

POR QUE NÃO HÁ MAIS PROGRESSO NA FILOSOFIA?

David J. Chalmers

Tradução de Gregory Gaboardi¹

Há progresso na filosofia? Tenho duas reações a essa pergunta. A primeira é que a resposta é obviamente “sim”. A segunda é que essa é a pergunta errada. A pergunta certa não é “Há progresso?”, mas “Por que não há mais?”.

Podemos distinguir três perguntas sobre o progresso filosófico. A Pergunta da Existência: há progresso na filosofia? A Pergunta da Comparação: há tanto progresso na filosofia quanto na ciência? A Pergunta da Explicação (que tende a pressupor uma resposta negativa para pelo menos uma dessas duas perguntas): por que não há mais progresso na filosofia?

O que podemos chamar de uma visão “copo-meio-cheio” do progresso filosófico é a de que há algum progresso na filosofia. A visão copo-meio-vazio é a de que não há tanto quanto gostaríamos. Com efeito, a visão copo-meio-cheio consiste em uma resposta positiva para a Pergunta da Existência, enquanto a visão copo-meio-vazio (ou ao menos uma versão saliente dela) consiste em uma resposta negativa para a Pergunta da Comparação. Essas visões caem entre os extremos de uma visão copo-vazio que responde “não” para a Pergunta da Existência, dizendo que não há progresso na filosofia, e uma tese copo-cheio que responde “sim” para a Pergunta da Comparação, dizendo que há tanto progresso na filosofia quanto na ciência (ou tanto quanto gostaríamos).

Evidentemente a tese copo-meio-cheio e a tese copo-meio-vazio são consistentes entre si. Penso que para quase todos que se envolvem profundamente com a prática da filosofia ambas soarão verdadeiras. Em discussões sobre o progresso da filosofia minha experiência é que a maioria das pessoas se concentra na Pergunta da Existência: pessimistas sobre o progresso filosófico (e.g. Dietrich 2011, Nielsen 1987; McGinn 1993) defendem a tese do copo-vazio, e otimistas (e.g. Stoljar no prelo) respondem defendendo a tese do copo-cheio. Em vez disso, me concentrarei nas perguntas da Comparação e da Explicação. Articularei uma versão da tese do copo-meio-vazio, defendê-la-ei, e então abordarei a questão crucial do que a explica.

¹ Mestrando em Filosofia da PUCRS. Revisor: Rodrigo Reis Lastra Cid.

Devo dizer que este artigo é tanto um exercício em sociologia da filosofia quanto em filosofia. Na maior parte dele abstraí de minhas próprias posições filosóficas e metafisológicas para ter uma “visão de fora” do progresso filosófico, de uma perspectiva sociológica. Em grande parte do artigo estou amplamente dizendo o óbvio, mas algumas vezes vale dizer o óbvio para que o menos óbvio possa ser dito a partir dele. Somente perto do final trarei minhas próprias posições, que se inclinam um pouco mais em direção ao otimismo, e verei como a questão do progresso filosófico fica sob a luz delas.

1. A TESE CENTRAL

A forma de uma tese do copo-meio-vazio é: há menos progresso na filosofia do que em algum referencial. Para articular tal tese mais precisamente é necessário articular uma medida de progresso e um referencial. A medida de progresso que usarei é a convergência coletiva à verdade. O referencial que usarei é a comparação com as ciências duras.

Aqui tomo inspiração de Peter van Inwagen (2004, p.332), que escreve:

“A discordância na filosofia é disseminada e insolúvel. Não há quase nenhuma tese sobre a qual os filósofos concordam. Se há alguma tese que todos ou a maioria dos filósofos afirma, é uma tese negativa: que o formalismo não é a filosofia da matemática correta, por exemplo, ou que o conhecimento não é (simplesmente) crença verdadeira e justificada.

Não é assim que as coisas são nas ciências físicas. Concedo que a ‘parte avançada’ da física de partículas-elementares parece muito com a filosofia em questão de discordância fundamental e disseminada entre seus praticantes respeitados. Mas, na física há um grande corpo de teorias estabelecidas, usáveis e incontroversas, e de medições sabidamente precisas dentro dos limites que foram especificados. A ‘parte avançada’ da filosofia, entretanto, é basicamente toda ela.”

A tese de van Inwagen não é explicitamente sobre progresso, e o teor geral da discussão dele sugere algo mais próximo de uma tese do copo-vazio do que de uma tese do copo-meio-vazio. Penso que uma vez que o problema é um pouco melhor especificado, porém, a tese do copo-meio-vazio é mais defensável.

Aqui está minha tese central: não tem havido ampla convergência coletiva à verdade sobre as grandes questões da filosofia.

As grandes questões da filosofia aqui são questões como: qual é a relação entre mente e corpo? Como conhecemos o mundo exterior? Quais são os princípios fundamentais da moralidade? Há um deus? Temos livre arbítrio? Não tentarei oferecer uma lista mais precisa que essa, mas qualquer filósofo pode facilmente aparecer com uma lista de cerca de 10 grandes questões, e suspeito que haveria muita sobreposição entre essas listas. Poderíamos até usar essas listas para definir operacionalmente as grandes questões: as grandes questões de um campo no tempo t são aquelas que os membros desse campo contariam como as grandes questões do campo no tempo t . Para propósitos de comparação, podemos querer impor alguma regimentação na forma das grandes questões, por exemplo, formulando todas como escolhas entre um pequeno número de opções mutuamente excludentes.

Podemos definir a convergência coletiva sobre uma resposta em um período de tempo como o aumento no grau de acordo sobre a resposta desde o começo até o fim do período. O grau de acordo pode ser definido usando-se uma das várias medidas matemáticas para o acordo dentro de um grupo de pessoas sobre um conjunto de problemas.² A convergência coletiva (*simpliciter*) em um período de tempo é definida como a convergência coletiva sobre a resposta dominante no fim do período. O grau de acordo em um período sobre respostas para as grandes questões no mesmo período normalmente será baixo, conforme o desacordo sobre a resposta para uma questão é altamente relevante para torná-la uma grande questão. A convergência durante um período fornece uma medida mais discriminativa, que se pode razoavelmente esperar que seja alta em alguns casos e baixa em outros. Para nossos propósitos poderíamos escolher um período arbitrário (digamos, de 200 anos atrás até hoje),

² Deixarei aberta a questão de qual medida de acordo é a melhor para os presentes propósitos. Uma medida útil é a alfa de Krippendorff (Krippendorff 2013, pp.221-50), igual a $1-(D_o/D_e)$, onde D_o é a incidência observada de discordância entre os respondentes (somando todos os pares de respondentes e todas as questões) e D_e é a incidência esperada por puro acaso. Essa medida pode ser aplicada para comunidades de tamanhos diferentes (nas quais nem todos os membros precisam ter uma posição sobre o problema dado) e para questões cujas respostas têm muitos tipos diferentes de estruturas. A discordância é pesada por uma medida de “distância” entre duas respostas quaisquer, o que torna alfa particularmente útil para comparar questões com números diferentes de respostas. Com tal métrica em mãos, pode-se usar uma versão de alfa para medir o grau de acordo comunal a uma resposta específica. Para nossos propósitos algum ajuste de escala pode ser útil (e.g. impor um limite inferior de zero e então alinhar).

ou talvez melhor, escolher muitos períodos diferentes e obter a convergência média durante esses períodos.³

Podemos dizer que a *ampla* convergência coletiva durante um período exige tanta convergência quanto houver sobre as grandes questões nas ciências duras no mesmo período. Aqui assumirei as ciências duras como incluindo ao menos a matemática e as ciências naturais: paradigmaticamente física, química e biologia. Deixarei de lado as ciências cognitivas e sociais, que alegavelmente viram menos convergência nas respostas para suas grandes questões. Para os presentes propósitos não preciso tomar partido sobre como a filosofia fica relativamente à estas.

Ampla convergência coletiva à verdade em um período requer ampla convergência coletiva às respostas *verdadeiras* para as grandes questões do período. Isto é, precisamos ter tanto aumento de acordo sobre as respostas verdadeiras para as grandes questões quanto há nas ciências duras. Por causa da referência à verdade, a ampla convergência coletiva requer um grau de realismo sobre os domínios em questão. Porém, algo como a convergência à verdade é necessário para que a convergência constitua progresso e não retrocesso.

2. ARGUMENTO PARA A TESE CENTRAL

Aqui está um argumento para a tese central. Ele tem duas premissas, uma premissa empírica e uma premissa conectora.

- (1) Premissa empírica: Não tem havido ampla convergência coletiva sobre as grandes questões da filosofia.
- (2) Premissa conectora: Se não tem havido ampla convergência coletiva sobre as grandes questões da filosofia, então não tem havido ampla convergência coletiva à verdade sobre as grandes questões da filosofia.

³ Aqui não estou invocando a noção matemática padrão de convergência, que se aplica para séries infinitas ou períodos infinitos em vez de períodos discretos, e que requer que a comunidade eventualmente chegue arbitrariamente perto do consenso universal sobre um problema. Mas, um elemento de seu tempero estará presente se nossa medida de concordância tiver algum viés direcionado à concordância universal (como a versão de escala ajustada do alfa de Krippendorff tem), de modo que, por exemplo, uma mudança de 79% para 99% da comunidade concordando sobre uma resposta para uma questão binária conta como uma convergência maior do que uma mudança de 40% para 60%.

(3) Conclusão: Não tem havido ampla convergência coletiva à verdade sobre as grandes questões da filosofia.

O argumento é válido. A premissa conectora pode parecer uma verdade lógica, mas não é. A antecedente dessa premissa condicional diz que há menos convergência sobre respostas dominantes para as grandes questões na filosofia do que nas ciências duras, enquanto a conseqüente diz que há menos convergência sobre respostas verdadeiras para essas questões. Elas podem se separar de modo que a condicional se torna falsa se houver forte convergência ao falso (ou convergência forte não-correlacionada com a verdade) nas ciências junto com fraca convergência à verdade na filosofia. Ainda assim, dado que a convergência na ciência é amplamente convergência à verdade, ou meramente que seja tão provável que a convergência na ciência seja convergência à verdade quanto a convergência na filosofia, a premissa é plausível.⁴

Alguém poderia se preocupar que porque a maioria das teorias científicas eventualmente se mostra falsa, a maioria da convergência na ciência será convergência ao falso. Essa preocupação nos pressiona menos se formularmos as questões em termos de um pequeno número de escolhas mutuamente excludentes, como sugerido antes. Desse modo a convergência à verdade vai exigir apenas convergência para uma classe pouco-individuada e correta de teorias, tornando bem mais plausível que muita convergência na ciência tenha sido convergência à verdade. Alternativamente, se as questões permitem um âmbito aberto de respostas, então invocar uma métrica para a distância entre respostas (como também sugerido antes) permitirá que o acordo sobre teorias falsas que, falando estritamente, sejam relativamente próximas à verdade, constitua um tipo de convergência à verdade.

O trabalho principal no argumento é feito pela premissa empírica. Assumo que ela será plausível para os que têm uma breve familiaridade com a prática filosófica e científica. Ainda assim, ela faz uma alegação sociológica e não pode ser decisivamente estabelecida da poltrona. Nós não temos todos os dados empíricos necessários para uma investigação sistemática da premissa, mas temos um pouco deles.

A Pesquisa PhilPapers de 2009 (Bourget e Chalmers, 2014) interrogou filósofos profissionais sobre respostas para trinta questões importantes na filosofia. A pesquisa foi

⁴ Obrigado a Hedda Hessel Morch e Rory Madden por apontarem maneiras em que a premissa conectora poderia se mostrar falsa.

enviada para membros de 99 dos principais departamentos de filosofia (na maioria especializados em filosofia analítica/anglocêntrica) na América do Norte, Europa e Australásia. Cerca de 47% dos 2000 que receberam a pesquisa preencheram-na e retornaram-na. As questões foram colocadas como escolhas entre duas, três ou quatro opções. Os respondentes poderiam indicar que eles “aceitam” ou “se inclinam” para uma opção, ou dar uma variedade de respostas “outras” (e.g. sem familiaridade com o assunto, a questão é muito ambígua para ser respondida, não há fato que resolva a questão, aceito outra opção, e por aí vai). Os resultados (misturando as respostas “aceito” e “se inclinam”, e misturando as respostas “outras”) foram como segue:

- (1) Conhecimento a priori: sim 71%, não 18%, outros 11%.
- (2) Objetos abstratos: platonismo 39%, nominalismo 38%, outros 23%.
- (3) Valor estético: objetivo 41%, subjetivo 35%, outros 24%.
- (4) Distinção analítico/sintético: sim 65%, não 27%, outros 8%.
- (5) Justificação epistêmica: externismo 43%, internismo 26%, outros 31%.
- (6) Mundo exterior: realismo não-cético 82%, ceticismo 5%, idealismo 4%, outros 9%.
- (7) Livre arbítrio: compatibilismo 59%, libertarismo 14%, sem livre arbítrio 12%, outros 15%.
- (8) Deus: ateísmo 73%, teísmo 15%, outros 13%.
- (9) Alegações de conhecimento: contextualismo 40%, invariancismo 31%, relativismo 3%, outros 26%.
- (10) Conhecimento: empirismo 35%, racionalismo 28%, outros 37%.
- (11) Leis da natureza: não-humeano 57%, humeano 25%, outros 18%.
- (12) Lógica: clássica 52%, não-clássica 15%, outros 33%.
- (13) Conteúdo mental: externismo 51%, internismo 20%, outros 29%.
- (14) Meta-ética: realismo moral 56%, antirrealismo moral 28%, outros 16%.
- (15) Metafilosofia: naturalismo 50%, não-naturalismo 26%, outros 24%.
- (16) Mente: fisicismo 57%, não-fisicismo 27%, outros 16%.
- (17) Julgamento moral: cognitivismo 66%, não-cognitivismo 17%, outros 17%.
- (18) Motivação moral: internismo 35%, externismo 30%, outros 35%.
- (19) Problema de Newcomb: duas caixas 31%, uma caixa 21%, outros 47%.
- (20) Ética normativa: deontologia 26%, consequencialismo 24%, ética das virtudes 18%, outros 32%.

- (21) Experiência perceptual: representacionismo 32%, teoria dos qualia 12%, disjuntivismo 11%, teoria dos dados dos sentidos 3%, outros 42%.
- (22) Identidade pessoal: visão psicológica 34%, visão biológica 17%, visão do fato-adicional 12%, outros 37%.
- (23) Política: igualitarismo 35%, comunitarismo 14%, liberalismo 10%, outros 41%.
- (24) Nomes próprios: Millianos 34%, Fregeanos 29%, outros 37%.
- (25) Ciência: realismo científico 75%, antirrealismo científico 12%, outros 13%.
- (26) Teletransporte: sobrevivência 36%, morte 31%, outros 33%.
- (27) Tempo: Teoria B 26%, Teoria A 16%, outros 58%.
- (28) Problema do bondinho: puxa 68%, não puxa 8%, outros 24%.
- (29) Verdade: correspondência 51%, deflacionária 25%, epistêmica 7%, outra 17%.
- (30) Zumbis: concebíveis mas não metafisicamente possíveis 36%, metafisicamente possíveis 23%, inconcebíveis 16%, outros 25%.

O grau de discordância aqui é impactante, ainda que previsível. Apenas uma posição (realismo não-cético sobre o mundo exterior) atrai mais de 80% de adesão. Três posições (conhecimento a priori, ateísmo, realismo científico) atraem mais de 70% de apoio, com dissidência significativa, e outras três posições atraem mais de 60% de apoio. Nas outras 23 questões a posição dominante tem menos de 60% de apoio.

Aceitavelmente nem todas as questões estão entre as “grandes questões” do passado, mas certamente algumas estão: as questões sobre o mundo exterior, livre arbítrio, Deus, conhecimento, meta-ética, metafilosofia, mente e ética normativa, por exemplo. Apenas duas dessas (mundo exterior, Deus) têm posições com mais de 60% de apoio (e no caso da questão do mundo exterior, o consenso é um tanto enganoso, pois plausivelmente a maior questão é *como* conhecemos o mundo exterior).

Para que dados mais completos nos ajudassem a julgar a tese central precisaríamos dos resultados da pesquisa PhilPapers não apenas de 2009, mas em intervalos regulares no passado: 1909, 1809, e por aí vai. Em cada ponto teríamos que perguntar aos membros da comunidade filosófica: primeiro, quais questões eles aceitam como as grandes questões da filosofia, e segundo, quais respostas eles tomam para tais questões, bem como para as grandes questões de pesquisas anteriores. Também precisaríamos ter pesquisas longitudinais análogas em outros campos: a pesquisa MathPapers, a pesquisa PhysPapers, a pesquisa ChemPapers, a

pesquisa BioPapers, e por aí adiante. E precisaríamos de uma medida razoável de acordo por período. Prevejo que se tivéssemos tais pesquisas e medidas encontraríamos muito menos convergência nas respostas para as grandes questões sugeridas por pesquisas anteriores dos filósofos do que encontraríamos nas respostas correspondentes em outros campos.

Alguns dados parciais são fornecidos pelos 23 problemas que David Hilbert colocou para a matemática em 1900 (Hilbert, 1902; Yandell, 2002). Cerca de 10 desses 23 problemas foram claramente resolvidos, levando ao consenso universal, e sete foram parcialmente resolvidos, levando ao consenso parcial. Um padrão similar pode razoavelmente ser esperado na física, química e biologia. Podemos comparar esses resultados com os problemas de Os Problemas da Filosofia, de Bertrand Russell, de 1912.⁵ Nenhum destes levou à convergência universal e quase nenhum levou para qualquer coisa próxima.

É óbvio que poderia se objetar à essa tese de vários modos. Alguém poderia sustentar que tem havido mais convergência nas grandes questões filosóficas do passado do que esses estudos de caso sugerem. Alternativamente, alguém poderia sustentar que tem havido menos convergência nas grandes questões científicas do passado do que é sugerido.

Uma versão da primeira objeção nasce da observação de que disciplinas como a física eram consideradas parte da filosofia. Se voltarmos a um momento anterior à separação, então na medida em que as grandes questões da física estão entre as grandes questões da filosofia em tal momento, alta convergência na primeira levará à convergência significativa na segunda. Contudo, na medida em que a física era apenas uma parte própria da filosofia, e mais suscetível de convergência do que as outras partes, ainda se esperaria que a convergência na primeira produzisse menos convergência na segunda. E também não está inteiramente claro que a filosofia *como nós a entendemos* deveria ganhar crédito pela convergência na física: o que foi chamado de “filosofia” no passado era plausivelmente um campo diferente e mais amplo.

Em todo caso, pode-se contornar essa objeção ao se concentrar em um ponto depois da separação entre física e filosofia: digamos, 1809 ou 1909. O objetor pode responder que então haverá menos convergência somente porque nós separamos as partes da filosofia que fizeram mais progresso. Mas, isso é conceder a tese central e sustentar certa explicação dela, uma que considerarei mais tarde no artigo. Outra resposta é que haveriam mais separações depois desse

⁵ Obrigado a Jeremy Goodman por sugerir a comparação Hilbert/Russell.

ponto: psicologia, lógica, linguística e economia, por exemplo. Ainda assim, penso que as questões resolvidas por essas áreas constituem uma fração suficientemente pequena das grandes questões da filosofia em 1809 ou 1909 para que, mesmo que a filosofia ganhe crédito por elas, isso não aproxime o nível de convergência na filosofia do nível correspondente nas ciências duras.

Uma outra versão da primeira objeção sugere que algumas grandes questões filosóficas do passado alcançaram consenso e, portanto, foram retiradas da lista das grandes questões, mesmo sem terem suas próprias disciplinas se ramificando. Talvez algo assim seja plausível para algumas questões políticas e morais, por exemplo, como a questão de todas as pessoas serem iguais, onde a convergência na filosofia refletiu a convergência na sociedade de modo geral. E podem ter existido questões que foram consideradas verdadeiramente importantes em dado período (sobre a viabilidade de certas versões do idealismo, digamos) sobre as quais existe uma posição consensual hoje. A existência de questões assim ajudam contra a tese do copo vazio. Mas, no que concerne à tese do copo-meio-vazio, basta notar que a proporção de questões assim é menor na filosofia do que nas ciências duras.

Sobre a segunda objeção, poder-se-ia defender que muitas das grandes questões das ciências duras são elas mesmas questões filosóficas e têm visto pouca convergência: questões sobre a interpretação da mecânica quântica, por exemplo, ou sobre o *locus* da seleção natural. Porém, enquanto algumas das grandes questões das ciências duras não forem questões filosóficas, como certamente é plausível, e enquanto elas forem mais suscetíveis à convergência, nós ainda esperamos que a tese central seja verdadeira. Além disso, na medida em que essa objeção assume um contraste entre questões filosóficas e não-filosóficas, ela tende a reforçar o contraste subjacente na convergência.

Também poderia ser sugerido que várias questões não-filosóficas nas ciências duras encontraram baixa convergência: questões sobre a origem da vida, por exemplo. Isso certamente está correto, mas permanece plausível que um número suficiente de questões viu grande convergência, de modo que ainda existe uma diferença significativa entre o não-filosófico e o filosófico. O caso dos problemas de Hilbert na matemática destaca isso. Os problemas são na maioria não-filosóficos, e embora alguns não estejam resolvidos, a convergência geral sobre eles tem sido bastante dramática. Algo similar plausivelmente se aplica para física, química e biologia.

Uma objeção final é que ainda que exista mais acordo agora nas ciências duras do que na filosofia, essas ciências podem já começar em uma posição de maior acordo, resultando em um menor *aumento* de acordo nas ciências do que na filosofia. Essa hipótese é matematicamente consistente, mas não penso que seja especialmente plausível. Sobretudo dada a medida de acordo que é enviesada à concordância universal, como discutido antes, e dado que há discordância considerável sobre quais são as grandes questões de um período no próprio período, os vários casos em que as ciências duras (diferentemente da filosofia) se aproximarem do consenso universal tenderão a produzir igualmente maior convergência geral.

3. AS VARIEDADES DE PROGRESSO

Apesar dessa falta de convergência, é difícil negar que os *insights* de Platão e Aristóteles, Hume e Kant, Frege e Russell, Kripke e Lewis envolveram progresso filosófico significativo. Correspondentemente, minha tese do copo-meio-vazio é compatível com muitas teses diferentes de copo-meio-cheio, que asserem a existência de várias formas de progresso na filosofia. Podemos sistematizar várias dessas teses abandonando um requisito central da minha tese de cada vez.

Abandone “ampla”: tem havido (não-ampla) convergência à verdade nas grandes questões da filosofia. É plausível que tenha havido maior convergência em respostas para um pequeno número das grandes questões da filosofia: em questões sobre Deus parece ter havido maior convergência ao ateísmo, por exemplo. Também é plausível que tenha havido alguma convergência menor em respostas para muitas outras questões, como em direção ao fisicismo sobre a mente. É claro que se essa convergência contará como convergência à verdade vai depender das próprias posições filosóficas do indivíduo. Teístas e dualistas sustentarão que tais convergências constituem retrocesso em vez de progresso. Mas, se assumimos otimistamente que a convergência é de fato à verdade, pode ser que 10-20% mais filósofos tenham crenças verdadeiras sobre as respostas para as grandes questões de 1809 em 2009 do que em 1809. Se for o caso, isso é um tipo de progresso. Ainda assim, permanece plausível que a convergência seja maior em outras áreas.

Abandone “coletiva”: tem havido ampla (não-coletiva) convergência à verdade sobre as grandes questões da filosofia. A tese central é consistente com a alegação de que vários indivíduos ou sub-comunidades teriam eles mesmos amplamente convergido às respostas verdadeiras para as grandes questões. Por exemplo, em meus dias mais otimistas posso me convencer de que ao longo do tempo convergi à verdade em muitas dessas questões. Mas, sendo assim, infelizmente isso não levou à convergência coletiva à verdade. Similarmente, talvez grupos como os positivistas lógicos ou os realistas de Oxford tenham convergido à verdade. Entretanto, novamente, não sucede a convergência no nível da comunidade. Talvez tenha havido até uma ampla quantidade de convergência no nível da comunidade em certos períodos de tempo, mas, se for o caso, a convergência não persistiu.

Abandone “grande”: tem havido ampla convergência coletiva à verdade em (não-grandes) questões da filosofia. Tem havido ampla convergência em várias teses menores: a tese de que conhecimento não é crença verdadeira justificada, por exemplo, e a tese de que probabilidades condicionais não são probabilidades de condicionais. Como van Inwagen sugere na passagem acima, nós somos especialmente bons em convergir nas teses negativas que eliminam certas posições específicas. Ocasionalmente há também convergência em teses condicionais, que asserem conexões condicionais entre posições. Mas, assumo que estas não são realmente respostas para as grandes questões da filosofia.

Abandone “convergência à verdade”: têm havido amplos avanços coletivos (que não envolvem a convergência à verdade) sobre as grandes questões da filosofia. Certamente existem muitas formas de progresso filosófico que não envolvem convergência à verdade. É plausível que tenhamos hoje um entendimento bastante aumentado dos problemas implícitos nas grandes questões. Passamos a explorar novas posições e novas áreas do espaço filosófico que antes não tínhamos sequer concebido. Desenvolvemos novos métodos e argumentos melhores. Em alguns casos aplicamos a filosofia ao mundo. Certamente todas essas seriam formas de progresso. Simplesmente noto que elas não têm sido acompanhadas por ampla convergência à verdade.

Quero enfatizar que não estou apenas igualando progresso com convergência à verdade. Sou um pluralista sobre o progresso: existem muitos valores que podem ser realizados através da filosofia, e há muitas maneiras de avançar e realizar esses valores. Alcançar a verdade certamente não é o único valor. Ainda assim, certamente é um dos

valores. Disso segue que o progresso em direção à verdade é uma forma de progresso filosófico.

Mais fortemente, penso que pode ser defendido que alcançar a verdade é o objetivo primário de pelo menos muitas partes da filosofia, como a filosofia analítica. Afinal, a maior parte da filosofia, ou ao menos da filosofia analítica, consiste em propor teses como verdadeiras e argumentar pelas suas verdades. Suspeito que para a maioria dos filósofos a motivação primária para fazer filosofia é encontrar a verdade sobre os assuntos relevantes: qual é a relação entre mente e corpo? Qual é a natureza da realidade e como podemos conhecê-la? Certamente essa é a motivação primária no meu próprio caso. Portanto, sou simpático à alegação de que o progresso em direção à verdade tem certa primazia entre as formas de progresso filosófico. Mas, mesmo que se negue isso, é difícil negar que ele esteja entre essas formas.

De vez em quando é dito que uma obsessão com a verdade reflete uma concepção demasiado científica da filosofia. Nós não devemos pensar a filosofia como uma busca por respostas. Em vez disso, ela é uma busca por algo diferente: entendimento, clareza, iluminação. Concordo que esses sejam objetivos que vale perseguir, e que a filosofia pode nos ajudar a persegui-los. E posso ver porque, na ausência de respostas para os problemas filosóficos, possa parecer especialmente interessante se concentrar então em tais objetivos. No entanto, penso que devemos reconhecer que essa reação envolve algo como um rebaixamento das nossas aspirações para a filosofia. Ao menos pré-teoricamente, muitos de nós entram na filosofia procurando pela verdade e pelas respostas. Alguém poderia argumentar que essa esperança é ingênua: verdade e conhecimento não serão obtidos na filosofia, deveríamos nos contentar com algo diferente. Mas, mesmo assim, a esperança e a ingenuidade são notáveis.

Por que é a *convergência* à verdade importante, e por que deveríamos nos preocupar com sua ausência? Uma resposta óbvia é que valorizamos o conhecimento, o acordo é necessário para o conhecimento e a convergência acompanha os aumentos de conhecimento. Uma versão forte dessa posição, sugerida pela discussão de van Inwagen, é que onde há desacordo suficiente entre especialistas não se pode dizer que qualquer indivíduo sabe a verdade. Mesmo que alguns indivíduos tenham encontrado bons argumentos para conclusões verdadeiras, como eles teriam confiança justificada de que esses são bons argumentos quando tantos de seus pares discordam? Não tenho tanta certeza: penso que ao menos em alguns casos

um bom argumento pode fundamentar o conhecimento que o indivíduo tem de uma conclusão mesmo que os pares o rejeitem. Por exemplo, penso que a presença de qualquer número de pares que neguem a existência da consciência não solaparia meu conhecimento de que estou consciente. Similarmente, não solapariam argumentos que assumem essa alegação como premissa.

Porém, mesmo que o acordo não seja requerido para o conhecimento individual, algum grau de acordo plausivelmente é requerido para o conhecimento *coletivo*. Se a comunidade dos especialistas em uma questão discorda seriamente sobre a resposta da questão, então não pode ser dito que essa comunidade sabe coletivamente a resposta para a questão, e nem pode sabe-lo a comunidade mais ampla da qual ela faz parte. Mesmo quando alguns indivíduos sabem a resposta da questão, esse conhecimento individual normalmente não vai ser suficiente para o conhecimento coletivo, exceto talvez em circunstâncias especiais, tais como quando a comunidade defere a esses indivíduos.

Além disso, valorizamos o conhecimento coletivo. Uma razão pela qual o progresso das ciências duras tem sido tão impressionante é que ele plausivelmente permitiu a nós—a comunidade de investigadores—saber coletivamente as respostas dessas questões. Mas, na ausência de acordo suficiente sobre as repostas das questões filosóficas, não se pode dizer que temos conhecimento coletivo dessas respostas.

Obviamente se pode discutir quais são exatamente o grau e o padrão de acordo requeridos para o conhecimento coletivo. Contudo, é altamente plausível que o tipo de discordância que observamos sobre as respostas para as grandes questões da filosofia baste para solapar qualquer alegação de conhecimento coletivo das respostas para a maioria dessas questões. Talvez se pudesse defender que na pesquisa acima algumas posições (realismo não-cético sobre o mundo exterior, ateísmo, conhecimento a priori) exibem o tipo de consenso que permite o conhecimento coletivo. Mas, mesmo essa alegação seria ousada, e a extensão para alegações com menos consenso (fisicismo e compatibilismo, digamos) parece tão ousada que seria implausível. Portanto, assumo que a diferença na concordância sobre as grandes questões na ciência e na filosofia reflete uma diferença significativa no conhecimento coletivo que obtivemos. Semelhantemente, a diferença na convergência sobre as grandes questões reflete uma diferença significativa no aumento do conhecimento coletivo ao longo do tempo.

Isso não é negar que obtivemos uma grande quantidade de conhecimento coletivo na filosofia. Como Timothy Williamson (2006) disse, sabíamos muito mais em 2004 do que em 1964, muito mais em 1964 do que em 1924, e assim em diante. Entretanto, esse conhecimento coletivo tipicamente não envolve respostas para as grandes questões. Ele é principalmente conhecimento de respostas para questões menores, de teses negativas e condicionais, de enquadramentos disponíveis para responder essas questões, de conexões entre ideias, de modos como os argumentos sustentam ou contrariam conclusões, e por aí vai. Na ausência de convergência nas grandes questões, o conhecimento coletivo das respostas dessas questões nos escapa.

4. ARGUMENTO FILOSÓFICO

Agora me volto para a questão central: por que não há mais progresso na filosofia? E em particular: por que há menos convergência na filosofia do que nas ciências duras?

Uma explicação inicial, ainda que talvez seja meramente uma articulação do fenômeno, repousa no poder relativo dos métodos usados nesses domínios. As ciências duras têm métodos—provas, no caso da matemática, e o método observacional/experimental na física, química e biologia—que têm o poder para compelir o acordo sobre as respostas para as grandes questões. A filosofia tem um método—o método do argumento—que não o faz.

Qual é a diferença entre esses métodos? Uma diferença é que os métodos de experimento e prova partem de premissas amplamente aceitas—observações na ciência, axiomas na matemática—e prosseguem delas para conclusões fortes e surpreendentes. Aspiramos fazer isso na filosofia também: veja a observação de Russell de que o objetivo da filosofia é começar com algo tão simples que não pareça que vale a pena dizer, e terminar com algo tão paradoxal que ninguém vai acreditar (Russell 1918). Porém, na prática, premissas amplamente aceitas raramente bastam para embasar conclusões fortes e surpreendentes na filosofia.

Há certamente muitos argumentos para conclusões fortes na filosofia. Mas, na grande maioria dos casos, eles têm premissas que oponentes podem negar sem muito custo, ou inferências que oponentes podem rejeitar sem muito custo (me concentro principalmente nas

premissas, mas tudo que digo também se aplica para inferências, transformando inferências não-dedutivas em premissas tácitas de argumentos dedutivos, por exemplo). Algumas vezes a premissa negada é previamente plausível, e a negação um tanto surpreendente. Contudo, mesmo com isso a negação raramente tem a implausibilidade de se negar um axioma matemático, ou de se negar uma observação experimental bem replicada. Assim, essas negações são normalmente defensáveis, ao menos no sentido largamente sociológico de defensibilidade.

Digamos que premissas (e inferências) *consensuais* são aquelas consideradas pela comunidade como inegáveis, ou ao menos como se negá-las incorresse em custos enormes. Uma premissa consensual pode ser negada por uns poucos dissidentes, mas não pode ser objeto de discordância generalizada dentro da comunidade. Digamos que um argumento que usa apenas premissas e inferências consensuais é um argumento decisivo (note que premissas consensuais e argumentos decisivos são ambos definidos em termos sociológicos). Então a alegação é de que enquanto há argumentos decisivos para conclusões fortes na ciência, há relativamente poucos argumentos assim na filosofia.

Certamente há algumas premissas consensuais em argumentos filosóficos. Afinal, essas mesmas premissas podem incluir axiomas matemáticos e observações empíricas, bem como teoremas e teorias baseados neles. Mas, premissas matemáticas e observações empíricas sozinhas nunca são suficientes para se tirar conclusões filosóficas fortes. Premissas ou inferências adicionais são necessárias para se fazer a ponte da matemática e da ciência para a filosofia, e essas premissas e inferências são tipicamente negáveis.

Somando aos axiomas matemáticos e observações empíricas, há algumas intuições filosóficas que são extremamente difíceis de negar. Entretanto, essas intuições não são tão comuns (muitas intuições previamente plausíveis se revelam negáveis), e onde existem é tipicamente difícil tirar delas conclusões filosóficas fortes. Há alguns casos onde essas intuições, talvez em conjunção com alegações matemáticas e empíricas, nos permitem tirar conclusões fortes e surpreendentes. Isso funciona particularmente bem para teses negativas, nas quais intuições e modelos formais podem gerar contraexemplos para teses positivas ou outras razões para rejeitá-las. O argumento de Gettier partindo da intuição sobre um caso para a conclusão de que conhecimento não é crença verdadeira justificada é um exemplo. O argumento formal de Lewis de que probabilidades condicionais não são probabilidades de

condicionais talvez seja outro. Contudo, é notável que essas conclusões negativas fiquem longe de serem respostas para as grandes questões da filosofia. Quase qualquer argumento para uma resposta positiva para essas questões envolve premissas negáveis.⁶

Para a maioria dos praticantes da filosofia, o fenômeno da negabilidade das premissas é familiar em ambos os lados. Quando oferecemos argumentos para nossas posições nos frustramos em encontrar oponentes mordendo a bala⁷ ao rejeitar o que tomamos como uma premissa plausível, sem que isso sirva como qualquer sinal de derrota. Quando abordamos argumentos contra nossas posições, nós algumas vezes trabalhamos de trás pra frente, da nossa rejeição da conclusão para ver qual premissa temos que negar, e nós a negamos. No melhor dos casos, aprendemos algo com isso, e aceitamos compromissos que poderíamos previamente considerar surpreendentes. Mas, raramente esses compromissos são inviáveis para se manter.

Como resultado argumentos filosóficos tipicamente não levam ao acordo, mas ao desacordo sofisticado. Defensores de uma posição aprenderão quais compromissos extras eles precisarão aceitar para evitar os argumentos. Versões ruins de uma posição são rejeitadas e versões sofisticadas são desenvolvidas em seus lugares. Isso leva a um tipo de progresso negativo onde áreas do espaço filosófico são eliminadas, mas apenas em pequenos fragmentos de cada vez. É raro que uma posição maior geral (materialismo ou dualismo, compatibilismo ou incompatibilismo, utilitarismo ou deontologia) seja eliminada desse modo. Em vez disso,

⁶ Para recolher dados aqui, fiz uma pesquisa informal na internet com filósofos, perguntando por argumentos que sejam quase universalmente considerados por eles como estabelecendo suas conclusões. Os candidatos adicionais incluíram o argumento da doação forçosa de órgãos contra versões simples do utilitarismo, o argumento de Kripke de que a necessidade se separa da a prioricidade, o argumento de Gödel contra versões do formalismo matemático, o argumento do mal contra o teísmo, o argumento modelo-teórico contra o descritivismo global, o argumento do ator perfeito contra o behaviorismo lógico, o argumento da realizabilidade múltipla contra a teoria da identidade, o argumento de Goodman contra a lógica indutiva puramente formal, argumentos da relatividade contra o presentismo, o argumento de Frankfurt de que a responsabilidade moral não requer a capacidade de agir diferentemente, o argumento de Hart contra a teoria do comando sobre leis de Austin, a refutação de Russell da Lei Básica V de Frege, o argumento da questão aberta de Moore contra o naturalismo analítico, o argumento de Putnam para o externismo sobre o significado, o cogito de Descartes, e muitos outros. É impactante que em sua grande maioria esses argumentos sejam naturalmente considerados argumentos para conclusões negativas, dado que são argumentos contra posições bastante específicas. É óbvio que a distinção negativo/positivo não é inteiramente clara, mas temos um entendimento intuitivo razoável dela. Algumas poucas conclusões têm um sabor positivo: a própria existência (o cogito), externismo (Putnam), talvez o necessário a posteriori (Kripke) e o ateísmo (o argumento do mal). Mas, os três primeiros são no máximo casos marginais de respostas para grandes questões, e os dados da pesquisa sugerem que o segundo e o quarto são no máximo casos marginais de acordo quase universal. Tudo isso reforça o ponto de que argumentos decisivos são raros na filosofia, que argumentos decisivos para posições positivas são ainda mais raros, e que argumentos decisivos para respostas positivas para as grandes questões são tão raros que são quase inexistentes.

⁷ N. do T.: da expressão em inglês “bite the bullet”, que significa o ato de aceitar uma tese mesmo reconhecendo suas consequências implausíveis.

há grandes fragmentos sobreviventes envolvendo as posições necessárias para evitar os argumentos (materialismo tipo-B com a estratégia do conceito fenomenal, incompatibilismo de fonte, utilitarismo de dois níveis, teísmo sem benevolência ou onipotência irrestritas). O mesmo tipo de eliminação, fragmentação e refinamento frequentemente ocorre também nesses níveis inferiores. As posições que sobrevivem produzem um tipo de estrutura fractal do espaço filosófico, similar ao conjunto de Mandelbrot, com suas intrincadas complexidades em todos os níveis, mas no qual grandes regiões do espaço raramente são eliminadas inteiramente.

Esse fenômeno pode parecer um análogo filosófico da tese Duhem-Quine, em uma versão dizendo que qualquer teoria científica pode ser compatibilizada com qualquer evidência por ajustes adequados nas suposições de fundo que ligam a teoria com a evidência. Mas, na prática, teorias científicas são frequentemente rejeitadas decisivamente diante da evidência, com versões revisadas e consistentes das teorias sendo rejeitadas como indefensáveis. Com efeito, algumas inferências (não-dedutivas) da evidência para a teoria científica têm status de consenso. Teorias são eliminadas não por consenso e evidências apenas, mas por evidência consensual mais inferências consensuais. No caso filosófico, contudo, evidência consensual mais inferências consensuais são muito menos poderosos. Quando alguém argumenta contra uma teoria filosófica, normalmente há ao menos uma revisão da teoria que não é só consistente mas defensável diante da evidência consensual. Aqueles que argumentam contra uma posição filosófica às vezes acusam seus engenhosos oponentes de sustentarem um programa de pesquisa degenerado, contudo, é tipicamente muito mais difícil fazer essa objeção colar na filosofia do que na ciência. Isso pode ser porque filósofos aplicam critérios mais flexíveis para suas teorias, de maneira que as inferências que têm status consensual entre cientistas não o têm entre filósofos, mas mais plausivelmente é porque o mesmo tipo de inferência não basta para resolver questões filosóficas.

Pode ser também objetado que na ciência teorias positivas não são normalmente estabelecidas por experimentos únicos, mas por muitos experimentos coletivamente. Por paridade, podemos esperar que mesmo que posições filosóficas não sejam estabelecidas por argumentos únicos, elas possam ser estabelecidas por um número de argumentos coletivamente. Talvez existam alguns casos de teses negativas sendo estabelecidas desse modo: a rejeição de teorias da percepção dos dados dos sentidos pode ser um exemplo. Porém, mesmo esses casos são raros, e casos positivos são ainda mais raros. Na prática, se um

opponente pode rejeitar argumentos individuais para uma tese sem muito custo, ele normalmente pode rejeitar coleções de argumentos sem muito custo também.

Isso significa que todos os argumentos filosóficos para teses positivas são malsucedidos, como van Inwagen (2006) sugeriu? (van Inwagen fala de teses substanciais, mas a discussão que ele faz sugere que se requer que estas sejam teses positivas). Isso depende do que se quer dizer com “sucesso”. Se “sucesso” for definido em termos sociológicos, de maneira que o sucesso exija convencer quase todos de uma comunidade, então vimos que no melhor dos casos bem poucos argumentos filosóficos para teses positivas têm sido bem-sucedidos em nossa comunidade. Van Inwagen define “sucesso” em termos epistemológicos idealizados: um argumento bem-sucedido para uma proposição p é um que convenceria uma audiência de pensadores ideais que são inicialmente agnósticos sobre p , na presença de um oponente ideal de p . Não penso que as observações sociológicas acima (ou as observações sociológicas para as quais van Inwagen apela) chegam perto de estabelecer que nenhum argumento filosófico é bem sucedido nesse sentido (cf. McGrath e Kelly no prelo para mais sobre esse tema). Seres humanos simplesmente estão muito longe do ideal para que essa conclusão se siga.

Também não segue de nada que eu tenha dito que todos os argumentos filosóficos são petições de princípio, ou que sejam dialeticamente impotentes. Mesmo quando argumentos têm premissas negáveis, eles normalmente têm poder dialético, pois suas premissas têm um suporte prévio que não repousa sobre considerações próximas demais da conclusão. Nesse caso o argumento não é petição de princípio. Mesmo que um oponente sofisticado e comprometido vá negar a premissa, o argumento pode muito bem fazer um observador agnóstico aceitar a conclusão. Na prática, geralmente usamos esse tipo de poder dialético como critério para um bom argumento com o qual muitos filósofos podem concordar, mesmo que eles discordem sobre a persuasão definitiva do argumento.

Também não estou dizendo que esses argumentos não podem produzir conhecimento. Premissas negáveis podem ainda assim ser conhecidas por muitas pessoas como verdadeiras. Como antes, enquanto muita discordância sobre uma alegação pode solapar o conhecimento coletivo dessa alegação, isso não precisa solapar o conhecimento individual da alegação. Semelhantemente, um argumento pode fundamentar o conhecimento individual mesmo quando pares o rejeitam. Isso se aplica ainda mais quando não-pares estão envolvidos. Mesmo

com tudo que eu disse, alguns argumentos podem ter premissas e inferências que só podem ser negadas implausivelmente, ou por pensadores não-ideais. Se for assim, esses argumentos podem muito bem produzir conhecimento em seres mais razoáveis que aqueles que os negam.

Portanto, não é fácil tirar conclusões sobre a falta de força normativa a partir de premissas sobre a falta de sucesso sociológico. Talvez exista uma noção normativa intermediária, definindo um argumento bem sucedido como um que tem o poder de persuadir todos os agnósticos *competentes*, em que competência seja algum padrão razoavelmente alto mas não-ideal que muitos filósofos humanos alcançam. Há boa razão para pensar que alguns argumentos filosóficos para posições positivas persuadem todos os filósofos competentes, ou mesmo todos os agnósticos competentes. Diante disso, a discordância sobre grandes questões entre os filósofos mais capazes (por qualquer medida razoavelmente neutra) é tão predominante quanto discordâncias entre filósofos de modo geral. Isso sugere que a maioria dos argumentos filosóficos não são bem-sucedidos no sentido normativo ligado à competência, mesmo que sejam bem-sucedidos nos outros sentidos normativos.

Burton Dreben me disse uma vez de modo memorável (na única ocasião em que o encontrei, em St. Louis por volta de 1994): “Grandes filósofos não argumentam”. Ele prosseguiu elaborando que entre Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap ou Quine, ninguém realmente oferece argumentos para suas posições. Claro que isso não é estritamente verdadeiro, contudo, penso que o ponto dele era que nesses filósofos o trabalho real não era feito por argumentos para uma tese, mas pela própria tese, ou o enquadramento em que ela estava encaixada. Uma versão refinada dessa alegação (sugerida para mim por Gene Callahan) pode dizer: grandes filósofos podem argumentar, mas seus argumentos não são o que os torna grandes. Uma parte do pensamento de Dreben, como eu o entendi, era de que como argumentos são facilmente refutados, dar argumentos é um sinal de fraqueza. É melhor simplesmente asserir e desenvolver uma tese. Assim os leitores têm que se envolver com a própria tese, sem a distração barata de refutar argumentos para ela.

Rawls (2001) elabora a posição de Dreben em uma direção algo diferente: “Burt não negaria, é claro, o fato evidente de que filósofos fazem muitos argumentos complicados. Mas ele pensa que no fundo não há argumentos que um filósofo possa usar para convencer outro de um ponto metafísico. No nível básico, filósofos simplesmente se apoiam em e apelam para ‘dados’ diferentes. É uma disputa sem resolução por argumentos. Burt disse que Quine é um

metafísico, um metafísico da ciência. Com isso ele quis dizer que Quine não argumenta pelo fisicismo, ou realismo científico. Ele o assume e elabora sua posição a partir daí.”

Descobri que para mim mesmo é impossível seguir o conselho de Dreben. Em meu trabalho sou um argumentador compulsivo, o que sem dúvida me torna alvo para um *modus tollens* da tese de Dreben. Mas, certamente é raro que esses argumentos convençam um grande setor da população. Isso é especialmente o caso quando muitas das pessoas já têm compromissos firmes, em questões como o problema mente-corpo e a teoria do significado: aí é difícil fazer mais que convencer algumas pessoas aqui e ali. Sobre questões em que as pessoas são inicialmente agnósticas ou seus compromissos são fracos, pode haver mais movimento.⁸ Mesmo aqui o fato de que o movimento é limitado reforça o ponto básico.

A lição é que o consenso na filosofia está tão difícil de se obter quanto sempre foi, e argumentos decisivos são tão raros quanto sempre foram. Para mim, esse é o maior desapontamento na prática da filosofia. Uma vez que se fez filosofia por algum tempo, não se espera mais que argumentos produzam acordo, e se julga um argumento bom quando ele meramente tem algum poder dialético. No entanto, esse é um ajuste de expectativas em resposta à uma realidade desapontadora. Antes de fazer filosofia se poderia esperar que algo mais era possível.

5. NOVOS MÉTODOS FILOSÓFICOS

Diante da falha dos métodos filosóficos tradicionais, podemos procurar por novos métodos. Ocasionalmente novos métodos são desenvolvidos por pensadores que se consideravam filósofos e que ajudaram a resolver questões que foram uma vez consideradas filosóficas: veja o desenvolvimento da lógica, da física, da psicologia, e por aí vai. É natural esperar que novos métodos possam produzir mais progresso.

⁸ Para praticar autobiografia: tenho a impressão de que meus argumentos com Andy Clark para a tese da mente estendida (uma área em que compromissos prévios eram relativamente fracos) pode ter convencido mais gente que meus argumentos contra o fisicismo ou para a semântica bidimensional (áreas em que compromissos prévios são fortes). Mesmo aqui suspeito que a tese e o enquadramento convenceram tantas pessoas quanto os argumentos. Talvez o argumento mais efetivo de todos tenha sido o de “The Matrix as Metaphysics”, que convence muita gente da posição de que se estamos em um cenário de matrix ou em que somos cérebros em cubas, a maioria das nossas crenças são verdadeiras (ao menos ele tem esse efeito em apresentações de aula e discussões informais; houve relativamente pouca discussão impressa do argumento). Ainda que as pessoas achem essa posição inicialmente contra-intuitiva, se revela que o compromisso prévio delas era fraco.

Por volta do último século, muitos métodos filosóficos novos foram desenvolvidos e muitos métodos filosóficos velhos foram refinados para ajudar a alcançar conclusões filosóficas. A filosofia empírica se apoia na ciência empírica. A filosofia formal se apoia no raciocínio formal. A filosofia linguística se apoia na análise da linguagem. A fenomenologia se apoia na reflexão fenomenológica. A filosofia feminista se apoia na consideração e análise de gêneros. A filosofia transcultural se apoia em múltiplas tradições culturais na filosofia. A filosofia experimental se apoia no estudo empírico dos juízos filosóficos.⁹

Todos esses métodos levaram a novos *insights* e ao progresso filosófico. Todos levaram a novos argumentos e conclusões interessantes. Porém, manifestamente, nenhum desses métodos levou à qualquer convergência recente sobre as respostas das grandes questões da filosofia. No surgimento de cada um desses métodos a discordância filosófica era tão predominante quanto sempre foi. Mesmo dentro de uma tradição são poucos os casos em que as grandes questões são tidas como resolvidas. Em vez disso, esses métodos nos levaram novamente para versões mais sofisticadas de discordâncias antigas.

Em muitos casos o problema básico é o da negação das premissas. Nos casos da filosofia empírica e formal, já vimos que resultados empíricos e formais precisam ser combinados com premissas de ligação adicionais para resolver uma questão filosófica. Na maioria dos casos vemos que essas premissas de ligação podem ser negadas. Frequentemente elas são tão controversas quanto as conclusões que buscam estabelecer. Em alguns casos resultados empíricos e formais ajudam a resolver questões relativamente pequenas, bem como introduzem e abordam questões novas importantes. Mas, quando elas são trazidas para considerações sobre as grandes questões, é raro que façam muito para produzir consenso.

Há algumas exceções parciais: talvez o peso da evolução sobre o teísmo, da relatividade sobre o presentismo e do teorema de Gödel no formalismo matemático. Mas, essas exceções não são especialmente comuns, e mesmo nesses casos há versões modificadas das posições relevantes que retiveram vários defensores sérios. As exceções que existem parecem essencialmente cair em duas classes. Primeiro, há casos em que métodos empíricos pesam fortemente sobre áreas da filosofia que se concentram na realidade concreta, como subcampos da metafísica e da filosofia da ciência. Segundo, há casos em que métodos formais

⁹ E há muitos outros métodos que não tenho competência para discutir. Por exemplo, Nielsen (1987) sugere que uma esperança de progresso na filosofia é a teoria crítica.

pesam fortemente em áreas que lidam com questões formais, como a filosofia da matemática e da lógica. Óbvio que ambos os tipos de método são frequentemente trazidos para serem considerados em outras áreas—áreas normativas como ética e epistemologia, por exemplo—mas casos em que produzem consenso são muito mais raros.

Se pode pensar que a filosofia da mente seria uma exceção, dadas as óbvias conexões com a neurociência e a psicologia. Mas, mesmo nela, essas ciências parecem ter deixado as grandes questões—os problemas da consciência e da intencionalidade, da causação mental e do livre arbítrio—bastante abertas. Certamente tem havido argumentos da neurociência e da psicologia para posições sobre esses problemas, mas na maioria dos casos as premissas de ligação requeridas têm sido tão controversas quanto a maioria das outras alegações filosóficas. O que resultou foi uma sofisticação muito aumentada com versões cientificamente informadas de posições relevantes, mas não muito mais em questão de consenso. Talvez o maior peso sobre essas grandes questões acerca da mente não tenha vindo desses campos, mas da física, onde a evidência do fechamento causal no nível microfísico colocou uma séria pressão sobre posições como o dualismo interacionista. Entretanto, mesmo nisso muitos têm resistido à pressão, e em qualquer caso a negação do interacionismo não leva realmente à uma posição positiva.

Outros métodos novos sequer oferecem premissas com a relativa segurança das premissas empíricas e formais. Em fenomenologia, por exemplo, as premissas fenomenológicas centrais são tipicamente tão negáveis quanto qualquer outra premissa filosófica. Algo similar pode se aplicar para a filosofia feminista e transcultural, enquanto outros métodos podem exibir uma mistura dos dois padrões acima.¹⁰ Alguns métodos, como a filosofia feminista e a filosofia experimental, têm cumprido um papel crítico crucial, mas a lição tem sido amplamente a de diminuirmos nossa confiança sobre as respostas das grandes questões em vez de fortalecê-la.

Claro, novos métodos estão sempre sendo desenvolvidos. Ainda acontece de problemas gradualmente migrarem da filosofia para a ciência conforme os métodos se tornam mais rigorosos e decisivos: dois exemplos recentes incluem o desenvolvimento da semântica formal e o desenvolvimento em andamento de uma ciência da consciência. Ainda assim,

¹⁰ Sobre minha própria opinião sobre os poderes e limites da filosofia experimental e linguística, veja <http://consc.net/papers/xphi.pdf> e <http://consc.net/papers/langphil.pdf> respectivamente.

mesmo nesses casos seria difícil dizer que os novos métodos levaram ao consenso sobre as grandes questões filosóficas que precediam seus desenvolvimentos. Portanto, enquanto podemos esperar por mais métodos que produzam convergência sobre as grandes questões, esses métodos terão que ir bem além do que vimos no último século.

6. EXPLICAÇÕES

Até agora dei uma explicação muito parcial da relativa falta de convergência na filosofia. Há menos convergência na filosofia porque o método filosófico tem menos poder para compelir ao acordo, e tem menos poder por causa do fenômeno da negabilidade das premissas: argumentos para conclusões fortes na filosofia (diferentemente da ciência e da matemática) quase sempre têm premissas ou inferências que podem ser rejeitadas sem muito custo.

Contudo, essa explicação fica bem perto da superfície do fenômeno. É natural pedir uma explicação mais profunda. Por que os argumentos de premissas consensuais são relativamente incapazes de resolver as grandes questões da filosofia? E de modo mais geral, por que há tão pouca convergência na filosofia?

(1) *Especiação disciplinar*. A resposta mais popular para essa pergunta, ao menos entre filósofos, é que o campo está sujeito à um tipo de especiação disciplinar. Como já discuti, muitas disciplinas novas nasceram da filosofia ao longo dos anos: física, psicologia, lógica, linguística, economia, e por aí vai. Em cada caso, esses campos nasceram como ferramentas que foram desenvolvidas para abordar questões de forma mais precisa e decisiva. A tese chave é que quando desenvolvemos métodos para resolver conclusivamente questões filosóficas, esses métodos constituem um novo campo e as questões não são mais consideradas filosóficas. Logo, é de se esperar que as questões que restam estejam menos sujeitas ao acordo do que as que estão em outras disciplinas.

Certamente há algum valor nessa explicação. A tese chave é plausível e a tese central parece seguir dela. Ainda assim, penso que há alguns limites nessa explicação.

Já notei um limite: os campos que se separaram nem sempre responderam as grandes questões filosóficas que os precederam. A psicologia não fez muito para resolver o problema mente-corpo, por exemplo, e a linguística não resolveu realmente as questões filosóficas mais profundas sobre o significado. Lógica e física chegaram mais perto, mas mesmo aí é defensável que elas não resolveram algumas das maiores questões filosóficas precedentes. Agora, pode ser dito que as questões filosóficas menores que esses campos resolvem ainda assim correspondem às grandes questões nos novos campos, assim explicando a tese central sobre a convergência relativa. Porém, desejamos uma explicação de porque a questão filosófica *precedente* na filosofia tem sido tão difícil de responder. Na medida em que essas grandes questões não têm sido resolvidas pela especialização disciplinar a especialização não pode responder essa questão.

A objeção mais geral é que ainda que a tese da especialização possa explicar, *de dicto*, porque há menor convergência nas grandes questões da filosofia do que nas grandes questões de outras áreas, nós também queremos uma explicação *de re*, envolvendo essas grandes questões, sobre porque *elas* em particular recebem tão pouca convergência. Uma hipótese é que isso é simplesmente uma questão de sorte: todas as questões são igualmente aptas à convergência, e através de sorte aleatória algumas receberam convergência (e com isso se especializaram) antes que outras. Mas, deixando de lado essa hipótese implausível, a relativa falta de convergência sobre essas questões é presumivelmente explicada por algo distinto sobre essas questões e a relação delas conosco. Podemos então perguntar qual é exatamente essa característica ou características dessas questões que explica(m) a falta de convergência. A especialização não tem poder para responder essa pergunta, portanto outra resposta é necessária.

(2) *Antirrealismo*. Uma resposta é que não há convergência à verdade porque não há verdades objetivas a serem encontradas nos domínios relevantes. Onde há verdade objetiva, ela serve como um tipo de ímã para a convergência, mas em sua ausência há apenas um corpo desregrado de opiniões que não devemos esperar que convirja. Muitos filósofos terão simpatia por essa linha em algumas áreas. Tenho simpatia pelo antirrealismo sobre a ética e sobre algumas questões em ontologia. Ainda assim, isso deixa muito para se ser realista sobre. E mesmo aceitar o antirrealismo moral, digamos, deixa em aberto o porquê de haver tão pouca convergência na própria questão do realismo moral. É claro que permanece a possibilidade do

antirrealismo filosófico global, mas essa não é uma posição especialmente plausível ou atraente.

- (3) *Disputas verbais*. Outra resposta é a de que há pouca convergência porque os participantes estão em um diálogo de surdos. Cada lado está usando termos-chave de modos diferentes e cada um está correto no que seu próprio uso diz respeito. Em “Verbal Disputes” argumentei que disputas verbais são comuns na filosofia. Por exemplo, penso que muitos debates na filosofia do livre arbítrio e na filosofia da linguagem têm um elemento verbal significativo. E penso que resolver disputas verbais pode levar ao progresso filosófico. Contudo, frequentemente esclarecemos os termos-chave em uma disputa parcialmente verbal, e descobrimos que resta uma disputa substancial. E há um núcleo de questões fundamentais (incluindo muitas questões normativas, bem como o problema mente-corpo e outros problemas envolvendo conceitos filosóficos “bedrock”, nos termos de “Verbal Disputes”) para os quais o diagnóstico de uma disputa verbal parece bastante implausível.
- (4) *Maior distância dos dados*. Uma resposta naturalmente sugerida pela discussão dos argumentos decisivos é que há menos convergência na filosofia do que na ciência porque a filosofia tende a se ocupar de domínios distantes de dados claros. Colocando isso de modo quineano, teses filosóficas estão longe da periferia da rede de crenças. Ainda assim, aparentemente o mesmo também vale para muitas alegações altamente teóricas na ciência, por exemplo, envolvendo o passado longínquo e o que é muito pequeno. E plausivelmente o mesmo vale para a matemática. Nesse caso se poderia apontar para axiomas matemáticos e intuições como dados, porém, isso então levanta a questão de por que nós não temos dados filosóficos análogos para resolver questões filosóficas. Logo, essa opção tende a reformular o problema em vez de solucioná-lo.¹¹
- (5) *Explicações sociológicas*. É natural supor que fatores sociológicos desempenhem um papel no impedimento da convergência. Quando nossos argumentos não são universalmente aceitos, frequentemente creditamos isso ao histórico profissional dos nossos oponentes, ou aos pressupostos falsos que estão disseminados na

¹¹ Também cabe notar (como Larry Solum me sugeriu) que as ciências sociais têm muito menos convergência que as ciências duras apesar de estarem menos distantes dos dados que a filosofia. Uma questão geral interessante é se a falta de convergência nas ciências sociais e na filosofia deveria receber explicações diferentes ou uma explicação uniforme. Suspeito que seja a primeira opção: por exemplo, a complexidade e desordem dos sistemas sociais parece especialmente relevante nas ciências sociais, mas menos relevante na filosofia.

profissão, ou ao vínculo profissional ou emocional às posições alternativas. Penso que não há como negar que fatores sociológicos desempenham um papel importante na determinação das posições filosóficas amplamente aceitas em um período. A impopularidade da distinção analítico-sintético nas décadas após “Dois Dogmas do Empirismo” certamente não foi decorrelacionada com a posição de poder de Quine na profissão e com seu impacto nos estudantes de graduação. Ainda assim, muitos dos fatores sociológicos relevantes também agem nas ciências. Portanto, para explicar a diferença com as ciências se teria que apontar para diferenças sociológicas relevantes, ou se combinar a explicação sociológica com outras características distintas das questões filosóficas. Algumas diferenças sociológicas potenciais incluem a hipótese de que filósofos são mais recompensados por discordâncias do que cientistas, que são mais tolerantes com a dissidência, ou que foram treinados para terem padrões mais altos para a aceitação de posições. Se poderia também apontar para diferenças de financiamento, treinamento e estruturas de pesquisa. Ainda assim, é difícil crer que a diferença em convergência entre, digamos, o projeto do genoma humano e o problema mente-corpo meramente se resume a esses fatores sociológicos. Portanto, explicações sociológicas funcionam melhor quando são combinadas com teses adicionais sobre a peculiaridade das questões filosóficas. Por exemplo, se poderia sugerir que a maior distância entre os dados e as teses filosóficas facilita para que a resistência sociologicamente fundamentada se sustente.

- (6) *Explicações psicológicas.* As explicações psicológicas estão intimamente relacionadas com as sociológicas, sustentando que há algo distinto sobre mentes humanas ou mentes de filósofos que impede a convergência em questões filosóficas. Talvez exista algum defeito psicológico que nos impede de reconhecer verdades filosóficas, por exemplo. Em algum nível alguma explicação como essa tem que ser parte da história: se ao menos pensadores ideais poderiam convergir à verdade, então nossa falha pode ser marcada pela não-idealidade dos nossos raciocínios. Mas, aí a questão crucial será: quais são os aspectos em que nosso raciocínio é não-ideal, e quais são os aspectos em que as questões filosóficas são peculiares, tais que a não-idealidade dos nossos raciocínios nos impede de convergir à verdade em questões filosóficas?

(7) *Explicações evolutivas*. Às vezes é sugerido (e.g. McGinn, 1993) que há uma explicação darwiniana para a falta de progresso na filosofia. A ideia básica é que não evoluímos para sermos bons em filosofia, dado que no ambiente evolutivo não houve pressão seletiva que favorecesse a habilidade filosófica ou qualquer coisa que se correlacionasse fortemente com ela. Talvez haja alguma plausibilidade nisso, ainda que seja necessário algum trabalho para se explicar porque o mesmo não se aplica para habilidade de praticar matemática abstrata ou ciência altamente teórica. Em qualquer caso, esse tipo de explicação vai funcionar melhor em conjunção com a explicação psicológica, e levanta as mesmas questões cruciais discutidas sobre ela.

Penso que todas essas sete explicações podem estar parcialmente corretas. Contudo, não penso que do modo como estão elas coletivamente forneçam uma explicação completa do fenômeno. Para fazer isso muitos dos detalhes precisariam ser preenchidos. Em particular, ainda precisaríamos de uma boa explicação do que exatamente é peculiar sobre questões filosóficas de modo que elas levem à falta de convergência. Apenas (2) e (4) realmente abordam isso, mas (antirrealismo global à parte) (2) se aplica apenas em alguns casos, enquanto (4) está perto demais de ser uma reformulação do fenômeno. Deve ser possível fornecer uma explicação dessa peculiaridade que se misture com as explicações psicológicas, evolutivas e talvez sociológicas para fornecer uma explicação completa da falta de convergência. Porém, por ora penso que isso continua uma questão aberta.

7. OS PROSPECTOS PARA MAIS PROGRESSO

Finalmente: quais são os prospectos para mais progresso filosófico? É possível que possamos eventualmente convergir à verdade nas grandes questões da filosofia?

Para discutirmos isso precisamos abordar a questão das respostas dessas questões serem mesmo cognoscíveis em princípio, por agentes cognitivos suficientemente ideais. Aqui vou apenas indicar minha própria posição positiva sobre essa questão. Em *Constructing the World* argumentei por uma tese da scrutabilidade (chamada “Escrutabilidade Fundamental” no livro), mantendo que todas as verdades são implicadas a priori por verdades empíricas

fundamentais acerca de propriedades e leis fundamentais e naturais. Segue (simplicemente) que se alguém pudesse saber todas as verdades empíricas fundamentais e raciocinar idealmente, esse alguém poderia conhecer todas as verdades, incluindo todas as verdades filosóficas.

É claro que a tese da scrutabilidade pode ser negada. Se ela for falsa, então mesmo raciocínios ideais partindo de verdades empíricas fundamentais podem não nos permitir conhecer a verdade filosófica. Se poderia preservar uma versão modificada da tese ao se expandir as verdades fundamentais na base para incluírem certas verdades filosóficas: princípios ontológicos e normativos fundamentais, digamos. Mas então as próprias verdades fundamentais poderiam ficar além de um alcance epistemológico ideal. De qualquer jeito, se verdades filosóficas não são scrutáveis de uma base apropriada, não devemos esperar convergência à verdade mesmo em uma comunidade de agentes cognitivos ideais.

Se a tese da scrutabilidade for verdadeira, por outro lado, uma posição mais positiva ganha força. A tese não implica que podemos conhecer todas as verdades filosóficas, mas fornece uma maneira útil de classificar os casos em que ficamos longe de conhecer, e de classificar, mais geralmente, casos em que falhamos em convergir. Primeiro, há casos de antirrealismo sobre um domínio, onde não há verdade filosófica a ser conhecida. Segundo, há casos onde múltiplos grupos sabem as verdades filosóficas, mas em que as disputas verbais os impedem de reconhecer seus acordos. Terceiro, há casos em que somos ignorantes sobre as verdades empíricas fundamentais. Quarto, há casos em que nosso raciocínio é não-ideal.

Penso que muitos dos casos mais difíceis na filosofia caem na última categoria: questões cujas respostas são cognoscíveis para agentes cognitivos ideais, mas (ainda) não para nós. Isso então levanta a pergunta chave: as respostas são cognoscíveis ou incognoscíveis para humanos?

McGinn (1993) e van Inwagen (2009) advogaram a incognoscibilidade: humanos simplesmente não são inteligentes o bastante para responder as grandes questões. A ideia é que há algum nível de inteligência ou aptidão que seria suficiente para responder essas questões, mas os humanos ficam abaixo desse nível.

Van Inwagen argumenta para essa conclusão como segue. Ele sugere que é implausível que estejamos muito acima desse nível, dada a falta de progresso até o momento,

e que é antecedentemente improvável que estejamos praticamente nesse nível. Então, é muito mais provável que o nível fique acima de nós. Não estou tão certo sobre esse argumento. Penso que já sabemos que para um grande número de questões humanas estão exatamente no nível para ir bem: questões científicas e matemáticas, por exemplo. Por causa disso, é defensável que estejamos em um limiar especial de inteligência no qual um número extraordinariamente amplo de questões fica ao nosso alcance ao longo do tempo. Não é óbvio se questões filosóficas irão ou não cair dentro desse alcance, mas não é obviamente mais provável que elas não caiam do que caiam.

Se McGinn e van Inwagen estão certos, permanece possível que possamos responder questões filosóficas ao aprimorar primeiramente nosso nível de inteligência, talvez por melhoria ou extensão cognitiva. Alternativamente, poderíamos construir seres com inteligência artificial mais inteligentes que nós, que seriam então capazes de construir seres com inteligência artificial mais inteligentes que eles, e assim em diante. A explosão de inteligência resultante poderia levar até criaturas que poderiam finalmente responder as grandes questões filosóficas.

Se McGinn e van Inwagen estão errados, por outro lado, então podemos eventualmente responder questões filosóficas sem melhorias cognitivas radicais. Talvez tenhamos que desenvolver novos métodos, aumentar a disciplina, ter novos tipos de *insights*, e talvez vá precisar haver uma revolução conceitual ou duas, mas nada disso vai ficar fora da capacidade humana. Pode se revelar que há uma curva de sofisticação filosófica crescente tal que, depois de certo ponto na curva, um progresso maior é possível. Não estamos lá ainda, mas estamos trabalhando na direção disso.

Não é óbvio se McGinn ou van Inwagen estão certos ou errados. A questão das grandes questões filosóficas serem humanamente solúveis é ela mesma uma grande questão metafilosófica. Como outras grandes questões da filosofia, é uma para a qual nós atualmente não sabemos a resposta. Ambas as respostas para essa questão metafilosófica parecem estar abertas, e nós atualmente não temos fortes razões para preferir nenhuma.

Se nós não sabemos qual dessas duas opções é o caso, então penso que para fazer filosofia nós podemos assumir a suposição de trabalho de que é a segunda opção: as questões podem ser respondidas por nós, mas até o momento não estão resolvidas. Então nós podemos simplesmente fazer filosofia tão bem quanto podemos, fazendo nosso melhor para pensar

nesses novos *insights*, métodos e conceitos que possam finalmente nos levar a responder as questões. Afinal, ainda estamos aprendendo a fazer filosofia bem. Para ver o quão longe ela pode nos levar, temos que continuar fazendo filosofia.

BIBLIOGRAFIA

BOURGET, D. e CHALMERS, D. J. 2014. What do philosophers believe? *Philosophical Studies*.

CHALMERS, D. J. 2011. Verbal Disputes. *Philosophical Review* 120: 515-66.

CHALMERS, D. J. 2012. *Constructing the World*. Oxford University Press.

DIETRICH, E. 2010. There is no progress in philosophy. *Essays in Philosophy* 12: 329-44.

HILBERT, D. 1902. Mathematical Problems. *Bulletin of the American Mathematical Society* 8: 437-79.

KELLY, T. e MCGRATH, S. no prelo. Are there any successful philosophical arguments? In (J. Keller ed.) *Being, Freedom, and Method: Themes from van Inwagen*. Oxford University Press.

KRIPPENDORFF, K. 2013. *Content Analysis: An Introduction to its Methodology*, 3rd edition. Sage Publishing.

MCGINN, C. 1993. *Problems in Philosophy*. Oxford University Press.

MOODY, T. 1986. Progress in philosophy. *American Philosophical Quarterly* 23: 35-46.

NIELSEN, K. 1987. Can there be progress in philosophy? *Metaphilosophy* 18: 1-30.

RAWLS, J. 2001. Afterword. In (J. Floyd & S. Shieh eds.) *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford University Press.

RUSSELL, B. 1912. *The Problems of Philosophy*. Williams and Norgate.

RUSSELL, B. 1918. "The Philosophy of Logical Atomism". *The Monist* 28: 295-527. Reimpresso como *The Philosophy of Logical Atomism* (Taylor and Francis, 2009).

STOLJAR, D. no prelo. *Philosophical Progress: In Defense of a Reasonable Optimism*.

VAN INWAGEN, P. 2004. Freedom to break the laws. *Midwest Studies in Philosophy* 28: 334-50.

VAN INWAGEN, P. 2006. *The Problem of Evil: The Gifford Lectures*. Oxford University Press.

VAN INWAGEN, P. 2009. *Metaphysics* (third edition).

WILLIAMSON, T. 2006. Must do better. In (P. Greenough & M. Lynch, eds.) *Truth and Realism*. Oxford University Press.

YANDELL, B. H. 2002. *The Honors Class: Hilbert's Problems and their Solvers*. A. K. Peters.