

# Discussão de “O argumento do Conhecimento do Criador como Argumento Cético

**LUIZ EVA**

(UFPR/CNPq). E-mail: luizeva@ufpr.br

É um prazer e uma honra ter a oportunidade de discutir o texto apresentado pelo professor Danilo Marcondes, um dos pioneiros no estudo sobre o ceticismo filosófico no Brasil, ao qual tem dado valiosa contribuição. Este texto em particular me conduziu a considerar sob um ângulo novo, ao menos para mim, um problema central para os estudos sobre o ceticismo.

Teria tido a retomada dos textos céticos antigos ao final do Renascimento uma influência no modo como se desenvolveu a Revolução Científica moderna e, em caso afirmativo, qual seria ela? Eu diria que essa é a questão mais geral — de decisiva importância para o exame das repercussões históricas da filosofia cética — que a referida exposição tem como um pano de fundo. Danilo Marcondes procurou sustentar que a filosofia cética, redescoberta e rediscutida por Montaigne, Sanchez, Bacon e Descartes, dentre outros, interviu na transformação *do próprio conceito do conhecimento* que teve curso através dessa Revolução Científica. Mais exatamente, ela teria se dado por intermédio do emprego de uma versão negativa do “argumento do conhecimento do criador”, argumento esse que aparentemente conteria em suas premissas a admissão de que “conhecer é ser capaz de criar ou produzir aquilo que se conhece” e estaria no cerne da concepção moderna de conhecimento, ou *scientia activa* (por oposição à noção de conhecimento antiga, forjada segundo um paradigma contemplativo, segundo a qual, em última instância, o objeto de conhecimento não seria ele próprio criado pelo demiurgo). Gestada pelo emprego desse argumento pelos medievais, a revolução

científica moderna teria resultado, ao menos em parte, da incorporação desse argumento no arsenal cético que se pôs em circulação ao fim do Renascimento, na forma da alegação de que não possuímos conhecimento porquanto não podemos conhecer perfeitamente o que não criamos (segundo o exemplo que nos é particularmente oferecido por meio de uma citação de Francisco Sanchez), e isso teria fomentado, num segundo momento, um novo paradigma para a própria noção de conhecimento, presente nas obras de Bacon e Hobbes.

Confesso que, sem dispor de opinião mais definida a respeito, fui convidado pelo texto de Danilo Marcondes a considerar a possibilidade de sustentar uma hipótese alternativa, até onde vejo, à que ele propõe. Menos por me ver convencido a seu respeito, e mais para tentar discutir o alcance da sua proposta (ou minha compreensão dela), eu vou aqui me ater a um único ponto, embora central, relativo ao modo como a argumentação cética do período focaliza o conceito de conhecimento (ou *scientia*). Arrisco-me a propor que a concepção tradicional de conhecimento alvejada pelos cétricos seria, não tanto a de um conhecimento do criador (um conhecimento que escaparia ao domínio do homem ativo que cria os objetos que conhece), mas sobretudo a de um conhecimento *a partir de causas*.

Por que proponho isso? Antes de mais, por ser esse, salvo engano, o aspecto principalmente enfatizado pelos autores cétricos desse período quando discutem abertamente a noção de conhecimento.

Nos *Ensaio*s de Montaigne, o conceito de causa é recorrentemente mencionado no contexto da crítica à *science humaine*. Na *Apologia*, por exemplo, ele elogia a opinião de Teofrasto, segundo quem o conhecimento humano, encaminhado pelos sentidos, poderia julgar sobre as causas das coisas até certa medida, mas que, tendo chegado às causas extremas e últimas, ele deveria se deter em face da dificuldade. Diz Montaigne, todavia, que essa opinião de Teofrasto, embora plausível e moderada, é inconsistente, pois não é possível oferecer tais limites ao espírito: “...se o homem confessa, como diz Teofrasto, a ignorância das causas primeiras ou dos princípios, que ele tenha a coragem de abdicar do resto da sua ciência, pois se falta o fundamento, seu raciocínio cai por terra; a disputa e a inquisição não tem outro limite

que os princípios. Se tal fim não detém seu progresso, ele se lança numa irresolução infinita”. (II, 12, 561A) Tal crítica, Montaigne retoma dos *Academica* de Cícero, do qual ele cita adiante uma passagem que esclarece como esse problema se choca com as exigências impostas pela noção de conhecimento: “Não pode uma coisa ser mais ou menos conhecida do que outra, posto que para todas as coisas só há uma concepção (*definitio*) do que é ser compreendido”. (*ibid.*, cf. Acad., II, 41)

Noutra passagem, Montaigne parece caracterizar o tipo de *science* almejada pelos filósofos (um tipo inexistente, contudo, em vista da incerteza dos princípios) de um modo coerente com este, ainda que não empregue o termo “causa”. Criticando a postura dos filósofos que pretenderiam provar a existência do calor convidando-nos a pôr a mão no fogo, Montaigne os considera muito indignos da sua profissão: “Não basta que me digam: é verdadeiro, pois vê e sentis desse modo; é preciso que me digam se o que eu penso sentir eu o sinto de fato, e se eu o sinto, que me expliquem por que eu sinto, e como eu sinto, e o que exatamente; que me digam o nome, a origem, suas propriedades, a extensão do calor e do frio, as qualidades do que age e do que sofre, ou então que abandonem sua profissão, que é a de não receber e aprovar nada a não ser por via da razão, que é sua pedra de toque para todas as suas reflexões, mas uma pedra cheia de falsidade, erro, fraqueza e falha...” (II, 12, 541A) Num caso ou noutro, não podemos ter conhecimento porque não somos capazes de determinar completamente, em todos os aspectos em que isso se faria preciso, as causas exigidas (ou, aqui, as “razões”) para explicar por que os fatos se dão de uma forma e não de outra.

Ademais, notemos como a noção de causalidade seria assim interpretada em um sentido bastante amplo e vago, tal como nos parece ocorrer no caso de Francisco Sanchez, outro autor cético em que a discussão desse conceito é central. No *Quod Nihil Scitur*, ele examina diversas definições de conhecimento e se detém naquela que, a seu ver, seria, em princípio, a mais satisfatória: *scientia res perfecta cognitio est*, “conhecimento é a apreensão ou entendimento perfeito da coisa”. (QNS, 23, 200). Contudo, como Montaigne, também ele diz que não podemos obter conhecimento segundo tal definição. Primeiramente porque, mesmo sendo intuitivamente clara, essa definição

não pode ser adequadamente compreendida a partir do método da análise por gênero e diferença, pois os seus termos constituintes são eles próprios menos claros, de modo que tal questionamento nos conduziria a um processo *infinito*. (*ibid.*, 23-24) Em seguida, retomando a controvérsia filosófica insanável em torno dessa definição, Sanchez assinala a diferença existente entre, de uma parte, inventar (*fingerere*) ou definir (*supponere*), e, de outra parte, conhecer (*scire*). No primeiro caso, como as suposições não são objeto de prova, mas de mera crença, teríamos assim, no máximo, uma “suposta ciência” (*scientiam suppositiam*),<sup>1</sup> o que não é “conhecimento” no sentido próprio do termo, a saber, “firme e certo” (*scientia firma & certa*) — razão esta pela qual, mais uma vez, *nihil scitur*. Por fim, Sanchez critica o modo como cada uma das presumidas ciências se apóia em pressupostos tomados de outras e a artificialidade de como pretendem se diferenciar umas das outras segundo especialidades. Tal separação, que decorre dos limites de nossa capacidade cognitiva, confirma que nada sabemos. “Pois uma vez que todas as coisas no mundo unem-se numa só totalidade, nenhuma pode existir independentemente de outras, e algumas não permanecem em existência simultaneamente com outras. Cada uma desempenha sua função, separada e diversa da função de outras, e ainda assim todas colaboram para um mesmo todo. Algumas são causas de outras, algumas são causadas por outras. As conexões entre elas são indizivelmente complexas, de modo que não surpreende que, caso uma delas seja desconhecida, as demais também o sejam. Isso porque aquele que está interessado no estudo das estrelas, ao considerar seus movimentos, e a causa de seus movimentos, toma como admitido o problema de saber o que é uma estrela, e o que é o movimento, restando-lhe apenas estudar a variedade e a multiplicidade do movimento das estrelas, *mas isso não é conhecimento (scientia)*. O verdadeiro conhecimento é o entendimento da essência e dos acidentes, quando existirem.” (*ibid.*, 26, 202-203, grifos nossos) Assim, não apenas Sanchez vincula diretamente a noção de conhecimento ao entendimento das causas que as determinam, mas o faz segundo uma noção bastante ampla de causa (referindo-se a todas as instâncias diversas de um objeto que possam ter alguma determinação no modo como o conhecemos).

Um último exemplo que darei, não menos explícito quanto à mesma concepção de conhecimento, provém de um autor que não é cético, Francis Bacon, o qual contudo dedica o seu opúsculo “*Scala Intellectus sive Filum Labyrinthi*” à discussão da filosofia cética. Vale a pena citar integralmente aqui a introdução desse texto: “Seria verdadeiramente difícil recusar aqueles aos quais aprovou o lema “nada se sabe” se tivessem corrigido esse decreto rígido por uma interpretação mais branda. Pois se alguém sustentasse que propriamente conhece algo, ele sustentaria, devidamente compreendido, que o conhece pelas causas do que é; o conhecimento das causas se expande e sobe numa série, e numa cadeia como que infinita, até as naturezas mais conhecidas, de tal modo que o conhecimento das coisas particulares não pode ser propriamente liberado do exato conhecimento de toda a natureza. Não descobririas facilmente o que poderia, por meio de um juízo razoável, ser oposto [a isso]. De fato, não seria razoável poder dispor de ciência verdadeira de algo antes que a mente se apoiasse em uma completa explicação das causas; e é insensato levar em conta alguém cuja alma impotente pretenda atribuir ou asseverar à natureza humana o perfeito conhecimento de todas as coisas...” (Sp., 687) Assim, não apenas este texto corrobora a visão de que o ceticismo compromete radicalmente a nossa pretensão de conhecimento na medida em que nos interpela acerca das causas, mas identifica esse problema como o mais relevante dentre os demais que considera. Ademais, parece-nos que tampouco Bacon abre mão ele próprio de tal exigência conceitual que se imporia aos céticos, pois adiante, no mesmo texto, ele alegará que a posição dos céticos não pode ser aceita *ainda que* eles cheguem a oferecer uma concepção diferente do que seria o “conhecimento”, isto é, uma distinção entre o verdadeiro e o provável. Isso porque tal expediente, nas suas palavras, “corta os nervos da investigação”; uma investigação, portanto, sobre as causas, que precisa ser levada a cabo se pretendemos obter conhecimento genuíno das Formas naturais.

Isso posto, parece-nos importante distinguir, no caso de Bacon, entre, de uma lado, a adoção do método indutivo como expediente adequado para obter tal conhecimento, por meio de uma investigação coletiva de muitas gerações, na qual a obtenção de regras operativas frente às naturezas

examinadas é um dos elementos fundamentais, e, de outro lado, a obtenção de conhecimento propriamente dito, na medida em que Bacon projeta para o momento final desse percurso a obtenção de uma “metafísica”, de ordem especulativa. Assim, essa referência ao ceticismo acabaria precisamente indicando que é que graças ao problema cético (considerado como um problema em torno da obtenção de um conhecimento a partir das causas) que não é possível considerar os “conhecimentos” criados pelo homem, segundo a escala humana, propriamente como conhecimentos. Segundo Bacon, se, para o homem, ciência e poder são a mesma coisa, isso se dá apenas na medida em que “a ignorância da causa nos priva do efeito” (N.O. §3). E se a ciência baconiana pretende submeter a natureza ao homem, é igualmente verdadeiro, para ele, que “não se triunfa da natureza a não ser quando a obedecemos”, o que significa que nosso conhecimento operativo no âmbito da natureza é assumidamente limitado e não pode jamais pretender, dada a nossa própria natureza, se situar na mesma perspectiva do criador. “Para as suas obras — diz Bacon no aforismo 4 do *Novum Organum* — o homem não pode fazer nada a não ser juntar e dividir os corpos naturais. O resto a natureza realiza interiormente.”

Somos aqui remetidos ao tema central do texto de Danilo Marcondes. Até que ponto esta interpretação das dificuldades céticas divergem do que ali se propõe? Ele bem ressalva que a concepção do conhecimento como conhecimento do criador seria apenas uma das principais “correntes subterrâneas” do pensamento moderno, funcionando mais como um pressuposto ou elemento subjacente; e igualmente destaca, em seguida, que o argumento do criador parece depender centralmente da noção de causalidade, alvejada já pelas objeções dos antigos céticos à definição de ciência. por meio dos tropos de Agripa. Ainda assim, no intuito de tentar aprofundar o exame desse ponto, direi que estamos diante de dois enfoques que nos conduzem aparentemente a conseqüências diferentes acerca do papel do ceticismo nesse processo. O último texto de Bacon que citamos mostra (como outros que poderíamos aqui lembrar) que o emprego do argumento do conhecimento do criador — isto é, a admissão de que possuímos ou não conhecimento pelo fato de termos acesso à perspectiva do criador — é *subordinado*, talvez como um caso

particular, à consideração da relação de causa e efeito, isto é, à possibilidade de reconhecermos ou não as causas que nos autorizam a alegar conhecimento, e não o inverso. Tal subordinação parece vincular a crítica cética das causas à impossibilidade de obtermos conhecimento, no sentido estrito do termo, em escala humana. Tenderia essa subordinação a ser uma regra geral nos autores do período?<sup>2</sup> No mesmo passo, seria preciso admitir que a crítica cética permanece sobretudo ligada a um conceito de conhecimento “tradicional”, de onde permanecem decorrendo exigências puramente teóricas (para além da demonstração prática de conhecimento que poderia se dar pela capacidade de produzir), conceito esse que, a bem dizer, permaneceria vigente em autores que buscaram responder ao ceticismo, procurando estabelecer conhecimento no sentido que por eles é negado (tal como seria o caso, ainda que diferentemente, de Bacon e Descartes). Ademais, diríamos que a crítica cética não parece limitada, pelo que vimos, à causa eficiente; talvez essa crítica tenha mesmo contribuído para estimular a rediscussão desse conceito (de modo que nos veríamos diante de um aspecto talvez subestimado acerca da importância filosófica do ceticismo na historiografia desse período). No que tange ao impacto do ceticismo, talvez devêssemos assim minimizar a influência cética na constituição do que seria propriamente um modelo de conhecimento diverso, para observar que o assim chamado critério prático do ceticismo teria sido, em vez disso, ou bem transformado (no caso dos que adotaram um ceticismo mitigado) ou bem complementado por elementos conceituais alheios (no caso de autores como Bacon, onde encontramos um método apoiado na oposição entre *experientia* e *experimentum*). Por fim, qual seria o papel da teologia nessa transformação? Quão mais central for a importância do argumento do conhecimento do criador, mais parece ser importante o papel de um Deus nos moldes da teologia cristã para determinar a possibilidade de constituição da ciência moderna. Contudo, a despeito de a religião ocupar um lugar fundamental no pensamento de Bacon, não se notabilizou este também pelo modo como pretendeu demarcar fronteiras nítidas entre o domínio da teologia e o da reflexão sobre a natureza? E não seria esta demarcação tanto mais decisiva para que se pudessem definir os contornos próprios que a ciência ganhou entre os modernos? ~

## Referências bibliográficas

- BACON, Francis. *The works of Francis Bacon*. Ed. por Spedding, Ellis and Heath. London: Longmans & Co, 1889. 7 v.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, ed. Pierre Villey - V.-L. Saulnier, Paris, PUF (col. Quadrige), 1988
- SANCHES, Francisco; *That Nothing is Known (Quod Nihil Scitur) (QNS)*, ed. Elaine Limbrick, Douglas Thomson (s/ Lugduni: apud Antonium Gryphium, 1581), Cambridge, Cambridge University Press, 1988

## Notas

1 “*demonstratio ex suppositis scientiam supositiam producet*”

2 Ao menos um outro texto, dos *Ensaio*s de Montaigne, parece-nos poder ser aqui referido, cf. III, 11, 1026B.