de que toda consciência é consciência *de* alguma coisa, vê-se que a consciência desde seu princípio se projeta, ou, ousando um pouco aqui na interpretação, é um projetar-se em direção a um ser que não é ela, daí a sua transcendência, algo que ela traz como constitutiva de sua estrutura, e é a isso que Sartre chama de “prova ontológica”¹⁵. A consciência, de acordo com o que ficou entendido do pensamento de Sartre, trás já em si a prova ontológica, pois sendo um nada, ou um

¹³*Ibidem*, p. 32.

¹⁴*Ibidem*.

¹⁵Para maiores esclarecimentos Cf. *Ibidem*, p. 34.

vazio, um eterno projetar-se em direção a, ou ainda, segundo Edmund Husserl, sendo toda consciência ‘consciência *de* alguma coisa’, fica conspícua a existência ontológica para a qual ela se projeta, daí a referida prova ontológica. E ainda, dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa é também dizer que para a consciência não existe ser senão numa necessidade de ser intuição reveladora de alguma coisa, e isto não quer dizer, de acordo com Sartre, que estejamos no plano do conhecimento, mas sim no plano do ser, “não se trata de mostrar que os fenômenos dos sentidos internos presumem a existência de fenômenos objetivos e espaciais, mas que a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal”¹⁶.

3. Primeiro contraponto

Posto isso, partirei para o escopo de investigação aqui proposto, o exame da ideia de que o conhecimento necessita de algo que não seja conhecimento para fundamentá-lo; ou que a consciência implica sempre um ser não-consciente; e principalmente a afirmação de Sartre de que “se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica”¹⁷. Com tal exame tentarei apresentar um contraponto empirista e naturalista (empirista por parte de Ayer e naturalista por parte de Quine) à noção de uma epistemologia que defende pressuposições metafísicas, apresentada por Sartre em *O Ser e O Nada*, pois, entendo que se Sartre afirma que toda teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica, e sabendo que pode-se naturalmente tomar os termos ‘epistemologia’ e ‘teoria do conhecimento’ como intercambiáveis, isso me permite afirmar que ele defende que sua epistemologia pressupõe uma metafísica.

Começarei pela apresentação de algumas críticas contundentes à metafísica elaboradas por Alfred Jules Ayer, cujo pensamento filosófico, sempre apresentado com extrema elegância e clareza, tem origem no empirismo clássico e na corrente analítica da filosofia. Tais críticas parece sustentarem pressuposições não metafísicas para a teoria do conhecimento, ou seja, o contrário da assunção de Sartre.

Começemos, então, com a crítica de Ayer a ideia metafísica de que a filosofia é capaz e deve fornecer o conhecimento de uma realidade que transcende o mundo da

¹⁶*Ibidem.*

¹⁷*Ibidem*, p. 21.

ciência, o mundo dos fenômenos, ou o mundo do reflexivo. Segundo Ayer, muitos enunciados metafísicos devem suas origens mais a erros lógicos do que o interesse dos filósofos de irem além dos limites da experiência, e isso será demonstrado no decorrer da exposição dos argumentos subsequentes. Ao metafísico que defende a capacidade da filosofia fornecer um conhecimento transcendente da realidade poderíamos perguntar de quais premissas ele teria deduzido suas proposições, se não do testemunho dos sentidos. Se for esse o caso sua afirmação perde sentido. Ele, por sua vez, poderia argumentar que teria deduzido suas proposições de premissas oriundas da intuição intelectual e não da intuição empírica, e assim escapar da objeção. Além disso, mesmo que seja o caso que se apoia em premissas empíricas, o que comprometeria, logo de saída, qualquer teoria metafísica, para outros propósitos que não os considerados neste ponto, mesmo isso não invalidaria a assertiva do metafísico de um conhecimento que transcende a realidade empírica, pois não é suficiente para mostrar que ela é falsa o fato de que das premissas putativas não decorre a conclusão, e seria nesse campo, o da *lógica*, o qual Ayer tenta solapar as teses metafísicas, que ele, o metafísico, escaparia à objeção do mesmo jeito. O que é necessário fazer, então, para solapar a posição metafísica, segundo Ayer, é uma crítica da natureza das afirmações. E ele afirma de antemão que qualquer que seja a afirmação sobre a transcendência dos limites de toda experiência possível é desprovida de significação literal¹⁸. E ele diz que se pode sugerir que essa é uma posição já provada por Kant, ou seja, a posição segundo a qual nossas mentes estão de fato desprovidas do poder de ultrapassar o mundo fenomenal. Todavia, um crítico poderia levantar a seguinte questão: se apenas podemos conhecer dentro dos limites da experiência dos sentidos como se pode justificar a afirmação da existência de coisas verdadeiras além desses limites, e como justificar a assunção da existência desses limites se quem quer que faça tal afirmação nunca pode ultrapassá-los? Parece que para se traçar um limite faz-se necessário pensar os dois lados desse limite, o que nos força a dizer que tentar sustentar a impossibilidade da metafísica é já fazer metafísica. Desse modo, as objeções à doutrina kantiana se instalam. De acordo com Ayer:

A acusação ao metafísico não está em que tenta empregar o entendimento num campo em que não se pode aventurar com proveito, mas que produz sentenças que falham em conformar-se às condições sob as quais uma sentença pode literalmente ser significante¹⁹.

¹⁸ Cf. Ayer *apud* OLIVEIRA, A. M. *et al*, 1984, pp. 137 e 138.

¹⁹ *Ibidem* p. 137.

Assim sendo, é preciso, segundo ele, somente elaborar um critério que permita testar se uma sentença expressa realmente uma proposição sobre uma questão de fato, e esse critério é o critério de verificabilidade, e se expressa da seguinte maneira: uma proposição é literalmente significativa para alguém se e somente se esse alguém sabe como verificar a proposição que a sentença quer expressar.

A proposição expressa por uma sentença pode ser factualmente significativa, e aqui se exige o critério de verificabilidade; tautológica, quando, como é bem sabido, é auto evidente ou auto significativa; ou, se nem uma e nem outra, trata-se de uma mera pseudo-proposição, não sendo literalmente significativa. Com as questões, o procedimento é o mesmo, diz Ayer. Indagamos sobre quais observações nos permitiriam responder a questão, se não for possível encontramos qualquer observação, então a sentença não expressa uma questão genuína.

Ayer usa como exemplo de enunciado condenado pelo critério de verificabilidade a afirmação de que o mundo da experiência dos sentidos é irreal. Pode-se admitir razoavelmente que os sentidos às vezes nos enganam, no entanto, é sempre a última experiência que nos informa sobre o erro da primeira, ou seja, nos fiamos sempre nos sentidos, seja para corroborar ou para refutar os juízos com base na justificação. “Consequentemente, condenar o mundo sensível, como mundo de mera aparência por oposição a realidade, é dizer algo que, de acordo com o nosso critério de significação, é literalmente sem sentido”²⁰. Do mesmo modo, uma disputa entre idealistas e realistas frente a um quadro artístico, por exemplo, para saber se o tal quadro é *real* ou *ideal*, é fictícia sempre que tomada numa perspectiva metafísica, pois não é possível submetê-la ao critério de verificabilidade. Conquanto, todas as asserções metafísicas, segundo esta visão, são sem sentido, posto que não expressem nem uma tautologia, nem hipótese empírica.

Para Ayer é a gramática que leva à metafísica. Ele observa que devido ao fato de acontecer de sentenças que expressam proposições existenciais e atributivas terem a mesma forma gramatical se é tentado a levantar questões sobre o Ser, centrais para o discurso metafísico. Um exemplo é o caso de “os mártires existem”, “os mártires sofrem”. Por terem a mesma aparência são entendidas como tendo o mesmo tipo lógico. Na segunda sentença um atributo é creditado aos membros de uma certa classe, mas na

²⁰ *Ibidem*, p.138.

primeira, isso não ocorre, pois, “existir” não é atributo, diz Ayer. Mas, por terem a mesma forma gramatical pensa-se que é legítimo especular sobre o Ser dos mártires ²¹. “E assim, os que levantam questões acerca do *ser*, baseadas na suposição de que a existência é atributo, são culpados por seguir a gramática além das fronteiras do sentido” ²². Se é assim, então, de acordo com essa perspectiva, a afirmação de que ‘sempre se pressupõe uma metafísica para toda teoria do conhecimento’ não se sustenta, pois as teses metafísicas seriam carentes de sentido, e sem sentido, obviamente, seria uma teoria do conhecimento que as pressupõem. Assim se estabelece um contraponto entre a epistemologia de Sartre e uma epistemologia empirista, no sentido clássico, como apresentada aqui.

4. Segundo contraponto

Essa visão de epistemologia sartreana pode ainda ter como um contraponto interessante, a noção de uma epistemologia naturalizada. Quine, por meio dessa noção, vai além da visão anteriormente apresentada quando desenvolve suas críticas a noção de analiticidade e de reducionismo mantidas pela tradição empirista.

Ao que parece, na base da Epistemologia Naturalizada quineana está uma noção holística do significado, a qual se chega por meio de uma análise do aprendizado da linguagem e de um exame da teoria do significado ²³. Ao empreender a análise do significado Quine afirma existir o que ele chama de os dois dogmas do empirismo tradicional e se propõe a desenvolver um empirismo sem esses dogmas, o qual servirá de pano de fundo para sua epistemologia.

Em sua teoria do aprendizado da linguagem, Quine afirma que após uma fase behaviorista do aprendizado da fala passa-se a uma fase de interanimação de sentenças, onde o conteúdo linguístico perde o contato direto com os dados dos sentidos. Dessa maneira, torna-se impossível a redução de termos ou sentenças atômicas aos dados empíricos. Se fosse possível tal redução isso só poderia ser feito com o todo de uma teoria, pois os termos e sentenças estão holisticamente conectados. Como obviamente

²¹ Esse ponto remete a questão dos ‘compromissos ontológicos’. Para mais esclarecimentos ler: *Sobre o que há*, in Quine, 1975d.

²² Ayer *apud* OLIVEIRA, A. M. 1984, *et al*, p.141.

²³ Sobre este ponto, ler: Quine, 1960, § 3 e 4.

não é possível tal redução, logo, a ideia de reducionismo não se sustenta, nem a de analiticidade, visto que o significado de uma proposição nunca é dado isoladamente.

Supondo que esta visão está correta, a consequência disso é que qualquer ideia de fundamentação do conhecimento perde sustentação. E assim sendo, a epistemologia – como é ideia comum na ontologia – perde seu *status* de capacidade de fornecer um fundamento (seja ele ontologicamente pré-reflexivo ou reflexivo) tanto para o conhecimento em geral como para a ciência. Consequentemente, o caminho natural é a naturalização da epistemologia, pois, como ilustra a imagem do barco de Otto Neurath, a filosofia e a ciência estão no mesmo barco, um barco que está em alto mar cheio de problemas para serem consertados e isso só pode ser feito enquanto se navega, pois não haverá um ponto fixo, o qual nos permita sair do barco e consertá-lo a partir de uma posição externa. Sendo assim, pode-se pensar aqui em uma circularidade, no entanto, diz Quine:

Devo dizer a essa altura que não me perturbarão os protestos de que estou empregando generalizações indutivas, as de Darwin para justificar a indução, raciocinando assim de maneira circular. Isso não me perturbará porque minha posição é uma posição naturalista²⁴.

Em outros termos, o naturalismo epistemológico é reconhecido a partir do momento em que se chega à conclusão de que é impossível para a filosofia encontrar uma base sólida sobre a qual colocar o conhecimento, seja ela ontológica ou uma pressuposição metafísica. E uma vez se afirmando o fim desse propósito a acusação de circularidade perde força. Persistir na empresa de uma fundamentação ou da assunção da necessidade de pressupostos metafísicos para as teorias do conhecimento, seria como mostra a imagem da metáfora do gato preto de Voltaire, a qual diz que a metafísica é a busca por um gato preto dentro de um quarto totalmente escuro, sendo que já de saída se sabe que o gato não está lá. Eis um contraponto mais forte à ideia de epistemologia sartreana. Aqui se é contrário não só à ideia de um *cogito* pré-reflexivo, mas também a de um *cogito* reflexivo, e a qualquer pressuposição metafísica para a teoria do conhecimento. Lembrando que ‘*cogito* reflexivo’ diz respeito, claro, ao *cogito* cartesiano, e ‘*cogito* pré-reflexivo’ (já aludido no início do texto) ao conceito criado por Sartre inspirado, obviamente, no *cogito* cartesiano, mas com o intuito de superar a

²⁴ Quine, 1975a, p.198.

dualidade presente neste. Sendo assim, ambos presumem uma ideia de fundamento, e o naturalismo epistemológico é, por natureza, antifundacionista.

5. Uma teoria do conhecimento que não pressupõe uma metafísica.

Tomando o termo “metafísica” como significando uma investigação acerca de algo que transcenda a experiência sensível, com o intuito de fornecer um fundamento para todas as ciências particulares, arrogando-se assim de ciência primeira, assentada sobre o objetivo de uma compreensão ontológica, teológica, ou supra-sensível da realidade, pretendo defender aqui que uma teoria do conhecimento como a Epistemologia Naturalizada não pressupõe uma metafísica. Para alguns pode parecer óbvio, mas o argumento é mais sutil do que parece, pois, quando Sartre afirma a necessidade de pressupostos metafísicos para *toda* teoria do conhecimento ele está incluindo teorias do conhecimento naturalistas, realistas, fenomenalistas, etc. Ou seja, não está em jogo aqui as definições, muitas vezes ingênuas, do que seja e do que não seja metafísica dos manuais de filosofia. E acredito que se chega a essa conclusão após uma leitura atenta de *O ser e o nada*. E se é assim, posso afirmar que há pelo menos uma teoria do conhecimento que não pressupõe uma metafísica, logo, a afirmação de Sartre de que “toda” teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica não se sustenta.

Considerando que todo o projeto epistemológico quiniiano parte da seguinte interrogação: “Como chegamos a nossa teoria de mundo, dada somente a evidência de nossos sentidos?”²⁵, sinto-me a vontade para dizer que a Epistemologia Naturalizada toma como ponto de partida, ou como pressuposto, somente os fenômenos físicos que ferem nossas terminações nervosas, a partir dos quais criamos nossas teorias de mundo por meio do discurso, o qual é também considerado um objeto físico, como diz Vidal:

Quine sugere que a epistemologia se naturalize e se torne um capítulo das ciências da natureza posto que seu objeto é um fenômeno natural: o homem, que é um objeto físico em meio a outros que estimulam suas terminações nervosas às quais ele responde através do discurso, este também um objeto físico, pois se fenomenaliza em sons, gestos ou signos linguísticos escritos²⁶.

²⁵ Quine, 1988, p. 15.

²⁶ Vidal, 2003, p. 211.

Dessa forma, o que parece estar sendo pressuposto aqui é uma física e não uma metafísica. Estaria pressupondo uma metafísica se tivesse como foco de interesse saber o que está por trás dessas ocorrências ou fenômenos físicos, ou ainda, dito de outro modo, se o interesse fosse a busca por um fundamento, o que, como foi visto, não é o caso. Nas palavras do próprio Quine, “a epistemologia [...] estuda um fenômeno natural, a saber, um sujeito humano físico”²⁷, tal estudo se daria no campo da descrição, sem preocupação com a busca por um fundamento.

No que se refere às ciências particulares o interesse da Epistemologia Naturalizada não é saber ou explicar “porque” (um interesse metafísico) chegamos a teorias que obtêm sucesso em previsões, mas saber “como” fazemos isso. Diz Quine: “é possível que não sejamos capazes de explicar por que chegamos a teorias que fazem previsões bem sucedidas, mas o fato é que chegamos a tais teorias”²⁸, então, porque não ‘descrever’ como isso ocorre, já que esse sim é um projeto realizável?

6. Conclusão

Por fim, diante do exposto viu-se que Sartre propõe uma epistemologia que tem por base uma espécie de *cogito* pré-reflexivo e, além disso, ele afirma que toda epistemologia ou teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica, afirmação que foi tomada aqui como ponto fulcral de investigação.

Em contraste à visão epistemológica sartreana tentei mostrar aqui, em um primeiro instante, o ponto de vista de um empirista clássico ou tradicional, e em um segundo instante a de uma epistemologia naturaliza que não só se contrapõe, segundo vejo, a ideia de um *cogito* pré-reflexivo e de um *cogito* reflexivo, mas também à afirmação de Sartre de que toda teoria do conhecimento pressupõe uma metafísica. E isso pode ser facilmente constatado na característica principal dessa epistemologia, a saber, na sua exigência de naturalização.

Além do mais, essa proposta naturalista, por ser naturalista pode levar a presumir-se que encerra em si uma noção realista ingênua, aquela na qual se acredita na realidade mesma dos objetos quando observados. Longe disso, as concepções sobre a realidade dos objetos na perspectiva quineana está bem mais próxima de um ceticismo

²⁷ Quine, 1975c, p. 170.

²⁸ *Ibidem*, p. 168.

do que de um realismo, se quer de um realismo ingênuo. Isso fica muito claro quando ele diz que,

Como empirista, continuo a pensar no esquema conceitual da ciência como uma ferramenta, em última instância, para prever a futura experiência à luz da experiência passada. Os objetos físicos são introduzidos conceitualmente na situação como intermediários convenientes – não pela definição em termos de experiência, mas simplesmente como supostos irreduzíveis, comparáveis, epistemologicamente, aos deuses de Homero. Por minha parte, como físico que sou, acredito nos objetos físicos e não nos deuses de Homero²⁹.

Portanto, longe de querer esgotar o assunto aqui, dada a limitação do presente texto, vale lembrar que as pretensões de conhecimento em uma visão naturalista, como vimos, contrastam ainda com a epistemologia sartreana pelo fato de serem bem mais modestas, posto que defendem o abandono do projeto tradicional fundacionista, o que significa abrir mão de uma teoria do tipo infalibilista do conhecimento, aceitando com isso a sempre presente possibilidade de revisão dos enunciados de uma teoria.

Referências Bibliográficas

BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

DANTO C. Arthur. *As idéias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.

OLIVEIRA, Armando Mora de; et al. *Primeira filosofia: aspectos da história da filosofia*. São Paulo-SP: Brasiliense, 1984.

QUINE, Willard Van Orman. Espécies naturais. In: *Relatividade ontológica e outros ensaios*. São Paulo: Abril cultural, 1975a.

_____. Dois Dogmas do empirismo. In: *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Abril cultural, 1975b.

_____. Epistemologia naturalizada. In: *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Abril cultural, 1975c.

_____. Sobre o que há. In: *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Abril cultural, 1975d.

_____. *Word and object*. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press, 1960.

²⁹ Quine, 1975b, p. 253.

_____. *Las Raíces de la Referencia*. Madri: Alianza Editorial, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e O Nada* – Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

VIDAL, Vera L. C. *Empatia e transcendência*: reflexões sobre o sistema filosófico de Quine. In: Pricipia, Revista de filosofia, Quine Symposium. vol. 7, nº 1-2, junho/dezembro 2003. Florianópolis: NEL/UFSC, 2003.