

Solipsismo e conjecturalidade

João Paulo Monteiro*

Resumo: Como o solipsismo metodológico, recusando tanto o “pós-modernismo relativista”, o “neo-iluminismo” e qualquer espécie de fundacionismo, pode estabelecer um núcleo de verdades imunes ao ceticismo radical? A supra-conjecturalidade deste solipsismo é o expediente metodológico que baliza as escolhas neste âmbito mais amplo que é o da conjecturalidade. Se neste território a falibilidade é sempre possível, também é nele que se encontra a única racionalidade que somos capazes de constituir. E também as melhores teorias capazes de dar conta de nossas experiências.

Palavras-chave: solipsismo metodológico – conjecturalidade – falibilidade – racionalidade

Que podemos saber? Talvez hoje ninguém possa responder a esta célebre pergunta de Kant no sentido mais ambicioso do saber como “conhecimento”, seja em termos kantianos – o saber como conjunto dos juízos subjetiva e objetivamente suficientes –, seja nos termos predominantes durante parte do século XX – o conhecimento como crença verdadeira e justificada. Prefiro discutir um outro conceito mais modesto, também tematizado na filosofia kantiana, o da “cognição” como representação consciente objetiva, mas sem tentar penetrar nas questões de psicologia cognitiva discutidas em obras como, entre outras, a de Alvin Goldman sobre a epistemologia da cognição (Goldman 6).

* Professor aposentado do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

A essa famosa pergunta, a filosofia contemporânea foi dando uma imensa variedade de respostas, em geral sem procurar distinguir entre conhecimento (*Wissen*) e cognição (*Erkenntnis*), todas elas buscando proclamar a vitória da filosofia sobre o ceticismo radical – o qual, a essa pergunta sobre o que podemos saber, secamente responde “nada” –, procurando mostrar que afinal podemos, em algum sentido do termo, saber alguma coisa, oferecendo uma receita ou método para achar o caminho ao fim do qual estaria a panela de ouro do saber. Quanto a mim, tenho duas convicções principais, que confio não serem incompatíveis entre si: primeiro, que tal receita simplesmente nunca foi encontrada, e talvez não o possa ser, e, segundo, que o ceticismo tampouco constitui resposta aceitável à pergunta kantiana.

Desde Descartes até Wittgenstein, a filosofia tem procurado estabelecer um domínio seguro, a salvo da negação cética, desde a pretensa autonomia do Eu pensante até a evidência de que tem de haver uma comunidade lingüística, tornando impensável o ceticismo. Meu argumento inicial será também para mim o principal: que Descartes tinha razão pelo menos ao dizer que inicialmente só devo aceitar as coisas que não posso pôr em dúvida (Descartes 5) – mas que aquilo que não posso pôr em dúvida é bastante *menos* do que supunha esse filósofo. Que a única certeza legítima é a sensação do momento é uma asserção atribuída ao físico Ernest Mach, e, combinando isto com o argumento cartesiano do gênio maligno, resulta que nem mesmo posso ter a certeza de que o conteúdo do presente momento consciente seja realmente uma sensação. Esse conteúdo pode talvez ser outra coisa, como, por exemplo, um devaneio da fantasia, ou qualquer outro tipo de ilusão de que eu possa estar sendo vítima.

Diversos filósofos, especialmente Donald Davidson, questionaram a legitimidade dessa atitude de “solipsismo metodológico”, ou seja, a atitude do filósofo que toma como ponto de partida a tese de que só é real o próprio Eu, mas apenas nos termos da dúvida metódica cartesiana, sem realmente acreditar que não existem outros sujeitos, ou que não existe um mundo onde ele próprio vive ao lado deles. Esta atitude metodológica situa-se, de Descartes a Quine, no próprio cerne da reflexão filosófica contemporânea. Esse questionamento daquela postura metodológica, questionamento com algu-

mas raízes em Wittgenstein, afirma fundamentalmente a impossibilidade de considerar o sujeito humano isolado, pois sempre o encontramos no interior de um contexto lingüístico – o que pressupõe ou a comunidade de falantes wittgensteiniana, da maior parte das asserções proferidas (o “princípio de caridade” de Donald Davidson) (Davidson 4). Ouso lembrar aqui que nada justifica isentar da dúvida ou então uma situação dialógica em que a compreensão mútua implica a verdade cética a própria existência da linguagem, ou da comunicação em geral, coisas que temos o mesmo direito de pôr em dúvida que Descartes, seguido de tantos outros, tinha de pôr em dúvida a existência do próprio mundo exterior. Se me pergunto “o que sei realmente?” é apenas, contra os argumentos de Wittgenstein, Davidson e outros filósofos do século XX, adotando aquela mesma perspectiva solipsista metodológica de raiz cartesiana, que nada supõe além desse personagem que o ceticismo radical afirma poder estar enganado em tudo, esse ao qual chamamos “eu” ou “sujeito” – também apenas metodologicamente, sem supor que esses termos correspondam a alguma coisa “substancial” –, para depois tentar propor respostas a algumas das principais questões da epistemologia contemporânea.

Esse sujeito ao qual me refiro é pressuposto, pelo próprio argumento do ceticismo radical, como aquele que se deixa iludir pelas aparências, e não teria sentido manter esse argumento e negar (ou mesmo pôr em dúvida) que o sujeito, ou o que se lhe queira chamar, efetivamente pode errar em algumas de suas convicções, independentemente de sua situação lingüística. Se desde logo afirmamos que esse sujeito só tem sentido como membro de uma comunidade de falantes, estamos já pressupondo a verdade daquilo precisamente que foi pôsto em dúvida, e que o ceticismo radical nos desafia a mostrar que não pode encerrar qualquer ilusão: o mundo, natural ou humano.

Não vou aqui retomar os argumentos dos filósofos que discutiram, de diversas maneiras, o solipsismo metodológico (entre os quais se contam, de perspectivas diferentes, Carnap e Fodor), mas apenas adiantar que, se a única asserção imune à dúvida cética é algo como “sou um sujeito que neste instante tem uma experiência”, meu argumento é desde logo condicionado, não apenas pela tese solipsista (“existo apenas eu”), mas por algo muito

mais difícil, que é chamado “solipsismo do momento presente” (“existo apenas eu neste instante de experiência”), deixando bem claro desde já que esse solipsismo também só pode ser medológico, e não “metafísico”, ou qualquer outro tipo de tese que eu possa sustentar, mesmo apenas perante mim próprio – e por razões mais fortes do que o solipsismo clássico, como adiante veremos. Lembremos a carta que uma dama inglesa, a senhora Christine Ladd Franklin, teria escrito a Bertrand Russell, declarando-se solipsista e ao mesmo tempo muito decepcionada por “não haver outros” (Russell 14, p. 196). O efeito irônico de Russell fere de ridículo não apenas a figura de alguém que se considera a única pessoa existente e se espanta precisamente por não ser a única, mas também o discurso de alguém que diz a outrem (no caso, o próprio Russell) que é o único ser existente, ao mesmo tempo que reconhece, implícita mas obviamente, a existência pelo menos da pessoa a quem está escrevendo. O solipsista, portanto, não pode dirigir-se a outrem e dizer “eu sou solipsista”, pois assim cairia em contradição. Mas em sua reflexão solitária sobre o desafio cético ele tem todo o direito de pensar para consigo mesmo que, até melhor argumento, o único ser que sabe que existe é ele mesmo, e ninguém mais.

Mas esse direito está fora do alcance de quem lançar mão do solipsismo *do momento presente*, pois nesse caso o sujeito não pode nunca dizer *nem a si próprio* algo como “sou um solipsista do momento presente”, porque esse monólogo pressupõe algum tipo de duração, ou sucessão de distintos momentos, e também neste caso o argumento cai numa contradição. Ao pensar algo como “minha experiência do momento presente é a única indubitavelmente existente”, fico impossibilitado de usar qualquer momento subsequente, que se supõe não existir, para tomar consciência... de que sou um solipsista do momento presente. Esta situação parece ainda mais impossível de sustentar do que a da notória correspondente de Bertrand Russell.

Poderá isso ser usado como refutação do ceticismo radical? Penso que não, pois a tese central, na expressão de Mach ou qualquer outra, permanece intocada. Continua a ser possível um argumento do tipo “gênio maligno”, ou “demônio cartesiano”, ou seja, continua a ser possível que, por exemplo,

haja um sujeito criado neste preciso instante, do qual simplesmente não faz sentido supor que tenha alguma experiência senão a deste momento em que inicia sua existência – e que além disso pode ser destruído no instante seguinte, resumindo-se toda a sua existência de sujeito a esse único momento de experiência. E conserva toda a legitimidade uma pergunta da forma “como sei que não sou exatamente como esse sujeito?” Quando afirmo que *sei* isso, que sentido dou ao verbo “saber”?

Para Bertrand Russell, em filosofia só é possível sustentar as duas posições mais extremadas: o chamado “justificacionismo indutivo” e o solipsismo do momento presente. A primeira destas duas posições filosóficas, segundo Russell, defende que “conhecemos princípios de inferência não dedutiva que justificam nossas crenças”, e para a segunda “a totalidade do conhecimento limita-se àquilo que eu agora mesmo constato, com exclusão de meu passado e futuro provável”. Vários dos mais importantes filósofos do século passado opuseram-se, explicitamente ou não, à primeira alternativa, a posição filosófica do próprio Russell – mas até hoje ninguém adotou, sequer de modo implícito, a alternativa do solipsismo do momento. Ninguém aceitou o desafio de Russell, que sobre esta segunda posição recusava-se a acreditar que alguém pudesse honesta e sinceramente escolher a segunda hipótese (Russell 14, p. 197; cf. também p. 515).

Não tenho qualquer idéia daquilo que a verve de Russell poderia ter produzido, no caso de ele ter decidido desenvolver as razões de sua recusa do solipsismo do momento. Nosso filósofo é famoso por ter dito, precisamente a propósito da carta de sua pretensa “solipsista”, que o solipsismo “é descartado mesmo pelos que pretendem aceitá-lo”. No caso mais extremo do solipsismo, o do instante presente, uma possível ironia russelliana seria, como sugeri acima, que, por muito que quisesse, o solipsista do momento não poderia dizer nada a ninguém, nem sequer a si próprio. Mas vimos que Russell limitou-se a dizer que essa posição não pode ser seriamente defendida, e efetivamente não creio ser possível encontrar alguém são de juízo capaz de sustentar o contrário. A não ser, como tenho vindo a sugerir, que se trate simplesmente de uma posição metodológica, ou seja, de um argumento filosófico dizendo que, a rigor e com certeza absoluta, só não é pos-

sível duvidar, a cada instante, que nesse preciso momento se está tendo uma experiência, ou um momento de consciência.

Mais duvidosa é a legitimidade da conclusão russelliana de que os filósofos que rejeitarem seu fundacionismo, sua tese de que o conhecimento indutivo acerca do mundo concreto pode ser filosoficamente justificado, estão condenados ao mais absurdo solipsismo, simplesmente por não haver qualquer posição intermédia, menos radical do que qualquer dos dois extremos referidos. Para ele, todos os filósofos “estão reduzidos a essas duas hipóteses extremas, por serem as únicas que são logicamente defensáveis” (Russell 14, p. 196).

É claro que nenhum daqueles filósofos que, de forma direta ou indireta, opuseram-se ao justificacionismo russelliano viram-se por isso obrigados a abraçar o solipsismo radical, mesmo como uma atitude ou um argumento metodológico. Talvez pudessem tê-lo feito, como Carnap naquele seu solipsismo moderado, a que também chamava “solipsismo padrão”. Em sua obra principal, Carnap apresenta sua própria posição filosófica como “uma aplicação da forma e método do solipsismo”, mas sem admitir a tese solipsista central, e dá a essa sua posição o nome de “solipsismo metodológico”, expressão esta que tomou emprestada de Driesch e outros filósofos (Carnap 2).

O solipsismo metodológico carnapiano foi ignorado por alguns de seus sucessores, como Ernest Lepore, que no ensaio intitulado “Truth in meaning” pretende que Jerry Fodor foi o primeiro a empregar essa expressão (Lepore 10), erro esse no qual Lepore persiste em seu verbete sobre a semântica da função conceptual numa enciclopédia filosófica (Gutenplan 8).

Erro análogo é cometido por Akeel Bulgrami no mesmo volume organizado por Lepore, no artigo “Meaning, Holism and Use”, em que afirma que o termo “solipsismo” se deve a Hilary Putnam “e foi adotado por Fodor e outros” (Lepore 10, p. 108). No mesmo volume, William Lycan⁸ cita em seu artigo “Semantics and Methodological Solipsism” o artigo publicado por Putnam em 1975 com o título “The Meaning of ‘Meaning’”, bem como o de Fodor intitulado “Methodological Scepticism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology” como suas próprias fontes relativamente a este assunto (*id.*, *ibid.*, p. 246).

Há diferenças no uso dessa expressão nesses diferentes filósofos, mas não pode haver dúvidas de que seria disparatada a adoção, por qualquer deles, do solipsismo *do momento presente* em sentido metafísico, talvez mais ainda do que no caso do solipsismo tradicional. Mas o uso metodológico daquele solipsismo mais radical faz, ou pode fazer, tanto sentido como acontece no caso deste último, nas obras dos filósofos agora referidos. Carnap, Fodor e Lycan, cada um à sua maneira, apenas procedem *como se* as únicas certezas legítimas fossem as que estão ao alcance do sujeito cognoscente em seu mundo interior de estados mentais ou sentimentos subjetivos. Analogamente, adotar o solipsismo do momento apenas como atitude metodológica de modo algum implica, por um instante sequer, realmente duvidar de que um sujeito teve estados mentais no passado, ou de que se é um sujeito cognoscente real que teve uma vida mais ou menos longa. Acontece simplesmente que essa maneira de investigar o que é saber, ou o que podemos tomar como autêntica cognição, procede *como se* o único terreno sólido se limitasse ao espaço fugaz de um único momento de experiência, sendo tudo o mais tão duvidoso como o era o caso da existência do mundo exterior para um solipsista “clássico”, cartesiano ou de tipo análogo.

Podem parecer que essa espécie de atitude metodológica impõe à filosofia constrições mais pesadas do que as do solipsismo tradicional, mas o que temos aqui é uma impressão derivada de nossa perspectiva habitual – a perspectiva que todos nós herdamos do cartesianismo. A idéia de que é filosoficamente admissível duvidar da existência do mundo que nos rodeia lançou fundas raízes em nossos costumes intelectuais, mas por outro lado é frequente encarar nosso *mundo interior* como uma espécie de *cogito* intocável, mesmo no caso daqueles que se consideram os mais anticartesianos. Mas o ceticismo metodológico do momento presente não nos conduz a *duvidar* da existência de coisa alguma, apenas procura examinar os *critérios* que podem permitir distinguir entre asserções merecedoras de um tipo especial de aceitação e aquelas que são apenas conjecturais, para em seguida investigar o vasto domínio da conjecturalidade, constituído por nada menos do que todas as asserções que podemos fazer, excetuando apenas aquela que se limita a afirmar algo como “neste momento sou um sujeito tendo uma experiên-

cia”, para nesse domínio repropor alguns dos problemas clássicos da filosofia, e talvez alguns outros relativamente novos.

É preciso que essa atitude metodológica, para adquirir consistência, leve muito a sério mesmo os aparentemente absurdos argumentos do solipsismo cético e radical. O desafio do ceticismo, aqui como em outras arenas, precisa ser enfrentado, e nesse caso a alternativa é clara: ou possuímos uma resposta nítida a esse desafio, isto é, somos capazes de apresentar ao menos um exemplo de uma outra asserção, além daquela relativa à experiência do momento e que até mesmo o cético precisa de aceitar, sob pena de se contradizer – e gostaria bem de saber que outro exemplo seria esse –, ou não temos essa possibilidade, e nesse caso devemos admitir que, até melhor argumento, só aquela asserção “privilegiada” pode ser considerada *supraconjectural*, ou seja, dotada de uma força e evidência superiores às das asserções hipotéticas. Ou seja, só pode ser considerada *supraconjectural* uma asserção que seja admissível em termos tais, que mesmo um autêntico cético radical, se existisse, seria incapaz de ter qualquer dúvida em relação a ela.

A cada instante, é simplesmente impossível duvidar coerentemente de que se está tendo uma experiência, ou um momento de consciência, tanto para mim que estou tendo essa experiência como para qualquer cético que possamos imaginar que neste momento me desafia, pretendendo, se ele usar a linguagem de Francisco Sanches, que “nada se sabe” (Sanches 15). A resposta só pode ser que sei que estou tendo uma experiência, e o próprio desafio cético, cujo conteúdo é fundamentalmente a asserção de que posso sempre estar enganado em minhas asserções, implica inevitavelmente que estou de fato tendo uma experiência, porque o argumento cético é, precisamente, que posso estar enganado *acerca de uma experiência*, em meu juízo acerca dessa experiência – ou cairíamos no absurdo de admitir que alguém pode estar enganado acerca de algo que nem sequer existe. *

Por outro lado, o desafio cético lança um outro importante pressuposto, que é o da *possibilidade da verdade*. Seria totalmente absurdo pretender que sempre me engano, pois isto seria exemplo de uma espécie de “dogmatismo negativo”, e não um ceticismo, solipsista ou não. Mas aqui se trata apenas de uma possibilidade, não de uma realidade objetiva que possa cons-

tituir o conteúdo de uma asserção. O exemplo seminal da *supraconjecturalidade* continua sendo apenas a asserção da experiência do presente instantâneo, da qual seria absurdo sequer supor que pudesse ser apenas uma conjectura.

Quando Popper apresenta sua tese de que todas as teorias possuem caráter conjectural, ele afirma explicitamente, não apenas que as teorias científicas são hipotéticas, mas também que “todo e qualquer conhecimento objetivo é objetivamente conjectural”, num sentido amplo que abrange também todas “as nossas crenças subjetivas pessoais” (Popper 12, p. 80). Sua “abordagem crítica” do problema do conhecimento em geral o leva a insistir no “caráter conjectural e teórico de todas as nossas observações, e de todos os nossos enunciados observacionais”. Mas no caso da lógica Popper abre uma exceção a sua ampla tese da *conjecturalidade* do conhecimento, evitando um “conjecturalismo” radical ao declarar que “todo o nosso conhecimento é impregnado de teoria e *quase* todo possui um caráter conjectural”, sendo exceções apenas “as provas simples e válidas”, independentes de qualquer subjetividade (*id.*, *ibid.*, p. 79, 104). Veremos adiante que seria inadmissível tomar como apenas conjecturais alguns princípios lógicos. Mas a lógica, considerada em seu conjunto historicamente dado, só pode ser tomada como criação do sujeito, portanto partilha da *conjecturalidade*, precisamente, da concepção acerca de uma determinada *natureza* do sujeito – não da simples *existência* de um sujeito, a qual é condição de sentido e, portanto, *supraconjectural*.

No caso de Carnap, o solipsismo metodológico (Carnap 2, p. 102 e ss.) não é tão inteiramente fiel ao princípio de parcimônia como esse filósofo pretende, na medida em que assume explicitamente a corrente da experiência como “dada”, e já vimos devido a que razões apenas a experiência de cada momento pode ser tomada como autenticamente dada. O resto é construído, portanto, conjectural. E todo o sujeito para além do momento, ou seja, o sujeito da “corrente da experiência”, também só pode ser assumido como uma construção.

Para ter realmente uma “base mais reduzida” (Carnap 2, p. 101), obedecendo a um princípio de economia ou simplicidade mais coerente, é pre-

ciso adotar um solipsismo metodológico (*id.*, *ibid.*, p. 102), mas um “solipsismo do momento” ou “solipsismo do instante presente”, como o que já vimos na citada obra de Bertrand Russell (Russell 14, p. 196 e 515), como um ponto de partida filosófico que pressuponha ou postule o menos possível, não necessariamente para investigar qualquer “construção do mundo” carnapiana, mas fundamentalmente para enfrentar o desafio do ceticismo.

Uma atitude parcimoniosa deve, portanto, partir de um solipsismo radical, tomando como efetivamente *dados* apenas o sujeito (de cuja natureza nada sabemos, sabendo apenas que “há sujeito”) e a experiência do instante presente, para só depois disso opor a esse radicalismo uma filosofia da conjecturalidade. A corrente da experiência como conjunto não é dada, pois postular nem que seja apenas um momento anterior ao presente é postular também um princípio de ligação entre as experiências. O passado não é mais *dado* que o futuro, e mesmo no presente o que é *dado* é apenas que há um sujeito formulando um juízo sobre uma experiência, não que esse sujeito tenha tais ou tais qualidades, como a *chose qui pense* cartesiana. Tanto o passado como o sujeito, e não apenas o mundo exterior, são construídos e não podem ser tidos como “dados”.

Em qualquer experiência presente – falar assim já deriva de uma construção, pois pressupõe uma pluralidade de experiências, e a cada momento só “esta” experiência é dada e não construída, mas é óbvio que para falar seja do que for são precisos diversos pressupostos e construções –, em qualquer experiência presente, dizia, pode ser tido como *dado* tudo o que for pressuposto por qualquer crítica possível dessa experiência. Por mais cética e radical que seja essa crítica, ela só pode ter sentido se pressupuser alguma coisa acerca dessa mesma experiência da qual se constitui como crítica. Qualquer pretensão de que possa haver crítica da experiência que não pressuponha algo acerca dessa mesma experiência cai imediatamente no absurdo, pela manifesta impossibilidade de sequer começar a dizer no que uma tal crítica poderia consistir.

Assim, uma crítica daquela única experiência a que nos limitamos ao assumir o solipsismo metodológico do momento deverá pressupor acerca dessa mesma experiência, minimamente, quanto seja necessário para ter

sentido como crítica. É natural que diferentes tipos de crítica postulem diferentes “mínimos deflacionistas” a respeito da experiência que é alvo de cada uma delas, mas talvez se possa sugerir que qualquer crítica dessa experiência única que lance dúvidas céticas acerca de seu valor epistêmico terá sentido se e somente se pressupuser, nos termos do que temos vindo a discutir, pelo menos os seguintes itens – além da obviedade de que *há* essa experiência:

1. Que há um sujeito que “tem” essa experiência, e é dotado, pelo menos, da capacidade de tê-la – ou, o que é o mesmo, da capacidade de ser o sujeito dessa experiência.

2. Que a *verdade* de pelo menos um juízo desse sujeito acerca de sua experiência é algo *possível*, no sentido “redundante” ou deflacionista de verdade.

3. Que esse sujeito é capaz de captar nessa sua experiência aquele mínimo de inteligibilidade (em sentido semântico) que dá sentido à questão da verdade de seu juízo.

4. Que o conteúdo dessa experiência acerca do qual se põe aquela questão não pode ser o que é e ao mesmo tempo não o ser – ou seja, pelo menos uma forma simples e mínima de um princípio de não-contradição é indispensável para que haja sentido em qualquer crítica de qualquer experiência. Tal não implica, como já sugeríamos acima, qualquer convicção “popperiana” acerca da supraconjecturalidade da lógica como um todo.

5. Por último, se for cética a inspiração da crítica da experiência em questão, devemos acrescentar, como já vimos, alguma forma do princípio de parcimônia – cuja adoção fica implícita no desafio cético às pretensões cognitivas do sujeito, pois tacitamente é exigido que o sujeito só considere cognição o que satisfaz determinados critérios, e nada mais. Mas esta quinta asserção é mais difícil de incluir no rastro de uma crítica dissociada da exigência radical do ceticismo.

Esse pequeno grupo de asserções constitui um domínio que partilha da “supraconjecturalidade” da asserção do solipsismo do momento, na medida em que esse conjunto é necessário para conferir uma inteligibilidade satisfatória à própria noção de experiência do momento apresentada por essa posição metodológica. Tudo o mais é simplesmente conjectura, ou postu-

lação; tudo o mais é hipotético, ou construído, portanto sujeito a dúvida, sem poder ser dito incorrigível ou evidente no mesmo sentido em que essas asserções devem ser consideradas como evidentes e incorrigíveis, imunes a qualquer dúvida cética.

Poderá esse pequeno grupo corresponder ao conteúdo daquilo que Thomas Nagel apresenta como uma concepção “austera” da razão, em seu recente *A última palavra?* Para esse filósofo, uma tal concepção abrangeria (Nagel 11, p. 17 e ss.) apenas alguns princípios lógicos “e pouco mais”, situando-se no extremo oposto ao de concepções mais ricas da razão, que abrangem princípios morais, etc. Essa expressão talvez corresponda a nossa pequena lista composta por um princípio lógico, um princípio semântico, duas asserções sobre o sujeito e a verdade, e talvez um princípio de economia ou simplicidade. No entanto, esse conjunto de elementos dificilmente pode ser encarado como constitutivo de algo merecedor de ser chamado “razão” ou coisa equivalente, pois o conceito de uma razão só tem sentido se concebido como capacidade de um sujeito pleno – e nosso pequeno núcleo de “incorrigibilidades” é demasiado escasso para constituir propriamente o pleno conceito de um sujeito capaz de razão e de tudo o mais que tal acarreta. Este pequeno núcleo inclui o pressuposto de um sujeito minimalista, mas todas as “faculdades” deste sujeito, além da capacidade de ter a referida única experiência do momento a que nos restringe o solipsismo metodológico aqui adotado, são matéria de conjectura, ou seja, estão situadas fora do pequeno círculo daquilo que é lícito considerar inseparável de nosso sujeito mínimo.

Portanto, quem queira se opor às mais notórias posições anti-racionalistas de nosso tempo, sejam elas historicistas ou pós-modernas, terá de o fazer em estilo mais modesto do que o de Nagel, Cavell, Bonjour e tantos outros, sem pretender dar “a última palavra” a quem quer que seja,* nem sonhar com qualquer fundamentação cabal da “exigência da razão” (Cavell 3, p. 229 e ss.), e muito menos reivindicar direitos especiais para a “razão pura” (Bonjour 1, p. 9 e ss.). Por outro lado, no setor mais “desconstrucionista” da opinião filosófica contemporânea, devem calar-se as vozes que costumam afirmar que tudo é relativo, ou que toda e qualquer asserção de-

pende da perspectiva de que é feita, ou que tudo depende da “história”. Se a crítica da experiência tem sempre como condições de sentido certas asserções, as aqui formuladas ou outras, não é lícito pretender que elas só possam ser admitidas “perceptivisticamente”, ao mesmo tempo que deverá ser vedado fingir que elas podem dar a “última palavra” em nome da razão.

Recusados tanto o “pós-modernismo” relativista como o “neo-iluminismo” racionalista, numa época em que tampouco se pode sonhar com o regresso ao “fundacionismo” de outras eras, nosso núcleo de “verdades imunes” – imunes tanto ao ceticismo radical como a qualquer desconstrução historicista – pode desempenhar o papel, não de juiz derradeiro, mas de “fiel da balança” naquela escolha entre conjecturas por meio da qual, esperamos, pode constituir-se nossa racionalidade. Se “o mundo é minha conjectura”, como tornou-se quase trivial dizer, também o sujeito, e não apenas o mundo exterior, deve ser questionado a partir do solipsismo metodológico do momento, reconhecidas como também conjecturais todas as imagens que dele podemos construir. O “realismo acerca do *cogito*” não merece mais ser preservado do que o realismo ingênuo acerca do mundo exterior.

Mas ficam vedados quaisquer “modos de fazer sujeitos” passíveis de algum paralelo com os “modos de fazer mundos” de Nelson Goodman, que excluam de nossa construção o princípio de não-contradição e as outras asserções indicadas, além do próprio princípio de parcimônia, pois se elas são condições de sentido de qualquer crítica da experiência não podem também deixar de ser consideradas válidas para qualquer sujeito possível (Goodman 7). A construção do sujeito segue a par com a do mundo, mas nenhuma construção de sujeito deve omitir os “princípios” supraconjecturais indicados, como “regras” de seu atuar como sujeito, por sua vez, na construção de seus objetos.

Para ter sentido, a crítica da experiência precisa sempre assumir esses princípios e regras. Todos eles são compatíveis com a postura metodológica do solipsismo do momento presente. Mas não terá essa crítica de assumir também uma *ligação* entre essa experiência única sobre a qual se debruça e outras experiências do mesmo sujeito? A admissão de experiências de outros sujeitos violaria o solipsismo metodológico carnapiano, mas isto não

sucederia com a admissão de outras experiências do mesmo sujeito. O problema é que outras experiências do mesmo sujeito dificilmente seriam concebíveis como simultâneas daquela experiência momentânea que nossa atitude metodológica toma como alvo. Da perspectiva de Carnap este problema nem se poria, pois ao iniciar a elaboração de seu sistema ele toma as experiências “simplesmente como ocorrem”, adotando em relação a tudo o mais uma “suspensão de juízo” declaradamente husserliana (Carnap 2, p. 101).

Outras experiências deveriam, portanto, ser experiências anteriores do mesmo sujeito, e como vimos o testemunho da memória pode ser falso, tendo pleno sentido duvidar da veracidade de qualquer conteúdo mnemônico – em forte contraste com o momento presente, do qual seria destituído de sentido esboçar sequer qualquer dúvida do que tem como conteúdo uma experiência. Não há crítica possível da asserção de que estou tendo uma experiência – a qualquer momento em que possa pensá-lo –, mas faz sentido supor a falsidade de tudo aquilo que tenho apenas na memória.

Uma solução aparentemente plausível seria lembrar que toda essa argumentação está sendo gerada por um sujeito, e que deixar de assumir a validade desse sujeito equivale a renunciar à validade da própria argumentação. Mas vejamos em que sentido e em que medida é legítimo assumir a validade do sujeito produtor dessa argumentação. Se o assumimos cartesianamente, como “coisa que pensa” a ser tomada como dada, estamos voltando ao solipsismo “maximalista” e ignorando a vantagem do solipsismo do momento em termos de economia e simplicidade. O sujeito dessa argumentação deve ser assumido como qualquer sujeito em geral, como uma construção conjectural em competição com outras, ao lado da hipótese do mundo exterior e quantas outras se quiser considerar.

Essa argumentação não pretende ser mais do que uma conjectura filosófica plausível, talvez capaz de substituir com vantagem algumas de suas competidoras, sim, mas não porque seja ela mesma evidente ou possuidora de qualquer virtude intelectual capaz de obrigar a uma aceitação geral. Como qualquer hipótese ou argumento em filosofia, essa conjectura apresenta seu caso, submetendo-se às contra-argumentações que vierem – e é claro que preparada para ripostar o que parecer adequado. Sua validade será

obtida no debate crítico, não logo à partida por qualquer pretensa apoditicidade. O que é apenas coerente, pois um de seus pontos principais é que esta última virtude pertence apenas à escassa meia dúzia de asserções fundamentais que propõe. Cabe a outros argumentos tentar superá-la ou eliminá-la.

Dessa perspectiva, o solipsismo metodológico serve apenas como uma “escada wittgensteiniana” – que enquanto tal se destina a ser jogada fora depois de utilizada – para nos aproximarmos da compreensão do sentido que é possível atribuir a cada momento consciente, para além da inevitável mas superficial evidência da verdade incorrigível de que nesse momento estamos tendo uma experiência consciente. Muitos desses momentos de consciência se nos apresentam como aquilo a que chamamos *observações*. Mas como afirmar que fazemos observações, se é sempre possível que o que nos aparece como tal seja outra coisa, uma ilusão ou um sonho? Um caminho possível é admitir que o caráter observacional desses atos conscientes é algo que conjecturamos, e não algo que realmente sabemos, pelo menos não do mesmo modo que sabemos que estamos tendo uma experiência ou ato consciente, um momento ou instante de consciência. Aquilo de que temos consciência não pode deixar de ser uma experiência, num sentido muito amplo do termo, mas bem pode ser que nos enganemos ao julgar que ela é uma experiência *observacional*, ou de qualquer outra natureza específica.

Admitir a conjecturalidade da cognição é admitir que cada observação que julgamos fazer, ou mesmo cada percepção que supomos ter, é simplesmente uma tentativa de *explicação* da experiência desse instante. Também podemos dizer que é a reação a um estímulo, mas a noção de estímulo depende de uma teoria psicológica, e ainda não temos aqui o direito de tomar qualquer teoria psicológica, ou de outra natureza, como, por exemplo, uma teoria acerca da construção do sujeito empírico, enquanto distinto do sujeito epistêmico, como ponto de apoio para nossa argumentação. Quanto à noção de experiência, ela depende do argumento filosófico em que venho insistindo: a única asserção inquestionável é a da experiência do momento, logo o que estou tendo agora é indubitavelmente uma experiência, e dizer que ela é uma observação é uma maneira de *explicá-la*, de dar conta dela, de dizer por que e como estou tendo essa experiência.

Explicar uma experiência como observação desenha um horizonte realista, apontando para coisas existentes das quais a observação na qual consiste esta experiência é uma observação. Mas o que é importante para o sujeito – e para sua sobrevivência – não são os conceitos das coisas, e sim as expectativas causais a respeito dessas coisas. Vários filósofos preocuparam-se com qualidades primárias e secundárias, depois com o espaço e o tempo, etc. Mas o que é cognitivamente prioritário é poder predizer que o choque desta coisa comigo, que antes produziu em mim o efeito Y, vai voltar a fazê-lo em tais e tais circunstâncias, e não *poder* dizer se essa coisa é sólida ou azul, extensa ou duradoura. Estas qualidades são essenciais, mas são “auxiliares” da inferência causal, como “conteúdos das observações” que permitem identificar os agentes (e pacientes) causais que povoam o mundo natural.

Desde Hume sabemos da impossibilidade de conferir a cada inferência causal qualquer certeza em sentido forte: podemos sempre afirmar o contrário de cada conclusão causal, sendo sempre impossível “tentar demonstrar sua falsidade” (Hume 9, p. 42 e ss.). Para Quine, continuamos na mesma situação de incerteza causal em que Hume nos deixou (Quine 13, p. 72). No entanto, renunciar a demonstrações de verdade não é renunciar a argumentos a favor da racionalidade das conclusões causais, se as encararmos em termos *gerais*. Se reconhecermos que o espaço da conjecturalidade pode ser fonte de racionalidade, podemos alegar que cada conclusão causal tomada isoladamente é sempre incerta, sendo possível a sua falsidade, mas que é inconcebível o “erro causal em massa”, se assim lhe quisermos chamar. Se um elevado número das conclusões causais da humanidade fossem falsas, a nossa espécie simplesmente não estaria mais aqui – o erro em massa produziria a extinção em massa. Nem é preciso desenvolver este argumento em termos de evolução darwiniana. Basta apontar que, se nos últimos tempos tivesse sido falsa a maior parte de nossas conclusões causais, e dado o grande número dessas conclusões que são indispensáveis a nossa sobrevivência, a humanidade teria desaparecido da face da Terra. Como ainda estamos aqui, segue-se que o raciocínio causal, dado o número enorme de verdades que forçosamente descobriu, é confiável em seu conjunto, embora seja apenas conjectural, e assente em outras conjecturas, algumas das quais, no mínimo,

esmagadoramente plausíveis – como aquela segundo a qual ainda existem homens à face da Terra...

Saltando para um outro plano, creio que é forçoso admitir também uma “construção social da realidade”. Mas, para esta ser possível, tem de haver primeiro uma construção *individual* da ordem causal do mundo, que toma como blocos de construção outras construções que são os objetos observados. O “organismo cognitivo” tem experiências, que explica interpretando-as como observações de coisas reais, às vezes como conjunções de coisas reais, e, a partir da repetição dessas conjunções, forma expectativas acerca do reaparecimento de algumas conjunções. Às vezes esse reaparecimento é uma amostra da ordem causal do mundo, e a expectativa pela qual o predizemos às vezes tem valor de sobrevivência – e às vezes serve como peça na construção de conhecimentos mais complexos.

O próprio caráter empírico da experiência que agora tenho também está longe de ser dado no próprio ato perceptual. O que faço neste momento equivale a descartar tacitamente todas as hipóteses que poderiam opor-se à hipótese desse caráter empírico. Esta minha experiência pode consistir num sonho, numa alucinação ou em alguma coisa absolutamente desconhecida, portanto pode ser que ela não seja propriamente empírica, ao contrário do que indicam as aparências. Seu caráter empírico, de observação ou percepção propriamente dita, bem como seu caráter sensorial, é construído por meio de uma atividade interpretativa. Não apenas a observação é carregada de teoria, além disso também o é o “fato” de ela ser uma observação, ou mesmo o de ter um caráter sensorial. Numa observação nada é dado, nem mesmo *que* ela é uma observação. A própria sensorialidade também é uma construção.

Mas, se o objeto que agora observo, ou suponho observar, e o próprio fato de que isto agora é uma observação, ou uma percepção sensorial, são apenas postulações, por que razões deveria parar aqui e ignorar que o próprio fato de que sou este *sujeito* cognoscente, dotado de capacidade observacional e outros poderes cognitivos, também só pode ser concebido como uma construção? Qualquer idéia de mim mesmo como sujeito não pode deixar de ser também carregada de teoria – seria ingenuidade supor que eu *me*

sou dado, que o observador tem algum privilégio de imediatidade sobre o observado ou a própria observação. Tal como o objeto observado e a sensorialidade, o sujeito é derivado de nossas conjecturas, e seu conceito carregado de teoria e interpretação.

No entanto, é legítimo examinar a intuição cartesiana acerca do *cogito*, e perguntar se é possível tomar realmente *tudo* como teórico, interpretativo e conjectural. Haverá alternativa concebível para minha convicção de que neste instante sou o sujeito de uma experiência? Seria possível que essa idéia fosse falsa e apenas me fosse imposta por algum demônio cartesiano? Creio que conceber isso não está a meu alcance: não é sequer concebível duvidar de que sou o sujeito de uma experiência no sentido geral, porque isso é o solo e a condição de qualquer problema epistemológico possível. Mas todo e qualquer conceito de um sujeito cognitivo vai muito além disto, e o conceito das capacidades cognitivas desse sujeito não faria sentido se essas capacidades se resumissem a gerar esta única experiência, a do momento presente – que nem sei se tem valor objetivo, nem se é sensorial, nem mesmo se é a apreensão autêntica de um momento da vida interior do sujeito. Já vimos que o único fato dado independentemente de teoria é que sou o sujeito dessa experiência do momento. Mas, por um lado, é paupérrimo o conceito correspondente a isto, e, por outro, esse “fato” não tem como servir de base a qualquer conhecimento supraconjectural.

O termo “saber” admite dois usos principais, correspondendo o primeiro ao que às vezes se chama “conhecimento incorrigível”, e refere-se ao que sabemos para além de qualquer dúvida *possível*, e não apenas para além de qualquer dúvida razoável, e ao segundo o conjunto daquelas conjecturas, científicas, filosóficas ou de senso comum, que se expressam em asserções de irresistível poder explicativo de nossa experiência em geral, embora não cheguem a poder ser consideradas condições de sentido dessa experiência.

Nem mesmo o conhecimento do próprio sujeito, para além da trivialidade de que é impossível deixar de admitir esse sujeito como entidade para a qual faz sentido que haja uma experiência neste instante, pode ser considerado um exemplo de conhecimento incorrigível. Tudo o que vai além desse saber trivial é *teoria do sujeito* – sujeito lógico ou transcendental, sujeito

fenomenológico ou biológico, tudo são construções, com enormes diferenças entre si, mas partilhando a mesma conjecturalidade e carga teórica, a mesma impossibilidade de ser considerado como algo dado, ou como algum tipo de saber incorrigível ou indubitável em sentido metafísico. Nada do que nele possamos pretender encontrar pode servir de fundamento, pois depende sempre de uma *interpretação*, ou de uma *postulação* – ou de uma *conjectura*.

Qualquer filosofia que pretenda empreender a tarefa de *fundamentar* uma determinada concepção do sujeito, ou da própria consciência, para além do fugidio instante de existência evidente em que temos vindo a insistir, depressa se verá posta perante a impossibilidade dessa pretensão. Seria exagerado afirmar que todo o saber limita-se ao domínio supraconjectural. Talvez só no interior deste tenhamos algo que possa ser designado como “saber evidente”, ou expressão equivalente. Mas para além deste campo restrito é legítimo falar de um outro saber, sempre falível e sujeito a correção, um saber conjectural ou cognição teórica, constituído por asserções que jamais possuem fundamentos definitivos ou qualquer certeza evidente, mas que constituem o maior território de racionalidade que somos capazes de constituir, em nossos esforços para criar teorias plausíveis, para inventar as melhores explicações possíveis das experiências com que vamos deparando.

O território da conjecturalidade abrange tudo o que importa, para além de alguns pontos de abstrata metafísica. Do senso comum à ciência, passando pela maior parte da filosofia, é por aqui que nossas capacidades cognitivas podem ir se movimentando, procurando sempre escolher a melhor explicação, mas sem pretender que qualquer uma delas seja definitiva. Só no espaço conjectural podemos deixar nitidamente para trás os “espectros” do solipsismo e do ceticismo, na medida mesma em que soubermos reconhecer que eles eram mais do que espectros, por haver bons argumentos de seu lado, embora no final devêssemos concluir por sua insuficiência filosófica.

Abstract: Methodologic solipsism refuses both post-modern and neo-enlightenment relativism as well as any species of foundationism. But could it possibly establish a nucleus of truths immune to radical scepticism? Methodologic solipsism's supra-conjecturality is the procedure that allows it to stipulate choices amidst conjecturality. Thus, even though fallibility is not completely extricated, it is only by means of this procedure that we are capable of achieving some sort of rationality and of formulating the theories that better describe our own experiences.

Key-words: methodologic solipsism – conjecturality – fallibility – rationality

Referências Bibliográficas

1. BONJOUR, L. *In Defense of Pure Reason*. Nova York, Cambridge University Press, 1999.
2. CARNAP, R. *The Logical Structure of the World*. Berkeley, University of California Press, 1967.
3. CAVELL, S. *The Claim of Reason*. Nova York, Oxford University Press, 1982.
4. DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon, 1984.
5. DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. In: *Œuvres et lettres*. Col. Pléiade. Paris, Gallimard, 1952.
6. GOLDMAN, A. *Epistemology and Cognition*. Cambridge (Mass)/Londres, Harvard University Press, 1986.

7. GOODMAN, N. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, Hackett, 1978.
8. GUTENPLAN, S. (org.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, Blackwell, 1994.
9. HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. de J.P. Monteiro. Lisboa, Imprensa Nacional, 2002.
10. LEPORE, E. (org.). *Truth and Interpretation (Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson)*. Oxford, Blackwell, 1986.
11. NAGEL, T. *The Last Word*. Nova York, Oxford University Press, 1997.
12. POPPER, K. *Objective Knowledge*. Oxford, Clarendon, 1973.
13. QUINE, W. *Ontological Relativity*. Nova York/Londres, Columbia University Press, 1969.
14. RUSSELL, B. *Human Knowledge*. Londres, Routledge, 1992.
15. SANCHES, F. *Que nada se sabe*. Trad. de B. de Vasconcelos. Lisboa, Vega, 1991.