



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOÃO CLÁUDIO TONIOLO

**COGNIÇÃO E CÉTICISMO: A AUTOAFIRMAÇÃO DO
COGNOSCENTE E OS CINCO MODOS DE AGRIPA**

CAMPINAS

2023



JOÃO CLÁUDIO TONIOLO

**COGNIÇÃO E CETICISMO: A AUTOAFIRMAÇÃO DO
COGNOSCENTE E OS CINCO MODOS DE AGRIPA**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: FÁBIO MAIA BERTATO

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO JOÃO CLÁUDIO
TONIOLO, E ORIENTADA PELO PROF.
DR. FÁBIO MAIA BERTATO.

CAMPINAS

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Neiva Gonçalves de Oliveira - CRB 8/6792

T614c Toniolo, João Cláudio, 1986-
Cognição e ceticismo : a autoafirmação do cognoscente e os cinco modos de Agripa / João Cláudio Toniolo. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Fabio Maia Bertato.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia. 2. Ceticismo. 3. Epistemologia. 4. Teoria do conhecimento. I. Bertato, Fábio Maia, 1980-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Cognition and skepticism : the self-affirmation of the knower and the five modes of Agrippa

Palavras-chave em inglês:

Philosophy

Skepticism

Epistemology

Knowledge, Theory of

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Fabio Maia Bertato [Orientador]

Evandro Luís Gomes

Itala Maria Loffredo D'Ottaviano

Nicola Cláudio Salvatore

Renato Jose de Moraes

Data de defesa: 26-01-2023

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0009-0000-2126-4265>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/3005595598891049>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 26 de Janeiro de 2023, considerou o candidato JOÃO CLÁUDIO TONIOLO aprovado.

Prof. Dr. Fábio Maia Bertato (orientador) / UNICAMP

Prof. Dr. Evandro Luís Gomes / UEM

Profa. Dra. Itala Maria Loffredo D'Ottaviano / UNICAMP

Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore / UNISINOS

Prof. Dr. Renato José de Moraes / UNINGÁ

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS E NOTAS PREFACIAIS

É atribuída ao Duque de La Rochefoucauld a máxima de que todos reclamam de sua memória, mas que ninguém reclama de seu juízo.¹ Não estou aqui a reclamar da memória, sobre a qual não temos controle como temos de nossos juízos, mas a atestar o fato de que nos esquecemos, embora isso não signifique falta de justiça com relação aos agradecimentos que se seguem.

Nesse sentido, gostaria de iniciar agradecendo aos meus pais, que deram um apoio deveras importante nos últimos anos do Doutorado. Sem eles, creio que não seria possível concluir a tese.²

Agradeço muito a essa universidade que é minha *alma mater*, a UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), nas pessoas dos professores e funcionários que tive desde minha graduação até esta etapa final de doutoramento, com particular agradecimento aos que foram bons, amigos, colegas e que ajudaram este autor em sua caminhada.

Relativamente a este doutorado, agradeço ao meu orientador, o Prof. Dr. Fábio Maia Bertato (UNICAMP), por seu serviço e paciência. Bertato é um jovem *scholar* com muita capacidade e polímata. O professor também respeita e vive a autonomia universitária com relação ao ensino e à pesquisa, de tal sorte que, sem a liberdade que me deu na pesquisa que resultou nesta tese, eu não teria condições de filosofar, conjugando-o com o historiografar da filosofia ao introduzir um novo autor e uma nova abordagem que, espero, enriqueçam a filosofia brasileira com o tempo.

Em segundo (mas poderia ser por primeiro, porque ela foi orientadora do meu orientador e também já me orientou), agradeço à Profa. Dra. Itala Maria Loffredo D'Ottaviano (UNICAMP), filósofa brasileira, matemática e lógica, e que tem orientado e estimulado trabalhos que discutem questões atuais propondo caminhos e soluções interessantes e com relevância.

¹ La Rochefoucauld *apud* Lonergan, *Insight*, 297. Na nota editorial é fornecida a seguinte referência: “[A fairly exact quotation of Maxim 89 in Francois, Duc de la Rochefoucauld (1613—1680), *Reflections, or Sentences and Moral Maxims*, 5th ed., as given by John Bartlett, *Familiar Quotations* (Boston, Toronto: Little, Brown & Co., 1955) 265.]” (CWL 3, 297, nota 1).

² Este trabalho sofreu uma pausa de aproximadamente dois anos e meio por motivos de saúde. Os problemas não eram graves, mas foram resolvidos e – já tem poucos meses –, o autor voltou a gozar de boa saúde, o que lhe propiciou voltar ao texto e terminar a tese.

Gostaria de agradecer aos membros da banca examinadora. Devo dizer que fiquei muito contente com a composição. Pelo título do trabalho, parece que a tese discute apenas Ceticismo e Bernard Lonergan, mas é bem mais do que isso, daí a importância e justificção da referida. Nosso trabalho se vale – implícita ou explicitamente – de princípios e recursos lógicos que são indissociáveis da tese e das argumentações aqui desenvolvidas. Tais princípios e recursos são também indissociáveis da filosofia lonerganiana e da própria versão do pirronismo aqui considerada, extensível ao pirronismo de Sexto Empírico e derivações.

Nesse sentido, agradeço à Profa. Itala por seu conhecimento em Lógica e Filosofia, o que fez com que, já por ocasião do exame de qualificação, houvesse contribuições pertinentes de sua parte. A principal, inclusive, não será possível considerar aqui, dada sua extensão e relevância, a saber: a possibilidade da contradição relativamente à coexistência de teorias contraditórias, questão para a qual temos uma prévia resposta, porém não houve tempo e espaço para desenvolvê-la a contento por ocasião deste trabalho em específico. No entanto, tal questão fica para uma consideração futura. Além disso, agradeço ao Prof. Dr. Evandro Luís Gomes (UEM), notável conhecedor da História da Lógica, com conhecimento também na área de História da Filosofia. Embora não tenha sido possível conhecer melhor seus trabalhos (creio que assisti a algumas apresentações suas em eventos, como uma acerca de seu livro com a Profa. Itala sobre história da paraconsistência),³ tenho boas referências acerca de sua capacidade e de seu trabalho.

Aos outros dois membros, também sou grato, em particular pela especificidade da temática desta tese e sua direta relação com suas áreas de atuação. Nesse sentido, agradeço ao Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore (UNISINOS), especialista em ceticismo, com Doutorado pela Universidade de Edimburgo, e também conhecedor de parte das ideias filosóficas de Lonergan. Já por ocasião da banca de qualificação, o Prof. Nicola deu importantes sugestões que trouxeram sensíveis melhoras ao trabalho, algumas muito pertinentes. Agradeço, em sentido semelhante, ao Prof. Dr. Renato José de Moraes (UNINGÁ), intelectual e escritor que, além de seu conhecimento da Filosofia com suas questões e história, possui conhecimento de Tomás de Aquino, que é um dos vários autores de base de Bernard Lonergan, além de ter certo conhecimento da filosofia do autor canadense.

Por ocasião da banca examinadora de doutoramento, agradeço muito a cada membro. Levantaram questões muito pertinentes e interessantes, realizaram comentários que ajudaram a refinar um pouco mais o trabalho e forneceram sugestões de grande valia, cuja maior parte

³ Evandro Luís Gomes e Itala M. Loffredo D'Ottaviano, *Para Além das Colunas de Hércules, uma História da Paraconsistência: de Heráclito a Newton da Costa*, Campinas: Editora da UNICAMP, 2017.

foi incorporada na versão definitiva desta tese. Agradeço-lhes também a sugestão de publicar a tese como livro.

Agradeço também à disponibilidade e prontidão dos membros suplentes, todos muito qualificados. Em primeiro lugar, agradeço ao Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), cujas áreas de atuação têm grande sintonia e intersecção com nossas áreas e este trabalho. De forma semelhante, agradeço ao Prof. Dr. João Figueiredo Nobre Cortese (USP), Doutor em Epistemologia e História da Ciência pela Université de Paris 7 e Doutor em Filosofia pela USP (co-tutela). E, além disso, ao Prof. Dr. Rodolfo Cristian Ertola Biraben (UNICAMP), que é professor e pesquisador na área de Lógica do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da UNICAMP e se colocou gentilmente à nossa disposição.

Há um nome que falta mencionar no tocante ao exame de qualificação. Por isso, agradeço muito à Profa. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez, que participou da minha banca de qualificação e trouxe críticas e sugestões muito boas, sem as quais este trabalho não teria obtido melhoras significativas e, algumas, bastante importantes. A Profa. Nice levantou as mais importantes objeções ao trabalho, o que vimos com muito bons olhos, pois é através dos desafios que conseguimos dar mais passos, caminhar mais. Como diz o ditado latino: *per aspera ad astra*. Além disso, forneceu-nos primorosas sugestões e comentários.

Agradeço também aos colegas, organizadores e apresentadores de trabalhos nos seminários dos grupos GLTA (Grupo de Lógica Teórica e Aplicada) e Auto-organização, ambos do CLE/UNICAMP. Nesses seminários, pude aprender uma série de coisas sobre os mais variados assuntos.

Ademais, durante o período formativo do doutoramento, não posso me esquecer de três outros nomes que marcaram minha formação, que são os seguintes: o Prof. Dr. Márcio Augusto Damim Custódio (UNICAMP), que me orientou no Mestrado e, no Doutorado, cursei com ele uma disciplina na qual pude relacionar Lonergan e Tomás junto de Aristóteles (Toniolo, 2015c) e não poderia deixar de destacar suas apreciáveis capacidades de orientação e pesquisa. Aprendi muito com ele no Mestrado e no início do Doutorado. **Além disso, este Doutorado não deixa de ser, de certo modo, uma continuidade do Mestrado, porém em outra clave. Creio que aqui é uma boa oportunidade para estabelecer as relações entre ambos.** Em Agostinho de Hipona, estudamos o autoconhecimento no Livro X do *De Trinitate* (“Sobre a Trindade”), com interesse na interioridade e no conhecimento de si. Para se chegar a esse conhecimento, Agostinho precisou enfrentar questões, como uma aporia cética de

Sexto Empírico, os materialistas de sua época e os céticos da Nova Academia.⁴ Ou seja, em parte do Livro X do *De Trinitate*, Agostinho precisou responder a uma problemática do pirronismo de Sexto, ao materialismo da época e ao ceticismo da Nova Academia para, a partir daí, ao mostrar o conhecimento que a mente tem de si mesma, e revelar, naquele livro da obra em específico, uma *unidade entre memória, inteligência e vontade*. Certa ou provavelmente Lonergan conhecia essas questões do Livro X do *De Trinitate* do Bispo Africano. Uma de nossas referências no Mestrado foi uma tese de doutorado publicada e intitulada *L'autocoscienza in S. Agostino* (“A autoconsciência em S. Agostinho”), que foi dirigida pelo próprio Bernard Lonergan enquanto estava na Universidade Gregoriana de Roma.⁵ Lonergan, por outro lado, com seu desenvolvimento no *Insight*, revela certo tipo de autoconhecimento, que ele chama de auto-apropriação. Poderíamos resumi-la com seus termos, que é uma auto-apropriação de nossa autoconsciência intelectual e racional,⁶ conhecimento esse que lhe permite encaminhar-se para desenvolvimentos ulteriores, como propor novas ideias e responder a diversas questões, a exemplo de uma versão do ceticismo da Nova Academia a que teve acesso quando escreveu *Insight*, bem como questões colocadas pelo idealismo, empirismo, entre outras. Ou seja, nesse sentido ele inverte, de certo modo, a ordem de Agostinho com relação ao que é realizado no Livro X do *De Trinitate*. Ademais, Lonergan parece inverter a ordem de Tomás de Aquino: em vez de começar da metafísica, começar da psicologia (compreendida no sentido tomista).⁷ Por outro lado, **nossa mudança de clave é esta:** enquanto que *numa parte* de nosso Mestrado mostramos como Agostinho respondia a problemas céticos em seu tempo, no Doutorado mostramos como Lonergan pode nos ajudar a responder a um tipo de ceticismo contemporâneo, porém um problema que ele não se propôs a resolver; nesse sentido, fazemos certo desenvolvimento da filosofia do autor ao avançar sobre questões que ele não avançou.

Para mais, outro professor que gostaria de mencionar e agradecer é o Prof. Dr. Silvio Seno Chibeni (UNICAMP), que desde a graduação foi um professor amigável em meus estudos de Epistemologia e Filosofia da Ciência. No Doutorado, cursei uma disciplina relativa a esta última área que enriqueceu minha formação e gerou um prévio e frutífero artigo sobre

⁴ Toniolo, 2015a, pp. 64-73 (Seção “3.2. A aporia [pirrônica] do conhecimento da alma (mens)”; pp. 79-89 (Seção “3.4. Crítica aos filósofos materialistas”) e pp. 93-98 (Capítulo 4, Seção “4.1. A crítica aos céticos acadêmicos e a retomada da crítica aos materialistas”).

⁵ Biolo, Salvino. *L'autocoscienza in S. Agostino*. 2ª ed. (Analecta Gregoriana, vol. 172). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, 233 págs. Cf. p. iii.

⁶ *Insight*, Epílogo, 753; ed. port., p. 663.

⁷ Observação acerca da relação entre Lonergan e Tomás realizada por Fábio Bertato, em diálogo nosso durante o período do Doutorado. Mais tarde, descobri que essa relação foi tratada por Lonergan em um texto seu: *Insight: Preface to a Discussion*, seção 1 “Ontological or Cognitive Primacy?” (Lonergan, CWL 4, Cap. 10, 142-152).

Thomas Kuhn e Michael Polanyi. Tal texto foi para a gaveta por motivos de força maior, mas será retomado posteriormente. Gostaria também de agradecer ao Prof. Dr. Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP), com quem cursei a disciplina de Introdução à Lógica em nível de pós-graduação para o Doutorado. Embora eu não tenha sido um exímio aluno nessa disciplina e também na de mesmo nome durante a graduação em Filosofia, tais disciplinas foram úteis no sentido de servirem de base para desenvolvimentos ulteriores nesta tese, porém não apenas para compreender o uso da lógica pelos autores aqui estudados, em particular Bernard Lonergan, Markus Lammenranta e Sexto Empírico, mas também para usar recursos lógicos em nossa argumentação.

Não poderia deixar de agradecer novamente ao Prof. Bertato e aos demais amigos que se formaram em dois grupos de estudo e pesquisa ligados ao professor: os *Seminários Lonergan* e o *Metalogicon* (Metafísica, Lógica e Conhecimento). O primeiro deles foram os *Seminários Lonergan*, em que periodicamente estudávamos e discutíamos o *Insight*, avançando, ao longo de alguns anos, do Capítulo 1 ao Capítulo 13 da obra. Nesse sentido, agradeço muito aos amigos e colegas do grupo: à Luciene Lopes, que me ajudou em traduções de trechos difíceis do inglês, assim como com perguntas e sugestões pertinentes nesses seminários; à Beatriz Figueiredo de Rezende, que com sua inteligência ajudou para que o grupo desse saltos um pouco mais altos; à Prof. Dra. Roberta Rocha Borges (PEPPEI/NEPP/UNICAMP), que participou desses seminários com o intuito de aprender sobre o processo de aprendizagem por meio do pensamento lonerganiano e também nos trazer alguns conteúdos sobre Jean Piaget, de quem Lonergan faz menção em seu *Topics of Education* (CWL 10). A Profa. Roberta foi não só uma amiga que contribuiu sensivelmente para o grupo, mas também deu fruto com um livro publicado em 2017. Agradeço também à colega e Profa. Me. Andressa Gotierra, que foi uma fiel participante dos Seminários enriquecendo nossas pesquisas e estudos: no plural mesmo, enriquecendo os estudos e pesquisas do grupo e de todos os membros. Em particular, uma sugestão sua foi determinante na confecção do Capítulo 1 desta tese.

Mas nem só de Filosofia vive um filósofo. A Filosofia pressupõe também experiência de vida e literatura. Com isso, gostaria de agradecer ao professor, amigo, editor, ensaísta e intelectual Henrique Elfes, que foi um ancião conselheiro durante vários momentos do Doutorado. Henrique é muito culto e possui uma visão de conjunto das ideias, aliada à visão do conjunto histórico das mesmas e das conexões entre Filosofia, Literatura, Ciências, entre outras áreas: é um claro polímata. Nossos diálogos intelectuais foram frutíferos. Sua experiência e conhecimento contribuíram em minha formação. Enfim, sou-lhe muito grato, pois foi e é um amigo da vida das ideias com quem sempre aprendo.

Agradeço, *in memoriam*, à minha irmã Ana. Ela era de Humanas e cursava Direito. Foi uma irmã parceira que sempre me apoiou nos estudos. No entanto, Deus sempre faz o melhor, mesmo que aparentemente aquilo não seja bom.

Agradeço também aos amigos, colegas e membros do Instituto de Formação e Educação (IFE), em particular ao Prof. Dr. André Gonçalves Fernandes (UNAV, FE/UNICAMP, entre outras), pensador e autor de bastante capacidade, com quem aprendi muitas coisas.

São vários outros professores e tantos amigos e amigas, assim como colegas, que só tenho a agradecer pela amizade, apoio, instrução, troca de experiências, tanto no âmbito extra-acadêmico como no âmbito da universidade.

Nesse sentido, gostaria de ressaltar e agradecer aqui outros professores que marcaram minha formação na Graduação em Filosofia da UNICAMP. Ressalto-os porque pelas suas competências, ou métodos, ou conhecimento, ou, enfim, algum talento que possuíam, foram professores de cujas disciplinas eu mais aprendi coisas, as quais serviram para minha formação naquele momento, bem como à formação futura. São eles: Prof. Dr. Lucas Angioni, Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora, Prof. Dr. Enéias Forlin, Prof. Dr. Silvio Seno Chibeni, Prof. Dr. e amigo Roberto Romano (*in memoriam*), Prof. Dr. Oswaldo Giacóia e Profa. Dra. Lidia Maria Rodrigo (FE/UNICAMP), na disciplina de Filosofia da Educação. Não posso me esquecer também do Prof. Dr. Marco Antonio Caron Ruffino, que foi coordenador de pós durante parte do meu período de Doutorado e nos ajudou em algumas questões burocráticas tanto no Mestrado como no Doutorado.

Estar na universidade sem amigos é algo que não faz muito sentido. Gostaria de mencionar muitos nomes aqui, mas nessa era de tecnologia da informação, com privacidade e segurança de dados, com nossos trabalhos ficando públicos, preciso lhes agradecer genericamente, citando apenas alguns. Saibam vocês, porém, meus amigos e amigas: **obrigado pela amizade, a qual torna a vida mais leve!**

Pontuo, nesse sentido, um agradecimento ao Pe. João Batista Cesário, pároco da Pastoral Universitária da UNICAMP durante vários anos. Pe. João foi um sacerdote lutando por cumprir sua missão e um braço amigo desde meu tempo de Graduação até meu tempo de Doutorado. Além disso, não poderia deixar de mencionar o Prof. Dr. Plínio Barbosa (IEL/UNICAMP), que me ajudou tanto no Mestrado, como com algumas coisas no Doutorado, em particular em dificuldades da língua inglesa, pelo que lhe sou muito grato.

Além disso, não poderia deixar de mencionar Luís Gustavo Muniz, Mestre e Doutor em Filosofia, amizade construída no Doutorado e que levo pelo resto da vida. Em particular, agradeço ao Luís por sua ajuda com palavras e expressões em alemão que surgiram ao longo deste trabalho,

ajudando-me a encontrar boas opções de tradução. Ao mesmo tempo, como Luís tem especialidade em Kant, e Lonergan possui um nítido diálogo com Kant, em alguns momentos seu conhecimento de Kant foi de valia em nosso diálogo acerca de questões entre ambos os filósofos e também com relação a uma hipótese nossa entre pirronismo e Kant, registrada nesta tese. Agradeço também a própria amizade, humana, respeitosa e filosófica. Além disso, gratifico a amizade e companheirismo do Mestre e atual Doutorando em Filosofia Gesiel Borges, amigo da época da graduação e cuja amizade se estendeu ao CLE e pelo resto da vida. Várias vezes estudamos juntos na Biblioteca do CLE e trocamos ideias relativas ao grupo Metalogicon, do qual ele também era membro. No mais, agradeço a outro amigo, que é o Mestrando em Lógica e Filosofia, Mateus Belinello, pela amizade, diálogos e ajuda na realização de duas traduções prévias das quais havia me esquecido de realizar, quando o prazo para a entrega do arquivo definitivo estava perto do fim.

Lembro aqui e gratulo o escritor, tradutor e editor Hugo Langone, doutor em Teoria Literária pela UFRJ e tradutor do *Método em Teologia* de Bernard Lonergan ao português do Brasil. Ajudou-me ele nas pouquíssimas vezes em que conversamos.

Não obstante, porém nada menos importante, devo agradecer aos funcionários do CLE e de sua biblioteca, como o Augusto e a Márcia, o Geraldo e a Regiane. Dos Arquivos Históricos do CLE, a Eliane, assim como, *in memoriam*, a seu esposo, Fernando Abrahão, historiador do Centro de Memória da UNICAMP com quem eu tinha um pouco de amizade. Além disso, gratulo os funcionários da Biblioteca do IFCH (lembro-me, em particular, dos auxílios prestados pela Neiva), do IEL (lembro-me aqui do amigo Cristiano e das ajudas da servidora Dionary) e da Biblioteca Central (em particular, da Mariana Pedroso, que auxiliou na aquisição de um artigo importante e difícil de encontrar), entre outros. Faço, contudo, uma menção particular ao amigo de graduação Gabriel Gostautas, servidor público da Biblioteca do IFCH. Além disso, devo dizer que os funcionários dessas bibliotecas sempre me atenderam bem e sempre estiveram dispostos a tirar dúvidas e a resolver problemas, pelo que sou muito grato, à exceção de um ou outro que não atende bem, mas isso é comum em qualquer repartição, seja pública ou privada.

Ao mesmo tempo, agradeço a cada trabalhador da UNICAMP ou que presta serviço a ela: em primeiro lugar, às pessoas da limpeza, da manutenção e de atividades afins; depois, aos trabalhadores da parte administrativa e burocrática, com destaque para nossa secretária de Pós do Programa de Filosofia do IFCH, Daniela Grigolletto, muito atenciosa e prestativa a tirar as mais variadas dúvidas e trabalhar nos necessários trâmites burocráticos. Agradeço também ao Reginaldo Alves, da Coordenadoria de Pesquisa do IFCH, sempre disposto a

ajudar. Ademais, aos servidores das reitorias e outros órgãos superiores. Por fim, aos demais trabalhadores professores, médicos, em resumo: a todos aqueles que se doam pelo bem comum; a todos aqueles que são *servidores* públicos e entendem sua missão de *estar a serviço* das pessoas.

Se me esqueci de alguém ou de algum grupo, saiba, contudo: a memória pode falhar, mas o coração não lhes é ingrato.

Para finalizar, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de doutorado de quatro anos (processo nº 141904/2015-1), sem a qual não seria possível a realização de grande parte desta pesquisa *in loco*, com os custos inerentes a esta condição, assim como na aquisição de materiais bibliográficos, participação em eventos, passagens e diárias, todos de grande importância na formação do discente, bem como na contribuição à pesquisa brasileira com um trabalho não apenas original, mas provavelmente inédito no cenário da filosofia no País.

In quorum consideratione non vana et
peritura curiositas exercenda est, sed gradus
ad immortalia et semper manentia faciendus.

(AUGUSTINUS, *De vera relig.* XXIX, 52)

tradução

*Na consideração dessas coisas [viz. criaturas]
não se deve exercer uma vã e perecível curiosidade,
mas ascender gradualmente ao imortal e duradouro.*

(AGOSTINHO, *De vera relig.* XXIX, 52)⁸

⁸ Tradução nossa em Toniolo, 2015a, p. 59.

Resumo

O problema sobre o qual esta tese se debruça é verificar se a filosofia de Lonergan pode ajudar-nos a enfrentar um desafio cético pirrônico, conforme recentemente formulado e defendido por Markus Lammenranta. Trata-se de um dos principais conjuntos de argumentos do ceticismo pirrônico, que são os Cinco Modos de Agripa, ou Problema de Agripa. Se alguma tese ou proposição é colocada sob o desafio desses modos, seria inevitável a suspensão do juízo e, portanto, do ceticismo. Diversas são as interpretações a respeito de tal problemática. Aqui, no entanto, é tomada a interpretação de Lammenranta, chamada de dialética, a partir de um texto seu de 2008, complementado por textos posteriores de sua autoria. Por seu turno, o objetivo desta tese é oferecer uma resposta a essa interpretação, de modo a evitar a suspensão do juízo e o subsequente ceticismo a que ela induziria. Para isso, valemo-nos de elementos das teorias cognitiva e epistemológica do filósofo canadense Bernard Lonergan, bem como algo de sua metafísica e de sua filosofia como um todo. Em particular, nosso objetivo é oferecer como principal resposta à problemática o argumento da autoafirmação do cognoscente mediante seu uso e desenvolvimento. Tal argumento encontra-se no centro de sua *magnum opus*, o *Insight: a study of human understanding* (1992). Nossa estratégia consiste em responder à problemática de modo direto e indireto, com objeções teóricas e práticas. De modo direto, e a partir de dentro, entramos na argumentação de tais modos e verificamos se a autoafirmação do cognoscente oferece uma resposta satisfatória, ou seja, que bloqueie e supere os Cinco Modos. Ademais, de modo indireto, analisamos e discutimos dois pilares que dão sustentação à interpretação dialética de Lammenranta (em particular, 2008 e 2011a). Esses dois pilares são: (1) a moral de que não se deve cair em petição de princípio e que, caso se caia em petição de princípio, deve-se suspender o juízo; e (2) a questão acerca de dois tipos distintos de assentimento por parte do cético, que o livraria da objeção prática, também chamada de *apraxia*.

Palavras-chave: Filosofia; Ceticismo; Epistemologia; Teoria do Conhecimento.

Abstract

The problem of this thesis is to see if and to what extent Lonergan's philosophy can help us to face a Pyrrhonian Skeptical Challenge, as recently formulated and defended by Markus Lammenranta. It is about one of the main sets of arguments of Pyrrhonian skepticism, the Five Modes of Agrippa or Agrippan Problem. If some thesis or proposition is placed under the challenge of these modes, suspension of judgment and therefore skepticism would be inevitable. There are different interpretations regarding this problematic. However, here it is taken the Lammenranta's interpretation, called dialectic, based on a text of him from 2008, with the addition of other later texts. In turn, the objective of this thesis is to offer a response to this interpretation, in order to avoid the suspension of judgment and subsequent skepticism that it would induce. In order to do this, we will use elements of the cognitive and epistemological theories of the Canadian philosopher Bernard Lonergan, as well as something from his metaphysics and his philosophy as a whole. We aim to offer a direct response to the skeptical challenge using and developing Lonergan's idea of the self-affirmation of the knower. This argument is found at the center of Lonergan's *magnum opus*, *Insight: a study of human understanding* (1992). Our strategy consists of responding directly and indirectly to the problematic with theoretical and practical objections. Directly, from inside, we enter into the set of arguments of Agrippa's Problem and verify whether the self-affirmation of the knower offers or not a satisfactory answer, that is, that to block and overcome the Five Modes. Moreover, we also present and discuss two pillars that support Lammenranta's dialectical interpretation (in particular, 2008 and 2011a). These two pillars are: (1) the moral that one should not beg the question and that, if one begs the question, one should suspend judgment; and (2) the question about two different kinds of assent on the part of the skeptic, which would free him from the practical objection, also called *apraxia*.

Keywords: Philosophy; Skepticism; Epistemology; Knowledge, Theory of.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

De obras citadas

- AT = *Oeuvres de Descartes*, editados por Charles Adam e Paul Tannery (vol. VII, 1904 e vol. X, 1908)
- CWL = *Collected Works of Bernard Lonergan* (University of Toronto Press, 1988-2018, 24 vols.)
- DL = *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio (trad. Mário da Gama Kury, c1987, 2ª ed., 2008)
- PH = Πυρρώνειοι ὑποτύψεις (*Pyrrhoneioi hypotyposeis* transl.), “Esboços Pirrônicos” ou “Hipótiposes pirrônicas”, de Sexto Empírico (ed. Bury, LOEB Classical Library, vol. I, 1976)⁹
- M = Πρὸς μαθηματικούς (*Pros mathematikous* transl. ou *Adversus Mathematicos*, na versão latina), “Contra os matemáticos”, de Sexto Empírico (ed. Bury, LOEB Classical Library, vols. IV, II E III)¹⁰
- GoTap = *Glossary of Terms and Phrases Bernard Lonergan’s Philosophy*, de Leo Vincent Serroul (2008)
- OED = *Oxford English Dictionary* (versão online, Oxford University Press, 2022)

De textos específicos de Lonergan

- | | | |
|---|--------------|-------------------------------------|
| CWL 4 = <i>Collection</i> | (1967(1988)) | CWL 4, University of Toronto Press |
| <i>Insight</i> = <i>Insight: a study of human understanding</i> | (1957(1992)) | CWL 3, University of Toronto Press |
| <i>MT</i> = <i>Method in Theology</i> | (1972(2017)) | CWL 14, University of Toronto Press |
| <i>U&B</i> = <i>Understanding and Being</i> | (1980(1990)) | CWL 5, University of Toronto Press |

Abreviaturas gerais e acrescidas

ed. port. = edições do *Insight* e do *Método (MT)* em português do Brasil, especialmente em citações longas para auxiliar leitores de língua portuguesa interessados em Lonergan

- *Insight: um estudo do conhecimento humano*, trad. de Henriques e Morão, 2010
- *Método em Teologia*, trad. de Hugo Langone, 2012

transl. = transliterado

/ = mudança parágrafo, próximo parágrafo (em citações mais ou menos longas nas notas de rodapé)

⁹ Adotaremos na tese a tradução do título em português como *Esboços pirrônicos*. Contudo, tal título é também referenciado na literatura como *Hipótiposes pirrônicas* (e.g.: no livro de Gabriela G. Gazzinelli, *A vida cética de Pirro*, 2009; e no livro de Waldomiro J. Silva Filho e Plínio J. Smith (org.), *As consequências do ceticismo*, 2012).

Casey Perin (2010) atualiza os termos aos nossos dias com relação aos *Esboços pirrônicos*: “*The Outlines is complete in three books. In its second and third books Sextus surveys, and argues against, a variety of views in each of the three parts into which post-Aristotelian philosophy was standardly divided by its practitioners: logic (encompassing much of what we today think of as epistemology), physics (including metaphysics), and ethics.*” (Perin, 2010, p. 1).

¹⁰ Para situar melhor o leitor, R.G. Bury (1971) observa o seguinte: “*This volume contains the first six books of Adversus Mathematicos, viz. Adv. Grammaticos, Adv. Rhetores, Adv. Geometras, Adv. Arithmeticos, Adv. Astrologos, Adv. Musicos. [...] The remaining five books of Adversus Mathematicos are the works found in Vols. II and III of this edition. Books VII and VIII are in Vol. II and the rest in Vol. III.*” (Bury, *Prefatory note*, in *Sextus Empiricus with an English Translation by the Rev. R.G. Bury*, vol. IV, LOEB Classical Library, 1971, p. vii). Acerca de uma “nomenclatura moderna [ser] infeliz” sobre *M*, cf. Jonathan Barnes, 1990, nota 3, p. viii.

Para situar um pouco mais o contexto desses títulos de Sexto e sua obra, citemos o seguinte trecho de Barnes em *The Toils of Scepticism* (1990): “*The destructive arguments are arranged in three sections, corresponding to the three traditional parts of Dogmatic philosophy, logic and physics and ethics. A second work collects a larger quantity of these destructive arguments, similarly organized in three sections. A third work consists of six essays directed against six Dogmatic arts – grammar, rhetoric, geometry, arithmetic, astrology, music. In all three of his works Sextus is largely concerned to assemble and arrange existing material: he draws on – and, sometimes at least, actually copies from – earlier Pyrrhonian sources.*” (Barnes, 1990, pp. viii, grifo nosso).

SUMÁRIO

Agradecimentos e notas prefaciais	5
Resumo e Abstract	14-15
Lista de abreviaturas e siglas	16
Introdução	18
Capítulo 1: Elementos da filosofia de Bernard Lonergan	30
1. Algumas notas sobre o autor	30
2. Introdução.....	32
3. O nível da experiência (ou das apresentações).....	38
4. O nível do entendimento (ou da inteligência)	41
5. O nível da reflexão e do juízo	50
6. Revelando a unidade das partes e ampliando: teoria cognitiva, epistemologia e outros elementos.....	75
Capítulo 2: Os cinco modos de Agripa e a interpretação dialética	86
1. Relações entre os cinco modos com a filosofia e a epistemologia.....	86
2. Apresentação dos cinco modos e distintas interpretações	92
3. Os modos de Agripa de acordo com a interpretação dialética	105
Capítulo 3: A autoafirmação do cognoscente, seu fundamento e a inevitabilidade do processo cognitivo	131
1. A autoafirmação do cognoscente e os cinco modos de Agripa: resposta direta	132
2. A autoafirmação e o problema de Agripa: a experiência e o entendimento (e início da resposta indireta).....	145
Capítulo 4: O problema dos tipos de assentimento	169
1. Conhecimento e crença em Lonergan e o aspecto social do conhecimento	170
2. Os tipos de assentimento na versão dialética	174
3. A autoafirmação e o problema de Agripa: a reflexão e o juízo.....	181
Conclusões	212
Referências e bibliografia consultada	218

Introdução

Contemporaneamente, há dois tipos principais de ceticismo discutidos no âmbito acadêmico: o cartesiano, também chamado de radical, e o pirrônico.¹ De acordo com o primeiro, poderíamos ser vítimas de um cenário cético, como sermos enganados por um gênio maligno, estarmos sonhando, delirando, ou sermos *brains-in-a-vat* (BIV), isto é, cérebros numa cuba, semelhante ao que se vê no filme *Matrix* (1999, Lana e Lilly Wachowski). Caso não se consiga negar a hipótese de um cenário cético, de que não estamos enganados em relação aos nossos sentidos, a conclusão é que o conhecimento seria impossível.²

Por outro lado, no que tange ao ceticismo pirrônico, que possui longa tradição e grande variedade de formas e interpretações, cinco características bastante gerais são importantes: a questão das aparências, a disputa (desacordo), a equipolência de posições, a suspensão do juízo e a suposta tranquilidade subsequente a ele.³ De modo geral, aceitam-se as aparências,⁴ que são

¹ Por exemplo, Lammenranta (2020) diz: “*Nowadays, it is common to distinguish between two kinds of skeptics: academic skeptics defend the claim that knowledge is impossible, while Pyrrhonian skeptics suspend belief on the question as well as other matters.*” (Lammenranta, 2020, p. 39). Num mesmo sentido, diz Williams (2015): “*Skeptical arguments (or problems) fall into two categories: ‘Agrippan’ and ‘Cartesian.’ The former revolve around what is commonly thought of today as the problem of the regress of justification; the latter make essential use of skeptical hypotheses. Cartesian arguments have no place in Pyrrhonian skepticism. By contrast, the Agrippan Problem seems to play a vital role*” (Williams, 2015, p. 80).

² Sobre o ceticismo cartesiano ou radical, cf. Pritchard (2016, Cap. 6; e 2018, entrada “Contemporary Skepticism”), Zagzebski (2009, Cap. 2), Salvatore (2013 e 2015) e Lammenranta (2020).

A respeito de outros tipos de ceticismo contemporâneo, há um panorama geral em Reed, 2019, “Introduction – Contemporary Skepticism”, pp. 523-534.

³ Citamos essas cinco porque, apesar das variações interpretativas, elas se fazem presentes na maioria dos casos, uma vez que quatro delas estão na definição de ceticismo dada por Sexto Empírico em *Esboços pirrônicos* I, 8-10 (daqui em diante referido como *PH*), assim como quando Sexto principia a falar do critério da escola cética em *PH* I, 21. A propósito, em *PH* I, 21, Sexto diz que os cétricos aderem às aparências (ou atendem ao que aparece, a depender da tradução, sendo aderir ou atender do verbo προσέχω, transl. *proséco*). O critério do ceticismo, segundo ele, possui dois sentidos. O primeiro refere-se àquilo que é real e não real, àquilo que é verdadeiro e falso (ver também *PH* II, 14-17 e *M* VII; 29-33). O segundo sentido é relativo à ação (*PH* I, 21-24), ou seja, o critério segundo o qual o pirrônico, na vida cotidiana, performa algumas ações e se abstém de outras (*Ibid.*, I, 21). Grosso

aquilo que provêm dos objetos da percepção sensível e com as quais o pirrônico contrasta com os “objetos do pensamento” ou “juízos”.⁵ No entanto, o problema está em que o cético encontra posições equipolentes a respeito dessas aparências, fazendo uso de sua “habilidade” de contrapor aparências a juízos⁶ e apontar, por exemplo, a disputa que há em qualquer matéria que se coloque em discussão.⁷ Assim, mostrando não ser possível decidir qual delas corresponde à realidade, suspende-se o juízo. Com isso, o ceticismo pirrônico argumenta não afirmar nem negar algo positivamente.⁸ Contrariamente, o cético diz viver *ἀδοξάστως* (*adoxastos*), isto é,

modo, de toda forma, poder-se-ia dizer que a aparência é um critério ou uma orientação para o cético em ambos os sentidos (cf. *PH I*, 4; *PH I*, 17; *PH I*, 19-20; *PH I*, 26; *PH I*, 31-35). Acerca das outras características, em *PH I*, 8, temos: “*Scepticism is an ability, or mental attitude, which opposes appearances to judgements in any way whatsoever, with the result that, owing to the equipollence of the objects and reasons thus opposed, we are brought firstly to a state of mental suspense and next to a state of ‘unperturbedness’ or quietude*” (*PH I*, 8). Acerca do desacordo (*διαφωνία*, transl. *diaphonía*), encontramos tal expressão e realidade em várias partes de *PH*. Por exemplo, é o primeiro dos Cinco Modos de Agripa (*PH I*, 164). Markus Lammenranta (2011a) resume tal ponto do seguinte modo: “*As Sextus Empiricus explained, the skeptical strategy consists of three stages: The skeptic first points out or argues that there are disagreements on some question, then tries to show that these disagreements cannot be resolved, and finally concludes that we should suspend belief about the matter. This strategy is apparent both in the ten modes of Aenesidemus and in the five modes of Agrippa (PH I, 35–177).*” (Lammenranta, 2011a, p. 203).

Referimos *Esboços pirrônicos* como *PH* porque tal é o estilo de citação padrão na literatura. *PH* vem de *Πυρρῶναιοι ὑποτυπώσεις*, transl. *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, “Esboços pirrônicos”. Ao longo da tese, as citações de Sexto Empírico serão em inglês por três motivos: (1) Não encontramos uma tradução consagrada de *PH* em língua portuguesa; (2) Embora tenhamos um pouco de capacidade no grego, consideramos melhor apoiar-nos em tradutores profissionais e especialistas em Sexto Empírico, mesmo porque traduções próprias tomariam muito de nosso tempo e, no mais, porque (3) tal foco não é filológico ou historiográfico do ceticismo da Antiguidade, mas considera como a problemática de Agripa, encontrada em Sexto, é interpretada e discutida contemporaneamente. Por fim, exceto por indicação em contrário, todas as traduções de Sexto são de R.G. Bury (Loeb Classical Library, *Sextus Empiricus in four volumes*, 1933(1976)–1949(1971)).

A interpretação que tomaremos para responder aos Cinco Modos é de Markus Lammenranta, a partir de um texto seu de 2008 e cuja eleição é justificada no Capítulo 2 desta tese. A tradução de *PH* que Lammenranta (2008; 2011a) utiliza é a de Annas e Barnes (2000). Poder-se-ia questionar o porquê de não termos adotado esta tradução ao longo da tese. No entanto, preferimos a de Bury (1976) por algumas razões, das quais destacamos três: (1) nos quatro volumes encontramos não apenas *PH*, mas todos os outros textos de Sexto a que diferentes comentadores e filósofos fazem referência quando tratam dos Cinco Modos e de ideias ou componentes pirrônicas a eles associados (e.g., Barnes, 1990), de modo que, com isso, temos uma tradução uniforme para diferentes consultas de textos; (2) nesses quatro volumes há também o texto grego para utilização e citação, para determinadas checagens no original e para certas comparações com a tradução de Annas e Barnes (2000); ademais, (3) servimo-nos da tradução de Annas e Barnes (2000) como estudo e complemento de nosso recorte, que são os Cinco Modos e aquilo que se relaciona a eles em *PH*, a partir da indicação de comentadores e estudiosos. Valemo-nos dela também por seus comentários e para o próprio estudo das diferentes interpretações pesquisadas. No mais, o leitor perceberá que, em alguns momentos, tal tradução é citada como alternativa ou por necessidade.

⁴ *PH I*, 19-20.

⁵ *PH I*, 8-9.

⁶ *PH I*, 8-11.

⁷ *Ibid.*, 8-11. Além disso, por exemplo, ao desenrolar a explicação dos Cinco Modos de Agripa, Sexto afirma o seguinte: “*That every matter of inquiry admits of being brought under these Modes we shall show briefly in this way*” (*PH I*, 169-70, grifo nosso), ou seja, de fato qualquer matéria de inquirição pode ser colocada em disputa utilizando-se essa estratégia pirrônica.

⁸ “[O]ur task at present is to describe in outline the Sceptic doctrine, first premising that of none of our future statements do we positively affirm that the fact is exactly as we state it, but we simply record each fact, like a chronicler, as it appears to us at the moment.” (*PH I*, 4).

“sem crença” ou sem sustentar uma opinião (δόξα, transl. *doxa*)⁹ ou “de maneira não dogmática”¹⁰ (a depender da tradução), no sentido de não dar assentimento à verdade ou falsidade de algo. Tal postura objetiva particularmente duas coisas: a quietude e a crítica das filosofias não céticas, que Sexto Empírico chama de “dogmatistas”. Tais filosofias são todas aquelas que não são céticas, pois, ou afirmam terem encontrado a verdade, ou afirmam que ela é inapreensível.¹¹ A argumentação do pirrônico, portanto, tem como consequência mostrar que não seria possível ir além das aparências e que, nesse sentido, deveríamos suspender o juízo sobre a verdade das coisas, sobre sua real natureza. Além disso, pode-se dizer que Sexto Empírico, que foi médico e filósofo, figura como principal autor da tradição filosófica relativa ao ceticismo pirrônico.¹²

Daqui em diante, quando nos referirmos a “cético” e “pirrônico”, estamos falando em específico do cético ou do pirrônico da interpretação que adotaremos, de Markus Lammenranta (em particular, 2008 e 2011a), ou, à parte ou extensivamente, do cético ou pirrônico tal como compreendido por nós a partir da leitura da problemática pirrônica em Sexto Empírico, sobretudo em *PH I*, com a colaboração de comentadores lidos e consultados.

Dentre as estratégias que o pirrônico possui para levar à suspensão do juízo, uma das principais é o conjunto dos “Cinco Modos de Agripa”,¹³ que constitui o chamado “problema

⁹ *PH I*, 23. Traduzindo ἀδοξάστως (*adoxastos*) como “sem crença” de acordo com o comentário de Williams (2015): “*Whether Sextus offers a coherent account of a possible way of life is controversial. According to Sextus, the skeptic lives adoxastōs. In modern translations, adoxastōs is standardly rendered as “without beliefs,” implying that the skeptic does not assent in any way to anything whatsoever.*” (Williams, 2015, p. 86). Outra tradução possível seria “sem opinião”, ou, como traduzem Annas e Barnes (2000): “[...] we live in accordance with everyday observances, without holding opinions” (*PH I*, 23, trad. Annas e Barnes, 2000, p. 9, grifo nosso).

¹⁰ Cf. sentidos 1 e 2 de ἀδόξαστος do DGE (*Diccionario Griego-Español*) no ΛΟΓΕΙΟΝ [*Logeion*], Universidade de Chicago.

¹¹ *PH I*, 1-4. Barnes (1990) observa o seguinte acerca do uso da expressão “dogmatista” ou “dogmático” por parte de Sexto Empírico: ‘*The Dogmatists*’, οἱ δολματικοί [*transl. oi dogmatikoi*], is the title by which the sceptics referred generically to non-sceptical philosophers.” (Barnes, 1990, p. vii-viii). Além disso, Sexto abre os *Esboços pirrônicos (PH)* dizendo: “*The natural result of any investigation is that the investigators either discover the object of search or deny that it is discoverable and confess it to be inapprehensible or persist in their search. So, too, with regard to the objects investigated by philosophy, this is probably why some have claimed to have discovered the truth, others have asserted that it cannot be apprehended, while others again go on inquiring. Those who believe they have discovered it are the ‘Dogmatists,’ specially so called—Aristotle, for example, and Epicurus and the Stoics and certain others; Cleitomachus and Carneades and other Academics treat it as inapprehensible: the Sceptics keep on searching. Hence it seems reasonable to hold that the main types of philosophy are three— the Dogmatic, the Academic, and the Sceptic*” (*PH I*, 1-4). Por fim e, portanto, cabe observar que para o pirronismo de Sexto há três tipos de filosofia: uma dogmatista positiva (dogmatistas), uma dogmatista negativa (acadêmicos) e uma cética (pirrônicos).

¹² Barnes (1990): “*Pyrrhonian scepticism had a long career, in the course of which it assumed significantly different forms. For us, its chief representative is Sextus Empiricus, the only Pyrrhonian whose works have survived. [...] Of Sextus himself we know little. He was a doctor by profession. He lived in the second century AD. He was a prolific author, but not an original thinker*” (Barnes, 1990, p. vii). Para uma visão panorâmica e histórica acerca de Sexto Empírico, cf. Victor Brochard, 2009(1986), *Os céticos gregos*, trad. de Jaimir Conte, págs. 318-333.

¹³ Sienkiewicz (2019) comenta que “*these modes lie at the heart of the sceptic’s argumentative practice*” (Sienkiewicz, 2019, p. 2). Por sua vez, Williams (2015) comenta o seguinte: “*the Agrippan Problem seems to play a vital role [in Pyrrhonian skepticism]*” (Williams, 2015, p. 80). Por outra parte, Machuca (2015) comenta que “*the*

de Agripa”.¹⁴ Este consiste em um argumento composto de outros cinco argumentos, chamados de tropos ou modos. São eles: Desacordo, Regresso Infinito, Relatividade, Circularidade e Hipótese.¹⁵ Tais modos colocam um desafio acerca de nossas crenças, mostrando que elas não seriam passíveis de justificação epistêmica – para usar uma terminologia contemporânea –, ou justificação quanto à verdade ou falsidade de algo – numa terminologia mista de contemporânea e clássica. Diógenes Laércio, por exemplo, após falar de Agripa e seus modos, afirma que “os céticos eliminavam toda demonstração e não admitiam um critério, um sinal, uma causa, nem o movimento, nem a instrução, nem o vir a ser, nem o princípio da existência de qualquer coisa boa ou má por natureza” (DL IX, 11, 90). De todo modo, mesmo que não consideremos a interpretação de Diógenes, o resultado do problema de Agripa é que o ceticismo seria inevitável e só nos restariam as aparências. Porém, mesmo nesse caso não estaríamos bem, pois todas seriam relativas.¹⁶

Five Modes of Agrippa, which are the most powerful weapons of the Pyrrhonian argumentative arsenal found in Sextus Empiricus's extant works” (Machuca, 2015, p. 23). De modo semelhante, Perin (2010) menciona o uso rotineiro dos Cinco Modos pelo filósofo pirrônico (Perin, 2010, pp. 3-4).

Já do ponto de vista da interpretação histórica, Bailey (2002) observa que: “*One particularly important name missing from Laertius' list is that of Agrippa. We have already mentioned the fact that Sextus contrasts the ten tropes expounded by the older sceptics with the five tropes handed down by the later sceptics. Moreover it will be shown in the next chapter that Sextus' own argumentative practice draws extensively on these five tropes and makes much less use of the ten tropes, even though an account of the ten tropes is allocated a prominent place in the first book of the Outlines of Pyrrhonism.*” (Bailey, 2002, p. 84).

¹⁴ Com relação aos Cinco Modos de Agripa, ou ao Problema de Agripa, os autores os chamam de diferentes formas. Apenas como exemplo: Jonathan Barnes (1990) chamou-os no título de seu livro de “Armadilhas do Ceticismo” (*The Toils of Scepticism*), mas em particular usou a expressão “aspecto agripiano do ceticismo de Sexto” (*Ibid.*, p. viii) e “Cinco Modos de Agripa” (e.g., *Ibid.*, p. 59). Em seu livro recente, Sienkiewicz – que inclusive gratula Jonathan Barnes nos *Agradecimentos* por ter sido um dos membros de sua banca de doutoramento e uma das inspirações para o trabalho – adota o seguinte título: “Cinco Modos do Ceticismo: Sexto Empírico e os Modos Agripianos [ou Modos de Agripa]” (*Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippian Modes*, 2019), mas em particular segue Barnes (1990) quando fala em “aspecto agripiano” do ceticismo pirrônico (Sienkiewicz, *Ibid.*, pp. 1-2), além de falar em “modos de Agripa” (*Idem Ibidem*, p. 3).

Ademais, Fogelin (1994) chamou a problemática de “Problema de Agripa” (Fogelin, 1994, p. 114). Sosa (1997) chamou-os de “Problemática Pirrônica” (Sosa, *How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes*, 1997). Já Klein (2008) os chamou de “Trilema de Agripa” e “Problema do regresso epistêmico” (Klein, 2008, p. 484). Markus Lammenranta chama-os de “problemática pirrônica”, porém inclui aí também os Dez Modos de Enesidemo, que vêm antes dos Cinco Modos de Agripa no texto de Sexto (Lammenranta, *The Pyrrhonian Problematic*, 2008). Michael Williams chamou a questão tanto de “Trilema de Agripa” (2001), como de “Problema de Agripa” e “Argumento de Agripa” (ou “Argumento Agripiano”) (Williams, 2004 e 2015). Por outro lado, Diego Machuca refere-os como “Pirronismo Agripiano” ou “Pirronismo de Agripa” (*Agrippian Pyrrhonism*) (Machuca, 2015), entre outros.

¹⁵ Esta é a ordem de apresentação do argumento em *PH I*, 164-169. No entanto, adotaremos a ordem da exemplificação da problemática realizada por Sexto Empírico logo na sequência, em *PH I*, 169-177, isto é, 1) Desacordo, 2) Regresso Infinito, 3) Hipótese, 4) Circularidade e 5) Relatividade. Além de essa ordem possuir este embasamento textual ilustrativo, acreditamos que isso pode facilitar a compreensão dos Cinco Modos. Por fim, ela é também, de certo modo, a ordem de ilustração de Lammenranta (2008, pp. 17-18), em particular quando diz “*By repeating the mode of disagreement, the dogmatist is led into Agrippa's trilema [Regresso, Hipótese e Circularidade]*” (*Ibid.*, p. 18).

¹⁶ *PH I*, 169-177.

Dentre diversas estratégias que se usam como resposta a esse tipo de ceticismo,¹⁷ tomamos uma que se baseia na cognição humana e que renova, por assim dizer, tanto a objeção clássica de que é impossível viver sem crenças,¹⁸ como a teórica, no sentido de que o cético emite juízos mesmo quando diz não os emitir, dizendo, por outro lado, assentir involuntariamente às aparências. Além disso, buscamos apontar algumas inconsistências no ceticismo agripiano no sentido da chamada objeção teórica tradicional, encontrada, por exemplo, em Williams (2015) e em Klein (2011). Williams resume-a como sendo “aquela que, seja o que for que ele diga acerca de suspender o juízo sobre todas as coisas, o cético não pode evitar assentir, mesmo que implicitamente apenas, a uma ou outra tese cética: por exemplo, a tese de que nenhuma crença poder ser justificada racionalmente”,¹⁹ o que pressuporia algum tipo de epistemologia, que o pirrônico diz não pressupor.²⁰

Em resumo, portanto, procuramos evidenciar – teórica e praticamente – que é impossível ao ser humano viver sem o tipo de assentimento que o pirrônico diz suspender, a saber, sem o juízo que afirma ou nega algo como verdadeiro ou falso, mesmo quando ele enuncia que suspende o juízo mas argumenta acreditar involuntariamente nas aparências.

Para esse empreendimento, baseamo-nos na teoria cognitiva e na epistemologia do filósofo canadense Bernard Lonergan (1904-1984), a partir de um argumento central do *Insight: a study of human understanding* (1957(1992)), sua principal obra. Tal argumento é a autoafirmação do cognoscente. Por meio de um método performativo, Lonergan desenvolve-o em primeira pessoa de modo que o próprio sujeito verifique os itens do argumento e possa dizer se é, ou não, um cognoscente. O argumento, portanto, mostra a possibilidade do conhecer humano. Ao fazê-lo, mostra a inevitabilidade daquilo que Lonergan chama de processo cognitivo, que compreende níveis da cognição humana e que constituem tal possibilidade do conhecer e que, além disso, mostram-se, enquanto matéria de fato, uma estrutura invariante. São eles: *experiência*, *entendimento* e *juízo*. Lonergan argumenta que são inevitáveis e espontâneos o experienciar, o entender e o julgar.

Nesse sentido, nosso trabalho procura responder principalmente a duas perguntas:

¹⁷ A mais comum tem sido responder ao problema de modo direto (cf. Williams, 2004; Klein, 2008). Tais respostas encontram-se na tradição analítica que se preocupa com o problema do conhecimento e da justificação. Daqui vieram os chamados “Fundacionalismo”, “Coerentismo” e “Infinitismo”, que correspondem, respectivamente, aos modos da Hipótese, Circularidade e Regresso Infinito, isto é, ao Trilema de Agripa, ou Problema do Regresso Epistêmico, nos termos dessa referida tradição.

¹⁸ A chamada objeção prática, também conhecida como o problema da *apraxia* (ἀπραξία): sem práxis, sem ação.

¹⁹ Williams, 2015, p. 86. No inglês: “The theoretical objection is that, whatever he says about suspending judgment on all things, the skeptic cannot avoid assenting, if only implicitly, to one or another skeptical thesis: for example, the thesis that no belief can be rationally justified.” (Williams, 2015, p. 86).

²⁰ “[...] So the argument does not presuppose any epistemology [...]” (Lammenranta, 2008, p. 18; cf. *ibid.*, p. 18).

- 1) A autoafirmação do cognoscente pode oferecer uma resposta direta e também indireta ao problema cético de Agripa?
- 2) É possível ao cético – tanto do ponto de vista teórico dos Cinco Modos, como de ponto de vista prático resultante desses modos – viver sem qualquer tipo de juízo, mas, mais especificamente, sem o juízo que ele diz suspender, que considera algo como sendo verdadeiro ou não?

No primeiro capítulo da tese, nos debruçamos sobre os elementos da filosofia de Lonergan necessários para responder a essas perguntas. Apresentamos sua teoria cognitiva com bom nível de detalhamento, assim como sua epistemologia que se inicia no capítulo da autoafirmação (*Insight*, Cap. 11). Como extraímos consequências de sua teoria cognitiva e de sua epistemologia, abordamos também outros elementos de sua filosofia que corroboram com as temáticas e questões tratadas nos dois últimos capítulos, dedicados à resolução do ceticismo dos Cinco Modos. Adentramos em noções como as de objetividade, a relação entre ato, intencionalidade e conteúdo, bem como algo de sua metafísica que relaciona objetividade, ser, verdade e realidade, entre outros, sendo que esses últimos figuram-nos como complementos.²¹ No entanto, desde o início deste texto até o argumento da autoafirmação, o pirrônico pode considerar as afirmações e negações do mesmo apenas como teorias, ou em vez de entender o “é” como “é verdade que”, entender o “é” como “aparece que”. Apresentamos as condições para o argumento da autoafirmação, mas ele só será verificado como sendo o caso, ou não, a partir do penúltimo capítulo. Para o pirrônico, portanto, somente a partir daí se poderá considerar como tese este argumento e tudo o que foi desenvolvido nesta introdução e no Capítulo 1. Se ele desejar, poderá também, desde já, considerar nossa filosofia como

²¹ Quando falamos em “algo de sua metafísica” estamos falando de metafísica em dois sentidos. Por primeiro, num sentido lato e clássico, *e.g.*, quando falamos sobre a noção de ser e sobre o ser. Ou seja, é como *nós identificamos* metafísica na filosofia de Lonergan em consonância com esse entendimento clássico. Sobre este sentido, cf. Lambe, 2017, pp. 233-234 e p. 238, nota 65, junto da passagem do texto que deu origem à nota. Por segundo, há a metafísica tal qual definida por Lonergan em seus próprios termos e desenvolvida nos capítulos de 14 a 17 do *Insight*. Com relação a este sentido, servimo-nos ou citamos elementos de sua metafísica que contribuem para a compreensão e desenvolvimento de nossa argumentação geral, como, por exemplo, a noção de verdade, exposta e desenvolvida no Cap. 17 e relacionada ao juízo. Ademais, algo de sua metafísica entra também para colaborar com a compreensão do leitor, pois os temas e questões do *Insight* e da filosofia do autor estão interligados de algum modo. No entanto, não haverá necessidade de adentrar em detalhes como o ser proporcionado, potência, forma, ato, formas conjugadas, forma central, posição, contraposição etc. (*Insight*, 410-421; 456-463; 572-585).

Como se verá, o problema cético é suficientemente resolvido de forma *direta* com elementos de sua teoria cognitiva e de sua epistemologia, em particular com o argumento da autoafirmação do cognoscente. Porém, uma vez realizada a autoafirmação, que é um primeiro conhecimento, após isso serão inevitáveis alguns itens de metafísica como resultados do processo de desenvolvimento de Lonergan no *Insight* e de nossa tese.

Porém, um ponto que destacamos é o seguinte. Não estamos de acordo com alguns argumentos e afirmações de sua metafísica em ambos os sentidos ora explicados, embora não seja possível desenvolvermos essa crítica aqui para não desviar de nosso intento e de nosso foco.

dogmatista. Mas, a partir do momento oportuno no penúltimo capítulo, seus estratagemas²² serão devidamente respondidos e afastados. De resto, um ponto importante a se salientar é que só trataremos explicitamente da noção de verdade no último capítulo. Com isso, seguimos um pouco do método de Lonergan, que vai revelando aos poucos suas teses, de forma que, a cada fase, a próxima pressupõe a anterior. Nesse sentido, só poderemos tratar da verdade de forma explícita após o argumento da autoafirmação e após apresentarmos as diferenças entre conhecimento pessoal em sentido próprio e crença verdadeira de acordo com Lonergan.

No entanto, antes de responder a tais questões indicadas acima, escolhemos uma versão do problema sobre a qual trabalhar, uma vez que há uma série de interpretações contemporâneas e responder a todas em detalhe tomaria mais espaço e tempo do que se dispõe para este texto. Nesta tese, consideramos a versão dialética, que vem sendo defendida nos últimos anos como resposta a leituras tradicionais e que é proposta por Markus Lammenranta (2008).

Na versão de Lammenranta (2008), os Cinco Modos de Agripa representam um problema – que, segundo o autor, é mais desafiador do que interpretações anteriores²³ – porque “nós parecemos ser incapazes de resolver desacordos sobre a natureza da realidade sem cair em petição de princípio [a respeito daquilo que está] em questão.”²⁴ Nesse sentido, seria inevitável não suspender o juízo após colocar uma tese ou argumentação sob as questões que os Cinco Modos levantam e que, segundo o autor, levam-nos a cair em petição de princípio sem chegarmos, aparentemente, a uma solução satisfatória.²⁵ Suscintamente, desse modo, o problema é que cair em petição de princípio é usar como prova aquilo que se quer provar, o que é falacioso.

Tal interpretação, chamada pelo autor de dialética – uma vez que considera a justificação não isolada e individualmente, mas diante de um interlocutor –, será tratada no Capítulo 2. Como complementos, levaremos em conta outros dois textos do autor que, não obstante não sejam completos como o de 2008 acerca dos Cinco Modos, por focarem no Modo do Desacordo e ao discutirem a problemática pirrônica nesse contexto, jogam algumas luzes no texto de 2008

²² O termo “estratagema” aqui, e daqui em diante, é utilizado no sentido de “armadilha”, semelhante ao título de Barnes (1990), *The Toils of Scepticism* (grifo nosso).

²³ No resumo da versão online do texto de Lammenranta, que está no *Oxford Handbooks Online*, o autor argumenta: “*This article discusses three interpretations of the Pyrrhonian problematic in relation to the work of Sextus Empiricus. It explains the shortcomings of the theoretical and psychological interpretations and argues that it is the dialectical interpretation that provides a serious skeptical challenge to our beliefs. There seems to be no satisfactory nonskeptical response to it. According to the dialectical interpretation, the proper scope of Pyrrhonian skepticism involves things we have disagreements about.*” (Lammenranta, 2008, resumo da versão online publicada no *Oxford Handbooks Online*, em Setembro de 2009).

²⁴ “*We seem to be unable to resolve disagreements about the nature of reality without begging the question at issue*” (Lammenranta, 2008, p. 10).

²⁵ Conclusão da argumentação de Lammenranta (2008): “*So there seems to be no satisfactory response to the dialectical version of the Pyrrhonian problematic. Perhaps this is just an initial appearance, and we can work out such a response. It is more probable, however, that philosophers will continue debating the matter without reaching a consensus.*” (Lammenranta, 2008, p. 30).

(Lammenranta, 2011a, 2013). Abordaremos artigos mais recentes do autor, como um de 2019, porém explicaremos por que não os utilizamos como complementos. Estamos cientes, no entanto, acerca das divergências interpretativas que existem no tocante aos Cinco Modos.²⁶ Nesta introdução, no entanto, a ideia é fornecer ao leitor um panorama compatível com a referida interpretação, ainda que também sejam assinaladas outras interpretações. Além disso, o motivo pelo qual escolhemos tal interpretação é fornecido no referido capítulo. Feitas essas considerações, voltemo-nos agora a tais Modos de Agripa:

1) *Modo do Desacordo*: este modo colocaria em xeque qualquer proposição proposta, apontando para a discordância entre pelo menos duas proposições incompatíveis entre si, aquela proposta e a que o pirrônico aponta como contrária ou incompatível a ela (*e.g.*: p e $\sim p$), revelando também equipolência entre as mesmas, de tal modo que, se *ambas* as posições estão em disputa, aduzir uma ou outra como sendo a correta ou garantida é usar uma parte que está em discussão para resolver a discussão; portanto, aqui se cairia em petição de princípio. Por resultar numa disputa irresolúvel e cair em petição de princípio, deve-se suspender o juízo sobre a verdade acerca da matéria em questão. Se não cairmos em petição de princípio neste primeiro modo, o cético poderá aplicar o Modo do Regresso ao Infinito, conforme ilustração de Sexto em *PH I*, 170-172. E aqui entraríamos no famoso Trilema de Agripa (Regresso Infinito, Circularidade e Hipótese), que é, porém, apenas um recorte da problemática de Agripa, conforme já se discutiu em notas.

2) *Modo do Regresso*: como prenuncia o próprio nome, levaria determinada posição a regredir infinitamente na cadeia de razões que lhes dão sustentação. A cada proposição apresentada, o cético perguntaria qual a razão da mesma; fornecendo uma nova e outra razão, o cético perguntaria o que sustenta essa nova e outra razão; e assim *ad infinitum*. Além disso, se o regresso é *ad infinitum*, isto é, se não termina nunca, então cada proposição não pode ser considerada como verdadeira porque não haveria uma proposição primeira e estável que desse sustentação a todo o restante e, como se sabe ou ao menos aparentemente, o ser humano não é capaz de percorrer uma cadeia infinita de razões. Ficaríamos indefinidamente tentando justificar algo e nunca iríamos parar de justificar. Portanto, deveríamos suspender o juízo acerca da questão. Por outro lado, se tivermos sucesso em nos livrarmos deste modo, cairíamos na armadilha de algum dos outros modos ou do próximo modo da sequência apresentada pelo texto de Sexto em *PH*,²⁷ o da Hipótese.

²⁶ Nas notas de rodapé citadas até aqui, já foi possível vislumbrar uma variedade de trabalhos específicos.

²⁷ Conforme observado na nota 14, p. 21, acima.

3) *Modo da Hipótese*: este modo se caracteriza quando o adversário do pirrônico baseia seu argumento em uma hipótese que ele mesmo colocou, à semelhança do que fazia Aristóteles quando colocava uma hipótese para daí derivar conclusões verdadeiras. No entanto, uma hipótese não tem a força de uma tese ou de uma lei. Além disso, como o próprio Sexto o faz em mais de uma ocasião,²⁸ o cético tem a habilidade de levantar uma hipótese contrária: se um autor levanta a hipótese p , o pirrônico levanta a hipótese $\sim p$ e coloca ambas em disputa e, se for preciso, o pirrônico segue levantando hipóteses contrárias.²⁹ Enfim, o cético dará um jeito de colocar em questão e em disputa qualquer hipótese. Ao fazer isto, recairemos no problema da petição de princípio: a hipótese que se colocar como verdadeira ou embasando uma derivação verdadeira, uma ou outra serão colocadas em disputa, de modo que restará ao propositor provar aquilo que ainda não foi provado, a saber, uma hipótese que carece de prova e, caso se apresente uma prova, o cético bem pode invocar novamente o Modo do Regresso. Em qualquer desses casos, porém, devemos suspender o juízo se aceitarmos que caímos no Modo da Hipótese e se aceitarmos que não vemos solução para o desacordo ao qual a questão chegou. Entretanto, se se escapar do Modo da Hipótese, o cético pode também invocar o Modo da Circularidade, que é como Sexto procede na ilustração dos modos.

4) *Modo da Circularidade*: este consiste em, durante a argumentação, usar como base uma ou mais proposições já apresentadas anteriormente, ou seja, usar como prova algo que se está tentando provar. É raciocínio circular, portanto é também petição de princípio. Por exemplo, em duas cadeias argumentativas (A, B, C) e (X, Y, Z), em que C e Z são a mesma conclusão, cair-se-ia no Modo da Circularidade ao se aduzir C para provar Z, mas Z é o mesmo que C; portanto, o raciocínio circulou ao voltar e repetir C. Se repetiu caindo em petição de princípio e se não se resolveu a disputa, devemos suspender o juízo acerca da verdade de C e Z. Caso se forneça uma resposta que escape deste modo em particular, o cético poderá apelar invocando novamente algum modo anterior ou poderá, por fim, invocar o Modo da Relatividade, tal como acontece na referida exemplificação de Sexto em *PH I*, 169-177.

5) *Modo da Relatividade*: este talvez seja o mais desafiador por argumentar acerca da relatividade dos sujeitos que julgam e das “coisas observadas junto dele”,³⁰ isto é, junto do próprio objeto de conhecimento em consideração. Em *PH I*, 135, Sexto Empírico argumenta em conclusão que “tudo é relativo”. No entanto, é preciso notar que o “é”, como ele explica

²⁸ E.g.: *M VIII* 370 e *M III* 9, a partir de Barnes (1990). Para as variações deste Modo ao longo da obra de Sexto, cf. Barnes (1990, Capítulo 4, em particular pp. 100-ss).

²⁹ *PH I*, 173.

³⁰ *PH I*, 167, na tradução de Annas e Barnes, 2000, p. 41.

na sequência, é utilizado no sentido de “aparece”: “tudo aparece relativo”³¹ ou “todas as coisas aparecem relativas”³². Ora, se um mesmo objeto aparece de um jeito para uma pessoa e de outro para outra pessoa, de tal modo que essas aparências *não* sejam compatíveis entre si, o pirrônico apontará a disputa que existe em relação às aparências concernentes a esse mesmo objeto e também pode colocar novamente essa disputa nos Cinco Modos.³³ Uma vez que há a disputa e essa disputa não se resolve em virtudes das distintas aparências que são relativas, deve-se suspender o juízo acerca da verdade, da real natureza daquele objeto. Lammenranta (2008) sintetiza o argumento da relatividade do seguinte modo:³⁴

1. x aparece F relativo a a ;
2. x aparece F^* relativo a b ;
3. x não pode ser F e F^* ao mesmo tempo
(sendo F e F^* propriedades incompatíveis);
4. Não podemos decidir se x é realmente F ou se x é realmente F^* ;
5. Devemos suspender o juízo acerca da real natureza de x .³⁵

Além disso, na versão que adotaremos, Lammenranta (2008) distingue dois tipos de assentimento. A um ele chama de “crença” e argumenta que é involuntário e permite ao pirrônico viver apenas com as aparências sem afirmar ou negar qualquer coisa com juízos em sentido estrito. Por outro lado, ele argumenta que o tipo de juízo que afirma ou nega algo e que é usado pelos dogmatistas, é o que ele chama de “aceitação”: é um juízo e precisa estar baseados em razões.³⁶ Isso livraria o cético da objeção prática, que é a acusação de que seria impossível ao cético viver *adoxastos*. E, ao que nos parece, livraria o ceticismo dos Cinco Modos de Agripa da objeção teórica que aqui consideramos, que é aquela no sentido de que o cético emite e faz juízos mesmo quando diz que não os faz.

Em resumo, temos dois problemas a enfrentar:

- 1) Através dos Cinco Modos de Agripa, pela habilidade do cético, ou cairíamos em petição de princípio entrando em quaisquer dos quatro dos seguintes modos (Desacordo, Hipótese, Circularidade e Relatividade), ou cairíamos no Modo do Regresso Infinito a ficar oferecendo razões infinitamente. Em qualquer dos casos, porém, a recomendação pirrônica segundo a interpretação dialética é a suspensão

³¹ Na tradução de Bury, 1976, vol. I, p. 81, *PH I*, 135.

³² Na tradução de Annas e Barnes: Sexto Empírico, *Outlines of Scepticism*, 2000, p. 35, *PH I*, 135.

³³ *PH I*, 175-177.

³⁴ Cabe notar aqui que Lammenranta *provavelmente* bebeu de Julia Annas e Jonathan Barnes, extraindo ideias do *The Modes of Scepticism*, 1985, p. 143, onde há a seguinte síntese: “(1a) x appears F in relation R / (2a) x appears F^* in relation R^* .”

³⁵ Lammenranta, 2008, p. 15.

³⁶ Lammenranta, 2008, seção “The Skeptical Moral”, pp. 29-30.

do juízo por não se chegar a um acordo sobre qualquer matéria apresentada e, assim sendo, a tal suspensão e o ceticismo seriam inevitáveis; e

- 2) Mostrar se o pirrônico emite ou não juízos mesmo quando enuncia não os emitir e afirma (na aparência) se basear e viver através de crenças involuntárias nas aparências, de modo que tal ceticismo *não* seja descartado ou derrotado.

Após escolhida, exposta e discutida a interpretação dialética, no Capítulo 3 apresentamos o argumento da autoafirmação e fazemos um desenvolvimento do mesmo em primeira pessoa, a fim de seu conteúdo tornar-se mais claro e estar também em consonância com o método de Lonergan. Nesse capítulo, iniciamos nossa principal abordagem do problema, que é indireta, mostrando a inevitabilidade da experiência e do entendimento com relação a nós e em particular ao cético. O enfrentamento do problema de forma indireta é não entrar no estratagema cético do pirrônico. Isso significa que o abordaremos não respondendo às questões que os Cinco Modos levantam e que levariam à suspensão do juízo, mas, diversamente, analisando-o e confrontando-o com a teoria cognitiva e a epistemologia de Lonergan a fim de verificarmos se a argumentação pirrônica se mantém sustentável ou não após esse confronto. Com isso, teremos parte de nossas objeções prática e teórica.

Ao mesmo tempo, ofereceremos uma resposta direta ao problema, colocando o argumento da autoafirmação nos Cinco Modos. Isso significa que nessa abordagem aceitaremos entrar na armadilha pirrônica, de modo a verificarmos se o argumento da autoafirmação cai ou não, em um ou mais modos, resultando em inevitável suspensão do juízo.

No Capítulo 4, seguimos nossa discussão indireta da problemática, mas voltados para o principal problema, que é a questão do juízo. Se o cético diz viver *adoxastos*, como é possível comunicar-se, agir e teorizar, isto é, como é possível uma vida sem crenças e sem juízos? Para isso, primeiro apresentamos a forma como Lammenranta (2008) explica a questão dos tipos de assentimento, pois, segundo o autor, há dois tipos dele: um seria a crença (*belief*) e o outro seria a aceitação (*acceptance*), em que *crença* é definida como “um estado passivo produzido em nós por vários processos causais e não está sob nosso direto controle voluntário”, enquanto que a *aceitação* é definida como “um ato voluntário de julgar algo como verdadeiro, e isso precisa ser baseado em razões”.³⁷ Nesse sentido, o pirrônico viveria com crenças, mas sem assentir sobre a verdade ou falsidade das coisas, sem se pronunciar

³⁷ “*Belief is a passive state produced in us by various causal processes and is not under our direct voluntary control. Acceptance is a voluntary act of judging something to be true, and it needs to be based on reasons.*” (Lammenranta, 2008, p. 30).

afirmando ou negando acerca da real natureza das coisas. Mas questionamos: será que o que é chamado de “crença” não envolve nenhuma operação cognitiva com juízo? Estaria esta noção de “crença” livre de juízos e de características intrínsecas da cognição humana? Nesse sentido, testando nossas hipóteses, buscamos demonstrar a inevitabilidade do juízo em três camadas: (1) a inevitabilidade da reflexão, que é um pressuposto inevitável para um juízo; (2) a inevitabilidade da determinação das coisas pelo juízo *na ordem do conhecer*³⁸ e os juízos colaborativos; e, por fim, (3) a inevitabilidade do juízo para o pirrônico em questão. Em vista disso, portanto, nossas objeções são completadas e concluídas.

³⁸ Explicaremos um pouco disso mais adiante. Contudo, resumidamente, realizamos uma distinção entre ordem do conhecer e ordem do real (da realidade), a fim de evitar interpretações equivocadas que poderiam considerar o pensamento de Lonergan e nossa interpretação como idealista, o que não é o caso.

CAPÍTULO 1

Elementos da Filosofia de Bernard Lonergan

Aristóteles abre sua *Metafísica* com a famosa afirmação de que “todos os homens por natureza desejam saber.”¹ Poderia se dizer que o *Insight* de Bernard Lonergan desenvolve à exaustão tal tese, uma vez que ele parte do desejo de entender e desenvolve, em certo sentido, toda uma filosofia.

1. ALGUMAS NOTAS SOBRE O AUTOR

Bernard Joseph Francis Lonergan foi um sacerdote canadense jesuíta, filósofo, economista e teólogo. Nasceu em 1904 em Buckingham, no Canadá, e faleceu em 1984, em Pickering, no mesmo país. Lonergan ensinou Filosofia em Teologia em Toronto, Montreal, Roma e Boston. Duas instituições de destaque onde lecionou são a Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, e a Universidade de Harvard, nos Estados Unidos.

Ele se encontra na tradição da filosofia cristã. Embora não seja tratado assim por seus estudiosos, alguns o tentam colocar como pertencente ao “tomismo transcendental”, que buscou conciliar o pensamento de Tomás de Aquino com o pensamento de Immanuel Kant, algo que começou com o trabalho Joseph Maréchal (1878-1944). Mas seu pensamento é original e, portanto, difícil de ser enquadrado numa tradição muito específica. Desse modo, Lonergan não seria um mero tomista, mas simplesmente Lonergan.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 980a21/22.

Nessa esteira, é considerado um dos pensadores mais importantes do século XX. Por exemplo, Hugo Meynell (1991) enuncia que, “de todos os filósofos contemporâneos de primeira linha, Bernard Lonergan tem sido até agora o mais negligenciado.”² Num artigo de 2008, Mendo Castro Henriques comenta que, em sua avaliação,

Bernard Lonergan (1904-1984) foi, provavelmente, o mais importante filósofo do século XX. [...] No entanto, a esmagadora maioria das pessoas nunca ouviu falar de Bernard Lonergan. A maioria dos filósofos e teólogos apenas identifica um nome e uma obra. A maioria dos economistas, epistemólogos e cientistas sociais nem o nome identifica. Contudo, esse autor escreveu com preparação profunda sobre disciplinas tão diferentes como ética, economia, epistemologia e teologia.” (Henriques, 2008, p. 45).

No livro *Fifty Years of Insight* (“Cinquenta Anos de *Insight*”), e editado por Neil Ormerod, Robin Koning e David Braithwaite (2011), é feita uma observação que nos parece notavelmente pertinente: “Bernard Lonergan é um dos maiores intelectuais católicos do século XX. Seus escritos cobrem um enorme espectro de tópicos, incluindo filosofia, teologia, ciência, história, arte, educação e economia” – porém, continuam os autores – “talvez em virtude da profundidade de seus escritos ele, no entanto, continua uma *terra incognita* intelectual para muitas pessoas”.³

Há mais comentários de outras fontes nesse sentido, mas em resumo apreende-se na variedade de estudos que não há consenso sobre Lonergan ser colocado como o maior filósofo do século passado, mas é tido como um filósofo de primeira linha ou de grande envergadura. Nessa medida, não concordamos com Henriques (2008), mas nos inclinamos a concordar, em certo sentido, com Ormerod *et al.* (2011). Isso porque é verdade que Lonergan é profundo e – devemos dizer – um autor custoso. Porém, após mais de cinco anos de leituras, acreditamos que ele poderia ter sido melhor em sua comunicação no sentido de ser mais explícito, como o fez o professor e filósofo Giovanni B. Sala, que trabalhou tanto com Kant como com seu pensamento, além de outros autores e temas.⁴ Em um artigo intitulado *Lonergan on the Virtually Unconditioned as the Ground of Judgment*, Sala (2011) possui um texto que é quase uma água cristalina acerca de um dos temas mais difíceis do pensamento lonerganiano, que é a questão do virtualmente incondicionado. Por outro lado, vemos motivo no método de Lonergan:

² “Of all contemporary philosophers of the very first rank, Bernard Lonergan has been up to now the most neglected.” (Meynell, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*, 1991, p. 1).

³ “Bernard Lonergan is one of the greatest Catholic intellectuals of the twentieth century. His writings cover an enormous range of topics including philosophy, theology, science, history, art, education and economics. [...] Perhaps because of the profundity of his writings, he nonetheless remains an intellectual *terra incognita* for many people.” (Ormerod *et al.*, 2011, p. xi).

⁴ Giovanni B. Sala (1930-2011) lecionou na Universidade de Munique, Alemanha. É de sua autoria o livro *Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge*, traduzido por Joseph Spoerl e editado por Robert M. Doran (Toronto: University of Toronto Press, 1994, reimpressão em 2015). Faremos referência a este livro adiante, no tocante às relações entre Kant e Lonergan.

ele parece seguir aquele estilo difícil porque isso é pedagógico e propicia que os próprios leitores, ao terem dificuldades na compreensão, tomem posse daquilo que se está argumentando, com liberdade, testando por si mesmos se aquilo que fala e escreve é verdadeiro ou não. Dito de outro modo, o filósofo deixa que seus leitores descubram por si próprios as coisas, o que é, *mutatis mutandis*, um método socrático. Pode-se dizer, nesse sentido, que quem passa pelo processo colhe muitos benefícios, uma vez que se apropria por conta própria daquilo que aprendeu e não repete as coisas sem reflexão crítica, como um papagaio.⁵

Por fim, de nossa parte, notamos cinco principais influências em seu pensamento filosófico: Platão, Aristóteles, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e John Henry Newman. No entanto, o filósofo recebeu várias outras influências, como Descartes e Kant e até mesmo Marx e Hegel (conforme carta de 1935 a um superior seu)⁶ e também conforme pudemos observar no uso de termos e expressões de tais autores em sua economia e em sua metafísica, sem, porém, dar assentimento a tudo o que eles disseram. Aliás, de modo geral, Lonergan costuma proceder assim com filósofos que o antecederam: fica com aquilo que considera verdadeiro e bom e rejeita aquilo que julga ser falso ou ruim, como o faz, por exemplo, no capítulo 11 do *Insight*, quando contrasta sua análise com a de Kant.⁷ No entanto, tudo isso fundamentado na filosofia que ele mesmo criou e que possui critérios bem estabelecidos e em consonância com a tradição filosófica.

2. INTRODUÇÃO

Voltando ao que dizíamos no início acerca do desejo natural de conhecer, presente na ilustre abertura da *Metafísica* de Aristóteles, diz Lonergan logo no primeiro capítulo de *Insight*:

Quando um animal não tem nada a fazer, vai dormir. Quando um homem não tem nada a fazer, ele pode levantar questões. O primeiro momento é o despertar da própria inteligência. É a libertação do domínio da orientação (*drive*)⁸ biológica e das rotinas

⁵ Sobre o exemplo da repetição como um papagaio, cf. *Insight*, 31-33; 352-360.

⁶ Relato e transcrição parcial de Henriques, 2010, p. 10.

⁷ *Insight*, 362-366.

⁸ Para a palavra *drive* em Lonergan, não encontramos uma palavra satisfatória em português que abarque toda a carga semântica que o vocábulo possui em seus textos. Segundo o extenso OED (*Oxford English Dictionary*, versão online), em sua acepção mais geral *drive* significa: “*Senses relating to moving a person or thing onwards or away.*” (OED, “drive, n.”, acepção geral I). Em Lonergan, tal palavra abarca sentidos como os de impulso, orientação, ímpeto, movimento, força, entre outros, daí a dificuldade de encontrar um correlato exato em português. No entanto, traduziremos tal palavra conforme o contexto de cada passagem ou citação, de forma que, para o leitor, fique o mais próximo daquilo que o filósofo está a dizer naquele momento.

do viver cotidiano. É a efetiva emergência do maravilhar-se, do desejo de entender. (*Insight*, 34; ed. port., p. 47)⁹

Aqui já se pode perceber a influência de Aristóteles. O “maravilhar-se” é usado também pelo Estagirita. Em vista disso, Bertato (2017) observa que:

O Estagirita afirma que “pela admiração os homens, agora e antes, começaram a filosofar” (*Metaphysica* I, 982b, 12). O termo grego traduzido por “admiração” é *thaumázein* (θαυμάζειν), que foi traduzido pelos latinos como “*admirari*” (admirar). *Thaumázein* pode ser ainda traduzido por “maravilhar-se”, “maravilhamento”, “honra”, “admiração”, “culto” ou “adoração”. Tal “maravilhar-se” pode ser considerado um ímpeto que nos leva a conhecer. (Bertato, 2017, p. 34).

Além desse “maravilhar-se”, o filósofo canadense já promove certo aprofundamento a respeito desse desejo de conhecer nesse mesmo capítulo referido:

É aquela tensão, aquele impulso (*drive*), aquele desejo de entender que constitui o primordial “Por quê?”. Nomeie-se conforme se deseje – atenção da mente, curiosidade intelectual, espírito de inquirição, inteligência ativa, o impulso para conhecer. Sob qualquer nome, permanece o mesmo e lhe é, creio, muito familiar.

Esse impulso primordial é, então, a questão pura. É anterior a quaisquer insights, quaisquer conceitos, quaisquer palavras; pois insights, conceitos e palavras têm a ver com respostas e, antes de buscarmos por respostas, nós as desejamos; tal querer (*wanting*) é a questão pura.

Por outro lado, embora a pura questão seja anterior a insights, conceitos e palavras, ela pressupõe experiência e imagens. Tal como o insight está no concretamente dado ou imaginado, assim também a pura questão está sobre o concretamente dado ou imaginado. É o maravilhar-se do qual Aristóteles afirmou ser o começo de toda a ciência e filosofia. Mas ninguém simplesmente se maravilha. Maravilhamo-nos sobre algo. (*Insight*, 34; ed. port., p. 47)¹⁰

No entanto, embora Lonergan parta do desejo de conhecer e de várias outras coisas, ele desenvolve uma filosofia completa, não só no *Insight*, sua principal obra, mas também em outros livros e escritos. Com relação ao *Insight*, por exemplo, Henriques (2008), comenta que

⁹ “When an animal has nothing to do it goes to sleep. When a man has nothing to do he may ask questions. The first moment is an awakening to one’s intelligence. It is release from the dominance of biological drive and from the routines of everyday living. It is the effective emergence of wonder, of the desire to understand.” (*Insight*, 34; ed. port., p. 47).

¹⁰ Em inglês: “It is that tension, that drive, that desire to understand, that constitutes the primordia l ‘Why?’ Name it what you please – alertness of mind, intellectual curiosity, the spirit of inquiry, active intelligence, the drive to know. Under any name, it remains the same, and is, I trust, very familiar to you.

This primordia l drive, then, is the pure question. It is prior to any insights, any concepts, any words; for insights, concepts, words have to do with answers, and before we look for answers we want them; such wanting is the pure question.

On the other hand, though the pure question is prior to insights, concepts, and words, it presupposes experiences and images. Just as insight is into the concretely given or imagined, so the pure question is about the concretely given or imagined. It is the wonder which Aristotle claimed to be the beginning of all science and philosophy. But no one just wonders. We wonder about something.” (*Insight*, 34; ed. port., p. 47).

Em outro texto, Lonergan expõe essa idéia do seguinte modo: “But prior to conceiving, there is the act of understanding, and prior to the act of understanding, there is the state of mind that is expressed in the question. When it is expressed in the question, one has concepts. But the prior state of mind itself is not a set of words or a set of concepts. It is the admiratio of which Aristotle speaks, the thaumazein that is the beginning of all science and philosophy.” (CWL 22, *Knowing, Believing and Theology*, 128). Bertato (2017) talvez tenha se inspirado nesta passagem.

Lonergan está “simultaneamente a escrever uma *Crítica da Razão Prática* e uma *Crítica da Razão Pura*”.¹¹ De fato, Lonergan começa com uma teoria cognitiva, que se conclui com uma epistemologia que é, ao mesmo tempo, transição e enlace para sua metafísica, para depois elaborar uma ética e uma teologia natural, tudo nesse *magnum opus*.

Neste trabalho, o principal texto em que nos baseamos para responder ao ceticismo pirrônico dos Cinco Modos de Agripa é o *Insight: a study of human understanding* (“Insight: um estudo do entendimento humano”),¹² cuja edição definitiva é de 1992 nos *Collected Works of Bernard Lonergan*, editado pela University of Toronto Press (abreviado por nós como CWL). Esta obra é a base, mas vamos a outros livros e escritos do filósofo canadense a fim de entender melhor sua filosofia e suas teses, em particular sua teoria cognitiva e sua epistemologia, além de elementos de metafísica. Mas para o leitor será útil fornecer um panorama dos capítulos do *Insight* a fim de irmos afunilando o foco de nossa base teórica.

O *Insight* tem 20 capítulos. Nos primeiros dez capítulos, Lonergan ilustra a intelecção (insight) desde a matemática simples, passando pelas ciências e pelo Senso Comum, até a filosofia. Um de seus intentos é mostrar o que há de comum entre os diversos e díspares ramos do saber humano e ele o realiza principalmente através de uma teoria cognitiva, de uma epistemologia e de uma metafísica. O capítulo 1 (“Elementos”) ilustra o insight com exemplos simples da matemática, começando com o “Eureka!” de Arquimedes. Os capítulos de 3 a 5 tratam das ciências empíricas, como física, química etc., ilustrando a intelecção nesses ramos. Os capítulos de 6 a 7 tratam do Senso Comum e da Psicologia, desde o ponto de vista subjetivo (cap. 6) até o ponto de vista social e comunitário, objetivo, portanto (cap. 7).¹³ O capítulo 8 é

¹¹ Henriques, 2008, p. 50.

¹² Há uma tradução em língua portuguesa do Brasil realizada por Mendo Castro Henriques e Artur Morão, como *Insight: um estudo do conhecimento humano*, São Paulo: Editora É, 2010.

¹³ Podemos resumir o que é Senso Comum em Lonergan com dois parágrafos. No primeiro, referente ao Capítulo 6 do *Insight*, Lonergan buscará mostrar as intelecções do dia-a-dia em seu campo subjetivo. Ou seja, todos têm cognição, todos têm insights, todos ordenam o peso da evidência refletindo e julgam, de modo que isso não está restrito a cientistas, filósofos e matemáticos. A inteligência em todos os departamentos do conhecimento humano. Diz o filósofo:

“The illustrative basis of our study must now be broadened. In the previous five chapters, precision was our primary objective, and so our examples were taken from the fields of mathematics and physics. Still, the occurrence of insight is not restricted to the minds of mathematicians, when doing mathematics, and to the minds of physicists, when engaged in that department of science. On the contrary, one meets intelligence in every walk of life. There are intelligent farmers and craftsmen, intelligent employers and workers, intelligent technicians and mechanics, intelligent doctors and lawyers, intelligent politicians and diplomats. There is intelligence in industry and commerce, in finance and taxation, in journalism and public relations. There is intelligence in the home and in friendship, in conversation and in sport, in the arts and in entertainment. In every case, the man or woman of intelligence is marked by a greater readiness in catching on, in getting the point, in seeing the issue, in grasping implications, in acquiring knowhow. In their speech and action the same characteristics can be discerned as were set forth in describing the act that released Archimedes' Eureka! For insight is ever the same, and even its most modest achievements are rendered conspicuous by the contrasting, if reassuring, occurrence of examples of obtuseness and stupidity.” (*Insight*, 196, grifo nosso; ed. port., p. 189).

uma espécie de proto-metafísica, ao tratar sobre “Coisas”. Isso lhe servirá de unidade para avançar. Os capítulos 9 e 10 fecham a teoria cognitiva que foi iniciada no capítulo 1, que dissertam acerca das operações cognitivas envolvidas na reflexão e no juízo. Até aqui Lonergan não afirma nada como conhecimento verdadeiro, deixa em suspensão sua teoria.

O capítulo 11 é o capítulo central, que é onde ele testará sua teoria com um primeiro juízo plenamente explicitado, que é saber se o sujeito é ou não um sujeito cognoscente, isto é, capaz de conhecer. É o primeiro de três capítulos epistemológicos, onde se encontra a autoafirmação do cognoscente, seu argumento e desdobramentos. Os outros dois capítulos tratam da noção de ser (Cap. 12) e da noção de “objetividade” (Cap. 13).

Os capítulos que vão de 14 a 17 tratam de metafísica. O 18 trabalha com a possibilidade de uma ética, considerando toda a base já apresentada anteriormente. E, por fim, os capítulos, 18 e 19 lidam com teologia natural, a saber, sobre o conhecimento transcendente geral e sobre o conhecimento transcendente especial (este, em particular, para lidar e responder ao problema do mal). É um trabalho de fôlego, assim como toda sua obra, que inclui desde filosofia, passando por educação e economia, até teologia, e que, pode-se dizer, também não deixa nada a desejar. Lonergan, por exemplo, figura em enciclopédias como a *Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP) e a volumosa *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998), editada por Edward Craig.¹⁴

Já no segundo parágrafo, referente ao Capítulo 7 de *Insight*, que trata do campo objetivo do Senso Comum e sua relação com o campo subjetivo, Lonergan fornece uma definição propriamente dita, que complementa o que foi dito no parágrafo anterior:

“The apparently modest and secure undertaking of common sense is to understand things in their relations to us. Unfortunately, we change; even the acquisition of common sense is a change in us; and so in the preceding section we attempted an investigation of the biological, aesthetic, artistic, intellectual, dramatic subject to which common sense relates things. But if the development of common sense is a change in its subject, still more obviously does it involve a change in its object. Common sense is practical. It seeks knowledge, not for the sake of the pleasure of contemplation, but to use knowledge in making and doing. Moreover, this making and doing involve a transformation of man and his environment, so that the common sense of a primitive culture is not the common sense of an urban civilization, nor the common sense of one civilization the common sense of another. However elaborate the experiments of the pure scientist, his goal is always to come closer to natural objects and natural relationships. But the practicality of common sense engenders and maintains enormous structures of technology, economics, politics, and culture, that not only separate man from nature but also add a series of new levels or dimensions in the network of human relationships. No less than the subjective, the objective field of common sense must be explored, for the development of common sense involves a change not only in us, to whom things are related, but also in the things which are related to us.” (*Insight*, 232, grifo nosso; ed. port., p. 219).

Apenas um dado importante: quando Lonergan fala que a tarefa do Senso Comum é entender as coisas em suas relações para conosco, ele está a evocar sua distinção entre a *relação das coisas para conosco* e a *relação das coisas entre si*. A relação das coisas para conosco é, tal como a própria expressão enuncia, a relação delas com relativamente a nós, por exemplo: uma maçã, se está doce ou azeda, este doce ou azedo é em relação a nós, não em relação à maçã em si. Por outro lado, há a relação das coisas entre si, relação utilizada, por cientistas e matemáticos, por exemplo. Por exemplo, tome-se esta mesma maçã. Se afiro seu peso, meço seu tamanho e colho suas propriedades, como o fato de uma maçã ter uma proporção em relação ao seu eixo central, a partir daqui já não estamos falando da maçã e sua relação para conosco, mas das coisas da maçã entre si: o seu peso e tamanho em relação a uma proporção que está em relação a seu eixo central. Ou ainda: se falo que a maçã é divisível em dois, com partes significativamente simétrica, estou a falar da relação das coisas da maçã entre si.

¹⁴ Tad Dunne, *Bernard Lonergan (1904–1984)*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível [online] em <<https://iep.utm.edu/lonergan/>> Último acesso: 13 Dez. 2022. E Hugo Meynell, *Lonergan, Bernard Joseph Francis*

Mendo Henriques, já em 2008, o situava no panorama internacional, mencionando centros dedicados à sua obra, colóquios anuais, entre outros.¹⁵

Fechemos um pouco o foco agora, que são os principais capítulos sobre os quais nos debruçamos para extrair elementos para responder ao problema de Agripa:

Nos Capítulos de 1 a 10 temos uma Teoria Cognitiva.

Nos Capítulos de 11 a 13 temos uma Epistemologia.

Baseamos, e vamos expor os elementos da filosofia de Lonergan, tomando como base, principalmente, os capítulos 1 (Elementos – Insight), 9 (A Noção de Juízo), 10 (Compreensão Reflexiva e Juízo de Fato) e 11 (A autoafirmação do Cognoscente). Evidentemente, valer-nos-emos de vários elementos da obra como um todo, assim como de outros livros e escritos do filósofo, mas, como argumentaremos, para nossa objeção ao ceticismo bastam sua teoria cognitiva e sua epistemologia, com algumas pitadas de metafísica, expostas no *Insight* e em outros escritos.

(1904–84), in Edward Craig (ed.), **Routledge encyclopedia of philosophy**, v. 5. Irigaray-Lushi chungiu. London; New York: Routledge/Taylor & Francis, 1998. Há uma versão online da entrada sobre Lonergan: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, disponível em <<https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/lonergan-bernard-joseph-francis-1904-84/v-1>>. Último acesso: 13 Dez. 2022.

¹⁵ Comenta Henriques, no ano de 2008: “[...] será útil constatar que tem seguidores em todo o mundo; que a sua obra principal *Inteligência: um ensaio sobre o conhecimento humano*, a ser publicada em Portugal, está editada em quatro das geolínguas; que existem mais de uma dezena de centros dedicados à sua obra; que a bibliografia sobre o seu pensamento alcança mais de mil monografias e artigos; e que por ano se realizam quase uma dezena de colóquios sobre ele.

No entanto, a esmagadora maioria das pessoas nunca ouviu falar de Bernard Lonergan. A maioria dos filósofos e teólogos apenas identifica um nome e uma obra. A maioria dos economistas, epistemólogos e cientistas sociais nem o nome identifica. Contudo, esse autor escreveu com preparação profunda sobre disciplinas tão diferentes como ética, economia, epistemologia e teologia. Também é verdade que um autor capaz de analisar com rigor assuntos tão díspares como o método de São Tomás, a psicologia freudiana, a teoria económica de Keynes, e as teorias de Newton, Einstein e Max Planck (com equações matemáticas como trufas raras para *connoisseurs*) parece ou um enciclopédico ou um paranóico convencido.

Sucedo que, para o apreciar, é preciso ainda uma forte dose de realismo espiritual e de liberdade perante os poderes mundanos [...]. E como revelam os debates sobre o seu pensamento, para ser atraído por Lonergan é preciso conhecer a tradição clássica e cristã e ter independência de espírito suficiente para elaborar pessoalmente os resultados.” (Henriques, 2008, pp. 45-46).

Alguns exemplos concretos: **The Lonergan Institute**, do Boston College (EUA), onde Lonergan lecionou (<https://www.bc.edu/bc-web/academics/sites/the-lonergan-institute.html>); **Bernard Lonergan Archive**, da Marquette University (EUA) (<https://bernardlonergan.com/>); **Lonergan Research Institute**, que tem parceria com a Universidade de Toronto (Canadá). Na Europa pode-se citar o **Projeto Bernard Lonergan** relativo a Portugal e que organiza colóquios sob a orientação de Mendo Castro Henriques (<https://projetobernardlone0.wixsite.com/projeto-lonergan/projeto-bernard-lonergan>). Na França, podemos citar o nome de Pierrot Lambert, que traduziu o *Insight* para o francês. Enfim, no link a seguir da PUG de Roma há diversas referências de institutos, grupos ou estudiosos de Lonergan na América do Norte, na América Latina e na Europa, com destaque para Itália, Espanha e França: UNIGRE, **Lonergan Project**, “Links to other Lonergan web sites” (<https://www.unigre.it/en/theology/lonergan-project/links/>). No Brasil, iniciamos nosso grupo, **Seminários Lonergan**, e o principal primeiro trabalho fruto desse grupo é esta tese, sob a orientação e supervisão do Prof. Fábio Maia Bertato. Ao longo de nosso curso de doutorado, realizamos seminários periódicos para estudo e pesquisa do pensamento de Bernard Lonergan. Outro trabalho importante, fruto de nosso grupo, foi a Iniciação Científica de Beatriz Rezende que resultou, entre outros, na apresentação de um trabalho internacional no 2º **CLE4Science** (UNICAMP): *Aspects of Bernard Lonergan’s macroeconomic theory* (Rezende, 2017).

De modo resumido, podemos dizer que a teoria cognitiva e a epistemologia de Lonergan estão baseadas naquilo que ele chama de processo cognitivo, que consiste em operações cognitivas da mente humana cujas partes são interdependentes e formam um todo. Esse processo possui três níveis, que correspondem, respectivamente, ao progresso natural do conhecer humano: parte do nível da experiência (uma vez que experienciamos as coisas externas e internas) e caminha para o nível da inteligência ou entendimento (dado que nossas compreensões se dão acerca de dados da experiência), em que ambos os níveis anteriores são completados pelo próximo, que é o nível da reflexão e do juízo (visto que, além de compreendermos algo, perguntamos se algo é ou não verdade e julgamos). Vamos descrever cada um desses níveis, falando do todo e das partes. No entanto, apresentemos um quadro geral para facilitar a compreensão. No *Insight*, Lonergan apresenta o seguinte quadro, que representam os três níveis do processo cognitivo:

I. Dados. Imagens perceptivas.	Imagens livres.	Enunciados.
II. Questões para a Inteligência.	Insights (intelecções).	Formulações.
III. Questões para a Reflexão.	Reflexão.	Juízos.

(*Insight*, 299; ed. port., p. 275)

Ou seja, temos dados. Os dados nos fornecem imagens perceptivas, sejam da percepção externa ou interna. Considerando os dados em si, temos imagens livres. Pensemos, por exemplo, numa imagem que vimos pela primeira vez e não a compreendemos. Outro ponto importante é que os dois próximos níveis estão relacionados a questões, de modo que há questões para a inteligência que exigem intelecções/insights e o fruto desses são formulações, como um conceito ou uma hipótese. Por sua parte, existem as questões para a reflexão, que exigem o ponderar a suficiência da evidência, ponderar se as condições de verdade se cumprem, para com base nisso emitirmos um juízo. Agora passemos para um quadro mais completo e, a partir dele, comecemos a entrar nos detalhes da teoria cognitiva e da epistemologia de Lonergan, considerando as partes, que são interdependentes, como já mencionamos.

Abaixo segue um esquema que é uma junção de dois esquemas de síntese, extraídos de Tracy (1970, p. 125) e de Tekippe (2003, p. 142), a respeito dos níveis do processo cognitivo. Formulamos, nesse sentido, uma nova e mais completa síntese, conforme abaixo, na próxima página:

1º Nível: Experiência**Dados** dos sentidos ou da experiência interior \supset dados da consciência

Imagens perceptivas

Imagens livres

*Enunciados como expressão*2º Nível: Inteligência**Questões para a Inteligência** [com base na Experiência]

Insights

Formulações

*Conceitos ou símbolos-de-imagem como expressão*3º Nível: Reflexão**Questões para a Reflexão** [com base na Experiência e na Inteligência]

Insights Reflexivos

Juízos

Verdade como expressão

Junção nossa de dois esquemas de síntese, extraídos de Tracy (1970, p. 125) e de Tekippe (2003, p. 142).

Quadro 1: Síntese dos níveis do Processo Cognitivo

3. O NÍVEL DA EXPERIÊNCIA (OU DAS APRESENTAÇÕES)

Este nível, chamado de nível da experiência, é também chamado por Lonergan de *nível das apresentações*. Ele intercambia as duas palavras. Nível das apresentações é usado, provavelmente, para se referir aos dados que, como o próprio nome indica, *nos são* dados (doados), estando a nossa disposição e/ou em virtude das imagens perceptivas que nossa mente forma após o contato com os dados. Sendo referente a dados e/ou a imagens, são coisas que estão à nossa disposição, que nos são apresentadas. Além disso, Lonergan faz intercâmbio semelhante de palavras nos dois próximos níveis: (a) com relação ao segundo nível do processo cognitivo, fala tanto em “nível do entendimento” como em “nível da inteligência”; em relação ao terceiro, fala tanto em “nível da reflexão e do juízo”, como em “nível da reflexão” ou “nível do juízo” apenas.

Nesse nível temos dados. Mas que dados?

Temos os dados *externos* e os dados *internos*. Na experiência externa temos os dados externos, que são aqueles que nos vem pelos cinco sentidos do olfato, paladar, tato, audição e visão. Neles temos: “visões e sons, odores e sabores, quente e frio, duro e mole, áspero e liso, seco e molhado”.¹⁶ Já na experiência interna temos aquilo que é de nós mesmos e de nossas próprias atividades apreensivas e apetitivas.

Uma vez sabendo que dados são esses, coloca-se a distinção entre *dados dos sentidos* e *dados da consciência*, que de certo modo possui intersecção com a descrição que acabamos de fazer, pois temos o seguinte acerca de cada um desses tipos:

- Dados dos sentidos: cores, formas, sons, o quente e o frio, seco e molhado etc.
- Dados da consciência: atos de ver, ouvir, perceber, imaginar, entender, supor, refletir, apreender a suficiência da evidência, julgar etc.¹⁷

O que chama a atenção aqui são os dados da consciência. Embora o sujeito possa ser objeto de si mesmo para se conhecer,¹⁸ repare que esses dados da consciência não estão como objeto, mas como atos do sujeito. Ou seja, são atos pertencentes às atividades cognitivas, como o ato de ver quando abrimos e fechamos os olhos e que se relaciona com os sentidos externos. Mas também o entender, pois compreendemos algo com base nesses dados. Sempre que entendemos algo, esse entendimento está ancorado em alguma experiência, seja ela externa ou interna. E assim por diante com relação aos demais itens de cada conjunto acima, como o sentir algo frio ou como supor concebendo uma hipótese em nossa mente.

Mas onde começam os dados, ou melhor, onde começa o conhecimento que parte dos dados? Giovanni Sala (2011), ao interpretar uma parte da teoria do conhecimento de Lonergan, comenta que “*omnis nostra cognitio a sensu initium habet* [todo nosso conhecimento tem seu início nos sentidos]¹⁹, de modo que todo nosso entendimento é, em última análise, um *intelligere in sensibili*,”²⁰ ou seja, um inteligir nos sentidos.

Mesmo coisas abstratas e não materiais que temos em nossa mente e em nossa memória tiverem, pelo menos em algum momento, seu início nos sentidos. Pensemos, por exemplo, na noção de conhecimento transcendental de Deus, isto é, de um ser que não é material e, portanto, nos é transcendente. Considerando a definição clássica de Deus como

¹⁶ CWL 4, *Cognitive Structure*, 209.

¹⁷ *Insight*, 339; 352-3.

¹⁸ CWL 4, *Cognitive Structure*, 210.

¹⁹ Nota de Sala (2011) aqui: “Cf. *Summa Theol. I, q. 1, a. 9; q. 17, a. 1*” (Sala, 2011, nota 24, p. 473).

²⁰ Sala, 2011, p. 473. No inglês: “*omnis nostra cognitio a sensu initium habet [all our knowledge takes its start from sense],*²⁴ so that all of our understanding is ultimately an *intelligere in sensibili*.” (Sala, 2011, p. 473, grifos do autor).

onisciente, onipotente, onipresente, não material etc., ao pensarmos em Deus vem em nossa mente uma imagem sensível, mesmo que Deus seja um ser puramente espiritual.

Nesse sentido, após termos contato com dados sensíveis, nossa mente gera imagens perceptivas e essa mesma mente, por sua vez, gera imagens livres. O produto do nível da experiência são enunciados, como “vermelho”, “verde”, enfim, enunciações que não possuem inteligibilidade relativa a algo em específico e se referem, em última análise, a esses dados sensíveis. Mas se pode questionar: e algo como a noção de amor humano, como é explicada nesse contexto? Primeiro, a noção de amor humano pertence à ética, que não é objeto de nossa consideração. Segundo, no entanto, é um conhecimento, mas é um conhecimento que teve sua origem em exemplos concretos e sensíveis, como o amor entre pai e mãe, entre membros da família, ou por quem criou por primeiro aquela pessoa. Em vista disso, por mais que tenhamos uma ideia abstrata ou distante da sensibilidade, se percorrermos sua origem chegaremos a dados sensíveis. Lonergan não é empirista.²¹ A nosso ver, sua concepção acerca do nível da experiência do processo cognitivo parece dever muito a Tomás de Aquino e Aristóteles.²²

Por fim, em resumo, podemos apontar sobre o nível da experiência que:

1. Há dados externos e dados internos;
2. Há experiência da percepção externa e interna;
3. Há também os dados dos sentidos e os dados da consciência, que se diferenciam pela distinção entre ato e conteúdo: enquanto os dados dos sentidos se referem a conteúdos, os dados da consciência se referem a atos da cognição humana;
4. Após o contato com dados, nossa mente gera imagens perceptivas, que, por sua vez, pode gerar imagens livres e enunciações sem inteligibilidade;
5. O conhecimento humano começa nos sentidos, como já havia apontado Tomás de Aquino;

²¹ Não é empirista porquanto não fica preso ao nível da experiência sensível, mas considera tanto os dados dos sentidos como os dados da consciência, algo que ele chamará de “Método Empírico Generalizado” (cf., p.ex., *Insight*, 95-96 e 268). Além disso, Lonergan transcende o nível da experiência com fundamentação, como se verá ao longo deste Capítulo 1, em particular em sua última parte. No *Insight*, ao falar sobre a Ciência Empírica e, depois, sobre o Senso Comum, ele também utiliza a expressão “Método Empírico Generalizado”, que é deveras distinto do empirismo, a começar por isto: levar em consideração, ademais, os dados da consciência. Há certa literatura discutindo o *Generalized Empirical Method* (GEM), mas, a nosso ver, há autores que parecem compreender Lonergan a partir de um pedaço de sua filosofia ou utilizando como chave de leitura um pedaço da mesma, que é justamente o GEM, o que, a nosso ver, restringe todo um amplo arcabouço filosófico e um desenvolvimento original do filósofo. Por exemplo, em *MT* (Cap. 1), Lonergan utiliza a expressão “Método transcendental”, que é mais ampla e, portanto, parece captar melhor esse amplo arcabouço e evitar confusões com outras correntes filosóficas, como as que se identificam com o empirismo.

²² Por exemplo, o conhecimento começar, *porém não se limitar*, aos sentidos, conforme citamos Sala (2011) há pouco no corpo de texto. A propósito, o artigo referido de Sala (2011) é interessante para conhecer melhor um elemento essencial da filosofia de Lonergan (o chamado virtualmente incondicionado) e estabelecer paralelos entre Lonergan e Tomás de Aquino quanto ao conhecimento humano.

6. Mesmo que pensemos em coisas muito abstratas e distantes da sensibilidade, se remontarmos a sua origem chegaremos a dados sensíveis;
7. O acima mencionado refere-se ao nível da experiência, à nossa capacidade de experienciar diferentes tipos de dados, oriundos da percepção externa ou interna.

4. O NÍVEL DO ENTENDIMENTO (OU DA INTELIGÊNCIA)

Voltando ao desejo de conhecer, esse estado interior de busca por compreensão, e que teve contato com dados, pode ser tematizado por (embora não consista em) questões como:

- **O que é isto? Por que isso é assim? Com que frequência ocorre? Como é isto?**

Estas são as *questões para a inteligência*. Sua característica é que elas pedem por uma definição ou explicação. Por exemplo: “O que é uma maçã?”. Não faz sentido responder “Sim” ou “Não”. A pergunta está pedindo uma explicação ou uma definição. Uma resposta a contento forneceria algo como: maçã é uma fruta, normalmente de aspecto vermelho ou rosáceo, com tais propriedades etc. etc. Esse tipo de questão, por exemplo, é bastante distinta das questões para a reflexão: estas, por sua vez, perguntam pela verdade ou falsidade de algo, por exemplo: “O rei está vivo?”. Não faz sentido responder com uma descrição ou explicação, porque o que esse tipo de pergunta demanda exige, necessariamente, um “Sim” ou “Não” ou, ainda, um “Provavelmente sim” ou “Provavelmente não”, embora os prováveis apontem sempre para um “Sim” ou “Não”, para um *verdadeiro* ou *falso*. Lonergan explica:

As questões se dividem em duas classes principais. Há questões para a reflexão e elas podem ser respondidas por “Sim” ou “Não”. Há questões para a inteligência e essas não podem ser respondidas por “Sim” ou “Não”.

Por isso, pode-se perguntar: “Existe um logaritmo da raiz quadrada de menos um?” Esta é uma questão para a reflexão. Ela é respondida corretamente dizendo-se “Sim”. Por outra parte, embora seria um erro responder “Não”, essa resposta ainda faria sentido. Mas se se pergunta: “Qual é o logaritmo da raiz quadrada de menos um?”, não tem sentido responder sim ou não. A questão não é para a reflexão, mas para a inteligência. A única resposta apropriada é mostrar que a raiz quadrada de menos um resulta de elevar uma dada base a uma certa potência. (*Insight*, 297; ed. port., p. 274)²³

²³ “Questions fall into two main classes. There are questions for reflection, and they may be met by answering yes or no. There are questions for intelligence, and they may not be met by answering yes or no.

Thus, one may ask, ‘Is there a logarithm of the square root of minus one?’ This is a question for reflection. It is answered correctly by saying ‘Yes.’ On the other hand, though it would be a mistake to answer ‘No,’ still that answer would make sense. But if one asks, ‘What is the logarithm of the square root of minus one?’ there is no sense in answering either yes or no. The question is not for reflection but for intelligence. The only appropriate answer is to show that the square root of minus one results from raising a given base to a certain power.” (*Insight*, 297; ed. port., p. 274).

Em resumo, Lonergan descobre que uma série de questões podem ser divididas em dois grupos,²⁴ sendo que um tipo pede descrição sem demandar verdade ou falsidade e sem também pedir as condições de verdade. É o caso das questões para a inteligência, pertencentes ao nível do entendimento. Para entendermos melhor isso precisamos discutir o que é o insight, suas características e funções.

Lonergan usa um exemplo dramático para exemplificá-lo e é interessante o repetirmos aqui, pois se trata de uma história de Arquimedes que a muitos é familiar. Conta-se que o matemático grego saiu nu e correndo dos banhos de Siracusa com um emblemático grito: “Eureka!”, que quer dizer “Descobri!” O rei Hierão, pelo que é contado, recebera uma coroa de um talentoso ourives, porém de honestidade duvidável. Conforme continua Lonergan,

[O rei] queria saber se metais menos nobres foram ou não adicionados ao ouro. Arquimedes foi colocado no problema e no banho encontrou na solução. Pese a coroa na água! Implícitos nessa diretriz estavam os princípios do deslocamento e da gravidade específica.

Não estamos diretamente preocupados com esses princípios de hidrostática. Pois nosso objetivo é um insight dentro do insight. Arquimedes teve seu insight pensando sobre a coroa; nós devemos ter os nossos pensando sobre Arquimedes. (*Insight*, 27-8; ed. port., p. 41)²⁵

Por isso, precisamos saber que o insight:

- 1) Vem como uma libertação da tensão da inquirição;
- 2) Ocorre de modo súbito e inesperado;
- 3) É uma função não de circunstâncias externas, mas de condições internas;
- 4) O insight oscila entre o concreto e o abstrato;
- 5) Passa para a textura habitual da própria mente.²⁶

²⁴ Na tradição aristotélico-tomista, as questões para a inteligência estariam para a *essência*, enquanto que as questões para a reflexão estariam para a *existência*. Ou seja, pode-se dizer que Lonergan chega à essência e à existência através da identificação desses dois tipos de questões.

No que tange a esses dois tipos de questões, aqui também temos uma provável influência de duas perguntas da filosofia medieval: *quid sit?* (o que é?) e *an sit?* (é assim?) (cf. *U&B*, 169; 29; 351-352). Em um texto presente em *CWL 4*, Lonergan diz: “*The desires of human intellect are manifested in questions; and all questions reduce to the pair, an sit and quid sit.*” (*CWL 4, The Natural Desire to See God*, 81; cf. também 81-84). Ademais, embora Lonergan formule ambos os tipos de questões nos termos de sua própria filosofia (questões para a inteligência, questões para a reflexão), ele faz o uso de tais expressões latinas em vários de seus escritos (a indicação de *U&B* é apenas um exemplo, mas ocorre uma vez em *Insight*, algumas vezes em *CWL 4*, entre outros).

²⁵ “*He wished to know whether or not baser metals had been added to the gold. Archimedes was set the problem and in the bath had hit upon the solution. Weigh the crown in water! Implicit in this directive were the principles of displacement and of specific gravity.*”

With those principles of hydrostatics we are not directly concerned. For our objective is an insight into insight. Archimedes had his insight by thinking about the crown; we shall have ours by thinking about Archimedes.” (*Insight*, 27-8; ed. port., p. 41)

²⁶ *Insight*, 28, ed. port. p. 41.

Normalmente temos ideias, lampejos, enfim, insights, quando estamos relaxados, no banho, ou num período de descanso, ou de algum modo tranquilos. Estamos pensando sobre determinado assunto e a solução não aparece. Pesquisamos, corremos atrás e por vezes nada. Mas eis que, num desses momentos, “Descobri!”, “Já sei!”, “Entendi!” – insight! (1 e 2). Arquimedes poderia estar nos banhos de Siracusa, entretanto poderia estar nos banhos de outra localidade. O ponto é que é algo que ocorre na mente, ou seja, o insight é interno (3). Arquimedes tinha algo bem concreto: uma coroa, a água do banho, mas também as teorias físicas e matemáticas de sua época. Se pensarmos num insight que tivemos, verificaremos semelhante padrão, ou seja, uma oscilação entre o concreto e o abstrato: encontramos tanto elementos concretos como elementos abstratos (4). Por fim, passar para a textura habitual da própria mente significa que, uma vez que tivemos um insight e descobrimos ou aprendemos algo, aquilo passa a fazer parte do nosso repertório na memória; por vezes, nunca mais esquecemos aquilo. Pense o leitor, por exemplo, em algo difícil que demorou para entender mas que, depois de entendê-lo tendo um insight, não esqueceu aquilo que antes era difícil de entender.

4.1. Funções e outras características do insight e do nível do entendimento em relação à teoria cognitiva de Lonergan

Consideremos este simples exemplo matemático:

$$1 + 1 = 2$$

$$1 + 2 = 3$$

$$1 + 3 = 4$$

$$1 + 4 = 5$$

etc.

Se o leitor entendeu o “**etc.**” significa que teve um insight, uma intelecção. Significa que usou conceitos (formulações) que já sabia, como, por exemplo, o que são números inteiros, soma, notação matemática, mas ao mesmo tempo olhou para as imagens que representam esses números e cálculos e tem em sua mente imagens prévias e relacionadas a esses números e sinais. Por exemplo: pense no número 1. Automaticamente veio uma imagem à mente. Pense no sinal de igualdade. Automaticamente outra imagem. Aqui queremos chamar a atenção do leitor para a *relação entre conceitos e imagens*. Explica Lonergan:

O pivô entre imagens e conceitos é o insight. E estabelecer o padrão com o qual insight, imagens e conceitos devem encontrar é a questão, o desejo de conhecer, que

poderia manter o processo em movimento por meio de interrogações posteriores, caso seus requisitos não tivessem sido satisfeitos. (*Insight*, 35; ed. port., p. 47)²⁷

Existe mais de um tipo de intelecção: há o insight direto e o insight reflexivo (este pertence ao nível da reflexão e do juízo). O insight de que estamos tratando agora é o insight direto de uma forma essencial, pertencente ao nível do entendimento. Ele é um ato do entendimento ou da inteligência, justamente porque é através dessa operação cognitiva que compreendemos algo. Somente com dados brutos não temos intelecção. Pense, por exemplo, numa imagem que você já viu, mas não a entendeu: ficou-lhe ininteligível. Ali houve contato com a experiência sensível, dados foram consultados através dos sentidos, mas não ocorreu um insight que fornecesse um entendimento, uma compreensão.

Há, portanto, essa relação entre conceitos e imagens. Na epígrafe do *Insight*, Lonergan coloca uma paráfrase do *De Anima* III, 7, 431b 2 de Aristóteles, que diz “o capaz de pensar pensa por imagens”. Embora tenhamos falado de conceitos e formulações com relação a estes serem pressupostos para um insight, estávamos nos referindo a conceitos e formulações que já adquirimos no passado e que usamos quando temos uma nova intelecção. Por que dizemos isto?

Porque o insight não é um conceito ou uma formulação. Uma característica muito importante dele é que ele tem *como produto* formulações. O insight é um ato do entendimento, mas é apenas uma das atividades do nível do entendimento. A intelecção pressupõe imagens, semelhante ao que se encontra em Tomás de Aquino e em Aristóteles com relação aos fantasmas.²⁸ Pense em qualquer coisa abstrata: sua mente possui uma imagem mesmo para esta coisa abstrata, como um mero número, por exemplo.

²⁷ “The pivot between images and concepts is the insight. And setting the standard which insight, images, and concepts must meet is the question, the desire to know, that could have kept the process in motion by further queries had its requirements not been satisfied.” (*Insight*, 35; ed. port., p. 47)

²⁸ No latim: *phantasmata* (plural) e *phantasma* (singular). Do grego φάντασμα (*phantasma*). Grosso modo, em Aristóteles (2006), ao menos no *De Anima* III (429a-431b19, caps. 4-7, pp. 113-120), temos que não há o pensar sem imagens (431a16 e 431b2) e isso está relacionado ao pensar, ao conhecer e ao entender, nos termos de Aristóteles nessa parte do livro III. A epígrafe do *Insight* de Lonergan é uma formulação abreviada do *De Anima* 431b2 que, em sua forma completa, na tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, está como: “O capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens” (Aristóteles, *De Anima* III, 431b2, 2006, p. 120). Os comentários aos capítulos de 4 a 7 estão, nesta edição, entre as páginas 292-316.

Além disso, *grosso modo*, em Tomás de Aquino, os fantasmas (*phantasmata*) são imagens ou representações oriundas da sensibilidade e ou produzidas pela imaginação (*phantasia* ou *imaginatio*), a partir das quais o intelecto (mente, em nossa terminologia da tese) abstrai no processo de conhecimento. A respeito da formação do conhecimento intelectual em Tomás e dos *phantasmata* (imagens), cf. Gardeil, 2013, parte “Psicologia”, Cap. IV, em particular pp. 110-116 e p. 528. Acerca de nuances sobre imagem e os *phantasmata*, cf. Ribeiro do Nascimento (2020). No próprio Tomás, cf., e.g., *Suma Teológica* (ST), Iª parte, questões 75-89; em particular, ST Iª, q. 78, arts. 3-4, ST Iª, q. 79, arts. 2-3, ST Iª, q. 84, arts. 1-8, ST Iª, q. 85, arts. 1-2. Todas essas questões estão no “Tratado sobre o homem” (ST Iª, questões 75-104). O leitor interessado pode consultar, na bibliografia, a edição que contém a tradução de Alexandre Corrêa, de 1980, além de uma versão online desta tradução.

Não sendo um conceito ou uma formulação, ele os pode pressupor. É próprio desse segundo nível do entendimento outras atividades cognitivas como: pensar, definir, considerar, conceber, supor, postular, formular. Essas operações da mente são *posteriores* ao insight. Este é um ato da inteligência que vem do desejo de entender, de conhecer. Baseia-se em dados experienciados ou imaginados, inclusive, sem dúvida, dados de nossa memória. E o que a inteligência entende, não é qualquer coisa, mas algo: é um *isto*, *um isso*, em outros termos, uma coisa. Ou seja, o insight em si é particular, de modo que são outras operações da mente que o fazem sair do particular, singularmente a abstração, que apreende o que é essencial e ignora o incidental. Por exemplo, o conceito de estátua. Tal conceito independe da cor da estátua e de sua localização, se está em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Londres, Sidney ou em Tóquio. Lonergan, nesse sentido, evoca um exemplo de Sócrates para *diferenciar insight de concepção*, que é uma das atividades desse segundo nível do processo cognitivo.²⁹ Sócrates fazia perguntas aos atenienses como “O que é um homem sábio?”, e eles respondiam com casos particulares. No *Menôn*, por exemplo, Sócrates questiona várias vezes Mênon acerca da pergunta: “Que é a virtude?”. Mênon volta e meia responde com casos particulares (*e.g.*: 70c–74b). No entanto, Sócrates quer o conceito universal de virtude, não exemplos de casos particulares. Sócrates quer o chamado ideal de ciência grega: uma definição que valha para todos os casos. A definição universal é uma concepção, não um insight – embora necessite de insight e dados, conforme discutimos. A concepção, porém, vem depois dos insights particulares. Lonergan explica:

Os atenienses tinham insights que lidavam com casos particulares, mas eles não perseguiram os ideais científicos de termos e de formulação geral. As questões de Sócrates, por outro lado, tendiam a ser do tipo: “Qual é a fórmula geral que cobre todos os casos de bravura, temperança, justiça ou sabedoria?” Esse é o mesmo tipo de questão como “Qual é a fórmula geral que cobre todos os casos de círculos que se intersectam?”³⁰ Os atenienses nunca pensaram sobre esse tipo de coisa e até hoje pessoas do senso comum de qualquer cidade nunca pensaram sobre isto. Homens do senso comum sabem perfeitamente bem, em qualquer caso particular, se um companheiro (*fellow*) é corajoso ou covarde, e eles reconhecerão uma série de casos intermediários em que não usariam as palavras ou não saberiam que palavras usar. Em instâncias particulares, eles têm ideias perfeitamente claras, tal como quando construímos o triângulo equilátero e ficou claro para nós que os círculos se intersectariam. Mas passar a fazer uma consideração geral, uma fórmula geral, que cobriria todos os casos de bravura e resolvesse todos os exemplos disputados ou limítrofes, é outra questão, e isso envolve a introdução de um ideal científico. (*U&B*, 39).³¹

²⁹ *U&B*, 38-40.

³⁰ Exemplo de geometria fornecido por Lonergan em *U&B*, 36-38.

³¹ “*The Athenians had insights that dealt with particular cases, but they did not pursue the scientific ideals of definition of terms and of general formulation. Socrates’ questions, on the other hand, tended to be of the type, What is the general formula that covers all cases of bravery, temperance, justice, or wisdom? That is the same sort of question as, What is the general formula that covers all cases of circles intersecting? The Athenians had never thought of that sort of thing, and even today the commonsense people of any city have never thought of it. Men of common sense know perfectly well, in any particular case, whether a fellow is brave or cowardly, and they will acknowledge a series of intermediate cases where they would not use the words or would not know*”

Ademais, o insight tem outra característica imprescindível e é a ela que nos voltaremos agora para a conclusão dessa seção. Quando nos referimos ao “isso” que o insight apreende, este “isso” é uma “coisa”. Em vista disso, **o insight capta uma unidade inteligível**, ou seja, um objeto passível intrinsecamente de ser compreendido. E o que é uma coisa captada pela intelecção? Por esse lado, destacamos a seguinte citação de Lonergan:

Ora, a noção de coisa é baseada num insight que apreende, não relações entre dados, mas uma unidade, identidade, totalidade nos dados; e essa unidade é apreendida não por considerar dados a partir de qualquer ponto de vista abstrato, mas tomando-os em sua individualidade concreta e na totalidade de seus aspectos. Pois se o leitor voltar sua mente para qualquer objeto que ele chame de coisa, ele descobrirá que esse objeto é uma unidade a qual pertence cada aspecto de cada dado dentro da unidade. Por isso, o cão Fido é uma unidade, e a Fido é atribuída uma totalidade de dados, seja de cor ou figura, som ou odor, sensação (*feeling*) ou movimento. Além disso, dessa apreensão de unidade em uma totalidade concreta de dados derivam as várias características das coisas.

Por isso, coisas são concebidas como extensas no espaço, permanentes no tempo e, contudo, sujeitas à mudança. São extensas no espaço na medida em que dados distintos espacialmente pertencem à unidade em algum dado instante. São permanentes no tempo, na medida em que dados temporalmente distintos pertencem à mesma unidade. São sujeitas à mudança, na medida em que há alguma diferença entre o agregado de dados num instante e o agregado de dados sob a mesma unidade em outro instante.

Novamente, coisas possuem propriedades e estão sujeitas a leis e a probabilidades. (*Insight*, 271; ed. port., p. 252)³²

O insight apreende uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível nos dados. Essa unidade é chamada de coisa. Pensemos em alguma coisa: nesta página que agora se lê. Ela possui todas as características descritas na citação acima. Por exemplo: possui unidade, uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível, uma vez que une vários tipos de dados num único objeto, como a cor branca, o formato em papel A4 ou Carta, as bordas da

what words to use. In particular instances, they have perfectly clear ideas, just as when we constructed the equilateral triangle it was clear to us that the circles would intersect. But to go on to give a general account, a general formula, that covers all cases of bravery and settles all disputed or borderline instances is quite another matter, and it involves the introduction of a scientific ideal.” (U&B, 39)

³² *“Now the notion of a thing is grounded in an insight that grasps, not relations between data, but a unity, identity, whole in data; and this unity is grasped, not by considering data from any abstractive viewpoint, but by taking them in their concrete individuality and in the totality of their aspects. For if the reader will turn his mind to any object he names a thing, he will find that object to be a unity to which belongs every aspect of every datum within the unity. Thus, the dog Fido is a unity, and to Fido is ascribed a totality of data whether of color or shape, sound or odor, feeling or movement. Moreover, from this grasp of unity in a concrete totality of data there follow the various characteristics of things.*

Thus, things are conceived as extended in space, permanent in time, and yet subject to change. They are extended in space, inasmuch as spatially distinct data pertain to the unity at any given instant. They are permanent in time, inasmuch as temporally distinct data pertain to the same unity. They are subject to change, inasmuch as there is some difference between the aggregate of data at one instant and the aggregate of data on the same unity at another instant.

Again, things possess properties and are subject to laws and to probabilities.” (Insight, 271, ed. port., p. 252)

Na tradução deste trecho, precisamos recorrer às seguintes traduções: em italiano, de Saturnino Muratore e Natalino Spaccapelo (2007, p. 335); em português, de Mendo Castro Henriques e Artur Morão (2010, p. 252); e em espanhol, de Francisco Quijano (2004, p. 306). Há várias dificuldades para verter tal passagem ao português, com destaque para as frases “[...] *he will find that object to be a unity to which belongs [...]*” e “[...] *permanent in time, and yet subject to change [...]*”.

margem de texto, o texto escrito com suas múltiplas letras e combinações etc., dando-lhe, nesse sentido, identidade junto de suas propriedades e características considerando-se a totalidade de seus dados, ou seja, desde a cor branca da folha, passando pelas bordas que formam a margem de texto, até as letras e palavras do início da página, as que se leem neste exato momento e as últimas que terminam na borda página. Esta página é concebida como extensa no espaço com propriedades determinadas: por exemplo, tem o formato de papel A4 e ocupa determinado espaço físico (se impressa) ou digital (se em tela). Tem uma permanência no tempo, pois o leitor pode lê-la em qualquer instante dado, desde que possa acessá-la. Porém, está sujeita à mudança, como anotações e riscos, caso impressa, ou estas mesmas coisas numa edição de arquivo em formato digital. Por fim, e ao mesmo tempo, está sujeita a leis e probabilidades, como, por exemplo, sujeita à lei da gravidade se estiver impressa e à probabilidade de receber uma anotação, física ou virtual.

Embora ainda não tenhamos entrado na questão do que seja verdadeiro ou falso, isto é, acerca da existência de algo, convém destacar um comentário de Giovanni Sala (2011) acerca da importância da inteligibilidade quando relacionada à possibilidade e à existência. Explica o autor:

O conteúdo de um insight, junto com a *materia communis* a qual ele se refere, constitui um objeto do pensamento (uma essência) sobre a qual nós espontaneamente perguntamos *se* realmente existe. O próprio fato significa que o *inteligível* de si mesmo implica um ser *possível*: “Inteligibilidade é o fundamento [*ground*] da possibilidade”.³³ A possibilidade de que uma coisa exista é tão dependente de sua inteligibilidade que quando nós apreendemos algo como sendo inteiramente sem inteligibilidade, como um ser contraditório naquelas próprias características que o definem (um círculo quadrado), nós não perguntamos seriamente se ele existe. Em tal caso a própria possibilidade de existir é excluída *a priori*. (Sala, 2011, p. 479, grifos do autor)³⁴

Pensemos num exemplo de contraste. Imagine quando você está confuso acerca de um assunto e não o compreende. As coisas não aparecem, como dizia Descartes, claras e distintas. A situação se assemelha mais com os sintomas do chamado *brainfog* (névoa cerebral): a confusão pode ser comparada com a névoa que impede nossa visão. O que está acontecendo? Os dados estão dispersos; está-se no âmbito da multiplicidade sem apreensão de unidade. No entanto, se entendemos aquele assunto, temos um insight! Vamos da confusão à clareza. Da

³³ Nota no texto de Sala (2011): “Cf. Verbum, 57; “*A Note on Geometrical Possibility*”, in *Collection*, 102” (Sala, 2011, nota 32, p. 479).

³⁴ “*The content of an insight, together with the materia communis to which it refers, constitutes an object thought (an essence) about which we spontaneously ask whether it really exists. This very fact means that the intelligible of itself implies a possible being: “Intelligibility is the ground of possibility”.*³² *The possibility that a thing exists is so dependent on its intelligibility that when we grasp something as being entirely without intelligibility, as being contradictory in those very features that define it (a square circle), we do not seriously ask whether it exists. In such a case the very possibility of existing is excluded a priori.*” (Sala, 2011, p. 479, grifos do autor).

dúvida, das questões, à certeza, à resposta. Vamos do múltiplo ao uno, da dispersão à união. Repare, então, que o insight, nesse sentido, captou uma unidade e inteligibilidade nos dados que antes estavam dispersos. Você, que antes estava na confusão, agora compreende o assunto com uma unidade, com uma identidade, etc. Em síntese, saiu dos dados antes dispersos para uma ideia “clara e distinta” (utilizando-nos de termos cartesianos).

a. O insight inverso

Por outro lado, há o insight inverso. Ele ocorre quando a inteligência descobre que: “[1] o problema é que *não há* problema, [2] ou que a solução é negar uma solução, ou [3] que a racionalidade do real admite distinções e qualificações”.³⁵ Certa vez, uma querida professora contou-nos que seu professor lhe havia dado um teorema para provar. Ela considerou o enunciado do teorema e gastou tempo e dias tentando resolvê-lo. Quando voltou ao professor, contou-lhe que não havia encontrado uma solução e que achava que o resultado proposto não valia em geral. Seu professor respondeu que, de fato, o proposto não era um teorema. Ela ficou bastante irritada, ao que o professor lhe respondeu, carinhosamente, que isso foi “para você aprender a não acreditar tanto em seu orientador!”.³⁶ Eis um exemplo de insight inverso, que exemplifica diretamente o ponto 1 e indiretamente o ponto 2. Quanto ao ponto 3, é quando, por exemplo, entendemos que tal coisa não é bem aquilo como inicialmente esperávamos compreender, admitindo, por isso, distinções e qualificações.

Vejamos novamente parte do Quadro 1 acerca dos níveis do processo cognitivo para apreendermos a complementaridade entre o nível da experiência e o nível do entendimento e também para concluir a seção que teve como foco o insight:

³⁵ *Insight*, 44; ed. port., p. 55.

³⁶ Trata-se da então aluna de mestrado, hoje lógica e filósofa, Profa. Itala Maria Loffredo D’Ottaviano. Na ocasião, ela estava terminando sua dissertação de mestrado e quem lhe propôs tal teorema foi seu orientador, o Prof. Mário Tourasse Teixeira (1925-1993), do Departamento de Matemática da UNESP de Rio Claro. Os dados contidos no corpo de texto e nesta nota foram complementados por informações transmitidas pela professora diretamente a este discente via e-mail, com sua autorização para publicação na tese.

1º Nível: Experiência

Dados dos sentidos ou da experiência interior \supset dados da consciência

Imagens perceptivas

Imagens livres

Enunciados como expressão

2º Nível: Inteligência

Questões para a Inteligência [com base na Experiência]

Insights

Formulações

*Conceitos ou símbolos-de-imagem como expressão*³⁷

Junção nossa de dois esquemas de síntese, extraídos de Tracy (1970, p. 125) e de Tekippe (2003, p. 142).

Quadro 1 – Recorte: Síntese dos níveis do Processo Cognitivo

O segundo nível, que é o nível do entendimento (ou da inteligência) pressupõe e complementa o primeiro. Por exemplo, não há conceito sem insight, sem imagem e sem qualquer tipo de dado. Da mesma forma, não há formulações e conceitos sem dados e sem imagens. Com esses dois tipos de níveis interdependentes, já temos mais da metade do processo cognitivo, que compreende – na teoria cognitiva e na epistemologia – mais um nível, que é o da reflexão e do juízo.

Agora, recapitulando e ao mesmo tempo resumindo a seção sobre o nível entendimento:

1. Esse nível possui um tipo de questão, que são as questões para a inteligência. Sua característica é que elas pedem por uma definição ou explicação e, portanto, não demandam verdade ou falsidade, nem também condições de verdade;
2. O insight é um ato da inteligência que se baseia nos dados da experiência externa ou interna, pressupondo imagens oriundas da experiência que são geradas por nossa mente após o contato com os objetos, sejam eles externos ou internos;
3. O insight em si não é um conceito ou uma formulação, mas uma das operações cognitivas da inteligência. Embora ele pressuponha dados, imagens e formulações anteriores, ele fornece material para novas formulações;

³⁷ Parte do Quadro 1, que é uma síntese nossa com base em Tracy (1970, p. 125) e Tekippe (2003, p. 142).

4. A intelecção é distinta da concepção e de outras atividades cognitivas deste nível do entendimento que não sejam o próprio insight (lembre-se do exemplo de Sócrates com Mênon em relação aos insights de casos particulares e a definição universal);
5. A intelecção pressupõe dados e, mais concretamente, as imagens formadas por nossa mente após o contato com os dados;
6. As atividades cognitivas próprias desse nível são: pensar, entender, definir, considerar, conceber, supor, postular, formular;
7. O insight é uma atividade organizadora da inteligência. Ele apreende uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível nos dados. Essa unidade é chamada de coisa;
8. Por outro lado, há o insight inverso. Ele ocorre quando a intelecção descobre que: “[1] o problema é que não há problema, [2] ou que a solução é negar uma solução, ou [3] que a racionalidade do real admite distinções e qualificações”.³⁸

5. O NÍVEL DA REFLEXÃO E DO JUÍZO³⁹

Neste nível precisamos falar primeiro do juízo. É a partir dele que se completa o que Lonergan chama de processo cognitivo, que está em sua teoria cognitiva. Esta, por sua vez, se conclui quando considerarmos a reflexão unida ao juízo, pouco à frente. Reflexão e juízo trabalham juntos. A reflexão ordena e pesa a evidência e o juízo julga-a como verdadeira ou falsa, ou como provavelmente verdadeira ou falsa. Dá o assentimento, efetua uma afirmação ou negação com base em razões. O juízo é produto de um insight, mas de um insight reflexivo, diferente do insight direto. O insight direto do nível do entendimento apreende

³⁸ *Insight*, 44; ed. port., p. 55.

³⁹ O trabalho de Lonergan acerca da Reflexão e do Juízo deve muito ao filósofo inglês John Henry Newman, que também teve influência sobre Ludwig Wittgenstein (cf. Kienzler, 2006), Edith Stein (cf. Szanto, Thomas e Moran, Dermot, 2020, e Carmelite Nuns in Britain, 2023) e outros autores contemporâneos. A principal obra de Newman que teve influência sobre essas questões em Lonergan foi *A Grammar of Assent*, publicada originalmente em 1870, em Londres: John Henry Cardinal Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, introdução de Étienne Gilson (Nova Iorque, Image Books/Doubleday & Company, 1955). Destaca-se aqui, em particular, o chamado *sentido ilativo* de Newman, que versa sobre *o processo antecedente de reflexão relacionado a juízos*. Nesse sentido, diz o filósofo: “*Today we have to add on the end product of the process we have been discussing – the judgment or assent. Newman’s A Grammar of Assent is a classic upon the act of judgment, and it becomes rather rich on the antecedent process of reflection involved in judgments that are particular and concrete. Newman names this antecedent process of reflection the illative sense.*” (U&B, 109). Em outra ocasião Lonergan afirma: “*I [...] read several times the more theoretical passages’ [of Grammar of Assent], and in particular likened the ‘illative sense’ to his own ‘reflective understanding’*” (CWL 4, “Editorial Notes”, nota “b”, 257) Cf. também U&B, Cap 5 (Judgment), 109-110 com a nota 3 e CWL 17, *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, 388.

unidades (além de sistemas e frequências quando considerarmos a chamada Ciência Empírica). Por sua vez, o insight reflexivo apreende a suficiência da evidência, as condições de verdade, aquilo que por Lonergan é chamado de virtualmente incondicionado. Mas, tal como temos caminhado do geral ao particular nesse capítulo, sigamos nesse mesmo estilo aqui. Por isso, consideremos o processo cognitivo tal como ele é, ou seja, como uma estrutura dinâmica constituída de partes interdependentes e relacionadas entre si.

Nesse sentido, existe o todo e suas partes. Há diferentes tipos de todo (como aqueles cujas partes são determinadas por uma divisão igualmente convencional ou arbitrária). Há o todo cujas partes dependem umas das outras, de modo que retirar parte vai destruí-lo ou acrescentar partes será ridículo. Esse tipo de todo é uma estrutura (CWL 4, 205-206). Exemplifica Lonergan:

As partes de um todo podem ser coisas, tijolos, madeiras, vidro, borracha, cromo. Mas as partes podem ser também atividades, como numa canção, uma dança, um coral, uma sinfonia, um drama. Tal todo é materialmente dinâmico. Mas o dinamismo pode não estar restrito às partes. O próprio todo pode ser *self-assembling*,⁴⁰ auto-constituída; então é formalmente dinâmico. É uma estrutura dinâmica. (CWL 4, *Cognitive Structure*, 206).⁴¹

Se o filósofo definiu estrutura dinâmica como *self-assembling* e auto-constituída em que as partes são interdependentes e cujo dinamismo não está restrito às partes, mas se faz presente além delas (nos níveis superiores, no todo), naturalmente que o conhecer humano, para ele, é compreendido assim. Ao discutirmos os níveis da experiência e do entendimento, falamos a respeito de um pressupor o outro, de um depender do outro. Isso tudo é uma análise. No dia-a-dia normalmente não paramos para nos analisar nesse grau. Conforme ilustra nosso autor:

Em segundo lugar, segue-se que todas as atividades cognitivas podem ser cômicas, mas nenhuma ou apenas algumas podem ser conhecidas. Tanto é assim que, de fato, tanto os atos de ver como os atos de entender ocorrem conscientemente, *contudo a maioria das pessoas sabe o que é ver, mas a maioria fica perplexa quando perguntada sobre o que é entender* (CWL 4, *Cognitive Structure*, 208, grifo nosso).⁴²

⁴⁰ Optamos por não traduzir esta expressão porque não encontramos a palavra “assemblar” em português tal como ela existe em italiano e espanhol. No entanto, uma nota editorial acerca desta palavra no texto ajuda a compreender melhor o que Lonergan quis dizer com tal expressão: “*self-assembling*: an expression not found in the indices of previous works, though the idea is almost explicit in the dynamism which calls forth the cognitive operations in their natural sequence. To be related to this notion (possibly as source): the self-mediation of organic life, worked out in the 1963 lectures at Gonzaga University and Thomas More Institute (19843: 6-12).” (CWL 4, nota editorial “d”, p. 301)

⁴¹ “The parts of a whole may be things, bricks, timbers, glass, rubber, chrome. But the parts may also be activities, as in a song, a dance, a chorus, a symphony, a drama. Such a whole is dynamic materially. But dynamism may not be restricted to the parts. The whole itself may be self-assembling, self-constituting; then it is formally dynamic. It is a dynamic structure.” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 206)

⁴² “Secondly, it follows that all cognitive activities may be conscious yet none or only some may be known. So it is, in fact, that both acts of seeing and acts of understanding occur consciously, yet most people know what seeing is and most are mystified when asked what understanding is.” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 208).

5.1. O Juízo

E o que vem a ser o juízo? Lonergan o caracteriza o juízo de quatro modos:⁴³

i. Primeiramente, relacionado a **proposições**:

- “O Rei está morto”; “Está chovendo”; “Não aconteceu nada”; “Isto não é um animal”.⁴⁴

Ou seja, é uma afirmação ou negação: ou é ou não é. Aqui não é como um conceito derivado de um insight no âmbito do nível da reflexão. Posso meramente escrever ou pensar “Está chovendo”, mas outra coisa é eu afirmar ou negar tal proposição baseado nos dados e nas apreensões da inteligência.

ii. Em segundo lugar, relacionado a **questões**:

Diferentemente do nível da inteligência, em que suas questões pediam por definição ou explicação, uma característica fundamental dessa classe de questões é que elas demandam a suficiência da evidência, as condições de verdade de uma proposição, ou, nos termos de Lonergan de que vamos nos ocupar pouco a frente, elas demandam um virtualmente incondicionado. Por isso, as perguntas são do tipo:

- **É assim? É verdadeiro? Será?**

Ou seja, são as **questões para a reflexão**, que perguntam se algo é ou não é o caso, se é ou não é verdadeiro, ou, ainda, se é provavelmente verdadeiro ou provavelmente falso. No segundo nível do entendimento tínhamos a questão: “Qual é o logaritmo da raiz quadrada de menos um?” (*Insight*, 297). A esta pergunta não fazia sentido responder com “Sim” ou “Não”, isto é, com um juízo. Contudo, podemos mudar a mesma questão e transformá-la de um objeto do pensamento para um objeto do conhecimento: “Existe um logaritmo da raiz quadrada de menos um?” (*Insight*, 297). Neste último caso a pergunta demanda a verdade.

⁴³ Fontes: *Insight*, Cap. 9 e *U&B*, Cap. 5.

⁴⁴ Parte desses exemplos foi extraída ou inspirada em *Insight* (CWL 3, 296) e *U&B* (CWL 5, 110-111).

Com relação ao juízo e suas várias caracterizações, Lonergan detalha tal assunto nesta longa passagem:

Quando alguém alcança a expressão ou concepção de uma intelecção (*insight*), pode proferir em palavras uma definição que pode ser nominal, explanatória ou implícita; pode apresentar toda uma hipótese; pode apresentar toda uma teoria. Mas é verdadeira? É assim? É uma questão que ainda não precisa ser respondida. Ao escrever o *Insight*, disse o que pensei ser verdadeiro, mas, ao ler o *Insight*, uma pessoa não diz após cada sentença “É verdade”. É preciso chegar a fazer um juízo próprio sobre o assunto. As oitocentas páginas de proposições são apenas objetos de pensamento até que se veja razão para concordar com elas. Consequentemente, definições, proposições, hipóteses, teorias, mesmo se estiverem espalhadas por centenas de páginas, podem ser simplesmente objetos de pensamento. Isso depende de quem as está lendo, [e] de quem as está proferindo. Se eu disser “Kant disse isso e isso”, não significa que isso seja o que eu penso. É a velha distinção dos teólogos medievais, *non asserendo sed recitando*. Quando eles não gostam de algo que Agostinho disse, eles dizem que ele o disse *recitando*, *non asserendo*.

Em outras palavras, não há um critério seguro a ser tirado das palavras para saber se alguém está meramente expressando um objeto do pensamento ou um objeto de afirmação. “É um dia chuvoso”. Se a asserção está entre aspas, não estou assumindo nenhuma responsabilidade por ela; é o tipo de coisa que se poderia considerar. Por outro lado, pode ser algo com o qual eu realmente concorde; ela pode expressar exatamente aquilo de que estou absolutamente certo, ou o que provavelmente penso ser assim, ou com o que estou inclinado a concordar. Nesse caso, nós somos movidos do segundo nível, o nível do entendimento, para o terceiro, o nível do juízo. O ato de juízo é o ato que adiciona assentimento a uma proposição, que muda a proposição da expressão de um objeto de pensamento, da expressão de alguma ideia brilhante que vem à sua mente, a um objeto de afirmação. Um objeto de pensamento pode ou não ser verdadeiro. Isso não é restrito a definições e o uso do verbo “é” não está excluído. Em oitocentas páginas pode haver todos os tipos de afirmações e negações, mas a você ainda são apenas objetos de pensamento, algo que você está querendo considerar, talvez, mas se você concorda com elas ou não, você ainda não sabe. Você pode concordar com certas partes e não com outras. É quando se concorda, quando se assente, que a proposição, por conseguinte, se torna um objeto de afirmação.

Portanto, uma característica do ato do juízo é que ele transforma a proposição de um objeto do pensamento em um objeto do conhecimento. O nível do pensar [entendimento] dirige-se para objetos do pensamento, mas o nível do juízo dirige-se para objetos do conhecimento. (*U&B*, 110-111).⁴⁵

⁴⁵ “When one reaches the expression or conception of an insight, one can utter in words a definition which may be nominal, explanatory, or implicit; one can present a whole hypothesis; one can present a whole theory. But is it true? Is it so? That is a question that need not be answered yet. In writing *Insight* I said what I thought was true, but in reading *Insight* a person does not say after every sentence, ‘It is true.’ One has to come to make one’s own judgment on the matter. The eight hundred pages of propositions are just objects of thought until such time as one sees reason to agree with them. Consequently, definitions, propositions, hypotheses, theories, even if they are spread out over hundreds of pages, may be simply objects of thought. It depends on who is reading them, who is uttering them. If I say, ‘Kant said so and so,’ it does not mean that that is what I think. It is the old distinction of the medieval theologians, *non asserendo sed recitando*. When they dislike something Augustine said, they say he said it *recitando*, *non asserendo*.

In other words, there is no sure criterion to be had from words whether one is expressing merely an object of thought or an object of affirmation. ‘It is a rainy day.’ If the assertion is in quotes, I am taking no responsibility for it; it is the sort of thing one might consider. On the other hand, it may be something that I really agree with; it may express exactly what I am absolutely certain of, or what I think is probably so, or what I am inclined to agree with. In that case we are moved from the second level, the level of understanding, to the third, the level of judgment. The act of judgment is the act that adds assent to a proposition, that changes a proposition from the expression of an object of thought, the expression of some bright idea that comes into your mind, into an object of affirmation. An object of thought may or may not be true; and this is not confined to definitions, and the use of the verb ‘is’ is not excluded. There can be in eight hundred pages all sorts of affirmations and negations, but for you as yet they are just objects of thought, something you are willing to consider perhaps, but whether you agree

O primeiro ponto a se evidenciar aqui é que um livro, uma teoria, uma proposição etc., mesmo que seja extensa, como um livro de oitocentas páginas, isso não significa que esse livro, teoria, proposição etc. sejam verdadeiros, mesmo porque não passaram pela reflexão do sujeito e, portanto, não foram verificados se são verdadeiros ou falsos. Tudo poderia ser explicado a partir do vocabulário simples dos medievais a que Lonergan faz referência, em que uma coisa é *asserendo* (afirmando, julgando) e outra é *recitando* (recitando, enunciando). Podem-se explicar as teorias de Agostinho, João Filopono, Tomás de Aquino, Galileu, Descartes, Locke, Leibniz, Frege ou Tarski, mas explicá-las não quer dizer que se está concordando com elas ou que elas foram verificadas como verdadeiras. Pode ser que se esteja apenas *recitando*, enunciando-as para um grupo de pessoas. Se assim for, ainda se está no segundo nível do processo cognitivo. No entanto, se se levanta a pergunta “É assim?” e se se verifica através da reflexão com o ordenamento e a ponderação da evidência, pode-se afirmar ou negar tais teorias, e aí se estará no terceiro nível, que é o da reflexão ou do juízo.

Quando lemos um livro, por exemplo, ou concordamos totalmente, ou concordamos com grande parte, ou com boa parte, ou com mais ou menos, ou com pouco mais ou menos, ou com pouco, ou apenas com alguma coisa, embora a concordância e a discordância totais não sejam comuns – se é que existem nesse caso. Mas ao que se quer chamar a atenção aqui é o tipo de pergunta que um nível demanda e suas características, já que as variações das situações concretas serão ou verdadeiras ou falsas, ou parcialmente verdadeiras, ou parcialmente falsas, ou provavelmente verdadeiras ou provavelmente falsas, enfim, há casos que admitem distinções entre o totalmente verdadeiro e o totalmente falso.

Dois outros pontos importantes são: (1) “O ato de juízo é o ato que adiciona assentimento a uma proposição” (*U&B*, 110), ou seja, se concorda ou se discorda de uma proposição; e (2) “uma característica do ato do juízo é que ele transforma a proposição de um objeto do pensamento em um objeto do conhecimento” (*U&B*, 111), ou seja, ela transforma uma formulação do entendimento, como uma teoria, um conceito, uma hipótese etc. – que nesse nível é apenas objeto de pensamento, de consideração – em um juízo, isto é, em um ato da razão que verificou se algo é ou não o caso. Em um exemplo modestíssimo e popular de que Lonergan lança mão na abertura do capítulo 11 do *Insight*, é passar da teoria à prática, embora o filósofo não seja de nenhum modo um utilitarista.

with them or not you do not yet know. You may agree with certain parts and not with others. It is when one agrees, when one assents, that the proposition then becomes an object of affirmation.

One characteristic, then, of the act of judgment is that it transforms a proposition from an object of thought into an object of knowledge. The level of thinking heads for objects of thought; but the level of judgment heads for objects of knowledge.” (*U&B*, 110-111).

iii. Em terceiro lugar, relacionado à **responsabilidade**:

Quem afirma ou julga é um sujeito. Não é um objeto ou uma coletividade de pessoas, embora uma coletividade expresse inúmeros juízos e possa ser objeto de responsabilização. No entanto, o ponto é que, por primeiro, esse juízo saiu da mente de um sujeito particular. Por exemplo, Hegel elaborou uma filosofia com um tipo de dialética. Marx, no entanto, teve novos insights acerca do tema e inverte a dialética hegeliana em sua teoria. Hoje, uma série de coletividades têm certas concepções marxistas que, em última análise e do ponto de vista do primeiro autor que formulou seu próprio pensamento, chamado de marxiano, vieram de um sujeito particular, Karl Marx.⁴⁶

Se é o sujeito que julga, é no sentido de que ele que apreendeu a suficiência da evidência, do virtualmente incondicionado. Ou seja, é ele quem, por intermédio de sua capacidade reflexiva de voltar aos dados, ordenou e ponderou a evidência afirmando ou negando algo, dando seu assentimento. Por isso, ele é responsável pelo juízo que emitiu, mesmo que tenha afirmado um juízo equivocado, falso ou mais ou menos verdadeiro. De modo muito sucinto, essa questão do componente da responsabilidade no juízo é tão importante que, sem a atribuição recíproca de juízo, ação e responsabilidade, não haveria Justiça e Direito. Ou seja, as pessoas não poderiam ser responsabilizadas por seus atos e palavras quando cometessem crimes, por exemplo.

A fim de ilustrar seu ponto, Lonergan evoca uma citação de La Rochefoucauld: *“Everyone complains of his memory but no one of his judgment”*⁴⁷: “Todos reclamam de sua memória, mas ninguém de seu juízo”. Por fim, em resumo, somos responsáveis pelos juízos que emitimos.

⁴⁶ Para uma avaliação de Marx com relação à inversão da dialética de Hegel, cf. Voegelin (1975), Cap. X, “Marx: Inverted Dialectics”, in *From Enlightenment to Revolution*, 1975, pp. 240-272. Há uma versão abreviada em português deste texto, realizada pelo Prof. Mendo Castro Henriques, com a seguinte referência: Eric Voegelin, *História das Ideias Políticas: Idade Moderna, De Erasmo a Nietzsche*. Tradução e abreviação de Mendo Castro Henriques, Lisboa, Ática, 1996.

⁴⁷ La Rochefoucauld *apud* Lonergan, *Insight*, 297. Na nota editorial é fornecida a seguinte referência: “[A fairly exact quotation of Maxim 89 in Francois, Duc de la Rochefoucauld (1613—1680), *Reflections, or Sentences and Moral Maxims*, 5th ed., as given by John Bartlett, *Familiar Quotations* (Boston, Toronto: Little, Brown & Co., 1955) 265.]” (CWL 3, 297, nota 1).

- iv. Em quarto lugar, relacionado a **ordenar e ponderar a evidência (a apreender o virtualmente incondicionado)**:

Isso o filósofo realiza no capítulo 10 de *Insight* (CWL 3) e no capítulo 5 de *U&B* (CWL 5). A nossa capacidade reflexiva trabalha com os dados e insights e ordena e pondera a evidência, com base nos dados, para pronunciar um juízo assentindo ou não a determinado assunto. Aqui começamos a falar de verdade e falsidade e de outros assuntos importantes que fecham a teoria cognitiva de Lonergan e iniciam sua epistemologia. No entanto, essa temática, em virtude de sua importância, merece uma nova seção.

5.2. Compreensão Reflexiva

a. A forma geral do insight reflexivo

Assim como há os insights diretos que apreendem unidades e resultam em formulações, como conceitos, suposições e hipóteses, há os insights reflexivos, que pertencem ao terceiro e último nível da teoria cognitiva lonerganiana. Os primeiros respondem as questões para a *inteligência*, que pedem por definição ou explicação, como questionamentos do tipo “O que é isso?”, “Por que isso é assim”, “Com que frequência isso ocorre?” etc. Os últimos respondem as questões para a *reflexão*, que pedem pela verdade das coisas, com perguntas do tipo “É assim?”, “Será?”, “É verdade?” ou, de uma forma mais coloquial, muitas vezes usamos mentalmente o “Faz sentido isso?” perguntando, no fundo, se aquilo é ou não verdadeiro.

Mas uma coisa que ainda não apontamos é uma característica que é tanto do insight direto como do insight reflexivo, embora ela fique mais clara ao tratarmos do insight reflexivo. Trata-se da **intencionalidade**. As perguntas que levantamos não são sobre o nada, mas sobre algo. Este algo é um objeto externo ou interno ou, em casos de que não nos ocuparemos aqui por fugir do foco, de realidades transcendentais, como um ser transcendente e não material. Se não é sobre o nada, este objeto possui inteligibilidade, ou seja, ele é passível de compreensão. Mas não nos contentamos com meras compreensões. Queremos mais, queremos os fatos. Em uma palavra, queremos a verdade.⁴⁸

⁴⁸ Essa consideração não exclui uma “existência” (entre aspas) de objetos ficcionais. No entanto, pelo que entendemos, esses estão no nível do entendimento (pensamento, concepção) e não no nível da reflexão e do juízo (relativo à existência). “Existem” (entre aspas), ou seja, são concebidos no pensamento, mas não existem na realidade. Objetos ficcionais, nesse sentido, encaixam-se (ou se relacionam) com aquilo que Lonergan chama de “termos formais de significado” (*formal terms of meaning*). A esse respeito, cf. *Insight*, Cap. 12, seção 5, “The Core of Meaning”, 381-383 (ed. port., pp. 347-349). Isso possui certo paralelo no pensamento tomásico e tomista em relação aos chamados “entes de razão”.

O insight reflexivo visa justamente os fatos, a verdade. Automaticamente passamos do primeiro ao terceiro nível do processo cognitivo e normalmente não prestamos atenção nesses detalhes. Mas da experiência até o juízo tentamos descobrir um fato, uma verdade (ou isso no plural). Até proferirmos um juízo passamos pela reflexão através de um insight reflexivo, que ordena e pondera a suficiência da evidência, que avalia as condições de verdade para, aí sim, afirmar ou negar algo de forma epistêmica. Em poucas palavras, buscamos a prova daquilo que entendemos.

Em nossos dias está em alta o assunto das chamadas *fake news*, isto é, das notícias falsas, que antigamente eram chamadas de boatos na linguagem popular. Não à toa, criaram-se agências de checagem. O processo de reflexão e juízo é o que realiza essa verificação de se algo é verdadeiro ou falso. Averigua, apura, ou, nos termos de Lonergan, *verifica com base nos dados*, que é o fundamento próximo das afirmações. Se não há dados, não há sobre o que se pronunciar.

Nesse sentido, Lonergan inicia a explicação da forma geral do insight reflexivo com uma asserção bem restrita: “Apreender a evidência como suficiente para um juízo prospectivo é apreender o juízo prospectivo como virtualmente incondicionado.”⁴⁹

Primeiro, precisamos entender o que Lonergan está querendo dizer com “juízo prospectivo” e “virtualmente incondicionado”. Mas, antes disso, vamos expor um exemplo do próprio filósofo na forma da inferência dedutiva:

Se *A*, então *B*.

Mas *A*.

Portanto, *B*.

Num caso mais concreto, ainda utilizando-se de um exemplo do filósofo:

Se *X* é material e vivo, *X* é mortal.

Mas os homens são materiais e vivos.

Portanto, os homens são mortais.⁵⁰

Para chegarmos à conclusão de que *B*, ou de que os homens são mortais, precisamos apreender as condições de verdade. Em ambos os casos, as condições estão comprimidas na

⁴⁹ *Insight*, 305. No original: “To grasp evidence as sufficient for a prospective judgment is to grasp the prospective judgment as virtually unconditioned.” (*Idem Ibidem*).

⁵⁰ Ambos os exemplos são extraídos de *Insight*, 306.

premissa menor de cada argumento: “A” e “Mas os homens são materiais e vivos”, respectivamente. No entanto, quando refletimos para avaliar as evidências, enquanto não emitimos um juízo, esse juízo é apenas prospectivo, *antecipado*. Isso porque, como Lonergan está também quebrando os problemas em partes menores e mais simples, esse trabalho inclui tratar do **momento anterior ao juízo**, que é a compreensão reflexiva. Assim, tenta descrever e explicar a seguinte pergunta: “O que acontece antes de emitirmos um juízo e que elementos estão envolvidos nesse processo?”.

Dois estudiosos de Lonergan nos ajudam nesse sentido, e aparentemente ambos estão de acordo nesse ponto. Tracy (1970) diz o seguinte: “[...] Pois o próprio levantar da questão [para a reflexão] indica um reconhecimento consciente da necessidade quanto à evidência que irá assegurar um pronunciamento *razoável*.”⁵¹ Ou seja, levantar uma questão para a reflexão, como, por exemplo, “Estou lendo este texto?”, isso já indica um reconhecimento consciente de nossa parte de que essa pergunta levantada precisa de fundamento, de evidência, de prova para ser respondida. Há uma antecipação antes de emitir um juízo concordando ou discordando da pergunta. Nessa antecipação, há conteúdo mental antecipatório antes do juízo ser realizado, o qual é chamado de juízo prospectivo. Ainda parece difícil. Porém, por sua parte, Sala (2011) desvenda a dificuldade:

De fato, apenas *depois* da síntese inteligível ter sido performada, nossa intencionalidade racional levanta a questão para a reflexão: “É (verdadeiramente) assim?” Para nossa intencionalidade em busca do ser não há passagem imediata do conteúdo do sentido para a afirmação do juízo “Isso existe.” Pois o que é “isso”? Sem um algo específico, o “é” do juízo não faz sentido e, por isso, permitir-nos-ia conhecer nada. [...] “É (verdadeiramente) o caso?” Mas colocar essa questão é antecipar o juízo: “Esse objeto, apresentado pelo sentido e pensado pelo intelecto, é.” Chamamos esse juízo antecipado de um juízo prospectivo. (Sala, 2011, p. 462, grifo do autor).⁵²

Agora precisamos saber o que Lonergan entende por “virtualmente incondicionado”. Antes de mais, é preciso sublinhar que Lonergan emprega tal terminologia – que é à primeira vista difícil – para justamente evitar problemas com a ideia de que o conhecimento humano é uma espécie de visão ocular, que ele considera como um mito. Segundo ele, por exemplo, há uma confusão teoricamente dialética entre um idealista e uma realista ingênuo. Essa confusão

⁵¹ Tracy, 1970, p. 128. No original: “*For the posing of the question itself indicates a conscious recognition of the need for evidence that will ensure a reasonable pronouncement*” (Idem).

⁵² No inglês: “*In fact, only after the intelligible synthesis has been performed does our rational intentionality pose the question for reflection: ‘Is it (truly) so?’ For our intentionality in search of being there is no immediate passage from the content of sense to the affirmation of the judgment ‘This exists.’ For what is ‘this’? Without a specific something, the ‘is’ of judgment makes no sense and would thus enable us to know nothing. [...] ‘Is that (truly) the case?’ But to put this question is to anticipate a judgment: ‘This object, presented by sense and thought by the intellect, is.’ We call this anticipated judgment a prospective judgment.*” (Sala, 2011, p. 462, grifo do autor).

teria como ponto de partida o mito de que o conhecer humano é olhar (*looking*).⁵³ Nesse sentido, Lonergan argumenta:

Se teoricamente esse processo dialético poderia começar de qualquer confusão, comumente seu ponto de partida seria o mito de que conhecer é olhar. Jack ou Jill é convidado a levantar a mão e a olhar sobre ela. A mão está realmente ali fora; é o objeto. O olho, estranhamente, não está na mão; está a alguma distância na cabeça; é o sujeito. O olho realmente vê a mão; ele vê o que está lá para ser visto; ele não vê o que não está lá para ser visto. Isto é objetividade [nessa concepção]. (CWL 4, *Cognitive Structure*, 215)⁵⁴

O problema com essa concepção de entender o conhecer humano como uma espécie de visão ocular é que ele reduz o conhecer à visão, mas isto não corresponde aos fatos. O conhecer e o conhecimento humano, como demonstra Lonergan, é constituído de três níveis: (1) experiência, (2) entendimento e (3) reflexão e juízo. Acreditar ou sustentar que o conhecer humano é experiência, ou uma parte, ou qualquer outra parte dos níveis, é um claro reducionismo. Lonergan, no entanto, adota os termos “evidência”, “suficiência da evidência” de forma metafórica. Afinal, é difícil nos livrarmos de termos como “olhar” e “ver” quando nos referimos ao conhecimento.

Voltando ao “virtualmente incondicionado”, distingamos, por primeiro, entre formalmente incondicionado e virtualmente incondicionado. “Formalmente” e “Virtualmente” são termos que Lonergan extrai da tradição medieval, como de *formaliter*, *materialiter* e *virtualiter*. *Formaliter*, no sentido empregado por Lonergan, corresponde ao sentido daquilo que diz respeito à “natureza formal ou caráter essencial”⁵⁵ de algo. Nesse sentido, “formalmente incondicionado” seria aquilo que, por essência, não tem quaisquer condições. Nas palavras de Lonergan: “O formalmente incondicionado é incondicionado no sentido de

⁵³ Tanto no *Insight* (Cap. 11), como em outros textos, a exemplo do artigo *Cognitive Structure*, Lonergan aponta acertos mas também sérias limitações de algumas posições filosóficas, com destaque, por exemplo, para o empirismo, idealismo, realismo ingênuo e relativismo. Nesse sentido, ele mostra serem parcialmente verdadeiras as posições do empirismo, realismo ingênuo e idealismo (cf. CWL 4, *Cognitive Structure*, 214-219), ao mesmo tempo em que corrige suas sérias limitações apontando para a solução de que o conhecimento humano não pode ser reduzido a um componente do conhecer, ou a um nível do processo cognitivo. Por exemplo, o empirismo estaria limitado ao nível das apresentações, ao nível da experiência, carecendo da consciência dos elementos dos níveis do entendimento e do juízo (cf. *Insight*, Cap 11, 366-371) e CWL 4, *Cognitive Structure*, 214-219).

⁵⁴ “If theoretically this dialectical process could begin from any confusion, commonly its starting point is the myth that knowing is looking. Jack or Jill is invited to raise a hand and to look at it. The hand is really out there; it is the object. The eye, strangely, is not in the hand; it is some distance away in the head; it is the subject. The eye really sees the hand; it sees what is there to be seen; it does not see what is not there to be seen. That is objectivity.” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 215).

⁵⁵ Sentido 2 de *formaliter* no DMLBS do AOFEION [Logeion], Universidade de Chicago.

que não tem quaisquer condições. A única coisa que poderíamos dizer que é formalmente incondicionada, portanto, é Deus, absoluta necessidade.” (U&B, 118).⁵⁶

Por outro lado, há o termo “virtualmente”. O sentido empregado pelo filósofo corresponde ao sentido de algo relacionado “a um poder ou potência”,⁵⁷ ou seja, *potencial* ou que *tem um poder para*. Portanto, virtualmente incondicionado significa *potencialmente* incondicionado ou que *tem um poder para* ser incondicionado, isto é, pode ser incondicionado, mas não o é. Se o formalmente incondicionado não tem condições, o virtualmente incondicionado, por sua vez, *terá condições, mas estas serão cumpridas*. Lonergan expõe o sentido com maior detalhe aos alunos das *Halifax Lectures* (que constituem o *Understanding and Being, U&B*):

O virtualmente incondicionado tem condições, mas elas são cumpridas; isto é *virtualmente* incondicionado. Podemos ver nessa noção algo que se harmoniza com o caráter absoluto da verdade, com o absoluto, está pesado, que constitui o elemento objetivo quando vamos além de sentir o caráter de peso, de sentir o peso, as aparências, para o que *é* (U&B, 118).⁵⁸

Antes de mais, pode soar dogmático falar em “caráter absoluto da verdade” em tempos de pós-verdade, relativismo e ceticismo. Mas há um fundamento para a asserção lonerganiana. Relaciona-se com a própria natureza das coisas, de como as coisas são de fato. Ainda não tratamos sobre juízos de fato, que está na próxima subseção. Todavia, ao falar dos juízos de fato, Sala (2011) explica de forma cristalina os aspectos absoluto, contingente e necessário relativamente à verdade e ao juízo de fato no filósofo canadense, ao mesmo tempo em que elucida pontos indispensáveis, como entender o “virtualmente incondicionado”. Com efeito, conforme Sala (2011) explana:

Agora, o juízo concreto de fato, pelo qual conhecemos que algo é, possui um *aspecto absoluto* no sentido de que o *est* intencional é colocado pela nossa mente operando dentro de seu próprio horizonte ilimitado. Ao afirmar que o objeto que a princípio foi apenas pensado “é”, não queremos dizer que o objeto é na medida em que satisfaz as condições que nós mesmos colocamos previamente. O “é” do juízo concreto de fato não afirma que algo “é do ponto de vista de ...”, ou “é, dado que ...”, ou “é com relação a ...”.⁵⁹ Quando afirmo que Wendelstein “está” na Alta Baviera, eu indico a região onde essa montanha é encontrada, mas de nenhum modo restrinjo o valor do “é”.⁶⁰ Justamente por essa razão, o

⁵⁶ “The formally unconditioned is unconditioned in the sense that it has no conditions whatever. The only thing we could say is formally unconditioned, then, is God, absolute necessity.” (U&B, 118)

⁵⁷ Sentido 1 de *virtualiter* no DMLBS do *Logeion*.

⁵⁸ “The virtually unconditioned has conditions, but they are fulfilled; it is virtually unconditioned. We can see in that notion something that ties in with the absoluteness of truth, with the absoluteness, It is heavy, that constitutes the objective element when we go beyond feeling heaviness, feeling weight, appearances, to what is.” (U&B, 118)

⁵⁹ O leitor pode trocar os três pontos por x ou y, por exemplo: “é com relação a y”, “é, dado que y” etc.

⁶⁰ Wendelstein é uma montanha localizada nos Alpes Bávaros, no sul de Alemanha, no estado da Bavária, com 1,838 metros de altitude, segundo a Wikipédia em inglês.

“é” intencional do juízo nos faz conhecer o ser real em virtude do qual uma coisa existe em si mesma à parte das causas às quais deve sua existência.⁶¹

O juízo concreto de fato também possui um *aspecto contingente*. Este juízo é a resposta a uma questão para a reflexão, que pergunta se o objeto pensado realmente existe. Isso indica que o sujeito está ciente de que não é absolutamente necessário que o que ele pensa existe. Pelo contrário, ele está ciente de que condições definidas devem ser cumpridas antes de poder afirmar racionalmente que o objeto pensado existe em si mesmo, independentemente de seu pensamento acerca dele.

Se é verdadeiro, então, que a afirmação do juízo, por causa de seu aspecto absoluto, requer uma justificação absoluta correspondente, é igualmente verdadeiro que essa justificação não pode ser um absoluto formal, um absoluto sem nenhuma condição. Deve ser um absoluto virtual, um condicionado cujas condições são de fato cumpridas de modo que seja equivalente a um incondicionado. O virtualmente incondicionado é, no plano intencional, a contraparte do ser contingente (*the counterpart to contingent being*) no plano ontológico.⁶² Além disso, um ser contingente não existe necessariamente em virtude de sua essência; ele existe porque condições definidas foram realizadas, em primeiro lugar pela ação de uma causa eficiente (*in the first place the action of an efficient cause*). (Sala, 2011, p. 465-466, grifos do autor).⁶³

Voltemos agora à citação de Lonergan, anterior a esta de Sala (2011). Mais acima ainda, falamos sobre *ordenar* e *pesar* a evidência. O que significa esse pesar a evidência? Existem vários sentidos de “pesar”. Lonergan explica fazendo uma correlação entre o sentido filosófico que ele dá à palavra “pesar” em sua teoria cognitiva e epistemológica e um sentido comum. Os dois sentidos dessa relação são, respectivamente: (1) “Examinar com atenção;

⁶¹ Nota do texto de Sala (2011): “*Even a judgment posited within a restricted horizon of intentionality has the character of absoluteness. But in this case the “is” of judgment does not mediate the real being of the object thought, since this object is within a horizon restricted by conditions that have been posited by the one who judges. The one who judges therefore intends to assert the ontological status of the object in just the way he thinks it. In these judgments there is thus a gap between the relative value of the content of the assertion (a merely logical, merely mathematical object, etc.) and the absolute value implied in the performance of the judgment. The one who judges inevitably (!) intends to say that really and truly this reality is merely logical, mathematical, etc. Cf. “Metaphysics as Horizon”, in Collection 192f.*” (Sala, 2011, nota 16, p. 465).

⁶² Uma alternativa aqui seria “a contraparte para o ser contingente”. O original deste artigo está em italiano. O problema é que até o momento não encontramos a versão italiana, o que facilitaria na tradução, uma vez que o autor é italiano. Embora Sala seja proficiente em alemão, italiano e provavelmente em outras línguas, a tradução ao inglês não foi realizada por ele, mas pelo Dr. Donald E. Buzzelli, de Washington, D.C.

⁶³ “*Now the concrete judgment of fact, by which we know that something is, has an absolute aspect in the sense that the intentional est is posited by our mind operating within its own unlimited horizon. In asserting that the object that at first was only thought “is”, we do not mean to say that the object is insofar as it satisfies conditions that we have previously posited ourselves. The “is” of the concrete judgment of fact does not assert that something “is from the point of view of ...” or “is provided that ...” or “is with respect to ...”. When I assert that the Wendelstein “is” in Upper Bavaria, I indicate the region where that mountain is found, but I in no way restrict the value of the “is”. For just this reason, the intentional “is” of the judgment makes us know the real being by virtue of which a thing exists in itself apart from the causes to which it owes its existence.*¹⁶

The concrete judgment of fact also has a contingent aspect. This judgment is the answer to a question for reflection, which asks whether the object thought really exists. This indicates that the subject is aware that it is not absolutely necessary that what he thinks exists. On the contrary, he is aware that definite conditions must be fulfilled before he can rationally assert that the object thought exists in itself, independently of his thinking it.

If it is true, then, that the affirmation of the judgment, because of its absolute aspect, requires a corresponding absolute justification, it is equally true that this justification cannot be a formal absolute, an absolute with no conditions at all. It must be a virtual absolute, a conditioned whose conditions in fact are fulfilled so that it is equivalent to an unconditioned. The virtually unconditioned is, on the intentional plane, the counterpart to contingent being on the ontological plane. A contingent being, also, does not exist necessarily by virtue of its essence; it exists because definite conditions have been realized, in the first place the action of an efficient cause.” (Sala, 2011, p. 465-466, grifos do autor).

ponderar sobre”; e (2) “Pôr(-se) na balança para saber o peso”.⁶⁴ Quando, *refletindo*, avaliamos se uma evidência é suficiente, ponderamos, examinamos com atenção as várias possibilidades. Por exemplo: “Será que é isso? O que faz mais sentido [isto é, o que corresponde aos fatos], esse ou aquele?”. De certo modo, também pesamos, também “colocamos na balança” as evidências disponíveis antes de julgarmos.

Com os termos definidos, podemos unir os elementos e os explicar. Nesse sentido, segundo Lonergan, um virtualmente incondicionado envolve três componentes:

1. **Um condicionado;**
2. **Um elo (*link*) entre o condicionado e suas condições; e**
3. **O cumprimento das condições.**⁶⁵

Assim, **um juízo prospectivo será virtualmente incondicionado se:**

1. É um condicionado;
2. Suas condições são conhecidas; e
3. As condições são cumpridas.⁶⁶

Conforme explica o filósofo:

Pelo mero fato de que a questão para a reflexão foi levantada, o juízo prospectivo é um condicionado: necessita de evidência suficiente para pronunciamento razoável. A função da compreensão reflexiva é enfrentar a questão para a reflexão transformando o juízo prospectivo do status de um condicionado para o status de um virtualmente incondicionado; e a compreensão reflexiva efetua essa transformação apreendendo as condições do condicionado e seus cumprimentos. (*Insight*, 305; ed. port., p. 282).⁶⁷

Ou seja, o insight reflexivo apreende quais são as condições de um condicionado (uma proposição, tese, afirmação etc. com pretensão de verdade) e se essas condições são cumpridas. Agora, podemos voltar aos exemplos da lógica. Vejamos:

Se *A*, então *B*.

Mas *A*.

Portanto *B*.

⁶⁴ “Pesar”, *Caldas Aulete – Dicionário da Língua Portuguesa*, 2004.

⁶⁵ *Insight*, 305, grifo nosso.

⁶⁶ *Ibid.*, 305.

⁶⁷ “By the mere fact that a question for reflection has been put, the prospective judgment is a conditioned: it stands in need of evidence sufficient for reasonable pronouncement. The function of reflective understanding is to meet the question for reflection by transforming the prospective judgment from the status of a conditioned to the status of a virtually unconditioned; and reflective understanding effects this transformation by grasping the conditions of the conditioned and their fulfilment.” (*Insight*, 305; ed. port., p. 282).

O condicionado (1) é a conclusão, pois é uma afirmação com pretensão de verdade que necessita de algo que a apoie para que seja verdadeira.

A premissa maior é (2) o elo entre o condicionado e suas condições, ou seja, é a relação entre a proposição com pretensão de verdade e aquilo que lhe dá sustentação.

A premissa menor (3) é o cumprimento das condições: o leitor já conhece o argumento na forma de *Modus Ponens*, mas ao menos realizou uma rápida reflexão e julgou favorável à conclusão.

As mesmas observações valem para o outro exemplo, correlacionado aqui diretamente com os componentes de um virtualmente incondicionado:

Se X é material e vivo, X é mortal	☞	(2) O elo entre o condicionado e suas condições
Mas os homens são materiais e vivos	☞	(3) O cumprimento das condições
Portanto, os homens são mortais. ⁶⁸	☞	(1) O condicionado

É claro que esses exemplos de inferência dedutiva não esgotam a forma geral de todos os juízos que realizamos. A forma geral são os três componentes: (1) Condicionado; (2) Elo entre condicionado e condições; e (3) Cumprimento das condições. Este é o esquema geral. Os exemplos apenas serviram para ilustrar o esquema geral. Além disso, há diversos tipos de juízos, como os juízos concretos de fato, os juízos do Senso Comum, os juízos prováveis, os matemáticos etc. No entanto, interessa-nos para nossa investigação a forma geral e, em particular, os juízos de fato, pois é deles que precisaremos para realizar a autoafirmação do cognoscente e verificar se tudo o quanto temos escrito neste capítulo corresponde ou não aos fatos. Desse modo, a autoafirmação é o primeiro conhecimento em sentido próprio e explícito que oferecemos ao leitor neste trabalho. É óbvio que após essa demonstração, todas as afirmações, negações e probabilidades anteriores e posteriores a nosso argumento central farão sentido pleno ao leitor que não é cético, à exceção de possíveis equívocos de nossa parte. Daqui que vem também nossa insistência em desenvolver um capítulo primeiro, ao mesmo tempo detalhado e sintético (com sínteses), a fim de que o leitor possa livremente avaliar o que virá a partir do Capítulo 3. Por isso, precisamos agora nos debruçar sobre o tipo de juízo específico necessário para o restante do trabalho, a saber, o juízo concreto de fato e, depois, juntar as partes através de uma síntese.

⁶⁸ Ambos os exemplos são extraídos de *Insight*, 306.

b. Juízo concreto de fato

Como dissemos há pouco, os juízos são de vários tipos e, se considerarmos apenas a nossa própria vida, eles devem passar dos milhões, bilhões ou mais. Não sabemos estimar isso. O conhecimento humano também não é algo simples, capaz de ser totalmente explicado e ilustrado por um ou mais tratados de filosofia. O que filósofo canadense faz é escolher exemplos compreensíveis e simples sempre que possível, como o foi no caso acima do juízo na forma da inferência lógica. Para o juízo concreto de fato, seguiremos tal como o autor, por meio de um exemplo simples. No entanto, se o leitor quiser entender com mais detalhe e profundidade o conhecimento humano enquanto matéria de fato, seja do Senso Comum, seja do perito ou especialista, recomendamos a leitura dos Capítulos 6, 7, 9 e 10 do *Insight* (CWL 3), em que Lonergan fala, por exemplo, desde o conhecimento popular e prático (Cap. 6) até proposições analíticas e juízos matemáticos (Cap. 10), ao mesmo tempo em que aprofunda na complexidade dos juízos ao falar do processo de aprendizagem (Cap. 10) e da maturidade dos juízos ao longo da vida (*U&B*, Discussão 3, §1, Senso Comum). Como complemento, recomendamos as Lições 4 e 5 e a Discussão 3 das *The Halifax Lectures*, que constituem o *Understanding and Being* (*U&B*, CWL 5).

Lonergan fornece o simples e reduzido exemplo, o qual servirá de guia para os demais casos de juízos concretos de fato:

Suponha um homem que retorna do trabalho para sua casa arrumada e encontra janelas quebradas, fumaça no ar e água no chão. Suponha que ele faça o juízo extremamente circunscrito: “Aconteceu algo.” A questão não é saber se ele estava certo, mas como chegou à sua conclusão. (*Insight*, 306-307; ed. port., 283)⁶⁹

No nível da experiência, temos os dados lembrados de sua casa quando a deixou pela manhã e os dados presentes de quando a encontrou ao retornar do trabalho. Sua casa estava arrumada em determinado estado quando saiu pela manhã e desarrumada quando voltou à tarde, encontrando-a com janelas quebradas, fumaça no ar e água do no chão. A sua visão lhe forneceu as imagens de fumaça, água no chão etc. Seu olfato lhe forneceu o cheiro de fumaça. Os dados enquanto tais são o que estão nesse nível das apresentações: imagens perceptivas na memória, imagens perceptivas presentes e cheiro.

No nível do entendimento, temos um insight direto que apreendeu ambos os conjuntos de dados e os referiu a uma mesma coisa, a sua casa, que é uma unidade-identidade-

⁶⁹ “Suppose a man to return from work to his tidy home and to find the windows smashed, smoke in the air, and water on the floor. Suppose him to make the extremely restrained judgment of fact, ‘Something happened.’ The question is, not whether he was right, but how he reached his affirmation.” (*Insight*, 306-307; ed. port., p. 283).

totalidade. No entanto, esse insight direto apreendeu essa mesma coisa com dados distintos e em momentos diferentes. Lonergan explica:

O insight direto, entretanto, cumpre uma dupla função. Não há apenas dois campos de dados individuais referidos a um conjunto idêntico de coisas, mas um segundo nível do processo cognitivo é adicionado a um primeiro. Os dois juntos contém uma estrutura específica desse processo, a qual podemos denominar a *noção de conhecer a mudança*.⁷⁰ Assim como conhecer uma coisa consiste na apreensão de uma unidade-identidade-totalidade em dados individuais, assim também conhecer a mudança consiste na apreensão da mesma identidade ou identidades em tempos diferentes em dados individuais distintos. Se a mesma coisa exibir dados individuais distintos em tempos diferentes, ela mudou. Se ocorre uma mudança, aconteceu algo. Mas estes são enunciados. Se são afirmados, são juízos. Porém, antes de serem ou enunciados ou juízos, eles existem como estruturas ou procedimentos operativos e imanentes não analisados dentro do processo cognitivo. É tal estrutura que liga o condicionado às condições de cumprimento no juízo concreto de fato. (*Insight*, 307-308; ed. port., p. 284).⁷¹

Ou seja, os dois conjuntos de dados e o insight direto contém uma estrutura específica desse processo que, ao comparar uma mesma coisa apresentando dados distintos em tempos distintos, entende que algo mudou em relação a essa mesma coisa. Esse momento imediatamente anterior ao juízo e sua caracterização, em que há estruturas ou procedimentos operativos e imanentes não analisados dentro do processo cognitivo, é o que faz o elo entre o condicionado e o cumprimento das condições. E isso acontece numa relação entre os dois conjuntos de dados (nível das apresentações) e essa inteligência que apreendeu uma coisa, a casa, e uma mudança acerca de uma mesma coisa (nível da inteligência). **Mas enquanto não há assentimento, não há juízo.** É necessário um insight reflexivo que apreenda todo o conjunto, o que é realizado no nível da reflexão e do juízo.

Talvez possa parecer difícil compreender essa sutileza entre o que acontece desde o contato com os dados, passando pela compreensão da situação, até o momento imediatamente

⁷⁰ Henriques e Morão (2010, p. 284) optam aqui por “denominar como a noção de conhecimento da mudança”, enquanto Lambert (1996, p. 301) também traduz *knowing* por “conhecimento”, em vez de “conhecer”: “*appeler la notion de la connaissance du changement*” (*Idem*). Grifo nosso na citação acima. Em concordância com o pensamento do filósofo canadense, trata-se de uma noção que temos internamente (repare o leitor, Lonergan fala em “noção” e não em “conhecimento”) que nos permite conhecer/saber quando uma mudança ocorre; temos ao menos noção disso. Se o leitor meditar nessa opção de tradução que adotamos, acreditamos que provavelmente perceberá que a formulação se torna mais inteligível para compreender o que o filósofo está a argumentar, uma vez que utilizando “conhecer” em vez de “conhecimento” encaixa-se melhor no âmbito da teoria cognitiva, que trata de *atos, operações*, de um *processo* etc., e não de conteúdos prontos. Este assunto se tornará mais compreensível quando tratarmos da diferença entre ato e conteúdo na seção “6. Revelando a unidade das partes e ampliando: georia cognitiva, epistemologia e outros elementos”, *infra* cap., pp. 75-85.

⁷¹ “*The direct insight, however, fulfils a double function. Not merely are two fields of individual data referred to one identical set of things but a second level of cognitional process is added to a first. The two together contain a specific structure of that process, which we may name the notion of knowing change. Just as knowing a thing consists in grasping an intelligible unity-identity-whole in individual data, so knowing change consists in grasping the same identity or identities at different times in different individual data. If the same thing exhibits different individual data at different times, it has changed. If there occurs a change, something has happened. But these are statements. If they are affirmed, they are judgments. But prior to being either statements or judgments, they exist as unanalyzed structures or procedures immanent and operative within cognitional process. It is such a structure that links the conditioned with the fulfilling conditions in the concrete judgment of fact.*” (*Insight*, 307-308).

anterior ao juízo. Entretanto, necessitamos desse nível de detalhamento e utiliza para garantirmos que, quando o leitor chegar ao momento em que começarmos a realizar objeções aos Cinco Modos de Agripa, ele tenha condições suficientes para acompanhar e avaliar os argumentos. Vejamos o que encontramos no nível superior.

No nível da reflexão e do juízo o que temos é um insight reflexivo que ordena e pesa as evidências do seguinte modo: comparando o mesmo objeto em dois momentos distintos e, através de sua reflexão, voltando a ambos os conjuntos de dados para averiguar se as condições estão cumpridas em relação ao que ele entendeu. Ou seja, há um ordenamento e ponderação *se* o insight direto que apreendeu a mesma casa com dados distintos em momentos distintos *corresponde* às experiências dos dados a que ele teve acesso; dito de outro modo, se o que ele viu, cheirou e entendeu corresponde aos fatos, aos dados. Resume Lonergan:

Os três elementos foram reunidos. No nível das apresentações há dois conjuntos de dados. No nível da inteligência, há um insight referindo ambos os conjuntos às mesmas coisas. Quando ambos os níveis são tomados em conjunto, há envolvida a noção de conhecer a mudança. *A compreensão reflexiva apreende os três como um virtualmente incondicionado para fundamentar o juízo “Aconteceu algo.” (Insight, 308; ed. port. 284; grifo nosso).*⁷²

Coloquemos a questão agora na forma de inferência lógica, a fim de buscar maior nitidez. Obviamente, num caso desses, nem o trabalhador prático e nem trabalhador intelectual usariam um método de dedução lógica, ao menos não explicitamente. A intenção deste recurso é ilustrar. Em conformidade com o que Lonergan explicita, dispomos de uma forma específica, porém enumerando e separando em três linhas:

1. Se o mesmo conjunto de coisas está em diferentes estados em diferentes momentos, então nesse meio tempo aconteceu algo;
2. Mas esse mesmo conjunto de coisas estava em um estado esta manhã e agora está em outro estado;
3. Portanto, aconteceu algo.⁷³

O condicionado é seu juízo: “Aconteceu algo”.

⁷² “The three elements have been assembled. On the level of presentations there are two sets of data. On the level of intelligence there is an insight referring both sets to the same things. When both levels are taken together, there is involved the notion of knowing change. Reflective understanding grasps all three as a virtually unconditioned to ground the judgment ‘Something happened.’” (*Insight*, 308; ed. port. 284; grifo nosso)

⁷³ No original: “We can put this syllogistically. If the same set of things is in different states at different times, then in the intervening time something has happened; but this same set of things was in one state this morning and now is in another state; therefore, something has happened. The syllogism is quite simple. But the man does not use any syllogism to conclude that something has happened; it is obvious.” (*U&B*, 121)

O elo entre o condicionado e suas condições é o que é significado pela expressão “Aconteceu algo”, isto é, “Se o mesmo conjunto de coisas está em diferentes estados em diferentes momentos, então nesse meio tempo aconteceu algo”.

O cumprimento das condições é a premissa menor: “Mas esse mesmo conjunto de coisas estava em um estado esta manhã e agora está em outro estado”.

De modo preciso, esclarece Lonergan:

Ele tem a premissa menor em sua percepção presente e em suas memórias do estado anterior; ele tem a unidade, esse mesmo conjunto de coisas, “minha casa.” O que ele chama “minha casa” estava em um estado de acordo com suas memórias e está em outro de acordo com suas percepções do presente; e isso é o que é significado pelas palavras “Aconteceu algo” (*Something happened*). Por conseguinte, ele tem em suas apresentações e memórias o cumprimento das condições para dizer que aconteceu algo, e no significado dessas palavras, “Aconteceu algo” (*Something happened*), ele tem o elo entre essas condições e o juízo, “Aconteceu algo” (*Something did happen*) (U&B, 121, grifo nosso).⁷⁴

Ou seja:

- i. Suas imagens perceptivas geradas após o contato com os dados, tanto do presente como do passado, formam o cumprimento das condições para que seu juízo de que algo aconteceu seja sustentável (e isso está no nível da experiência);
- ii. O insight direto apreendeu ambos os conjuntos de dados e os referiu à mesma unidade-identidade-totalidade, “casa”, com a noção mental de mudança que permitiu entender que houve mudança acerca do mesmo objeto, da mesma coisa (e essas coisas estão no nível da inteligência);
- iii. O insight reflexivo, por sua vez,
 - a. Captou ambos os conjuntos de dados;
 - b. Captou esses mesmos dados distintos em momentos diferentes referidos à mesma casa com o entendimento de que houve mudança;
 - c. E, por fim, captou o elo entre o condicionado “Aconteceu algo” e suas condições. Esse link está no item anterior “b”, que é o significado da proposição “Aconteceu algo”; o cumprimento das condições está em ambos os conjuntos de dados enquanto tais na experiência.⁷⁵

⁷⁴ “He has the minor premise in his present perception and in his memories of the prior state; he has the unity, this same set of things, ‘my home.’ What he calls ‘my home’ was in one state according to his memories and is in another according to his present perceptions; and that is what is meant by the words, *Something happened*. Consequently, he has in his presentations and memories the fulfilment of the conditions for saying that something has happened, and in the meaning of these words, *Something happened* he has the link between those conditions and the judgment, *Something did happen*.” (U&B, 121, grifo nosso).

⁷⁵ Cf. U&B, 120-121.

c. *Insights corretos e incorretos: pressupostos para juízos verdadeiros ou falsos*

Errar é humano. Podemos nos enganar com relação aos dados dos sentidos, podemos errar julgando como verdadeiro algo que é falso. Mas nossas compreensões também podem estar equivocadas antes de verificarmos se elas são ou não verdadeiras. *Uma das* condições de um juízo verdadeiro é um insight que Lonergan chama de invulnerável e que, através de um critério, é considerado correto. Se esse insight é vulnerável e incorreto, então o juízo será falso. Ou seja, não basta que as condições de verdade sejam cumpridas em relação aos dados da experiência, seja interna ou externa. No meio do caminho, entre os níveis da experiência e do juízo, pode haver equívoco ou acerto: compreensões corretas ou incorretas. Uma ideia brilhante é uma coisa, mas isso não significa que tal ideia seja correta.⁷⁶ Como diferenciá-las?

O filósofo distingue primeiro entre insights vulneráveis e invulneráveis. Insights são vulneráveis quando ainda há questões posteriores a serem levantadas acerca do assunto. Por exemplo: um estudante pode dizer que compreendeu a concepção aristotélica de ciência a partir dos *Analíticos* e faz uma exposição acerca do tema num congresso. No mesmo evento, um estudioso de Aristóteles, mais experiente e mais versado, levanta novas questões apontando para o fato de que aquela compreensão está incompleta e que é preciso estudar também o *Da Interpretação*, a *Metafísica* e outros textos do *Organon*. Os insights do estudante acerca da ciência aristotélica estavam incompletos, portanto, *vulneráveis*.

O interessante a notar é que ao mesmo tempo em que um insight vulnerável revela erro ou deficiência, é através de questões posteriormente levantadas que ele pode ser complementado, de tal sorte que “em maior ou menor grau modificam sua expressão e implicações, que talvez conduzam a uma perspectiva inteiramente nova sobre a questão”.⁷⁷ Provavelmente o estudante em questão teve novos insights que o fizeram repensar sua compreensão após a intervenção do estudioso com o levantamento de questões posteriores às dele. Por outro lado, $10 \times 10 = x$, sendo que o resultado do insight é $x = 100$, não há questão posterior a levantar, assim como não há questão posterior a levantar a respeito de $2 + 2 = 4$. Portanto, se não há questões posteriores a serem levantadas, o insight é *invulnerável*. Diz Lonergan: “Pois é apenas através de questões posteriores que nascem insights adicionais que complementam, modificam ou revisam a abordagem e explicação iniciais.”⁷⁸ Desse modo, os

⁷⁶ *Insight*, 308.

⁷⁷ “[...] that to a greater or less extent modify its expression and implications, that perhaps lead to an entirely new slant on the issue [...]” (*Insight*, 309).

⁷⁸ “For it is only through further questions that there arise the further insights that complement, modify, or revise the initial approach and explanation.” (*Insight*, 309).

insights vulneráveis e invulneráveis estão, assim como os insights em si, relacionados a questões. E é através delas que se pode avançar diante de erros, carências, parcialidades etc. Questões posteriores podem levar a insights que complementam, mudam ou revisam o que foi inicialmente compreendido.⁷⁹ A Ciência, por exemplo, desenvolve-se através de questões ulteriores que geram insights adicionais nesses mesmos termos.

Mas há dois aspectos importantes a considerar aqui. O primeiro aspecto é a passagem do insight invulnerável para o correto e do vulnerável para o incorreto, isto é, quando se julga um insight direto como correto ou incorreto: enquanto está apenas no nível do entendimento, é vulnerável ou invulnerável; quando julgado, o insight (a compreensão) é correta ou incorreta. Lonergan é um tanto obscuro quanto a isso ou carente de síntese, mas o esquema geral é que: “Tal insight é correto se não houver questões pertinentes posteriores. / De uma só vez segue-se que as condições para o juízo prospectivo são cumpridas quando não há questões pertinentes posteriores”.⁸⁰ Resta saber o que é entendido por “pertinente”, mas precisamos ir ao segundo aspecto antes. O segundo são os fatores que podem fazer com que questões subsequentes não surjam, de modo que se permaneça no erro, ou se evite a correção, a melhora, a revisão, o desenvolvimento etc. Por isso, Lonergan observa:

Note-se que não é suficiente dizer que as condições são cumpridas quando questões posteriores não me ocorrem. A mera ausência de questões subsequentes em minha mente pode ter outras causas. Minha curiosidade intelectual pode ser abafada por outros interesses. Minha ânsia por satisfazer outros impulsos pode impedir uma oportunidade de questões posteriores emergirem.⁸¹ Emitir um juízo nesse caso é ser precipitado, é saltar antes de olhar. (*Insight*, 309; ed. port., p. 286).⁸²

Ou seja, podemos fugir da compreensão correta e conseqüentemente da verdade em virtudes de impulsos, interesses, entre outros. Além disso, assim como há o juízo precipitado, há a mera indecisão.⁸³ Ademais, a mera ausência de questões subsequentes na mente não é

⁷⁹ “First, then, observe that insights not only arise in answer to questions but also are followed by further questions.” (*Insight*, 308).

⁸⁰ *Insight*, 309, ed. port., 286. O argumento na íntegra é conforme o que citamos na sequência, considerando-se que o insight correto é um juízo e está no contexto da apreensão de um virtualmente incondicionado (1. Um condicionado; 2. O elo entre condicionado e suas condições; e 3. O cumprimento das condições): “Such, then, is the basic element in our solution. The link between the conditioned and its conditions is a law immanent and operative in cognitional process. The conditioned is the prospective judgment, ‘This or that direct or introspective insight is correct.’ The immanent law of cognitional process may be formulated from our analysis: Such an insight is correct if there are no further pertinent questions. / At once it follows that the conditions for the prospective judgment are fulfilled when there are no further pertinent questions.” (*Insight*, 309).

⁸¹ Seguindo aqui a tradução de Henriques e Morão (2010, p. 286) para *refuse* como “impedir”, sinônimo de “repelir”. Capta melhor o que o autor quer dizer.

⁸² “Note that it is not enough to say that the conditions are fulfilled when no further questions occur to me. The mere absence of further questions in my mind can have other causes. My intellectual curiosity may be stifled by other interests. My eagerness to satisfy other drives may refuse the further questions a chance to emerge. To pass judgment in that case is to be rash, to leap before one looks.” (*Insight*, 309; ed. port., p. 286).

⁸³ *Ibid.*, 310.

suficiente, e também “é muito exigir – conforme comenta Tekippe (2003) – a absoluta impossibilidade de questões posteriores”,⁸⁴ de tal forma que um bom juízo é, portanto, “uma questão de balanço”.⁸⁵ Como, então, encontrar equilíbrio entre esses dois extremos, a precipitação e a indecisão e o que se entende por **questões pertinentes posteriores**?

Lonergan esboça alguns elementos para responder a tais questões. Primeiro, é preciso dar oportunidade para questões subsequentes surgirem. A curiosidade intelectual, o desejo de conhecer, precisa estar virtuosamente orientado contra “desejos e medos, conações (esforços)⁸⁶ e apetites, ímpetos e interesses que habitam no coração humano”⁸⁷ e que podem impedir o avanço de questões subsequentes, o avanço na persecução da verdade que, além do mais, permitiria correção, mudança, revisão, conforme discutimos há pouco. Nesse mesmo sentido, Lonergan argumenta que o viver concreto não deve imitar o modo do investigador científico, mas que algo de “equivalente deve ser tentado pela perspicácia intelectual, levando o seu tempo, falando sobre as coisas, submetendo os pontos de vista ao teste da ação”.⁸⁸

Segundo, há o que Lonergan chama de “assunto anterior”, que se resume na experiência, na expertise da biografia de cada um. Cada um de nós, em nossas áreas de atuação profissional, familiar, social etc. adquirimos experiências e insights anteriores. Lonergan diz acerca desse assunto anterior: “Agora, isso equivale a dizer que o bom juízo sobre qualquer insight tem de se basear na aquisição de um grande número de outros insights, corretos e conectados.”⁸⁹ Isso parece colocá-lo caindo num círculo vicioso, caindo também no modo cético da Circularidade, mas este círculo vicioso é quebrado pelo terceiro ponto elencado.

Em terceiro, trata-se do *processo autocorretivo de aprendizagem*, que alcança o seu limite na familiaridade e maestria com os assuntos. Na esteira dessa experiência de vida que cada um vai adquirindo desde a infância, de cada setor, seja ele familiar, profissional, cultural ou outro, podemos elencar inúmeros exemplos. Tomemos o exemplo daquele funcionário experiente que tem aquilo que popularmente se chama de “manhas”. Ele consegue lidar e resolver os problemas com familiaridade, maestria, domínio.⁹⁰ Até chegar a esse ponto, ele errou, precisou se corrigir, tentou de novo etc. O mesmo se aplica ao trabalho e à atividade

⁸⁴ Tekippe, 2010, p. 72.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁸⁶ Na tradução de Henriques e Morão (2010, p. 286): “esforços” para *conations*.

⁸⁷ *Insight*, 310, ed. port., p. 286.

⁸⁸ *Insight*, 310. Trecho integralmente extraído da tradução de Henriques e Morão (2010, p. 286). No original: “But I do mean that something equivalent is to be sought by intellectual alertness, by taking one’s time, by talking things over, by putting viewpoints to the test of action.” (*Insight*, 310).

⁸⁹ *Insight*, 310; ed. port., p. 287. No original: “Now this amounts to saying that good judgment about any insight has to rest on the previous acquisition of a large number of other, connected, and correct insights.” (*Insight*, 310).

⁹⁰ *Insight*, 311-312.

intelectual: erramos, começamos de novo, nos corrigimos, realizamos experimentos mentais, adquirimos maturidade, etc. Em resumo: aprendemos através de um processo autocorretivo e isso quebra o círculo vicioso ao chegar nesse limite de familiaridade e maestria que foi submetido aos testes da ação, das possibilidades e do confronto com a própria experiência e realidade das coisas. Nesse sentido, as questões posteriores *se esgotam* nesse limite de familiaridade e maestria. Do contrário, nem nós e nem as coisas funcionaríamos.

Por último, em quarto, apesar dessas considerações todas, há ainda aqueles que teimam na indecisão ou no juízo precipitado.⁹¹

No entanto, na última parte do Capítulo 6 do *Insight*, Lonergan tratou da psicologia profunda. Essa discussão se soma à sua ética e ao restante do que estamos abordando. Entrar nos pormenores da psicologia lonerganiana e de sua ética fugirão de nosso intuito, mas um ponto central dessa discussão não pode passar sem um tratamento sintético, pois há outros elementos que atrapalham o processo do conhecer humano e a aquisição de conhecimento. Trata-se da *distorção dramática* ou *viés dramático (dramatic bias)*,⁹² configurada como uma aberração da compreensão que Lonergan chama de *escotose* (palavra de origem grega, que tem relação com a escuridão). Nesse sentido, tal como os insights podem ser desejados, eles também podem ser indesejados e, tal como há amor à luz, pode também haver amor à escuridão.⁹³

Fundamentalmente, tal distorção é aquilo que Lonergan chama de *recusa a entender*, fenômeno também chamado de fuga do conhecimento (*flight from knowledge*).⁹⁴ Explica o filósofo: “Se prevenções e preconceitos viciam notavelmente as investigações teóricas, muito mais facilmente as paixões elementares podem distorcer o entendimento em matérias práticas e pessoais” (*Insight*, 214).⁹⁵ O problema é que a recusa de um insight não é um fenômeno isolado. Recusar uma compreensão, um insight, é recusar todas as outras possíveis compreensões subsequentes e oriundas dela, assim como as complementares, que a “levariam a um ponto de vista rotundo e equilibrado.” (*Insight*, 214).⁹⁶ Como ilustra o filósofo pouco adiante, “os insights não são queridos não porque confirmam nossos pontos de vista e

⁹¹ *Insight*, 312. Para mais detalhes e aprofundamento de toda essa discussão cf. *Insight*, 308-312.

⁹² *Insight*, 214-ss.

⁹³ *Insight*, 214-215. Cabe observar que Martim Vasques da Cunha, nos comentários às *Reflexões Autobiográficas* de Eric Voegelin (Lonergan e Voegelin provavelmente se conheciam, conforme observa Webb, 2013, p. 144), sugere um paralelo entre a *recusa a entender* de Lonergan com a *recusa de perceber* de Heimito Von Doderer e “utilizada por Voegelin como instrumento de diagnóstico psicopatológico” (Voegelin, 2008, pp. 144-145, nota 3). A título de relações e curiosidades filosóficas, Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard e Kierkegaard são tratados como filósofos da consciência por Eugene Webb (2013).

⁹⁴ *Insight*, 216; 225.

⁹⁵ “If prepossessions and prejudices notoriously vitiate theoretical investigations, much more easily can elementary passions bias understanding in practical and personal matters.” (*Insight*, 214; ed. port., p. 204)

⁹⁶ “[...] would carry it towards a rounded and balanced viewpoint. [...]” (*Insight*, 214; ed. port., p. 204). Em “rotunda e equilibrada” utilizamos a opção Henriques e Morão (2010, p. 204).

comportamentos correntes, mas porque conduzem à sua correção e revisão” (*Insight*, 217).⁹⁷ Tal distorção traz consequências, desde mal entendidos em nós próprios até mal-entendidos com os outros, podendo gerar psicopatologias, como psiconeuroses.⁹⁸

Um exemplo: por ódio ou por orgulho, uma pessoa pode recusar uma compreensão. Pode também recusá-la por temor. Ou por egoísmo. É nesse sentido que tal problema está relacionado a paixões elementares. Há outros fatores. Mas, nessa nossa síntese da questão, o ponto central que queremos destacar é que recusar um insight é, em última instância, recusar parte da realidade, daí que Lonergan utilize a expressão *fuga do conhecimento*.⁹⁹

Para concluirmos e esta seção, portanto, podemos apontar os seguintes pontos:

1. O juízo é caracterizado de quatro modos:
 - a. **Relacionado a proposições:** como “Está chovendo”, “O rei está morto” etc., em que um dado fundamental é o verbo ser, com a proposição tendo pretensão de verdade, diferente, portanto, de uma descrição ou explicação como no insight direto;
 - b. **Relacionado a questões:** assim como há questões para a inteligência que demandam descrição ou explicação, há as questões para a reflexão que demandam a verdade, a suficiência da evidência, o virtualmente incondicionado, como, por exemplo, “É assim?”, “É verdade” etc.;
 - c. **Relacionado à responsabilidade:** o juízo é um compromisso pessoal; aquele que apreende as condições e julga é responsável por seu pronunciamento. A responsabilidade relacionada ao juízo é tão importante que, sem ela, não haveria Justiça e Direito;
 - d. **Relacionado ao ordenar e pesar a evidência, ao virtualmente incondicionado, característica esta fundamental deste nível do processo cognitivo.**

2. Nesse nível temos a compreensão reflexiva, que trata do momento anterior ao juízo e envolve o insight reflexivo que apreende as condições de verdade como um virtualmente incondicionado:

⁹⁷ “*Insights are unwanted, not because they confirm our current viewpoints and behavior, but because they lead to their correction and revision.*” (*Insight*, 217; ed. port., p. 206).

⁹⁸ *Insight*, 214; 221.

⁹⁹ Para aprofundamento dessas questões, incluindo a distorção grupal e geral (que incluem o indivíduo, a comunidade, a sociedade etc.), cf. *Insight*, Cap. 6 (214-231) e Cap. 7 (244-269).

- a. Nesse sentido, vimos que tanto os insights direto como o insight reflexivo possuem uma intencionalidade: dirigem-se para um objeto; conforme argumentamos, as perguntas que levantamos não são sobre o nada, mas sobre algo. Este algo é um objeto externo ou interno;
- i. Daqui pode-se tirar uma conclusão que ficou implícita até aqui: **o desejo de conhecer e de entender tem um objetivo, uma intencionalidade**, que se desdobra nas questões do processo cognitivo;
- b. O juízo é o resultado de um insight reflexivo. A compreensão reflexiva possui uma característica que é o ato verificar que, relativamente ao ordenamento e ponderação da suficiência da evidência, faz com que se retorne aos dados para saber se algo é o caso ou não;
- c. Antes de afirmarmos algo num juízo, temos um juízo prospectivo: levantar uma questão para a reflexão é antecipar um juízo e pedir pelas condições de verdade. Sala (2011) explica: “É (verdadeiramente) o caso?” Mas colocar essa questão é antecipar o juízo: ‘Esse objeto, apresentado pelo sentido e pensado pelo intelecto, é.’ Chamamos esse juízo antecipado de um juízo prospectivo.”¹⁰⁰
- d. **Nesse sentido, apreender a suficiência da evidência para um juízo prospectivo (i.e., para um juízo que será proferido) é apreendê-la como um virtualmente incondicionado**, que comporta três elementos:
- i. **Um condicionado [que é uma proposição];**
 - ii. **Um elo entre o condicionado e suas condições; e**
 - iii. **O cumprimento das condições.**
 1. Um exemplo simples é uma ilustração em *Modus Ponens*, em que temos:

Se A, então B.	⇨	(ii) um elo entre o condicionado e suas condições
Mas A.	⇨	(iii) o cumprimento das condições
Portanto B.	⇨	(i) um condicionado
- e. **Existem vários tipos de juízos, mas o que nos interessa para o argumento da autoafirmação do cognoscente é o juízo concreto de fato**, que versa sobre matérias de fato, em que há verdade, falsidade ou probabilidade;
- i. O exemplo fornecido foi o do trabalhador que volta à sua casa no final do dia e a encontra em um estado diferente em comparação a quando saiu pela manhã.

¹⁰⁰ Sala, 2011, p. 462.

- ii. Aqui foram analisados operações e processos cognitivos que fizeram o homem chegar ao juízo conclusivo de que “Aconteceu algo”;
- iii. Lonergan resumiu a questão do seguinte modo:

Os três elementos foram reunidos. No nível das apresentações há dois conjuntos de dados. No nível da inteligência, há um insight referindo ambos os conjuntos às mesmas coisas. Quando ambos os níveis são tomados em conjunto, há envolvida a noção de conhecer a mudança. *A compreensão reflexiva apreende os três como um virtualmente incondicionado para fundamentar o juízo “Aconteceu algo.”* (Insight, 308; ed. port. 284; grifo nosso).¹⁰¹

3. Para que um juízo seja verdadeiro, é preciso que seu insight seja invulnerável e que seja julgado como correto. Ou seja, é preciso que o insight seja correto. Ele é correto quando não há questões posteriores pertinentes acerca da matéria, encerrando-se no cumprimento das condições, a saber, “que o dado insight coloca um fim a posterior questionamento e que isso ocorre numa mente que é atenta, familiar com a situação concreta e capaz de dominá-la intelectualmente”.¹⁰² Além disso, há elementos que atrapalham o conhecer e a aquisição de conhecimento, como a precipitação e a hesitação, além da distorção dramática que configura a escotose.
4. O nível da reflexão e do juízo completa a teoria cognitiva de Lonergan composta por três níveis interdependentes e complementares: experiência, entendimento, reflexão e juízo, conforme quadro formulado pelo filósofo, já apresentado no início do capítulo:

Teoria cognitiva – Níveis do processo cognitivo

I. Dados. Imagens perceptivas.	Imagens livres.	Enunciados.
II. Questões para a Inteligência.	Insights (intelecções).	Formulações.
III. Questões para a Reflexão.	Reflexão.	Juízos.

(Insight, 299; ed. port., p. 275)

¹⁰¹ “The three elements have been assembled. On the level of presentations there are two sets of data. On the level of intelligence there is an insight referring both sets to the same things. When both levels are taken together, there is involved the notion of knowing change. Reflective understanding grasps all three as a virtually unconditioned to ground the judgment ‘Something happened.’” (Insight, 308; ed. port. 284; grifo nosso)

¹⁰² Insight, 312; ed. port., p. 288. Em “capaz de dominá-la intelectualmente” estamos utilizando a opção da tradução de Francisco Quijano (2004, p. 352). No original, porém, com o argumento na íntegra: “Our answer is in terms of the virtually unconditioned. There occurs a reflective insight in which at once one grasps (1) a conditioned, the prospective judgment that a given direct or introspective insight is correct, (2) a link between the conditioned and its conditions, and this on introspective analysis proves to be that an insight is correct if it is invulnerable and it is invulnerable if there are no further pertinent questions, and (3) the fulfilment of the conditions, namely, that the given insight does put an end to further pertinent questioning and that this occurs in a mind that is alert, familiar with the concrete situation, and intellectually master of it.” (Insight, 312).

6. REVELANDO A UNIDADE DAS PARTES E AMPLIANDO: TEORIA COGNITIVA, EPISTEMOLOGIA E OUTROS ELEMENTOS

A essa altura já podemos perguntar explicitamente: o que é Teoria Cognitiva e Epistemologia em Lonergan? Há diferença entre ambas?

Diferentes estudiosos e comentadores consultados localizam com distintas precisões de até onde vai a teoria cognitiva de Lonergan e onde começa sua epistemologia em sentido próprio. Mendo Castro Henriques (2010), em uma de suas introduções a Lonergan, divide assim as duas áreas contando com o restante do *Insight*:

A intenção de *Insight* é colocar cada um de nós a prestar atenção ao seu próprio conhecimento. O livro está estruturado para responder a duas questões: O que sucede quando estamos a conhecer? E o que conhecemos, quando isso sucede? A resposta à primeira questão viabiliza uma teoria cognitiva e uma epistemologia (cap.1-10). O capítulo 11 serve de enlace para a segunda questão cuja resposta origina uma metafísica (cap.12-17). Os últimos capítulos estabelecem a possibilidade da ética e da teologia (cap.18-20). (Henriques, 2010, p. 12)

Porém, numa obra mais recente de 2017, Ferena Lambe cita outros escritos do filósofo, bem como os de outros estudiosos, e formula distinções mais acuradas que correspondem um pouco com o que encontramos em nosso trabalho de pesquisa. Desse modo, ele toma *episteme* para significar conhecimento, de tal sorte que “conhecimento enquanto *episteme* é precedido por outras atividades cognitivas, atividades que resultam em conhecimento”.¹⁰³ Como vimos, apenas a experiência e o entendimento não nos fornecem conhecimento em sentido próprio e tais níveis encontram-se na teoria cognitiva. Por isso, argumenta ele que

[...] empregamos o termo epistemologia para designar o empreendimento que está concernido com a validade epistêmica das operações cognitivas humanas. Nós o referimos ao nível no processo de adquirir conhecimento pelo qual as atividades humanas do conhecer são normativamente objetivadas. Em outras palavras, é a objetividade, verificação e validade do nosso conhecer. (Lambe, 2017, p. 231)¹⁰⁴

Em sua obra *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (CWL 2), Lonergan – segundo Lambe (2017) – “realizou um avanço nas distinções entre nossa teoria cognitiva (*knowing*) e nossa epistemologia (*objectivity*)”.¹⁰⁵ A objetividade, por sua vez, só se torna objeto de discussão no capítulo 12 do *Insight*, “A noção de objetividade”. Ao mesmo tempo, a

¹⁰³ Lambe, 2017, p. 231.

¹⁰⁴ “[...] we employ the term epistemology to designate the enterprise that is concerned with the epistemic validity of human cognitive operations. We refer it to the level in the process of acquiring knowledge by which human activities of knowing are objectified normatively. In other words, it is the objectivity, verification and validity of our knowing.” (Lambe, 2017, p. 231).

¹⁰⁵ Lambe, 2017, nota 39, p. 232.

verificação é tratada desde o capítulo 2, mas torna-se explícita no capítulo 11, que é o da autoafirmação (*Insight*, 355; 356), ao passo que a validade do nosso conhecer se realiza na completude do capítulo 11, quando é realizado o primeiro juízo enquanto conhecimento em seu sentido próprio e de forma explícita. Por fim, Lambe (2017) restringe à teoria cognitiva ao que ela mesma é no *Insight*: “A teoria cognitiva é tomada aqui como aquele empreendimento que lida com o conhecer, isto é, um processo estrutural constituído por experiência, entendimento e juízo. Está concernida com as *atividades* do conhecer.”¹⁰⁶ Este é, *mutatis mutandis*, o modo como Lonergan explica e divide o *Insight*: “*Insight* como atividade” (caps. 1-10) e “*Insight* como conhecimento” (caps. 11-20).

Resultado: temos **teoria cognitiva** dos capítulos de 1 a 10, que é quando se aborda **as atividades** do conhecer e do conhecimento humano enquanto atividades; por outra parte, **temos epistemologia**, de modo geral e em nosso entender, dos capítulos 11 (autoafirmação), 12 (noção de ser) e 13 (noção de objetividade), **enquanto conhecimento humano objetivo**, porém unidos intimamente com os anteriores e à teoria cognitiva: teoria cognitiva e epistemologia, nesses sentidos explicitados, estão intimamente ligadas uma à outra, sendo solidárias e interdependentes. Ferena Lambe (2017) comenta que a epistemologia começaria no Capítulo 12 em virtude da Objetividade,¹⁰⁷ que validaria a teoria cognitiva que, segundo ele, vai dos Capítulos 1 a 11 do *Insight*. Para tomar parte nessa discussão, compreendemos o Capítulo 11 como transicional da teoria cognitiva à epistemologia em virtude da divisão de Lonergan e também porque ali temos um primeiro conhecimento, relativo à *episteme*, que é o do sujeito cognoscente. Em nosso trabalho, portanto, referimo-nos à teoria do conhecimento em sentido geral, abarcando tanto a teoria cognitiva/gnosiologia como a epistemologia, quando não tratamos de Lonergan. Quando falamos em teoria cognitiva relativa à Lonergan, estamos falando dos capítulos 1 a 10 do *Insight* e de outros textos, no tocante ao processo cognitivo e suas atividades. Quando falamos de epistemologia neste filósofo, estamos falando do Capítulo 11 ao Capítulo 13 de *Insight*, bem como de outros textos. Quando falamos em epistemologia sem referência a Lonergan, é no sentido geral ou usual em Filosofia.

Mais tarde, no *Método (MT)*, Lonergan comenta explicitamente as diferenças:

Novamente, o método transcendental é coincidente com uma notável parte do que tem sido considerado filosofia, mas não é qualquer filosofia ou toda filosofia. De modo muito preciso, é uma elevação da consciência que traz à luz nossas operações conscientes e intencionais e, por isso, conduz a respostas para três questões básicas. *O que estou fazendo quando estou conhecendo? Por que fazer isto é conhecer? O que eu*

¹⁰⁶ Lambe, 2017, p. 232, grifo nosso.

¹⁰⁷ Lambe, 2017, pp. 378-381.

conheço quando o faço?¹⁰⁸ *A primeira resposta é uma teoria cognitiva. A segunda é uma epistemologia. A terceira é uma metafísica na qual, entretanto, a metafísica é transcendental, uma integração de estruturas heurísticas e não alguma especulação categorial que revela que tudo é água, ou matéria, ou espírito, ou processo, ou o que for. (MT, 27; ed. port., p. 40; grifo nosso)*¹⁰⁹

No entanto, como já explicamos, para realizarmos nossas objeções ao ceticismo dos Cinco Modos de Agripa, bastam elementos essenciais dos capítulos de 1 a 10, correspondendo à teoria cognitiva, e o capítulo 11, da autoafirmação, enquanto primeiro conhecimento. No entanto, como derivamos consequências a partir do argumento da autoafirmação, inevitavelmente tocaremos e abordaremos a objetividade, o ser e, de certo modo, elementos de sua metafísica. Eis a razão desta última seção do capítulo: sem desenvolver em profundidade tais avanços e consequências, ao menos os apresentamos como condições ao que discutiremos nos dois últimos capítulos, revelando também a unidade das partes discutidas até aqui. Nesse sentido, Lonergan explica:

O conhecer humano, então, não é experiência isolada, não é entendimento isolado, não é juízo isolado; não é apenas uma combinação de experiência e entendimento, ou de apenas experiência e juízo, ou de apenas entendimento e juízo; finalmente, não é algo totalmente à parte da experiência, entendimento e juízo. Inevitavelmente, é preciso considerar como um exemplo do conhecer humano, não essa ou aquela operação, mas um todo cujas partes são operações. É uma estrutura e, na verdade, uma estrutura materialmente dinâmica.

Mas o conhecimento humano é também formalmente dinâmico. É *self-assembling*, auto-constituído. Coloca-se em conjunto, uma parte convocando a próxima até que o todo seja alcançado. E isso ocorre, não com a cegueira do processo natural, mas conscientemente, inteligentemente e racionalmente. A experiência estimula a inquirição e a inquirição é a inteligência conduzindo a si mesma ao ato; ela conduz da experiência, através da imaginação, ao insight, e do insight para os conceitos que combinam em objetos singulares tanto o que foi apreendido no insight quanto o que na experiência ou na imaginação é relevante para o insight. Por sua vez, os conceitos estimulam a reflexão e a reflexão é a exigência consciente da racionalidade; ela ordena e pesa a evidência, seja para julgar ou então para duvidar e assim renovar a inquirição.

¹⁰⁸ A tradução destas três perguntas foi uma junção do nosso saber com base nas traduções de Langone (2012), Temolina (2006) e do Google Tradutor (GT) com Inteligência Artificial (IA). Langone, em português, optou por: “O que estou fazendo quando conheço? O que realiza esse conhecimento? O que sei quando o faço?” (2012, p. 40). Temolina, por sua vez, traduziu como: “¿Qué hago cuando conozco? ¿por qué esta actividad es conocimiento? ¿qué conozco cuando realizo esa actividad?” (2006, p. 31). O GT com IA forneceu: “O que estou fazendo quando estou sabendo? Por que fazer isso é saber? O que eu sei quando faço isso?”. A tradução do trecho como um todo é nossa, mas nos valem de alguns elementos dessas três opções de tradução como inspiração para algumas poucas escolhas. No mais, em nosso entender, a IA apresentou benefícios e limites, não obstante toda inovação atual; de qualquer modo, porém, não substituiu a inteligência pessoal e humana. Além disso, ficarmos dependentes de IA nesse sentido traria atrofia ou, ao menos, diminuiria nossa inteligência, uma vez que não a exercitaríamos e, com isso, tampouco a expandiríamos.

¹⁰⁹ “Again, transcendental method is coincident with a notable part of what has been considered philosophy, but it is not any philosophy or all philosophy. Very precisely, it is a heightening of consciousness that brings to light our conscious and intentional operations and thereby leads to the answers to three basic questions. What am I doing when I am knowing? Why is doing that knowing? What do I know when I do it? The first answer is a cognitional theory. The second is an epistemology. The third is a metaphysics where, however, the metaphysics is transcendental, an integration of heuristic structures, and not some categorial speculation that reveals that all is water, or matter, or spirit, or process, or what have you.” (MT, 27, ed. port., p. 40, grifo nosso)

Tal é, num breve esboço, o que é significado quando se diz que o conhecimento humano é uma estrutura dinâmica. (CWL 4, *Cognitive Structure*, 207).¹¹⁰

O conhecimento humano não são as atividades cognitivas, tampouco uma ou mais atividades em isolado. O conhecimento, então, é compreendido envolvendo um conjunto de atividades cognitivas que propiciam verificação, juízo e objetividade. Mas é mais do que isso:

Nessa altura pode-se perguntar por que conhecer deve resultar da performance de tais atividades imanentes como experienciar, entender e julgar. Isso nos traz ao teorema epistemológico, a saber, que o conhecimento em sentido próprio é o conhecimento da realidade ou, mais completamente, que o conhecimento é intrinsecamente objetivo, que a objetividade é a intrínseca relação do conhecer para o ser e que ser e realidade são idênticos.

A intrínseca objetividade da atividade cognitiva humana é sua intencionalidade. Esta intencionalidade nem precisa ser inferida, pois é o conteúdo dominante da estrutura dinâmica que junta e unifica (*assembles and unites*) diversas atividades em um único conhecer de um único objeto. A inteligência humana ativamente acolhe (*greet*s) cada conteúdo de experiência com a perplexidade, o maravilhamento, o impulso (*drive*), a intenção, que pode ser tematizada por (mas não consiste em) questões tais como: “O que é?”, “Por que é assim?” A inquirição através do insight emerge (*issues forth in*)¹¹¹ no pensamento que, quando escrutinado, torna-se formulado em definições, postulados, suposições, hipóteses, teorias. O pensamento, por sua vez, é ativamente acolhido pela racionalidade humana com uma exigência reflexiva que, quando tematizada, é expressa em questões tais como: “É assim?”, “Você está certo?” Todo o ordenar e pesar da evidência, todo o julgar e duvidar, todos são esforços para dizer do que é, que é, e do que não é, que não é. Consequentemente, a estrutura dinâmica do conhecer humano entende o ser. Essa intenção é irrestrita, pois não há nada que nós não possamos ao menos questionar. A mesma intenção é compreensiva, pois questionar explora (*probes*) todo aspecto de tudo; seu objetivo final é o universo em sua plena concretude. O ser nesse sentido é idêntico à realidade: assim como à parte do ser não há nada, assim à parte da realidade não há nada; tal como o ser abarca a totalidade de tudo, assim também o faz a realidade.

A relação intrínseca da estrutura dinâmica do conhecer humano para o ser e, assim, para a realidade, não é primariamente *pensée pensée*, mas *pensée pensante*, não é *intentio intenta*, mas *intentio intendens*, não é νόημα [*noema*], mas νόησις [*noesis*].¹¹²

¹¹⁰ “Human knowing, then, is not experience alone, not understanding alone, not judgment alone; it is not a combination of only experience and understanding, or of only experience and judgment, or of only understanding and judgment; finally, it is not something totally apart from experience, understanding, and judgment. Inevitably, one has to regard an instance of human knowing, not as this or that operation, but as a whole whose parts are operations. It is a structure and, indeed, a materially dynamic structure.

But human knowing is also formally dynamic. It is self-assembling, self-constituting. It puts itself together, one part summoning forth the next, till the whole is reached. And this occurs, not with the blindness of natural process, but consciously, intelligently, rationally. Experience stimulates inquiry, and inquiry is intelligence bringing itself to act; it leads from experience through imagination to insight, and from insight to the concepts that combine in single objects both what has been grasped by insight and what in experience or imagination is relevant to the insight. In turn, concepts stimulate reflection, and reflection is the conscious exigence of rationality; it marshals the evidence and weighs it either to judge or else to doubt and so renew inquiry.

Such in briefest outline is what is meant by saying that human knowing is a dynamic structure. Let us briefly note its implications.” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 207).

¹¹¹ “issues forth in”, expressão de difícil tradução nesse contexto. Utilizo aqui a definição de *issue* isolada enquanto verbo, na primeira acepção do *Oxford English Dictionary* online (OED), que oferece: “To emerge, arise; to come out or come forth.” Isso porque “emergir” e “surgir” são as únicas acepções que encontramos e que se encaixam no contexto da passagem, algo que apenas a Inteligência Artificial (IA) do Google Tradutor (GT) alcançou ao traduzir “issues forth in” por “surgir no”, após a consulta de várias referências, sendo a mais completa delas o OED, que foi a última e definitiva referência consultada. Diante desses dados, pode-se também traduzir por “surgir no pensamento”.

¹¹² *pensée pensée*: pensamento pensado;

É a orientação (*drive*) originária do conhecimento humano. Conscientemente, inteligentemente e racionalmente ela vai além: além dos dados à inteligibilidade; além da inteligibilidade à verdade e através da verdade ao ser; e além da verdade e do ser conhecidos, para a verdade e o ser ainda por conhecer. Mas embora ela vá além, ela não deixa para trás. Ele vai além para adicionar e, quando adiciona (*when it has added*), une. É o princípio ativo que convoca (*calls forth*), por sua vez, nossas várias atividades cognitivas e, assim como as junta em instâncias únicas de conhecimento, assim também junta seus muitos objetos parciais em objetos totais únicos. Através da inquirição ele nos move do sentido para o entendimento apenas para combinar o sentido e o compreendido em um objeto de pensamento. Pela reflexão, move-nos dos objetos de pensamento através da evidência racionalmente convincente para juízos sobre a realidade. Do conhecimento parcial que nós alcançamos, ele nos remete de volta a uma experiência mais completa, a um entendimento mais completo, a juízos mais amplos e profundos, pois o que intende inclui muito mais do que conseguimos no conhecer. Ela é oni-inclusiva, mas o conhecimento que adquirimos é sempre limitado. (CWL 4, *Cognitive Structure*, 211-212)¹¹³

pensée pensante: pensamento pensante;

intentio intenta: intenção pretendida;

intentio intendens: intenção que intende;

noema [νόημα]: “o (objeto) entendido” (CWL 4, p. 254);

noesis [νόησις]: “(o ato de) entendimento” (CWL 4, p. 254).

Para a tradução desses pares de termos consultamos diversos dicionários, desde os dicionários disponíveis no *Logeion*, da Universidade de Chicago, passando por dicionários em português como o *Aulete* e o *Aurélio*, até o *Thesaurus Linguae Latinae* (TLL), além das traduções dos termos gregos e latinos fornecidos no “Lexicon of Latin and Greek Words” do CWL 4, onde está o texto que citamos, o *Cognitive Structure* (em part., p. 250 e p. 254), uma vez que em tal local considera-se os termos no contexto do pensamento lonergiano. Em virtude deste contexto, relativamente aos termos gregos, os traduzimos das traduções em inglês do referido “Lexicon” para o português, colocando-as entre aspas, porquanto captam bem o sentido empregado pelo filósofo.

¹¹³ “At this point one may ask why knowing should result from the performance of such immanent activities as experiencing, understanding, and judging. This brings us to the epistemological theorem, namely, that knowledge in the proper sense is knowledge of reality or, more fully, that knowledge is intrinsically objective, that objectivity is the intrinsic relation of knowing to being, and that being and reality are identical.

The intrinsic objectivity of human cognitive activity is its intentionality. Nor need this intentionality be inferred, for it is the dominant content of the dynamic structure that assembles and unites several activities into a single knowing of a single object. Human intelligence actively greets every content of experience with the perplexity, the wonder, the drive, the intention, that may be thematized by (but does not consist in) such questions as, What is it? Why is it so? Inquiry through insight issues forth in thought that, when scrutinized, becomes formulated in definitions, postulates, suppositions, hypotheses, theories. Thought in turn is actively greeted by human rationality with a reflective exigence that, when thematized, is expressed in such questions as, Is that so? Are you certain? All marshaling and weighing of evidence, all judging and doubting, are efforts to say of what is that it is and of what is not that it is not. Accordingly, the dynamic structure of human knowing intends being. That intention is unrestricted, for there is nothing that we cannot at least question. The same intention is comprehensive, for questioning probes every aspect of everything; its ultimate goal is the universe in its full concreteness. Being in that sense is identical with reality: as apart from being there is nothing, so apart from reality there is nothing; as being embraces the concrete totality of everything, so too does reality.

*This intrinsic relation of the dynamic structure of human knowing to being and so to reality primarily is not pensée pensée but pensée pensante, not intentio intenta but intentio intendens, not νόημα [noema], but νόησις [noesis]. It is the originating drive of human knowing. Consciously, intelligently, rationally it goes beyond: beyond data to intelligibility; beyond intelligibility to truth and through truth to being; and beyond known truth and being to the truth and being still to be known. But though it goes beyond, it does not leave behind. It goes beyond to add, and when it has added, it unites. It is the active principle that calls forth in turn our several cognitive activities and, as it assembles them into single instances of knowing, so it assembles their many partial objects into single total objects. By inquiry it moves us from sensing to understanding only to combine the sensed and understood into an object of thought. By reflection it moves us from objects of thought through rationally compelling evidence to judgments about reality. From the partial knowledge we have reached it sends us back to fuller experiencing, fuller understanding, broader and deeper judgments, for what it intends includes far more than we succeed in knowing. It is all-inclusive, but the knowing we achieve is always limited.” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 211-212)*

Aqui, Lonergan busca demonstrar um item da teoria, o de que o conhecimento humano em sentido próprio é o conhecimento da realidade, que é intrinsecamente objetivo e que seu objetivo é o ser e que ser e realidade são idênticos. A “objetividade intrínseca da atividade cognitiva humana é sua intencionalidade”.¹¹⁴ Tal intencionalidade não precisa ser inferida, uma vez que ela conteúdo dominante da estrutura dinâmica que junta e une “muitas atividades num único conhecer de um objeto singular”.¹¹⁵ Ou seja, se pergunto “O que é isto?”, “Por que isto é assim?”, ou “É assim?”, “É verdade?”, essas próprias perguntas estão dotadas de uma intencionalidade que procura o “isto”, “assim” e o **é (o ser)**, se algo é ou não o caso, se é ou não verdadeiro. Como argumenta Lonergan mais à frente, “uma resposta é *para* uma questão”.¹¹⁶

Aqui Lonergan opera uma **importante distinção entre ato, intencionalidade e conteúdo**. As questões estão para respostas e ambas se referem a um mesmo objeto, de tal forma que daqui extraímos a relação Sujeito-Intencionalidade-Objeto.¹¹⁷ O sujeito possui atos cognitivos como experienciar, formular, supor, refletir, apreender o incondicionado etc. Tais atos dirigem-se, **intencionam** para onde o desejo de conhecer mira, que é um objeto de conhecimento, de algo que se deseja conhecer. **Tal objeto é conteúdo do conhecimento e não ato cognitivo**, embora os atos cognitivos – do sujeito – possam ser conhecidos *qua* objetos. A esse respeito, Henriques (2010) comenta que:

Em qualquer experiência humana podemos sempre distinguir entre ato e conteúdo, unidos pelo que se chama uma relação de intencionalidade. Esse tema foi muito estudado na filosofia medieval e foi reintroduzido no século XIX por Franz Brentano. Diz-nos a intencionalidade que o visto é diferente do ato de ver, o pensado é diferente do ato de pensar, o feito é diferente do ato de fazer. (Henriques, 2010, p. 44).

As duas figuras abaixo podem nos ajudar um pouco mais na compreensão dessa temática:

¹¹⁴ CWL 4, *Cognitive Structure*, 211.

¹¹⁵ CWL 4, *Cognitive Structure*, 211.

¹¹⁶ CWL 4, *Cognitive Structure*, 211.

¹¹⁷ Cf. CWL 4, *Cognitive Structure*.

Nesse sentido – continua Lonergan – a estrutura dinâmica do conhecer humano entende o ser. Mas o que é o ser? “O ser é, então, o objetivo do puro desejo de conhecer”.¹¹⁸ Desejamos conhecer. O que desejamos conhecer é um objeto. Não nos contentamos com meras experiências, daí nossa intencionalidade para entendê-las. Porém, não ficamos satisfeitos com meras teorias compreendidas: queremos mais, queremos os fatos, a verdade. O juízo está relacionado a proposições com pretensão de verdade que possuem, em primeira ou em última instância, a cópula “é”. Desejamos o ser na medida em que desejamos saber como algo é, como as coisas *são*.

A intenção é irrestrita, uma vez que não há nada que não possa ser ao menos questionado. Nosso questionar não está limitado a um grupo ou outro de questões. Podemos levantar questões sobre quaisquer assuntos. Além disso, a intenção é compreensiva, isto é, ela busca entender algo: “pois questionar explora (*probes*) todo aspecto de tudo; seu objetivo final é o universo em sua plena concretude”¹¹⁹ Se questionamos o aspecto de algum objeto, como a cor de uma maçã, estamos questionando esse aspecto, mas esse é um aspecto de tudo o que há para conhecer: há a cor da maçã, suas características e todo o resto do universo. Assim sendo, o filósofo conclui:

A mesma intenção é compreensiva, pois questionar explora (*probes*) todo aspecto de tudo; seu objetivo final é o universo em sua plena concretude. O ser nesse sentido é idêntico à realidade: assim como à parte do ser não há nada, assim à parte da realidade não há nada; tal como o ser abarca a totalidade de tudo, assim também o faz a realidade. (CWL 4, *Cognitive Structure*, 211)¹²⁰

Se nada houvesse, o desejo de conhecer não teria nem objeto nem objetivo; se não houvesse nada, o desejo de entendimento também não o teria; se nada houvesse, apreender as condições de verdade e julgar não faria sentido. Resumidamente, podemos dizer que não há como escapar da noção de ser e do próprio ser.¹²¹ Além disso, se o nosso questionar explora todos os aspectos de tudo, conforme se argumentou, e uma vez que nosso desejo e nossa intencionalidade de conhecer são irrestritos, “o ser é, então, (1) tudo o que é conhecido e (2) tudo o que permanece por conhecer”.¹²²

¹¹⁸ “*Being, then, is the objective of the pure desire to know.*” (*Insight*, 372; ed. port., p. 339).

¹¹⁹ CWL 4, *Cognitive Structure*, 211.

¹²⁰ “*The same intention is comprehensive, for questioning probes every aspect of everything; its ultimate goal is the universe in its full concreteness. Being in that sense is identical with reality: as apart from being there is nothing, so apart from reality there is nothing; as being embraces the concrete totality of everything, so too does reality.*” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 211)

¹²¹ A respeito de não ser possível escaparmos da noção de ser, cf. em profundidade e desenvolvimento *Insight*, Cap. 12 (“The notion of being”), pp. 372-398; ed. port., pp. 339-361.

¹²² “*Being, then, is (1) all that is known, and (2) all that remains to be known.*” (*Insight*, 374).

Por fim, com relação às distinções entre *pensée pensée* e *pensée pensante*, *intentio intenta* e *intentio intendens*, e *noema* e *noesis*, Lonergan está a explicar o que é a relação entre a estrutura dinâmica do conhecer humano (nosso processo cognitivo etc.) e o ser, bem como o real. Basta traduzirmos no corpo do texto as expressões do francês para apreendermos o restante: tal relação entre o sujeito e a realidade não é, portanto, **pensamento pensado** (*pensée pensée*), ou seja, o conteúdo ou produto do conhecimento, mas **pensamento pensante**, isto é, os atos do sujeito consciente que são intencionais, conforme já discutimos nas diferenças entre os dados dos sentidos e os dados da consciência, de um lado, e entre ato, intencionalidade e conteúdo, de outro. Nesse sentido, a relação entre a estrutura do conhecer humano e a realidade se dá por meio das atividades cognitivas como inquirir, pensar, entender, refletir e julgar. O conhecimento da realidade se dá, assim, através do adimplemento das operações e condições dos vários níveis, desde o experienciar até o julgar. Isso tem relação com o ser e com a realidade porque, na medida em que não ficamos presos na sensibilidade, transcendemos para um nível superior, o do entendimento, quando compreendemos algo. Ademais, na medida em que não ficamos presos à compreensão, transcendemos do segundo para o terceiro nível ao refletirmos, apreendermos as condições e julgarmos. Realizando essa autotranscendência própria da cognição humana, transcendemos *da experiência até o juízo*. Com isso, saímos da nossa mente e alcançamos o objeto, embora nós mesmos possamos ser um objeto.

Há uma série de sutilezas e dificuldades aqui, como o fato de Lonergan, por exemplo, relacionar tais conceitos ao teorema de Gödel na introdução do *Insight*,¹²³ além também de seu diálogo com a filosofia contemporânea ao fazer uso de tais terminologias, mas isso e a citação que se segue abaixo bastam para o que invocaremos mais tarde nos dois últimos capítulos. Em resumo, portanto:

A objetividade do conhecer humano, então, repousa sobre uma intenção irrestrita e um resultado incondicionado. Porque a intenção é irrestrita, ela não é restrita ao conteúdo imanente do conhecer, aos *Bewusstseinsinhalte* [conteúdos da consciência];¹²⁴ pelo menos, podemos perguntar se existe alguma coisa além disso, mas o mero fato de que a questão possa ser levantada revela que a intenção que a questão manifesta não está limitada por qualquer princípio de imanência. Mas as respostas são *para* questões, de modo que, se as questões são transcendentais, assim também deve ser o significado das respostas correspondentes. Se sou perguntado se ratos e homens realmente existem, não estou respondendo [propriamente] a questão quando falo sobre imagens de ratos e homens, conceitos de ratos e homens, ou as palavras, ratos e homens; eu respondo a questão somente se afirmo ou nego a existência real de ratos e homens. Além disso,

¹²³ *Insight*, 19-20 (na Introdução).

¹²⁴ Não há nenhuma nota editorial nesta página do CWL 4 acerca deste termo em alemão, mas aqui parece uma referência a Gottlob Frege, ou o uso desta expressão encontrada na obra de Frege para ilustrar aquilo sobre o que Lonergan está falando, em diálogo com a tradição filosófica contemporânea.

respostas verdadeiras expressam um incondicionado. Ratos e homens são contingentes e, portanto, suas existências têm suas condições. Meu conhecimento de ratos e homens é contingente e, portanto, meu conhecimento de suas existências tem suas condições. Mas as condições do condicionado podem ser cumpridas, e então o condicionado é um virtualmente incondicionado; ele tem as propriedades de um incondicionado, não absolutamente, mas de fato. Na medida em que o conhecer humano atinge um tal (*such an*) incondicionado, ele transcende a si mesmo. Pois o incondicionado *qua* incondicionado não pode ser restrito, qualificado, limitado; e, então, todos nós distinguimos marcadamente entre o que é e, por outro lado, o que aparece, o que parece ser, o que é imaginado ou pensado ou que pode possivelmente ou provavelmente ser afirmado; nos últimos casos, o objeto ainda está amarrado ao sujeito pela relatividade;¹²⁵ no primeiro [caso], a autotranscendência do conhecer humano chegou a seu termo; quando dizemos que algo é, queremos dizer que sua realidade não depende de nossa atividade cognitiva.¹²⁶ (CWL 4, *Cognitional Structure*, 213)

Fábio Maia Bertato resumiu, em seminário da referida apresentação das figuras que utilizamos como ilustração acima, o que seria o conhecimento para Lonergan: “Compreensão correta, verificada através da reflexão e afirmada pelo juízo, pessoal, e de acordo com a própria experiência”.¹²⁷ De fato, esta é uma tremenda síntese, mas é oportuno expandi-la para capturar nuances e outros pontos discutidos neste Capítulo 1. Formularíamos uma síntese, então, do seguinte modo. O conhecimento para Lonergan poderia ser resumido como: compreensão correta, verificada através da reflexão com a apreensão de um virtualmente incondicionado e afirmada por um juízo, pessoal, de acordo com a própria experiência, sendo objetivo e real. Ou, numa tremendíssima síntese do próprio Lonergan, formulada por ele ao comentar a diferença entre conhecimento e crença: “Conhecer é afirmar o que alguém corretamente compreende em sua própria experiência” (*Insight*, 452).¹²⁸

Isso porque:

- i. Os insights diretos precisam estar corretos, conforme tratamos numa seção acima;
- ii. A apreensão do incondicionado pelo insight reflexivo exige ordenação e ponderação da suficiência da evidência;

¹²⁵ “*in the latter cases the object is still tied down by relativity to the subject*”: trecho com aparente dificuldade de tradução porque, pelo contexto da própria citação e das frases subsequentes, pode haver ambiguidade. Por exemplo, parece que se adequaria ao contexto traduzir, alternativamente, como: “nos últimos casos, o objeto ainda está amarrado pela relatividade *do* sujeito”. Porém, aí não seríamos fiéis ao texto e talvez não captássemos a intenção do autor.

¹²⁶ Tradução prévia deste trecho realizada pelo mestrando em Lógica e Filosofia, Mateus Coelho Belinello. Conferência e revisão técnica realizadas por nós. Original em inglês, *infra*, Cap. 4, p. 205, nota 89.

¹²⁷ Bertato, Fábio Maia, *Seminários Lonergan* (CLE/UNICAMP), Comentários ao final da apresentação “Esboço do Capítulo 1 – Tese de Doutorado”, Junho de 2019.

¹²⁸ “*Knowing is affirming what one correctly understands in one’s own experience.*” (*Insight*, 452; ed. port., pp. 407-408).

- iii. A compreensão reflexiva, apreendendo o incondicionado, verifica. Por sua vez, o juízo afirma, completando o processo;
- iv. O cumprimento das condições precisa estar calcado na experiência daquele que inquire e deseja conhecer; em outros termos, precisa estar ancorado nos dados; e
- v. O objetivo do conhecer humano repousa sobre uma intenção irrestrita e um resultado incondicionado, conforme argumentado. O ser, que se identifica com a realidade, é o objetivo do puro desejo de conhecer. Se cumpridas as condições anteriores, o resultado do processo, que é um conhecimento, será objetivo e real, de forma que a realidade não dependerá de nossas operações cognitivas (relatividade do sujeito), o que torna possível distinguir, então, aquilo que *é* daquilo que *aparece*, de acordo com a argumentação conclusiva de Lonergan na última citação acima (CWL, *Cognitional Structure*, 213).

Sumário do capítulo

Como viemos sumarizando cada seção do capítulo, aqui basta-nos lembrar que os elementos da Filosofia de Lonergan de que nos ocupamos neste capítulo consideram sua Teoria Cognitiva, que compreende uma estrutura dinâmica e interdependente da mente humana composta por três níveis de (1) experiência, (2) entendimento, (3) reflexão e juízo. Na experiência temos dados externos ou internos, relativos à sensibilidade. Com os dados, nossa mente forma imagens. Através do entendimento apreendemos uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível, que é uma coisa, compreendendo aquilo que buscávamos compreender. Com a reflexão apreendemos as condições de verdade, o virtualmente incondicionado, e julgamos se algo é ou não verdadeiro, de acordo com a experiência e se o insight está correto. Da parte da Epistemologia, vimos que na filosofia de Lonergan temos uma distinção entre Ato, Intencionalidade e Conteúdo. Os atos estão relacionados aos atos da mente, às atividades cognitivas que se dirigem, se intencionam *objetivamente* a um objeto, o que é relativo ao conteúdo do conhecimento. Por fim, da parte Metafísica, vimos um esboço no sentido de que o objetivo do puro desejo de conhecer é o ser e o ser se identifica com o real. Por fim, cabe notar que esses níveis do processo cognitivo são transcendentais: não ficamos presos na experiência em isolado, nem também no entendimento e nem na reflexão e no juízo.

CAPÍTULO 2

Os Cincos Modos de Agripa e a Interpretação Dialética

Neste capítulo, apresentamos a versão da problemática sobre a qual trabalharemos. Oferecemos uma breve discussão acerca das interpretações atuais e justificamos a adoção de uma em particular. No caso, trata-se da interpretação dialética, defendida por Lammenranta (2008). Além disso, usamos dois outros trabalhos do autor (2011a e 2013) como complemento a fim de enriquecer a compreensão do problema. Ao mesmo tempo, abordamos outros textos mais recentes, como um de 2020 e outro de 2019, porém os contextualizamos de modo a explicar por que motivos eles não servem como complemento ao texto principal, de 2008.

1. RELAÇÕES ENTRE OS CINCO MODOS COM A FILOSOFIA E A EPISTEMOLOGIA

Um dado bem aceito do pirronismo, que também é corroborado por estudiosos, é o de que o cético vive e está de acordo com as aparências e suspende o juízo acerca da realidade ou natureza real das coisas, seja de maneira parcial, seja de maneira global.¹ Conforme expomos na

¹ Além de Lammenranta (2008) e outros, acerca de o pirrônico guiar-se pelas aparências, podemos mencionar dois diferentes estudiosos. Por um lado, Casey Perin comenta: “*I argue, against a prominent recent line of interpretation, that for Sextus the distinction between dogmatic and non-dogmatic belief is the distinction between belief about how things are and belief about how things merely appear to one to be. A close reading of PH 1.13 reveals that, according to Sextus, the Sceptic suspends judgement universally about how things are and has beliefs only about how things appear to him to be.*” (Perin, *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, 2010, pp. 4-5; cf. também Perin, 2010, pp. 57-62).

Por outro lado, Gabriela Gazzinelli, em *A vida cética de Pirro*, ao argumentar sobre a viabilidade do ceticismo de Pirro e do pirronismo – contrariando os que levantam a objeção da *apraxia*, da vida prática em relação ao que o cético prega – observa o seguinte: “Porém, pelo melhor entendimento dos traços formulares

Nota 3 de nossa Introdução, Sexto afirma que os céticos aderem às aparências. Chegamos a sustentar ali que “grosso modo, de toda forma, poder-se-ia dizer que a aparência é um critério ou uma orientação para o cético em ambos os sentidos [do critério da escola pirrônica]”.² Em consonância com o que discutimos ali e com a interpretação de Lammenranta (2008, 2011a) que vamos adotar, temos, a partir disso, uma questão que diferencia aparência de realidade. Sexto chega a usar o termo fenômeno.³ Segundo tal orientação do pirrônico, uma coisa é aquilo que nos aparece oriunda da percepção sensível e, outra, é o que aquela coisa é em sua real natureza.⁴ Com isso, temos a seguinte hipótese disjuntiva: a de que ou o pirronismo é um proto-kantismo, ou um kantismo em potência, ou que há influência pirrônica em Kant, embora esta hipótese não seja explorada aqui.⁵ A ideia é expor a hipótese ao mesmo tempo buscando exemplificar e contextualizar a influência do pirronismo na Filosofia, em particular na Filosofia Moderna e na Epistemologia Contemporânea momentos antes de adentrarmos no assunto em específico. Mas, em termos gerais, Kant fala em fenômeno e númeno. Sua palavra – que habitualmente se traduz por fenômeno – é *Erscheinung*, que também pode ser traduzida por “aparência”,⁶ ou, ainda, por “aparecimento”.⁷ Por outro lado, temos o númeno, que é a coisa em si e que não é cognoscível nos termos kantianos. Ou seja, há entre os dois filósofos um paralelo entre aquilo que nos aparece e aquilo que as coisas seriam em si, não obstante as diferenças filosóficas que decorrem do desenvolvimento particular de cada um desses autores. Contudo, nesse sentido, é difícil não ver em Kant uma influência pirrônica e, por extensão, uma influência do pirronismo no que se seguiu depois. Antes de Kant, temos Hume, com sua grande valorização da sensibilidade e seu ceticismo mitigado ou moderado, como é chamado na literatura.

[...] parece haver boa evidência textual favorável à hipótese de uma orientação *fenomênica* do pirronismo desde Pirro e Timão até Sexto Empírico. Com efeito, essa hipótese representa uma resposta efetiva às críticas contra a viabilidade do ceticismo na esfera prática. Ao fundamentá-la, o estudo do material bio e doxográfico apresenta uma importante contribuição para o debate em torno da vida cética” (Gazzinelli, 2009, p. 153, grifo nosso).

² Cf. nota 3, na Introdução desta tese, p. 18.

³ Por exemplo, em *PH I*, 19.

⁴ E.g., *PH I*, 167-168.

⁵ Temos uma primeira evidência aqui, embora Kant seja, à primeira vista, impreciso: “Se iniciamos com Pirro a época do cepticismo, encontramos uma escola inteira de cépticos, que se distinguiam essencialmente dos *dogmáticos* em seu modo de pensar e no método de filosofar, por tomarem por máxima primeira de todo uso filosofante da razão: *suspender o juízo mesmo quando a aparência de verdade é a maior possível*; e por estabelecerem o princípio: *a Filosofia consiste no equilíbrio do juízo e nos ensina a pôr a descoberto a falsa aparência*. Desses cépticos, porém, nada nos restou senão as duas obras de Sexto Empírico, onde este coligiu todas as dúvidas.” (Kant, *Lógica*, A36, tradução do original *Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen* de Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 47).

⁶ Mattos, 2015, p. 31, nota 5, in: Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*. 4ª edição. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. (Coleção Pensamento Humano). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

⁷ Na tradução em inglês da *Critique of Pure Reason* de Kant (Cambridge University Press, 2009), Paul Guyer e Allen W. Wood traduzem por *appearance* (aparência, aparecimento), p. 155, B34/A20.

Contemporaneamente, boa parte da Epistemologia e da Teoria do Conhecimento tem influência direta do pirronismo, em particular da Problemática dos Cinco Modos de Agripa. Só de um recorte dos Cinco Modos, o chamado Trilema de Agripa ou Problema do Regresso Epistêmico, surgiram as teorias do Fundacionalismo, do Coerentismo, do Infinitismo e do Contextualismo, sem contar outras questões.⁸

Nesse sentido, Baron Reed (2019) expõe o seguinte:

O ceticismo tem sido um poderoso esporão à inovação em epistemologia ao longo da história da filosofia. Isso é especialmente verdadeiro na era presente, pois muitos dos mais significativos desenvolvimentos na epistemologia recente têm sido motivados, ao menos em parte, como respostas aos desafios céticos *global* e *perceptual*.

O principal argumento do ceticismo global tem sua origem nos Modos de Agripa, apresentados por Sexto Empírico nos *Esboços pirrônicos* (PH I, 164-177). Tome qualquer uma de suas crenças. O cético perguntará: por que você acha que ela é verdadeira? (Reed, 2019, p. 523).⁹

Por sua vez, Greco (2000) resume a influência do ceticismo na Filosofia e na Epistemologia do seguinte modo, em particular acerca do Trilema de Agripa ou Problema do Regresso Epistêmico:

Nos primeiros quatro capítulos [de *Putting Skeptics in Their Place*], eu tenho reivindicado (*claiming*) que os argumentos céticos desempenham um papel importante na inquirição filosófica. Tais argumentos agem como dispositivos heurísticos por conduzir a uma epistemologia positiva em particular, como oposta à ontologia ou à filosofia da mente. Quero dizer que esta tese é tanto prescritiva como descritiva. Por um lado, estou reivindicando que argumentos céticos *devem* desempenhar esse papel metodológico. Por outro lado, a reivindicação é que tais argumentos *desempenham, de fato*, esse papel. Nada dá maior suporte à tese descritiva do que a literatura sobre o argumento cético de um infinito regresso de razões. Esse argumento é belamente simples, mas inspirou debate sobre a natureza do conhecimento e da evidência por dois milênios. [...]

O problema nasce porque parece que deve se ter boas razões para tudo quanto se afirma conhecer. Mas não é qualquer razão que é uma boa razão; deve-se ter razões para pensar que as próprias razões são verdadeiras. Nesse sentido, parece que o conhecimento requer (*per impossibile*) um infinito regresso de razões. Uma versão primitiva do argumento é atribuída ao antigo cético Pirro. A passagem citada a seguir é tirada da discussão de Sexto Empírico dos cinco modos céticos que levam à suspensão do juízo. Agripa, por sua vez, estava sistematizando os ensinamentos céticos de Pirro. (Greco, 2000, p. 108).¹⁰

⁸ Greco, 2000, pp. 108-112. Sobre o Infinitismo, temos Klein (2008; entre outros anos). Acerca da influência do ceticismo pirrônico e do ceticismo perceptual na Filosofia Moderna e na Epistemologia e na Teoria do Conhecimento contemporâneas, cf. Reed, 2019, “Introduction – Contemporary Skepticism” (pp. 523-534). Para o mesmo assunto, mas com alguns exemplos de antecedentes históricos do Problema de Agripa, como suas bases positivas e não céticas em Platão (como no *Teeteto*) e em Aristóteles (como nos *Segundos Analíticos*), cf. Greco, 2000, Cap. 5.

⁹ “Skepticism has been a powerful spur to innovation in epistemology throughout the history of philosophy. This is especially true in the present era, as many of the most significant developments in recent epistemology have been motivated, at least in part, as responses to global and perceptual skeptical challenges. / The main argument for global skepticism has its origin in the Modes of Agrippa, presented by Sextus Empiricus in the Outlines of Pyrrhonism (PH I 164–177). Take any one of your beliefs. The skeptic will ask, why do you think it is true?” (Reed, 2019, p. 523).

¹⁰ “In the first four chapters I have been claiming that skeptical arguments play an important role in philosophical inquiry. Such arguments act as heuristic devices for driving positive epistemology in particular, as opposed to ontology or philosophy of mind. I mean this thesis to be both prescriptive and descriptive. On the one

De modo mais específico com relação aos Cinco Modos, Sienkiewicz (2019) argumenta o seguinte:

[...] essas formas de argumento possuem interesse filosófico intrínseco e duradouro. [...] Quanto à evidência de seu duradouro interesse, pode-se apontar para o fato de que, em anos recentes, houve uma onda de interesses na epistemologia do desacordo.¹¹ De fato, tomando a visão mais longa, pode-se apontar para o fato de que o problema cético colocado pela combinação dos modos de regresso infinito, reciprocidade e hipótese tem sido uma fonte perene de reflexão para epistemólogos. Nas palavras de Laurence Bonjour, é “talvez o mais crucial em toda a teoria do conhecimento”.¹² (Sienkiewicz, 2019, p. 2-3)¹³

Por fim, Lammenranta (2008) faz uma observação de certo modo complementar no que tange às três citações acima: “Tentarei explicar o problema dialético [que é sua interpretação da problemática], o qual provarei ser muito mais difícil. *Somente isso explica completamente a crise cética criada pela redescoberta dos livros de Sexto durante o Renascimento e as respostas dos primeiros filósofos modernos a ela*” (grifo nosso).¹⁴

Não pudemos verificar se a problemática tem *toda* essa proeminência apontada por esses e outros autores, que citamos aqui na introdução deste capítulo. Apesar disso, as três citações servem-nos para mostrar o nexos que existe entre a problemática sobre a qual nos

hand, I am claiming that skeptical arguments ought to play this methodological role. On the other, the claim is that such arguments do in fact play it. Nothing supports the descriptive thesis more than the literature on the skeptical argument from an infinite regress of reasons. That argument is beautifully simple, but it has inspired debate over the nature of knowledge and evidence for over two millennia.

The problem arises because it seems that one must have good reasons for whatever one claims to know. But not any reason is a good reason; one must have reasons for thinking that one's reasons are true. Accordingly, it seems that knowledge requires (per impossibile) an infinite regress of reasons. An early version of the argument is attributed to the ancient skeptic, Pyrrho. The passage quoted next is taken from Sextus Empiricus's discussion of Agrippa's five skeptical modes leading to the suspension of judgment. Agrippa, in turn, was systemizing the skeptical teachings of Pyrrho.” (Greco, 2000, p. 108).

Greco (2000) formula o argumento do regresso nos seguintes termos: “**1.** To know that something is true one must believe it on the basis of good reasons, or reasons that indicate that the thing is likely to be true. / **2.** But not any reason is a good reason. Good reasons themselves must be backed up by good reasons for thinking that they are true, which reasons will in turn be in need of further good reasons. **3.** Therefore, to know that something is true one must believe it on the basis of an infinite number of good reasons. (1,2) **4.** No human is capable of basing her belief on an infinite number of reasons. **5.** Therefore, knowledge (for humans) is impossible. (3,4)” (Ibid., pp. 110-111, grifo nosso).

¹¹ Nota do autor, nº 8: “See, by way of example, the anthologies by Feldman and Warfield (2010) and Christensen and Lackey (2013).” Tais referências são: Feldman, R.; Warfield, T. (eds.), *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2010; e Christensen, D.; Lackey, J. (eds.), *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

¹² Nota do autor, nº 9: “Bonjour (1985), p. 18.” Trata-se desta referência: Bonjour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1985.

¹³ “[...] these argument forms have intrinsic and abiding philosophical interest. [...]. As for evidence of their abiding interest, one might point to the fact that there has, in recent years, been a surge of interest in the epistemology of disagreement. Indeed, taking the longer view, one can point to the fact that the sceptical problem posed by the combined modes of infinite regression, reciprocity, and hypothesis has been a perennial source of reflection for epistemologists. In the words of Laurence Bonjour it is ‘perhaps the most crucial in the entire theory of knowledge’.” (Sienkiewicz, 2019, p. 2-3)

¹⁴ Lammenranta, 2008, p. 10. Em inglês: “Then I will try to explicate the dialectical problem, which will prove to be much harder. Only this fully explains the skeptical crisis created by the rediscovery of Sextus's books during the Renaissance and the responses of early modern philosophers to it.” (Ibid., 2008, p. 10, grifo nosso).

debruçaremos e sua relação com a Filosofia, Epistemologia e Teoria do Conhecimento, tanto no passado como no presente.

No entanto, há que se observar aqui um ponto muito importante. Greco (2000) fala do papel metodológico que tais argumentos céticos deveriam ter para o desenvolvimento na inquirição filosófica, em particular para a Epistemologia, e não apenas de forma descritiva, como se observa na literatura, ao menos desde Hume (para citarmos um caso moderno).¹⁵ Ocorre que grande parte dos autores com os quais lidamos sobre o ceticismo pirrônico parecem tratá-lo justamente deste modo, como um ceticismo metodológico, ao mesmo tempo em que, fazendo isso, procuram justificar do melhor modo a viabilidade ou não viabilidade do ceticismo pirrônico, de tal sorte que seus trabalhos parecem, por exemplo, uma defesa real de um ceticismo. Ao mesmo tempo, porém, ocorre que sempre houve céticos que tomaram o pirronismo como filosofia de vida, de algum modo ou de outro. Conforme ilustra Gazzinelli (2009), tendo por base seus estudos das fontes:

Acreditamos que as discussões retomadas ao longo do capítulo reforçam a hipótese de que o pirronismo apresenta uma escolha filosófica razoável, transponível à vida comum. O entendimento segundo o qual é inviável na prática só transparece nos ataques virulentos de rivais detratores, como Antígono, Colotes, Posidônio. Com efeito, há forte evidência textual sustentando nossa hipótese de que o pirronismo, tendo adotado a noção de fenômeno como critério de ação desde suas origens, corresponde a um ceticismo urbano, mitigado, e não ao ceticismo rústico, que implicaria comportamentos insensatos. (Gazzinelli, 2009, p. 121).

Ao mesmo tempo, tivemos o Prof. Oswaldo Porchat, um filósofo brasileiro neopirrônico que escreveu, entre outros, *Vida comum e ceticismo*.¹⁶ Lammenranta (2011b), enquanto autor e defensor da concepção dialética de justificação e não sobre os Cinco Modos em si e sua interpretação deles, fala sobre o ceticismo não em tudo, mas em determinados assuntos.¹⁷ Além disso, como observa Reed (2019) no tocante à Problemática de Agripa,

¹⁵ Embora exista essa proeminência do ceticismo pirrônico como uma espécie de motor para a Filosofia e para a Epistemologia, há outros autores que consideram o ceticismo não pirrônico como cumprindo um papel semelhante. É o caso, por exemplo, do filósofo Roderick Chisholm que, em *Theory of Knowledge* (1989, c1966), afirma o seguinte acerca do ceticismo, que é o assunto do primeiro capítulo do livro, “The Skeptic’s Challenge”: “The question is not whether we can refute philosophical skeptics. Nor is it even whether we can make them see that they are misguided. We are asking only whether they can provide us with reasons for thinking that we are misguided.” (Chisholm, 1989, p. 2). O ceticismo, nesse sentido, seria um desafio para avaliarmos o status de nossas crenças e pensarmos em nossas teorias do conhecimento. Outrossim, Chisholm cita Hilary Putnam no caso do ceticismo radical do cérebro numa cuba (BIV = *Brain In a Vat*) (*Ibid.*, p. 2-4).

¹⁶ Oswaldo Porchat Pereira, *Vida comum e ceticismo*, 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹⁷ Além disso, cabe notar que Markus Lammenranta ora fala que ele, o autor, não é cético (i.e., que é dogmatista), como em “they [the arguments of ancient skeptics] are directed at us, the dogmatists, and use only premises that we accept” (Lammenranta, 2008, p. 11), ao interpretar a problemática pirrônica a partir de Sexto empírico, ora fala que é cético, como em “we, the skeptics, point out that there is disagreement about the truth of p and ask whether the dogmatist thinks that the disagreement can be resolved” (Lammenranta, 2013, p. 48). De forma clara, ele diz o seguinte em 2011b: “I will then respond to the objection that the dialectical conception leads to radical skepticism. I will try to show that it leads at most to urbane skepticism, a form of skepticism that is restricted to controversial

“outros filósofos sustentaram que não há disponível para nós solução não cética sobre os Modos de Agripa”,¹⁸ citando como exemplo, entre outros, o filósofo americano Robert Fogelin (1994), outro representante contemporâneo do pirronismo, e um artigo de Lammenranta (2019) nesse mesmo livro sobre o neopirronismo de Fogelin.¹⁹

O problema é que essas posições contrastam com outras citações do próprio Sexto,²⁰ de sorte que também tendemos a crer num ceticismo de tipo global enquanto assim defendido por Sexto e outros autores,²¹ *aparentemente* sem pretensões *meramente* metodológicas, tal como compreendemos da interpretação de Lammenranta (2008), quando se propõe que o cético pode suspender o juízo acerca de tudo, mas esse acerca de tudo é acerca da verdade das coisas, de sua real natureza, enquanto se fica com as aparências.²² *Não obstante isso, consideramos a versão da problemática pirrônica de Lammenranta (2008) como metodológica. Nosso trabalho visa acometer esse tipo de posição, metodológica, que é também interpretativa, embora específica de um autor, apesar de ser possível partir dela para a compreensão de outras versões.*

Mas gostaríamos de deixar uma reflexão antes da próxima seção: por que boa parte da epistemologia e da teoria do conhecimento contemporâneas está se deixando pautar há décadas pelo pirronismo, pela Problemática de Agripa? Não negamos esse poder do ceticismo como estímulo para a inquirição e desenvolvimento de teorias, tal como defendido e descrito por John Greco (2000), por exemplo. Mas e outras escolas filosóficas, também não serviriam de estímulo? Por que esse predomínio do pirronismo, em particular dos Cinco Modos de Agripa?

issues in philosophy, science and religion. This is not a problem because this sort of skepticism is quite intuitive and plausible. Finally, I deal with the objection that my defense of skepticism about philosophy is self-refuting.” (Lammenranta, 2011b, p. 4). Donde concluímos que em seu trabalho de 2008 ele não adere àquele ceticismo global acerca da verdade que defende, assim como em outros quando está interpretando Sexto (e.g. 2011a), mas adere a certo tipo de ceticismo urbano conforme acabamos de citar.

¹⁸ Reed, 2009, p. 525.

¹⁹ Reed, 2009, nota 11, p. 529; cf. também nota 12, em sentido semelhante.

²⁰ Conforme já colocamos em uma nota de rodapé no início do trabalho, Sexto afirma o seguinte antes de argumentar fornecendo exemplos de como usar os Cinco Modos: “*That every matter of inquiry admits of being brought under these Modes we shall show briefly in this way*” (PH I, 169-70, grifo nosso), ou seja, *qualquer* matéria de inquirição. Além disso, Sexto, ao falar sobre o cético não rejeitar as aparências, argumenta: “*Those who say that ‘the Sceptics abolish appearances,’ or phenomena, seem to me to be unacquainted with the statements of our School. For, as we said above, we do not overthrow the affective sense-impressions which induce our assent involuntarily; and these impressions are ‘the appearances.’ And when we question whether the underlying object is such as it appears, we grant the fact that it appears, and our doubt does not concern the appearance itself but the account given of that appearance, – and that is a different thing from questioning the appearance itself.* For example, honey appears to us to be sweet (and this we grant, for we perceive sweetness through the senses), but whether it is also sweet in its essence is for us a matter of doubt, since this is not an appearance but a judgement regarding the appearance.” (PH I, 19-20, grifo nosso). O próprio Lammenranta (2011a) afirma que: “*Furthermore, the skeptic claims to be able to construct a similar argument [sc. Modo do Desacordo em si] against any of my beliefs about the nature of reality.*” (Lammenranta, 2011a, grifo nosso).

²¹ Há uma distinção realizada por Barnes (1997) entre ceticismo urbano (com escopo mais específico) e ceticismo rústico (geral, acerca de qualquer assunto). Cf. Barnes, 1997, pp. 58-91.

²² Lammenranta (2008), e.g., p. 30.

2. APRESENTAÇÃO DOS CINCO MODOS E DISTINTAS INTERPRETAÇÕES

Uma das principais estratégias pirrônicas para a suspensão do juízo são os chamados Cinco Modos (*τρόποι, tropoi*) de Agripa. No entanto, não há muita informação acerca desse filósofo. De acordo com a tradição, ele foi um céptico posterior a Pirro, o qual teria sistematizado seus argumentos.²³ A principal fonte pela qual o conhecemos é a *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio (IX, 11, 88). Conforme comenta Hankinson (1999), “em um elenco de personagens sombrios, nenhum é mais sombrio do que Agripa. Nossas fontes o mencionam apenas uma vez: DL 9, 88 fala de ‘Agripa e seus associados’, no contexto dos cinco modos”²⁴. O relato que Diógenes traz é o seguinte:

Agripa e seus adeptos acrescentaram a estes outros cinco modos;²⁵ o primeiro refere-se ao desacordo, o segundo à extensão ao infinito, o terceiro à relatividade, o quarto à hipótese, e o quinto à inferência recíproca.

O modo referente ao desacordo demonstra que todas as questões, propostas pelos filósofos ou ocorrentes na vida cotidiana, provocam um contraste intensíssimo e uma grande confusão.

O modo referente à extensão ao infinito não admite uma prova firmemente estabelecida daquilo que se tenta demonstrar, pois uma coisa proporciona fundamento para a crença em outra, e assim por diante, até o infinito.

(89) O modo referente à relatividade diz que nada pode ser apreendido em si mesmo e por si mesmo, mas somente em relação a outra coisa. Daí resulta que nada pode ser conhecido.

O modo referente à hipótese baseia-se no fato de algumas pessoas pensarem que devemos pressupor os primeiros fundamentos das coisas imediatamente como fidedignos, sem demonstração ulterior. A inconsistência dessas premissas se evidencia pelo fato de outras pessoas partirem de hipóteses contrárias.

O modo referente à inferência recíproca ocorre sempre que aquilo que deve servir de meio de confirmação da coisa sobre a qual se indaga necessita de crença no objeto da indagação – por exemplo, alguém que pretenda demonstrar a existência dos poros pelas emanações serve-se da existência dos poros para confirmar a ocorrência das emanações. (DL IX, 11, 88-89)

Sexto Empírico, no entanto, ao apresentar o argumento, não o menciona, atribuindo esses modos aos filósofos mais recentes ou posteriores, em contraste com os mais velhos.²⁶ Mas hoje se fala em “Cinco Modos de Agripa” em virtude de sua atribuição a Agripa por DL.²⁷ E, conforme as fontes mais recentes consultadas, Agripa estaria entre os cépticos

²³ Segundo Fogelin (1994): “According to tradition, Agrippa was a leading figure in the Pyrrhonian revival that took place between 100 B.C. and A.D. 100. His particular contribution was to systematize Pyrrhonian arguments in what came to be known as the Five Modes Leading to the Suspension of Belief. These modes were intended to present a completely general procedure for refuting any claim that a dogmatist might make.” (Fogelin, 1994, p. 11).

²⁴ Hankinson (1999): “In a cast of shadowy characters none is darker than Agrippa. Our sources mention him but once: DL 9 88 talks of ‘Agrippa and his associates’” (Hankinson, 1999, p. 163).

²⁵ “acrescentaram a estes outros” refere-se aos Dez Modos, apresentados imediatamente antes de Agripa e seus modos.

²⁶ *PH I*, 164.

²⁷ Hankinson, 1999, p. 163. Barnes (1990), por sua vez, comenta que “Agrippa is referred to by Diogenes Laertius (IX 88); and he is presumably the eponym of the Agrippa, written by an unknown sceptic called Apellas (see Diogenes Laertius, IX 106). Otherwise he is never mentioned in the ancient texts. We may reasonably conjecture

Enesidemo e Sexto Empírico, o que significa estar entre 100 AC e 200 DC, arredondando, de certo modo, as estimativas de Barnes (1990) e Fogelin (1994).²⁸

A formulação mais célebre de tais modos encontra-se em *Esboços pirrônicos (PH)*, de Sexto.²⁹ Provavelmente por essa razão, tal argumento encontra-se e pertence à tradição pirrônica. Há diferentes modos de apresentá-lo. No entanto, as diferentes interpretações tomam como fonte os *Esboços (PH I, 164-169)*. Sexto a expõe do seguinte modo:

The later Sceptics hand down Five Modes leading to suspension, namely these: the first based on discrepancy, the second on regress *ad infinitum*, the third on relativity, the fourth on hypothesis, the fifth on circular reasoning. [1] That based on discrepancy leads us to find that with regard to the object presented there has arisen both amongst ordinary people and amongst the philosophers an interminable conflict because of which we are unable either to choose a thing or reject it, and so fall back on suspension. [2] The Mode based upon regress *ad infinitum* is that whereby we assert that the thing adduced as a proof of the matter proposed needs a further proof, and this again another, and so on *ad infinitum*, so that the consequence is suspension, as we possess no starting-point for our argument. [3] The Mode based upon relativity, as we have already said, is that whereby the object has such or such an appearance in relation to the subject judging and to the concomitant percepts, but as to its real nature we suspend judgement. [4] We have the Mode based on hypothesis when the Dogmatists, being forced to recede *ad infinitum*, take as their starting-point something which they do not establish by argument but claim to assume as granted simply and without demonstration. [5] The Mode of circular reasoning is the form used when the proof itself which ought to establish the matter of inquiry requires confirmation derived from that matter; in this case, being unable to assume either in order to establish the other, we suspend judgement about both. (*PH I, 164-169*)

De modo geral, pode-se dizer que os modos do Desacordo (1) e Relatividade (3) procuram mostrar que não há acordo “nem sobre como as coisas aparecem (ou ao menos poderiam [aparecer]), porque as aparências são ‘relativas’ ao perceptor [...], nem sobre como as coisas realmente são.”³⁰ O modo do Regresso (2) seria quando se apresenta algo como prova, mas o que foi apresentado requer ainda outra prova e assim *ad infinitum*: S fornece como prova a razão r_1 para a proposição p_1 ; o cético, por sua vez, pergunta qual a prova de r_1 , ao que S responde com r_2 ; o cético pergunta novamente qual a prova de r_2 , ao que S responde

that he flourished at the end of the first century BC [...], and hence a century and a half before Sextus.” (Barnes, 1990, p. viii, nota 5).

²⁸ No texto interpretativo mais recente e completo que conhecemos acerca dos Cinco Modos de Agrippa a partir dos originais gregos de Sexto Empírico, que é o de Sienkiewicz (2019), este autor comenta o seguinte: “*Sextus attributes the modes [of Agrippa] to ‘the more recent sceptics’ (οἱ νεώτεροι) at PH 1.164. These sceptics are presumably more recent than the ‘older sceptics’ (οἱ ἀρχαιότεροι) of whom Sextus speaks at PH 1.36 and to whom he ascribes the ten modes. Elsewhere, at M 7.345, Sextus attributes the ten modes to Aenesidemus, so we might date the more recent sceptics of PH 1.165 to somewhere between Aenesidemus and Sextus, that is between 100 BC and AD 200. For further detail on Aenesidemus’ dates see Glucker (1978), pp. 116–18 and on Sextus’ see House (1980).*” (Sienkiewicz, 2019, p. 2, nota 6).

²⁹ Klein, 2008, p. 485.

³⁰ Klein, 2008, p. 486. Porém, não há acordo sobre esse ponto. Por exemplo, Lammenranta (2008) tem uma interpretação distinta da de Klein (2008) acerca do assunto, como veremos abaixo. R.G. Bury (1976), por exemplo, utilizando-se das expressões gregas para justificar suas afirmações, afirma que o Modo do Desacordo baseia-se no “conflito entre opiniões” e que o modo da Relatividade baseia-se na “relatividade das percepções” (Bury, 1976, xl).

com r_3 e assim *ad infinitum*. O modo da Hipótese (4) seria quando se toma uma ou mais proposições como pontos de partida, sem que essas necessitem de prova ou demonstração. O modo da Circularidade (5) seria o raciocínio circular: S fornece como prova a razão r_1 para a proposição p_1 ; o cético pergunta qual a prova para r_1 , ao que S responde com r_2 . O cético pergunta novamente, ao que S responde com r_1 .

2.1. Diferentes interpretações e nossa eleição hermenêutica

Durante o trabalho de pesquisa pudemos notar que os mais diferentes trabalhos acerca dos Cinco Modos podem ser agrupados em três grandes conjuntos de forma sintética. São eles: (1) Trabalhos e interpretações preocupados com a justificação epistêmica concentrando-se no Trilema de Agripa; (2) Trabalhos historiográficos, que também interpretam o pirronismo e, em alguns casos, os Cinco Modos, mas seu intento é sobretudo histórico; e (3) Trabalhos e interpretação que se preocupam principalmente com a viabilidade ou não viabilidade dos Cinco Modos e do pirronismo. Vejamos brevemente cada um desses três grupos.

a. O Problema de Agripa como fonte ou meio para a justificação epistêmica concentrando-se no Trilema

Nesse grupo, o que encontramos em comum é que a preocupação é com a justificação do conhecimento considerando o trilema e ignorando total ou parcialmente os outros dois modos. Para os autores deste grupo, é preciso ter boas razões para que algo seja considerado conhecimento em sentido próprio considerando-se os três modos de Regresso Infinito, Circularidade e Hipótese. Dentre vários autores, podemos destacar dois célebres, John Greco (2000) e Ernest Sosa (1997).

John Greco (2000), como brevemente discutimos acima, considera o Trilema de Agripa como desempenhando um papel importante na inquirição filosófica, em particular na geração de epistemologia positiva. O argumento do infinito regresso de razões é um desafio que acaba produzindo esse efeito, mas também cumpre um papel metodológico nesse sentido. O problema é que, como ele sustenta, “parece que deve se ter boas razões para tudo quanto se afirma conhecer. Mas não é qualquer razão que é uma boa razão; deve-se ter razões para pensar que as próprias razões são verdadeiras.”³¹ Ele apresenta as principais respostas ao

³¹ Greco, 2000, *op. cit.*, p. 108.

problema, como Fundacionalismo, Coerentismo, Contextualismo. Para-se o regresso infinito com o Fundacionalismo ao se chegar a crenças básicas ou conhecimento não inferencial. Há outros tipos de Fundacionalismo, mas aqui estamos a resumir e ir ao essencial. Quanto à outra possibilidade, para-se o regresso infinito com o Coerentismo quando se permite que as razões possam ter um suporte mútuo (ou seja, que o raciocínio seja circular, mas de um certo modo virtuoso). Já com o Contextualismo, o que se requer é que as boas razões dependam de um contexto.³² A posição de Greco neste texto é a de um Fundacionalista Contextualista: une o Fundacionalismo com a dependência de contexto, como, por exemplo, classe, raça, gênero e outros fatores sociais que, segundo ele, afetariam a cognição humana.³³

Ernest Sosa (1997) tem um estudo muito interessante, que é o *How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes* (1997). Ele segue o mesmo sentido de outros deste grupo, o de que as razões precisam de justificação. Faz um retrospecto histórico muito interessante: introduz o artigo afirmando que há um problema epistêmico já encontrado nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles, o qual apresenta três possibilidades sobre como uma crença pode ser justificada, a saber: ou por regresso ao infinito, ou por raciocínio circular, ou através de um último fundamento. Segundo Sosa (1997), Aristóteles aparentemente toma a opção fundacionalista. No entanto, ao resolver a problemática, utiliza lições de Descartes e conclui que o filósofo foi fundacionalista, coerentista e fiabilista (*reliabilist*).³⁴

Em suma, o que há em comum entre esses e outros autores que podemos reunir nesse mesmo grupo é que a preocupação ou foco está na justificação epistêmica considerando-se apenas ou principalmente três dos Cinco Modos de Agripa.³⁵

b. O Problema de Agripa dentro do Ceticismo Pirrônico historiografado

Aqui identificamos três principais autores: (1) Diogenes Laércio, com seu famoso *Lives of Eminent Philosophers* (Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972 (1ª ed. 1925)); (2) R. J. Hankinson, com *The Sceptics - The Arguments of the Philosophers* (London and New York: Routledge/Taylor & Francis, 1998); (3) Victor Brochard, “Livro IV: O

³² Greco, *op. cit.*, p. 112.

³³ Greco, *op. cit.*, p. 136.

³⁴ Sosa, 1997, p. 243.

³⁵ A bibliografia do trabalho desses dois autores mostra uma parte de outros autores que seguem na mesma linha desse grupo que designamos; outro exemplo seria Aikin, 2011. Além disso, as diversas teorias de Fundacionalismo, Coerentismo etc. são evidências de que são respostas ao Trilema e não aos Cinco Modos como um todo. Ademais, é uma bibliografia muito vasta que não convém citar aqui, pois seria gastar latim sem necessidade prática para o trabalho. Por fim, fugiria do nosso recorte.

ceticismo empírico”, págs. 313–390. In: Brochard, Victor. *Os céticos gregos* (Trad. de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009 (ed. original: 1887; edição da tradução: 1986)).

O ponto em comum entre todos eles é o historiografar essa escola cética, o pirronismo, e discutir ou descrever, de modo geral ou resumido, os Cinco Modos de Agripa, quando é o caso. Tais estudos nos interessaram no sentido de fornecer elementos históricos para melhor compreender o pirronismo e os Cinco Modos de Agripa. Como o leitor deve ter reparado, já citamos tais autores no início da tese, de modo também que não vemos necessidade de citá-los novamente ou desenvolver o que dizem. Além disso, como nosso interesse é resolver uma versão contemporânea do Problema de Agripa, tais trabalhos não adentram na especificidade exigida.

c. *O Problema de Agripa e o Ceticismo Pirrônico: viável ou não viável*

Aqui há vários tipos de autores. Trata-se de interpretações que buscam, grosso modo, mostrar a plausibilidade ou não plausibilidade do ceticismo pirrônico com base nos textos clássicos, em particular nos textos de Sexto Empírico. Provêm de vários tipos de autores, desde helenistas e estudiosos da Filosofia Antiga (como Julia Annas e Jonathan Barnes) até filósofos ou autores pirrônicos, como Fogelin (1994). Além disso, nesse filão encontramos desde interpretações do pirronismo em si, passando pelos Cinco Modos de Agripa em particular, até trabalhos que focam num modo em particular, sem ignorar os outros, como é o caso de Diego Machuca (2015), ao concentrar-se no modo do Desacordo. São muitos autores. Citemos, portanto, os principais que nossa pesquisa encontrou e com os quais dialogaremos nesta tese. Alguns deles, cabe observar, serviram ao autor que oferece a versão que vamos justificar e escolher, a de Lammenranta (2008), como Frede (1997), Striker (2004) e Barnes (1990).

Nesse sentido, temos: Michael Williams, com destaque para *The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism* (2004) e *The Agrippan Problem, Then and Now* (2015); Markus Lammenranta, com *The Pyrrhonian Problematic* (2008), *Skepticism and Disagreement* (2011a) e *Neo-Pyrrhonism* (2019); Peter Klein, com *Contemporary Responses to Agrippa's Trilemma* (2008); Diego Machuca, com *Agrippan Pyrrhonism and the challenge of disagreement* (2015); Jonathan Barnes, com *The Toils of Scepticism* (1990); Stefan Sienkiewicz, com o recentíssimo *Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippan Modes* (2019); Julia Annas e Jonathan Barnes, com *The Modes of Scepticism* (1985); Gisela Striker, com *Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism* (2004); Myles Burnyeat e Michael Frede (eds.), com *The Original Sceptics: A*

Controversy (1997); e Casey Perin, com *The Demands of Reason – An Essay on Pyrrhonian Scepticism* (2010) e outros mais.

Porém, dentro desse grupo, temos dois casos peculiares: Robert Fogelin (1994) e Peter Klein (2008).

Fogelin é um filósofo neopirrônico que dialogou tanto com parte desses autores que acabamos de mencionar, como com autores do primeiro grupo, focados na justificação do conhecimento concentrando-se no Trilema e não nos Cinco Modos como um todo. Tal pirrônico é um cético que acredita que não há uma solução para o Problema de Agripa com relação a termos justificação para o conhecimento, com base em suas análises.³⁶ Isso se encontra em seu livro, talvez o principal, chamado *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (1994).³⁷ Na Parte II do livro, Fogelin se dedica a discutir o Problema de Agripa com seus Cinco Modos e a rebater as respostas já propostas ao problema, como o Fundacionalismo e o Coerentismo.³⁸ Não obstante ele dialogue bastante com o primeiro grupo de interpretações, Fogelin leva em conta os Cinco Modos como um todo e os divide em dois grupos: por uma parte, teríamos os Modos Desafiadores (Desacordo e Relatividade), que justamente desafiariam nossas crenças e forçariam qualquer um a fornecer razões para elas; e, de outra, teríamos os Modos Dialéticos (Regresso Infinito, Circularidade e Hipótese). O problema é que, segundo o neopirrônico, ao fornecer uma razão, o interlocutor não conseguiria escapar do famoso Trilema de Agripa, de modo que o processo de justificação não seria possível ser concluído de modo satisfatório.³⁹

Seu ceticismo, porém, não se propõe como global ou radical, mas com escopo. Para usarmos uma terminologia de Barnes (1997),⁴⁰ seu ceticismo seria urbano, em oposição ao ceticismo rústico. O ceticismo rústico seria aquele que dirigiria a suspensão juízo a todas as

³⁶ Michael Williams é um dos que se opõe e responde a Fogelin, em *The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism*. In: Sinnott-Armstrong, Walter. **Pyrrhonian Skepticism**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004. Neste capítulo, Williams enfrenta o que chama de “Argumento agripano”. Seu principal oponente é Robert Fogelin, um neopirrônico. O livro no qual está o capítulo é realizado em homenagem a esse neopirrônico.

³⁷ Fogelin tem outros trabalhos, mas este é o mais citado na literatura que levantamos para nossa pesquisa. Além disso, conforme aponta Lammenranta (2019): “*Although Fogelin denies contextualism in the book [“Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification”, de 1994], he acknowledges in a more recent paper, ‘The Skeptics are Coming! The Skeptics are Coming!’ (2004) that it would be one version of neo-Pyrrhonism.*” (Lammenranta, 2019, p. 569).

³⁸ Fogelin, 1994, p. 111ss.

³⁹ “*Thus the modes of discrepancy and relativity force anyone who makes claims beyond the modest expression of opinion to give reasons in support of these claims. I’ll call these two modes-discrepancy and relativity-the challenging modes. / The task of the remaining three modes-those based on regress ad infinitum, circularity, and (arbitrary) hypothesis-is to show that it is impossible to complete this reason-giving process in a satisfactory way. If the Pyrrhonists are right, no argument, once started, can avoid falling into one of the traps of circularity, infinite regress, or arbitrary assumption. I’ll call these three modes the dialectical modes.*” (Fogelin, 1994, p. 116).

⁴⁰ Barnes, 1997, pp. 60-62.

crenças.⁴¹ Por outro lado, o ceticismo urbano (cabe lembrar que ambos têm sustentação na obra de Sexto) seria aquele em que o pirrônico fica feliz na maioria das coisas a que as pessoas dão assentimento “no curso ordinário dos eventos: ele dirige sua ἐποχή [*epokhē*]⁴² em direção a um alvo específico – grosso modo, em relação a matérias científicas e filosóficas”.⁴³ Nos termos do próprio Fogelin, ele distingue dois tipos de ceticismo: (1) “ceticismo filosófico”, que nasce do raciocínio filosófico acerca das coisas (e, portanto, não teríamos ceticismo, por exemplo, se não levantássemos questões filosóficas); e “ceticismo *sobre* a filosofia”, em que o ceticismo não seria sobre tudo, mas seu com seu alvo sendo a filosofia.⁴⁴

Por outra parte, temos Peter Klein (2008, entre outros), que advoga uma das possíveis respostas aos Cinco Modos, que é o Infinitismo. Porém, em seu artigo, intitulado *Contemporary Responses to Agrippa's Trilemma*, ele trata das diversas respostas contemporâneas ao problema que estão embasadas na justificação e no Trilema, como o Fundacionalismo, o Coerentismo e o próprio Infinitismo que, resumidamente e segundo ele, tem o argumento de que, se todas as crenças têm como requisito uma estrutura infinita, elas são provavelmente verdadeiras.⁴⁵ Este seu trabalho tem mais um caráter de recensão e não propõe um desafio cético baseando-se nos Cinco Modos, embora ele seja uma exceção ao considerar os Cinco Modos,⁴⁶ diferente de vários autores anteriores a ele.

Quanto a esse último grupo, o que possuem em comum é o fato de que, de uma forma ou de outra, defenderem ou rejeitarem uma interpretação do Problema de Agripa, ou do pirronismo que contemple algo da Problemática de Agripa. Todos consideram ou avaliam, de um modo ou de outro, a viabilidade ou não viabilidade da problemática pirrônica.

⁴¹ Comparação feita por Lammenranta, 2019, pp. 565-566.

⁴² Suspensão do juízo.

⁴³ Barnes, 1997, pp. 61-62.

⁴⁴ Fogelin esclarece do seguinte modo tais concepções: “*We could also speak about someone being a philosophical skeptic in order to indicate that he or she is skeptical about philosophy, just as we say that someone is a religious skeptic in order to indicate that he or she is skeptical about religion. In this second way of speaking, philosophical skepticism is philosophical because philosophy is its target. To avoid confusion, I will reserve the label ‘philosophical skepticism’ for the first sort of skepticism, namely, skepticism that arises from philosophical reasoning. The second sort of skepticism—where philosophy is the target of the skepticism—I will refer to as skepticism about philosophy.*” (Fogelin, 1994, p. 3).

⁴⁵ Nas notas de rodapé, Klein oferece outros estudos seus acerca da posição Infinitista. Além disso, no livro editado por Machuca e Reed, de 2019 e intitulado *Skepticism: From Antiquity to the Present*, Reed (2019) fornece numa nota da introdução à seção dedicada ao ceticismo contemporâneo, duas referências de Klein, uma famosa de 1999 e outra de 2014 com Turri (Klein e Turri, 2014), nota 10, p. 529.

⁴⁶ E.g.: “*The modes of relativity and discrepancy are designed to show that there is no agreement either about how things do (or at least could) appear, because appearances are ‘relative’ to the perceiver and are concomitant perceptions, or about how things really are, because ‘amongst ordinary people and amongst the philosophers [there is] an interminable conflict.’ In order to understand this objection to foundationalism, it is crucial to note that what is often called a “trilemma” is actually a five-horned problem as seen by the Pyrrhonians. The modes of relativity and discrepancy play a crucial role in the five modes.*” (Klein, 2008, p. 486)

Diante desses três conjuntos de interpretações, procuramos aquelas que fossem capazes de fornecer um desafio cético para a filosofia de nossos dias. Ou seja, que o ceticismo não servisse *meramente* apenas como ferramenta metodológica para a epistemologia, nem também apenas uma corrente filosófica específica de uma época, objeto da história da filosofia. É fato, no entanto, que poderíamos escolher uma interpretação qualquer e, a partir dela, oferecer uma resposta, mas incorreríamos em problemas.

Primeiro, porque os próprios Cinco Modos de Agripa sofrem com duas coisas por parte de autores do primeiro grupo, que o consideram como um instrumento para a justificação do conhecimento focado no Trilema. A primeira delas é porque alguns reduzem os Cinco Modos a apenas três dos modos (o famoso Trilema de Agripa, como em Sosa, 1997 e Greco, 2000;⁴⁷ entre outros). Segundo, porque o interesse de nosso trabalho não é testar a filosofia de Lonergan quanto a sua justificação epistêmica, mas em ver se ela é capaz de responder a um desafio cético contemporâneo, mesmo que ele tenha algo de metodológico implicitamente, sem ignorar, no entanto, a justificação epistêmica. Isso porque, no fundo, essa questão da justificação epistêmica é uma questão basilar, de fundamento. Qualquer teoria precisa disso. Em nossa vida ordinária também. Sem bases, provas, evidências etc., não podemos falar em conhecimento. Além disso, coisas práticas não dariam certo se não possuíssem fundamentação adequada (exemplo: um carro movido a gasolina ser tentado a rodar com diesel).

Por outra parte, se tomássemos uma interpretação historiográfica ou propriamente filosófica, como as de Oswaldo Porchat (1992) e Robert Fogelin (1994),⁴⁸ teríamos que fazer, por um lado, um trabalho com os originais gregos e fornecermos uma interpretação nossa, o que exigiria de nós um tempo de trabalho de que não dispúnhamos. Por outro, teríamos de ler e entender em detalhe todo o livro de Fogelin (1994), assim como outros de seus escritos (como Fogelin, 2004, que contém modificações), o que incluiria também ler muitos textos de epistemologia analítica contemporânea sobre Fundacionalismo, Coerentismo etc., algo para o qual também não teríamos tempo.⁴⁹ Em qualquer dos casos, porém, ambos fugiriam de nosso recorte.

Descobrimos, no entanto, que há trabalhos embasados historicamente e que oferecem um desafio cético para o nosso tempo, como é o caso das interpretações que buscam mostrar a plausibilidade ou não plausibilidade do ceticismo pirrônico ou de algum de seus estratagemas

⁴⁷ Greco, 2000, Capítulo 5, “The Argument from an Infinite Regress of Reasons”, pp. 108-136.

⁴⁸ Que, no caso de Fogelin (1994), apesar de focar na justificação, não deixa de ser filosófica no sentido de Fogelin ter sido um filósofo defensor do pirronismo, e não apenas um estudioso ou scholar dessa área.

⁴⁹ Modificações em relação ao livro de 1994 notadas por Lammenranta (2019).

argumentativos. Nesse sentido, escolhemos uma problemática bem definida, tanto historicamente como contemporaneamente, que é a problemática dos Cinco Modos de Agripa, dado que “esses modos residem no coração da prática argumentativa do cético [pirrônico]”.⁵⁰

Mas ainda assim temos mais de uma opção. Dentre essas opções, destacam-se na literatura mais recente as interpretações de Michael Williams (2004; 2015), Markus Lammenranta (2008) e Diego Machuca (2015).⁵¹ Esses três autores tratam dos Cinco Modos de Agripa e discutem se essa estratégia pirrônica constitui um desafio a nossas crenças ou se possui plausibilidade contemporaneamente.⁵² Markus Lammenranta possui outros trabalhos em relação ao ceticismo pirrônico, que vão de 2003 a 2019.⁵³ No entanto, como o objeto cético de nosso trabalho são os Cinco Modos de Agripa, o único texto de Lammenranta no qual esses modos são tratados de modo mais extenso e explicados no contexto da chamada “problemática pirrônica”, é esse de 2008. Por essa razão, escolhemos este texto de Lammenranta (2008) para comparar com os de Williams (2004; 2015) e Machuca (2015). Após justificarmos a escolha por Lammenranta abaixo, na próxima seção faremos menção aos outros textos dele de modo a contextualizá-los em relação a esse de 2008. Por exemplo, o de 2011a não altera o de 2008, mas concentra-se no Modo do Desacordo. O de 2019 está no

⁵⁰ Sienkiewicz, 2019, p. 2. Ver também, na Introdução desta tese, nota 13, pp. 20-21.

⁵¹ Diego Machuca possui outros trabalhos sobre o ceticismo pirrônico, como, por exemplo, *Pyrrhonian Argumentation: Therapy, Dialectic, and Inquiry* (2019) e *Pyrrhonism and the Law of Non-Contradiction* (2011). Seu trabalho de 2019 foge do escopo de nosso trabalho, dado que é mais geral, pois trata da “prática argumentativa pirrônica” (Machuca, 2019, p. 199), não oferecendo um estudo específico sobre os Cinco Modos de Agripa. O segundo, de 2011, trata de uma problemática interessantíssima que possui clara relação com nosso trabalho, como o leitor perceberá a partir do Capítulo 3 quando tratarmos do juízo de fato no argumento da autoafirmação do cognoscente. No entanto, de qualquer modo, aborda outra temática em particular, que é, ao mesmo tempo, lógica, epistêmica e metafísica. Por essas razões, deixaremos para lidar com tal questão em outra oportunidade.

⁵² Em seu texto de 2015, Williams afirma: “Whereas, in contemporary discussions, the Agrippan argument is taken to lie at the heart of a fully general “problem of knowledge,” it is questionable whether Sextus even considers such a problem. In explaining and defending this claim, I bring out some vital limitations and shortcomings of the Pyrrhonian stance—in particular, Sextus’s radical epistemic quietism—and their implications for the tenability of the Pyrrhonian stance in both Sextus’s time and ours.” (Williams, 2015, p. 80, grifo nosso).

Por sua parte, Lammenranta frisa mais de uma vez, em seu texto de 2008, que sua interpretação oferece um desafio cético sério contemporaneamente. Diz ele o seguinte em uma dessas ocasiões, ao comentar sobre sua interpretação: “I have discussed three interpretations of the ancient Pyrrhonian problematic and have argued that only the last one, the dialectical interpretation, provides a serious skeptical challenge to our beliefs” (Lammenranta, 2008, p. 29, grifo nosso).

Por fim, Machuca conclui seu artigo de 2015 destacando o seguinte: “The first type of Agrippan Pyrrhonism corresponds to ancient Pyrrhonism as presented by Sextus, whereas the second type corresponds to the picture of Pyrrhonism depicted by some contemporary authors on the basis of their analysis of the Agrippan modes. This analysis, in addition, is almost exclusively focused on Agrippa’s trilemma, thus ignoring the epistemological challenge posed by the mode from disagreement, which does play a key role in the ancient Pyrrhonist’s argumentative strategy. The uncommitted character of the ancient version of Agrippan Pyrrhonism together with its strong emphasis on disagreement makes it much more subtle and challenging than its contemporary counterpart.” (Machuca, 2015, p. 35, grifo nosso).

⁵³ Lammenranta, 2003; 2008; 2011a; 2013; e 2019.

contexto de uma homenagem ao filósofo pirrônico americano Robert Fogelin. No entanto, é preciso observar algo antes de discutir um pouco as propostas dos três referidos autores.

Como nosso trabalho sofreu uma pausa de aproximadamente dois anos e meio, nesse meio tempo surgiu, meses antes da pandemia de Covid-19, um importante livro que seria o trabalho ideal para nos debruçarmos e até respondermos a tal interpretação. Trata-se do já mencionado livro de Stefan Sienkiewicz, *Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippan Modes* (2019). Descobrimo-lo apenas após 2020 e, nessa altura, mais da metade da tese estava redigida. Não compensava desmontar três capítulos e começá-los do zero; ao mesmo tempo, não tínhamos tempo hábil para estudar e pesquisar tal livro com esmero de modo a compreendê-lo bem a fim de verificar se a hipótese que temos em mente seria viável para nosso trabalho, a saber: se seria possível substituir a interpretação de Lammenranta pela de Sienkiewicz. Isso porque, apesar de tal trabalho ter um aspecto histórico, ele lida com a viabilidade ou não viabilidade dos Cinco Modos e é sensível ao debate contemporâneo,⁵⁴ além de ser um trabalho atualizado, recente e mais completo. Por isso, o que pudemos fazer foi utilizá-lo como livro de consulta para enriquecer nossa introdução e nosso aprofundamento acerca dos Cinco Modos cuja interpretação já havíamos escolhido a fim de oferecermos uma resposta com base em Bernard Lonergan.⁵⁵ Dito isso, voltemos aos três autores antes aludidos.

Tanto Lammenranta (2008) como Williams (2015) concordam, com base no texto de Sexto, que o Modo do Desacordo é o primeiro do desafio.⁵⁶ A diferença é que, enquanto Lammenranta (2008) parece tomar a ordem usada por Sexto para ilustrar o argumento (*PH I*, 170-177), Williams (2015) segue a ordem não de ilustração, mas da própria apresentação do argumento, localizada pouco antes no texto (*PH I*, 164-169). Assim, seguindo Lammenranta, vamos do Desacordo ao trilema. Seguindo Williams, vamos do Desacordo ao trilema, mas com a relatividade logo depois do regresso, tal como na ordem de apresentação do argumento. Machuca (2015), por sua vez, concentra-se, sobretudo, no modo do Desacordo e, aparentemente, coloca-o como primeiro do desafio. No entanto, não dá muita atenção aos outros modos.

⁵⁴ Conforme citamos acima, em Sienkiewicz, 2019, pp. 2-3.

⁵⁵ No mais, há um trabalho mais recente ainda, intitulado *Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism: Skepticism as a Rationally Ordered Experience*, de Plínio Junqueira Smith (Cham: Springer, 2022). Dentro da obra encontramos discussões a respeito dos Dez Modos de Enesidemo e dos Cinco Modos de Agripa. Contudo, é um livro de cunho mais abrangente com uma interpretação própria de Smith acerca de Sexto e do pirronismo, o qual traz, ademais, uma contribuição brasileira ao debate atual (cf. Smith, 2022, pp. vii-ix). As discussões do livro de Smith (2022) não foram incorporadas nesta tese por motivos semelhantes aos aplicados ao livro de Sienkiewicz (2019).

⁵⁶ Lammenranta (2008, p. 18) e Williams (2015, p. 100).

Dentre esses autores que abordam os Cinco Modos como um todo, Williams (2015) possui uma interpretação bastante sensível ao debate contemporâneo, uma vez que contrasta a posição de Sexto com a interpretação teórica tradicional, a qual encara o problema de Agripa como um problema da justificação etc.⁵⁷ Nesse sentido, seu foco está na interpretação de Sexto Empírico com relação ao problema e numa crítica ao pirronismo. De todo modo, mesmo que sua interpretação seja contemporânea, ela não propõe, a partir do referido trabalho, um desafio cético propriamente dito, pois é principalmente a interpretação de Sexto contrastada com a interpretação que visa à justificação epistêmica, somada à sua crítica ao pirronismo, em particular ao que Williams chama de “quietismo epistêmico” por parte de Sexto, por fazer uma separação entre filosofia e vida.⁵⁸

Machuca (2015), por sua vez, é um defensor do ceticismo de Agripa. Assim como Williams (2015), também critica a interpretação padrão que não considera os outros dois modos e que identifica o problema como um problema de justificação.⁵⁹ No entanto, seu foco está, especialmente, sobre o Modo do Desacordo, como mencionado.⁶⁰ Segundo ele, o modo do Desacordo por si só coloca um desafio e pode levar à suspensão do juízo independentemente do trilema.⁶¹ O próprio título de seu artigo já o diz: *Agrippan Pyrrhonism and the challenge of disagreement*.⁶²

Já em Lammenranta (2008), há uma crítica à interpretação tradicional (focada na justificação epistêmica e no Trilema, como vimos no primeiro grupo), assim como uma crítica à interpretação psicológica, defendida, segundo Lammenranta, por Williams, porém duas décadas atrás.⁶³ Mas o que nos interessa aqui é que, além de levar em conta os Cinco Modos, *o problema de Agripa é colocado como um desafio cético*.⁶⁴ Segundo o autor, seria um “sério

⁵⁷ Williams, 2015, p. 81.

⁵⁸ Argumenta Williams (2015): “*I have identified two concerns relating to Sextus’s sharp separation of philosophy and life: his inadequate appreciation of everyday epistemic practices and the limitations on dialectical skepticism that stem from the rise of technologically effective science. But we can put them together. Everyday life and systematic science do not belong to different epistemic universes. Sextus’s bifurcation between philosophy and life, with a consequent bifurcation between theoretical and practical criteria embodies an extreme form of epistemic quietism. Sextus treats guidance by “appearances” in practical matters as entirely passive. Clearly, more active and self-conscious forms of investigation are required by systematic research. But they cannot be altogether avoided altogether in everyday life either.*” (Williams, 2015, p. 103).

⁵⁹ Machuca, 2015.

⁶⁰ Machuca, 2015, pp. 24-28.

⁶¹ Machuca, 2015, p. 23 e p. 27.

⁶² Machuca, 2015.

⁶³ Williams, 1988.

⁶⁴ Conforme já vimos em uma nota da Introdução: “*This article discusses three interpretations of the Pyrrhonian problematic in relation to the work of Sextus Empiricus. It explains the shortcomings of the theoretical and psychological interpretations and argues that it is the dialectical interpretation that provides a serious skeptical challenge to our beliefs. There seems to be no satisfactory nonskeptical response to it.*” (Lammenranta, 2008, resumo da versão online publicada no *Oxford Handbooks Online*, em Setembro de 2009, grifo nosso).

desafio”⁶⁵ uma vez que não seríamos capazes de tomar uma posição sem cair em petição de princípio.⁶⁶ Embora Lammenranta tenha um artigo mais recente, no qual considera apenas o modo do Desacordo (Lammenranta, 2011a), neste artigo o autor não nega seu trabalho anterior, no qual considerou não só os Cinco Modos, mas também os Dez Modos de Enesidemo, que é outro conjunto de modos dentre os conjuntos das estratégias pirrônicas.

Diferentemente de Machuca (2015), em Lammenranta (2008) os Cinco Modos são um pouco mais explorados. O artigo aborda a problemática pirrônica no geral, que, para o autor, inclui os Dez Modos de Enesidemo e os Cinco Modos de Agripa. Embora o texto do autor possua ao menos certa repetitividade e seja de certo modo truncado, há a vantagem de se expor importantes elementos do pirronismo que dão suporte aos Cinco Modos. Os principais pontos nesse sentido são (1) o princípio normativo de ser errado cair em petição de princípio, (2) os tipos de assentimento, que defenderiam o pirrônico da objeção de incoerência e (3) a questão da aparência e realidade, com o cético suspendendo o juízo acerca da realidade, porém acreditando nas aparências.

Assim, além de serem considerados esses vários elementos do pirronismo nessa interpretação, e diferentemente de Williams (2015), o autor está mais preocupado com os problemas céticos que se encontram em Sexto Empírico do que na própria posição ou crítica de Sexto:

Entretanto, mais do que a própria posição de Sexto, estou interessado nos problemas céticos que um leitor educado pode encontrar em sua obra e em avaliar seu significado epistemológico. Isso pode nos ajudar a entender a epistemologia moderna, que, desde Descartes, tentou responder a problemas lá encontrados. Mas ainda mais importante, isso pode nos ajudar a ver um sério problema cético para o qual ainda podemos estar em falta com uma solução satisfatória (Lammenranta, 2008, p. 10).⁶⁷

Lammenranta (2008) aqui defende que a versão por ele apresentada coloca um problema ao qual não podemos ainda ter uma solução satisfatória. Assim, pode-se considerar que, contemporaneamente e seguindo a interpretação dialética, tal problema está em aberto a respostas.⁶⁸ No artigo de 2011a, quando aprofunda acerca do Modo do Desacordo e acaba

⁶⁵ Lammenranta, 2008, p. 10.

⁶⁶ Lammenranta, 2008, p. 18.

⁶⁷ “However, rather than Sextus’s own stance, I am interested in the skeptical problems that an educated reader may find in his work and in evaluating their epistemological significance. This may help us understand modern epistemology, which, ever since Descartes, has tried to respond to the problems found there. But even more important, it may help us see a serious skeptical problem for which we may still lack a satisfactory solution” (Lammenranta, 2008, p. 10).

⁶⁸ É interessante notar que, já em 2003, ao mencionar helenistas que discutiam a viabilidade ou não do pirronismo, ele já aponte seu *interesse para a atualidade do problema* ao falar da visão de que o cético poderia estar contente em viver com as aparências sabendo que podem ter outros que discordem dele: “There is a debate about this view among scholars (Burnyeat and Frede, 1997): Michael Frede is for it, while Miles Burnyeat and Jonathan Barnes are against. Rather than participating in this debate, I am interested in finding an updated

aprofundando sobre algumas questões da problemática pirrônica como um todo, ele acaba reafirmando de outra forma essa carência de resolução.⁶⁹ Ademais, há a questão da seriedade do problema. Por que o autor faz uso de tal terminologia? Porque, por exemplo, pode ser que ninguém leve a sério o tipo de desacordo que o cético levanta, pode haver casos em que uma das partes da disputa é ou está irracional, ou de algum modo ser ou estar deficiente de modo que não seja possível simetria e paridade na discussão. Então o adjetivo “sério” é para especificar que se trata de casos com paridade.⁷⁰ Não faria sentido, por exemplo, considerar um sério desacordo entre um ébrio que perdeu a razão e um sóbrio.

Além disso, Lammenranta (2008) mostra a insuficiência das interpretações que consideram a problemática como um problema de justificação epistêmica focadas no Trilema, as quais apontamos no primeiro grupo que discutimos, em “2.1.1. O Problema de Agripa como fonte ou meio para a justificação epistêmica concentrando-se no Trilema”. Por fim, o que é positivo em relação à Fogelin (1994), Lammenranta (2008) oferece uma versão mais atualizada dos Cinco Modos, inspirando-se, aparentemente e ao menos em parte, em seu trabalho, quando se refere aos modos do Desacordo e da Relatividade como Modos Desafiadores,⁷¹ além de aparentemente promover avanços com relação ao trabalho de Fogelin.⁷²

Nesse sentido, em consonância com as razões acima, tomaremos tal interpretação para nossa resposta ao problema, pelos quatro motivos principais: (1) os Cinco Modos de Agripa são apresentados como um sério problema cético contemporâneo e não apenas como uma interpretação sem poder de causar instabilidade em nossas crenças; (2) como um problema que, segundo o autor, ainda não podemos ter uma solução satisfatória; (3) por mostrar a insuficiência das interpretações tradicionais focadas no Trilema, algo com que, pelo menos

version of Pyrrhonism that might be acceptable to current epistemologists and reliabilists, in particular.” (Lammenranta, 2003, nota 12, em relação às páginas 325-326; grifo nosso).

⁶⁹ “*What I aim to do now is to show that neither of these approaches offers an intuitively plausible resolution of the Pyrrhonian problem. If this is the case, the argument from disagreement constitutes a genuine skeptical paradox, there being no completely satisfactory resolution of it.*” (Lammenranta, 2011a, p. 208, grifo nosso)

⁷⁰ “*Perhaps, there are irresolvable disagreements of this sort that nobody takes seriously. They may be cases in which one party is irrational or in some other way deficient and cannot therefore be rationally convinced, which is why I add the qualification “serious” to the skeptical argument. In serious cases of disagreement the situation is dialectically symmetric in that both sides are rational, have reasons for their views, understand each other’s reasons but still cannot rationally convince each other. I am not ruling out cases in which my opponent is a nonhuman animal, because it does not really matter whether the dispute is an actual one or not. It is enough that I can imagine someone – be it an animal or a human being – whose appearances differ from mine but could in principle be defended just as well as mine. It is not necessary for my opponent to be an actual one: I can go through the dialectic solely in my head.*” (Lammenranta, 2011a, p. 206).

Para mais detalhes sobre um sério e insolúvel desacordo, cf. Lammenranta, 2011a.

⁷¹ Lammenranta, 2008, p. 17.

⁷² Por exemplo, como o fato de nomear e explicitar o termo “dialético” de sua “interpretação dialética”: Fogelin fala que os modos do Regresso Infinito, Circularidade e Hipótese são os Modos Dialéticos, em complemento aos Modos Desafiadores (Desacordo e Relatividade) (Fogelin, 1994, p. 116).

em parte, concordamos, mesmo porque o problema para Sexto em *PH* não é o Trilema ou o Problema do Regresso, mas os Cinco Modos, isto é, é o conjunto e não uma parte sua; e (4) por apresentar, a nosso ver, uma versão mais atualizada dos Cinco Modos em relação àquela de Fogelin (1994). E, embora para o autor o Modo do Desacordo seja o principal dos Cinco Modos, não vamos descuidar deste detalhe.

3. OS MODOS DE AGRIPA DE ACORDO COM A INTERPRETAÇÃO DIALÉTICA

Nesta próxima seção, 3.1, realizamos uma espécie de breve genealogia dos textos de Lammenranta em relação ao ceticismo pirrônico e cartesiano (radical), com o intuito de mostrar ao leitor o mapeamento da pesquisa com relação ao tema dos Cinco Modos e do ceticismo pirrônico no autor. São pequenos parágrafos mostrando pontos importantes desses textos e avaliando se eles podem ou não ser de serventia para complementar o texto de 2008, nosso principal objeto quanto aos Cinco Modos de Agripa. No entanto, se o leitor desejar, ele pode pular esta seção e ir diretamente para a próxima, “3.2. A interpretação dialética da problemática pirrônica com os Cinco Modos de Agripa” (abaixo, p. 110), onde encontrará a apresentação e discussão desse texto principal. Deixamos, nesse sentido, o leitor à vontade quanto a isso.

3.1. Outros trabalhos de Lammenranta que têm ou não relação com a interpretação dialética de 2008

Reliabilism, Circularity, and the Pyrrhonian Problematic (2003)

O texto mais antigo de Lammenranta em inglês que fala em pirronismo e “problemática pirrônica”, é de 2003 e se intitula *Reliabilism, Circularity, and the Pyrrhonian Problematic* (Lammenranta, 2003). Nele, o autor critica trabalhos daqueles que, segundo ele, são os principais advogados do Fiabilismo (*Reliabilism*), a saber, William Alston, Alvin Goldman e Ernest Sosa. Um dos trabalhos de Sosa que são criticados é o que descrevemos acima, o *How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes* (1997). Segundo ele, tais autores caem nos modos da Circularidade e Hipótese. Parte sensível do que ele apresenta 2008 está ali de forma compacta nas quatro páginas finais, como a questão do desacordo sobre a realidade das coisas e o ficar com as aparências,⁷³ o que justificaria o pirronismo e livraria o cético da acusação de incoerência. Mas se comparamos este trabalho

⁷³ Lammenranta, 2003, pp. 323-326.

com o de 2008, ele é incompleto e muito básico, sem entrar em detalhes importantes. Então, é um trabalho que podemos desconsiderar para nossa resposta, mesmo porque no trabalho de 2008 a problemática pirrônica é atualizada e explorada com detalhe – incluso os Cinco Modos, os principais.

Skepticism and Disagreement (2011a)

Esse artigo é um aprofundamento do trabalho *The Pyrrhonian Problematic*, de 2008, porém foca no Modo do Desacordo. No entanto, como é um trabalho muito atrelado ao de 2008, o autor retoma questões abordadas anteriormente e as aprofunda. A primeira delas é detalhar o Modo do Desacordo de acordo com a interpretação dialética ao deixar claro que as disputas não por mera equipolência em sentido psicológico, isto é, que diante de desacordos seríamos forçados psicologicamente a suspender o juízo.⁷⁴ Segundo o autor, essa interpretação, que ele atribui principalmente a Michael Williams (1988), não coloca um sério desafio cético porque “não há muitos casos nos quais encontramos proposições contraditórias igualmente plausíveis e, portanto, somos forçados a suspender o juízo”.⁷⁵ Ou seja, num caso concreto é difícil encontrar argumentos contraditórios exatamente iguais e simétricos quanto à sua plausibilidade. Nesse sentido, ele realiza um avanço ao explicar o que é entendido por “desacordo insolúvel”, citando duas passagens de Sexto a que faremos referência logo mais (*PH I*, 59 e *PH I*, 90), as quais evidenciam que a disputa não é entendida em sentido psicológico, mas em sentido dialético em que não se pode preferir sua aparência em virtude dela mesma se ela está em disputa com outra, pois isto seria cair em petição de princípio.⁷⁶

Além disso, Lammenranta desenvolve como se daria um desacordo e fornece mais detalhes sobre aquilo que passará a chamar de “concepção dialética de justificação”, que parece ser uma evolução ou explicitação da interpretação dialética. Tal concepção não altera o que o autor defendeu em 2008 acerca da interpretação dialética da problemática pirrônica, mas a deixa melhor formulada e mais bem explicada. Nesse sentido, ele sustenta que tal concepção deriva de Platão e Aristóteles e seria evidente em filósofos como Descartes, além de Pierce, Hegel, Wittgenstein, Sellars, Rorty, Brandom e Williams, em contraposição ao que

⁷⁴ Lammenranta, 2011a, pp. 205-206.

⁷⁵ Lammenranta, 2011a, p. 205.

⁷⁶ Lammenranta, 2011a, pp. 205-206. “Here he was not claiming that we could not resolve a disagreement because the contradictory answers to some question were equally plausible, but because as participants in the dispute we should not prefer our own appearances or judgments to those of the other participants. That would beg the question. We would need some impartial grounds or judge in order to resolve the dispute. It is clear that Sextus was not referring to the psychological inability to judge. He was quite ready to acknowledge that dogmatists did judge the appearances, and that they preferred their own to those of others who disagreed with them. The point is that they could not do this without violating the rules of dialectic.” (Lammenranta, 2011a, p. 206)

ele vê como predominante na epistemologia analítica contemporânea, cuja justificação é considerada de forma não dialética e, portanto, individual.⁷⁷ Após tais desenvolvimentos, o autor passa a argumentar como que outras teorias não seriam suficientes para se livrarem do Modo do Desacordo⁷⁸ (e, a nosso ver, por extensão, da própria problemática pirrônica com os Dez e os Cinco Modos), como o projeto cartesiano, como uma posição de Charles Peirce acerca do início da inquirição e da argumentação, assim como o Contextualismo, Fiabilismo (*Reliabilism*), Evidencialismo, Coerentismo (que permite o raciocínio circular) e a resposta de Ernest Sosa (1997) à problemática pirrônica.⁷⁹ Em vista disso tudo, utilizaremos este artigo como principal complemento para a apresentação e discussão dos Cinco Modos de Agripa.

Disagreement, Skepticism, and the Dialectical Conception of Justification (2011b)

Esse texto, embora tenha um título que tem relação com o problema de Agripa e a interpretação dialética de Lammenranta, ele possui um foco que foge do objetivo deste trabalho. Primeiro, porque o foco do autor está em sua chamada concepção dialética de justificação e sua relação com o desacordo conduzir ao ceticismo.⁸⁰ Este artigo não é a versão e nem também uma revisão ou atualização da problemática pirrônica do artigo de 2008, embora ele o referencie apenas uma vez para falar da justificação de tipo dialético e não individualista,⁸¹ que é defendida por ele ao menos desde seu seminal trabalho de 2008, quando ele chamou a interpretação da problemática pirrônica de dialética.⁸² Em vista dessas considerações, não utilizaremos este artigo como complemento ao texto de 2008, exceto algum ponto para contrastar com alguma questão tratada pelo autor nos textos com os quais trabalhamos, em particular o de 2008.

The Role of Disagreement in Pyrrhonian and Cartesian Skepticism (2013)

Nesse texto de 2013, o autor argumenta a respeito da capacidade de apenas o Modo do Desacordo ser capaz de promover a suspensão do juízo, contrariando leituras anteriores sobre

⁷⁷ Lammenranta, 2011a, pp. 206-209.

⁷⁸ E ao paradoxo ao qual este modo levaria (*Ibid.*, pp. 203-205; 214).

⁷⁹ Lammenranta, 2011a, pp. 208-214.

⁸⁰ Lammenranta, 2011b, "Abstract" e p. 3.

⁸¹ Lammenranta, 2011b, p. 3.

⁸² A título de ilustração, citamos aqui o resumo desse artigo: "*It is a common intuition that at least in some cases disagreement has skeptical consequences: the participants are not justified in persisting in their beliefs. I will argue that the currently popular non-dialectical and individualistic accounts of justification, such as evidentialism and reliabilism, cannot explain this intuition and defend the dialectical conception of justification that can explain it. I will also argue that this sort of justification is a necessary condition of knowledge by relying on Craig's genealogy of the concept of knowledge. I will then respond to the accusation that the dialectical conception leads to radical skepticism. My response is partly concessive. It does lead to skepticism in areas where controversy prevails, such as philosophy, politics and religion, but this sort of skepticism is quite intuitive. Finally, I deal with the objection that my defense of skepticism about philosophy is self-refuting.*" (Lammenranta, 2011b, p. 3).

Sexto, especialmente aquelas que focam no Trilema. Aqui ele repete que o Modo do Desacordo é o central.⁸³ No entanto, ao falar dos Cinco Modos de Agripa, ele os resume menos de um página e meia,⁸⁴ porém joga o leitor para seu texto de 2008 na nota 3: “Entretanto, veja Lammenranta (2008: 10–13)”.⁸⁵ Não obstante, no último parágrafo da seção em que fala sobre o Modo do Desacordo, ele conclui de uma forma que aprofunda e torna mais nítido aquilo que ele abordou no trabalho de 2008, relacionando-o aos Cinco Modos. Ao mesmo tempo, outras explicações que se situam na seção sobre o Desacordo servem também de complemento compreensivo ao trabalho de 2008. Por isso, tais elementos serão utilizados como luz de reforço sobre o que vamos discutir acerca da interpretação dialética.

Sua interpretação dialética é mantida.⁸⁶ Aliás, depois de lermos seus artigos, o que está por trás de suas teses é sua *concepção dialética de justificação* (*dialectical conception of justification*, como ele a chama), que é a base da sua interpretação tanto para a problemática de Agripa como para o Modo do Desacordo, assim como para o Ceticismo Cartesiano, com o qual ele também trabalha nesse mesmo artigo.⁸⁷ Além disso, a questão normativa também está presente e é referenciada ao texto de 2008 e a outro de 2011 (2011a). É preciso estar justificado não só para si mesmo mas também perante outros e, em caso de desacordo não solucionado, deve-se suspender o juízo. Uma parte importante deste artigo é que nele Lammenranta critica de modo mais extenso a concepção individualista de justificação, que é contrastada com sua concepção dialética.⁸⁸ Por fim, o autor concede que o conhecimento requer uma crença *verdadeira e confiavelmente formada*, porém exige mais: de acordo com ele, não teríamos acesso à confiabilidade de potenciais informantes, de modo que seria útil perguntar-lhes como eles conheceram algo e se podem defender suas crenças para nós.⁸⁹

Ainda, poderíamos evitar o ceticismo radical, embora isso não signifique que estejamos livres do ceticismo mesmo em contextos ordinários. Há muitos tópicos, aponta o autor, como política, filosofia e religião onde – ainda segundo ele – abundam desacordos, e

⁸³ “To defend this interpretation, I shall show that the mode of disagreement alone can provide a genuine skeptical problem and that the other modes can be considered as dependent on it. Indeed, I think there is no Agrippa’s trilemma (i.e., a skeptical problem composed solely of the modes of infinity, hypothesis, and circularity). However, because it is impossible to discuss here all attempts to formulate such a problem in terms of the three modes,[nota 3] I shall just explain how the other modes are supposed to work under my interpretation.” (Lammenranta, 2013, p. 48).

⁸⁴ Lammenranta, 2013, pp. 48-49.

⁸⁵ Lammenranta, 2013, Nota 3, p. 63.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁷ Sobre o ceticismo cartesiano de acordo com a concepção dialética de justificação, cf. Lammenranta (2013, esp. pp. 57-63).

⁸⁸ Lammenranta, 2013, pp. 52-57, pp. 61-63.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 62.

seria aí que o ceticismo baseado no desacordo teria força.⁹⁰ Em resumo, segundo o autor, apenas com a concepção dialética de justificação se conseguiria explicar o apelo intuitivo do ceticismo e o papel do desacordo dentro dele, tanto no caso do ceticismo pirrônico como no caso do ceticismo cartesiano. Porém, neste artigo, embora ele se valha de seu trabalho de 2008, ele não está preocupado em discutir a problemática pirrônica como um todo, incluindo os Cinco Modos de Agripa, mas mostrar como o desacordo teria força no ceticismo pirrônico, porém seu escopo diminuiria, ficando restrito a áreas como política, filosofia, religião e outras em que, como se sabe, sempre há certos desacordos difíceis, embora não acreditemos, conforme o autor, que “atribuição de conhecimento” nesses casos seriam raras. Mas enfim, a ideia aqui não é rebater este artigo, mas ver como ele se relaciona com o texto base que tomamos para responder aos Cinco Modos. Como já apontamos, ele teve alguma utilidade ao mostrar que o autor, com relação ao texto de 2008 e 2011a, não os negou, mas os referenciou como base para, entre outros, os Cinco Modos de Agripa, oferecendo alguns insights que jogam luz em seu trabalho seminal e mais completo de 2008. Por isso, vamos usar algum desses insights ao explicar o Modo do Desacordo, servindo-nos disso como complemento.

Neo-Pyrrhonism (2019)

Este trabalho claramente discute o pirronismo e o problema de Agripa, porém num contexto mais específico do neopirronismo. Ao fazer isto, Lammenranta faz a questão orbitar em torno de Fogelin (1994, 2004), o principal representante de língua inglesa do neopirronismo.⁹¹ Segundo, ao tratar do problema de Agripa, ele o faz com referência a Robert Fogelin e não cita nenhum trabalho seu anterior. Terceiro, as duas versões que ele oferece da problemática pirrônica no texto são muito curtas e se encontram dentro desse contexto de neopirronismo e Fogelin.⁹² Quarto, embora seja colocado um problema cético ali com duas versões neopirrônicas relativas a Agripa, essas versões são versões urbanas do pirronismo e se distinguem, portanto, do ceticismo de certo modo rústico defendido pela interpretação de Lammenranta de 2008. Por outro lado, podemos resumir o artigo em dois pontos: (1) Lammenranta argumenta que Fogelin falha em mostrar que as teorias contemporâneas da justificação não são capazes de resolver a problemática de Agripa; (2) o autor vê dois modos de defender o neopirronismo diferentemente de Fogelin (1994, 2004), sendo que uma seria (a) argumentar que as premissas do argumento de Agripa são intuitivamente plausíveis e que o

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁹¹ Lammenranta, 2019, p. 565.

⁹² Lammenranta, 2019, pp. 576-578, Seção 9, “How to be a Neo-Pyrrhonist”.

neopirronismo oferece a melhor solução do paradoxo resultante do problema ou (b) que a plausibilidade do argumento de Agripa é assumir que ele é baseado numa confusão entre asserção e conhecimento.⁹³ No entanto, em quaisquer dos casos, estamos falando de um ceticismo urbano e não rústico e, portanto, não tão desafiador quanto o da versão de 2008.

We can't know (2020)

O texto mais recente de Markus Lammenranta em inglês é *We can't know* (2020), que rivaliza com o de seu debatedor, Michael Huemer, intitulado sem a negativa: *We Can Know*. Tais trabalhos estão publicados no livro *Problems in Epistemology and Metaphysics - An Introduction to Contemporary Debates*, editado por Steven B. Cowan (New York: Bloomsbury, 2020). Embora Lammenranta introduza o assunto falando de Sexto Empírico, seu objeto aí não é o ceticismo pirrônico, mas o ceticismo radical/cartesiano. Na verdade, nessa introdução ele tece uma leve crítica a Sexto Empírico por poder ter sido injusto quando classificou os filósofos da Nova Academia como “dogmáticos” ao julgarem afirmando algo, porém na negativa. Na verdade, Lammenranta defende que tais filósofos, tal como vemos no pirronismo, também usavam argumentos *ad hominem*, de modo que a conclusão de que o conhecimento seria impossível não seria deles, mas derivada da filosofia que criticavam, a saber, a filosofia estoica. Isso é controverso, no entanto.⁹⁴ De todo modo, e em vista do que acabamos de expor, esse texto não traz novidades à leitura dos Cinco Modos de Agripa por parte do autor.

3.2. A interpretação dialética da problemática pirrônica com os Cinco Modos de Agripa

Tal interpretação denomina-se dialética por uma simples razão: a justificação não é considerada de modo isolado ou individualista, mas de forma dialética, com interlocutor, com alguém que seja capaz de desafiar nossas crenças ou exigir razões para as mesmas. Isso significa que não basta que algo esteja justificado apenas para um sujeito *a*. Algo precisa estar

⁹³ “An alternative way of explaining the plausibility of the Agrippan argument is to assume that it is based on confusion between knowledge and assertion (Rescorla 2009; Gerken 2012; cf. Turri 2012). One might concede that a warranted assertion requires defense against challenges, but it can be denied that knowledge requires this: you may very well know something that you cannot defend and thus properly assert. Agrippa’s problem concerns only what you may assert and is therefore epistemically harmless. However, this view still provides a version of neo-Pyrrhonism: its target is assertion rather than knowledge. Indeed, Duncan Pritchard (2005: 213–220) argues that this is the right way of understanding ancient Pyrrhonism. A Pyrrhonist may very well have beliefs and thus knowledge, but she makes no dogmatic assertions. Of course, contextualized neo-Pyrrhonism may even allow assertions in contexts where there are no appropriate challenges.” (Lammenranta, 2019, p. 578)

⁹⁴ Cf. Toniolo, 2015a, pp. 92-98, em particular as referências acerca da Nova Academia.

justificado para *a* e também para aqueles que discordam de *a*. Conforme Lammenranta (2011a) argumenta, há duas abordagens epistemológicas possíveis à problemática pirrônica. Uma toma a justificação e o conhecimento como noções dialéticas, requerendo a defesa de uma crença dialeticamente que, segundo ele, deriva de Platão e Aristóteles e é evidente, entre outros, em Descartes.⁹⁵ A outra toma a justificação e o conhecimento independente da dialética, visão que o autor atribui à epistemologia analítica contemporânea.⁹⁶ Segundo ele, “uma coisa é estar justificado para as próprias crenças e conhecer, mas é completamente outra ser capaz (*be able*) de defender a si mesmo na arena pública.”⁹⁷ Essa interpretação dialética consiste, *mutatis mutandis*, naquilo que o autor chamará mais tarde de “concepção dialética de justificação”,⁹⁸ mas na interpretação do ceticismo pirrônico ela possui algumas especificidades.

Nesse sentido, de acordo com Lammenranta (2008), a interpretação dialética coloca que a suspensão do juízo não é baseada no igual convencimento de proposições contraditórias. *Há a equipolência, mas esta se refere aos participantes na disputa não terem razões para preferirem suas próprias posições sem cair em petição de princípio.*⁹⁹ Além disso, a suspensão do juízo deve ser baseada em um argumento para a *conclusão normativa* de que se deve suspender o juízo. Assim, tal conclusão é baseada

em nossa inabilidade para resolver desacordos sem cair em petição de princípio e o princípio normativo de que devemos suspender o juízo em tais condições. Então, o argumento não pressupõe qualquer epistemologia, e, portanto, não pode ser oposto por rejeitar tal epistemologia. O quão plausível é o princípio normativo? (Lammenranta, 2008, pp. 18-19, grifo nosso)¹⁰⁰

⁹⁵ “*The dialectical conception seemed to be widely accepted in Ancient and early Modern Philosophy. Descartes, for example, apparently did so, according to the following passage from Rules for the Direction of the Mind: ‘Whenever two persons make opposite judgments about the same thing, it is certain that at least one of them is mistaken, and neither, it seems, has knowledge. For if the reasoning of one of them were certain and evident, he would be able to lay it before the other in such a way as eventually to convince his intellect as well.’ (CSM I, p. 11)*” (Lammenranta, 2011a, p. 208).

⁹⁶ Argumenta Lammenranta (2011a): “*On the other hand, things are very different from the perspective of contemporary analytical epistemology, the received view being that justification and knowledge are independent of dialectic. It is one thing to be justified in one’s beliefs and to know, but it is quite another to be able to defend oneself in the public arena. Justification and knowledge are non-dialectical notions.*” (Lammenranta, 2011a, p. 208).

⁹⁷ Lammenranta, 2011a, p. 208: “*It is one thing to be justified in one’s beliefs and to know, but it is quite another to be able to defend oneself in the public arena. Justification and knowledge are non-dialectical notions*” (Lammenranta, 2011a, p. 208).

⁹⁸ Lammenranta, 2011a, 2011b, 2013.

⁹⁹ “*The equipollence of oppositions is thus not a matter of equal convincingness. It is a matter of neither participant in the dispute having dialectically effective reasons for her own position. Neither can defend herself against the other without begging the question. Sextus suggests that we should suspend judgment in this sort of situation.*” (Lammenranta, 2008, p. 17)

¹⁰⁰ “*It is based on our inability to resolve disagreements without begging the question and the normative principle that we should suspend judgment in such conditions. So the argument does not presuppose any epistemology, and therefore it cannot be opposed by rejecting that epistemology. / How plausible is the normative principle?*” (Lammenranta, 2008, pp. 18-19).

Para responder a tal pergunta, o autor diz que é preciso ter em mente que o argumento é um argumento *ad hominem*, próprio do estilo pirrônico de argumentar, que visa àqueles que buscam a verdade. O argumento *ad hominem* é, de *per se*, uma falácia argumentativa: ataca-se a pessoa que argumenta e não o argumento ou o conteúdo do argumento. No entanto, como observam Annas e Barnes (1985), tal como na Medicina, Sexto estaria tratando um paciente da precipitação (*rashness*) dos dogmatistas, não precisando, ele também, tomar a droga que prescreve ao paciente.¹⁰¹ De todo modo, ao aceitar debater com um pirrônico nos Cinco Modos, o disputante arca com as consequências de se ter na disputa uma argumentação *ad hominem*. Isso deixa o desafio mais interessante, inclusive. Mas voltando agora ao nosso ponto: por que os *truth-seekers* devem evitar cair em petição de princípio?

O autor argumenta que seria bastante plausível e também intuitiva tal demanda. Para endossá-lo, ele supõe duas situações e afirma que isso pressupõe alguém interessado na verdade, pois, do contrário, o desacordo não seria um problema. Na primeira, há três pessoas. Uma delas é o inquiridor da verdade (*truth-seeker*) e as outras duas disputam por terem visões conflitantes. Nesse caso, o inquiridor é imparcial, pois não tem crenças a respeito da matéria em disputa e também não tem bases independentes para avaliar ambos os lados. Ele observa que a disputa termina em um empate. Ninguém consegue convencer o outro porque seus argumentos caem em petição de princípio. Nesse caso, o inquiridor não tem outra escolha a não ser suspender o juízo.¹⁰²

Na segunda, a situação é similar, com a exceção de que dessa vez o inquiridor da verdade é ele próprio um participante na disputa. Nesse caso, ele tem suas próprias crenças sobre a matéria. Novamente, ele percebe que a disputa termina em empate. Ninguém conseguiria (se fosse o caso) defender sua própria visão sem cair em petição de princípio. Ao que parece, argumenta Lammenranta, o inquiridor da verdade deveria suspender o juízo sobre

¹⁰¹ E.g.: Annas e Barnes (1985, p. 45) e Machuca (2015, p. 23). É um pouco comum entre estudiosos observar-se o modo *ad hominem* de argumentar de Sexto e de outros céticos. Conforme dizem Annas e Barnes (1985, p. 85) a respeito dos Dez Modos, o que também se aplica aos Cinco Modos: “*The sceptic*’, *Sextus says at the end of the Outlines*, ‘*being a philanthropic sort, wants to cure by argument, to the best of his ability, the conceit and rashness of the dogmatists*’ (PH III 280). *He presents himself as a doctor (or better, as a psychiatrist) whose task it is to cure the intellectual diseases – the rash beliefs and the conceited opinions – of his fellows. Just as a doctor need not take his own drugs, so a sceptic need not believe his own premisses. / In Chapter 2 we remarked that the arguments of the Academic sceptics were essentially ad hominem: they took as their premisses propositions which were accepted not by themselves but by their opponents. Sextus’ arguments are similarly ad hominem. The propositions about animals on which his First Mode depends are propositions which have commended themselves to his non-sceptical opponents or patients: that is why the Pyrrhonists cull their examples from the work of the dogmatists. Sextus himself, being already a sceptic, does not and cannot believe in the truth of the propositions he advances. But that is no objection to his procedure: it is the non-sceptic who needs argumentative treatment, and the non-sceptic to whom the premisses must commend themselves”* (Annas e Barnes, 1985, p. 45).

¹⁰² Lammenranta, 2008, p. 19.

a matéria em questão.¹⁰³ Como se verá, porém, a autoafirmação é sensível à exigência dialética exposta pelo autor e a supera, inclusive.

Esses elementos ficarão bastante compreensíveis quando tratarmos do Modo do Desacordo. Porém, a título de ilustração, citaremos duas passagens de Sexto que são uma espécie de companhia da nossa tese, pois, para a interpretação dialética, o problema provém substantivamente dessas duas citações de Sexto, nas quais o filósofo explica que tipo de conflito é este entre as partes. Em resumo, trata-se de um conflito *entre as aparências das partes que estão em disputa* e é partir daqui que podemos entender melhor quando Lammenranta fala do princípio normativo de que não se pode cair em petição de princípio. Explica Sexto Empírico:

For we shall not be able ourselves to decide between our own appearances and those of other animals, being ourselves a part of the dispute and for that reason more in need of someone to decide than ourselves able to judge. (*PH I*, 59)¹⁰⁴

When the self-satisfied Dogmatists say that they themselves should be preferred to other humans in judging things, we know that their claim is absurd. For they are themselves a part of the dispute, and if it is by preferring themselves that they judge what is apparent, then by entrusting the judging to themselves they are taking for granted the matter being investigated before beginning the judging. (*PH I*, 90)¹⁰⁵

Conclui agora Lammenranta (2008) acerca da interpretação dialética:

A implícita assunção normativa é que é errado cair em petição de princípio, então não se deve preferir sua própria posição simplesmente na base de que é sua própria. Deve-se olhar para bases imparciais para as próprias crenças. Isso é, ao menos, o que a norma dialética do cético sugere, e ela possui uma considerável força intuitiva.

Em resumo, o problema é que há igualmente bons argumentos para ambos os lados da disputa. Eles não podem ser igualmente bons da perspectiva dos participantes, ambos os quais tomam o argumento da outra parte como incorreto. Mas eles são igualmente bons do ponto de vista do observador imparcial, que vê como ambos os argumentos caem em petição de princípio um contra o outro. Para ele, a escolha entre dois lados seria completamente arbitrária. A intuição é que o sincero buscador da verdade deve ver a disputa desse ponto de vista imparcial e suspender o juízo (Lammenranta, 2008, pp. 19-20).¹⁰⁶

¹⁰³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁴ Citamos a mesma tradução que Lammenranta utiliza, de Annas e Barnes (2000) – citado em Lammenranta, 2011a, p. 205.

¹⁰⁵ Vide nota anterior – citado em Lammenranta, 2011a, pp. 205-206.

¹⁰⁶ “The implicit normative assumption is that it is wrong to beg the question, so one should not prefer one’s own position simply on the ground that it is one’s own. One should look for impartial grounds for one’s beliefs. This, at least, is what the skeptic’s dialectical norm suggests, and it does have considerable intuitive force. / In brief, the problem is that there are equally good arguments for both sides of the dispute. They may not be equally good from the perspectives of the participants, who both take the argument of the other party to be unsound. But they are equally good from the point of view of the impartial observer, who sees how both arguments beg the question against each other. For her, the choice between the two sides would be completely arbitrary. The intuition is that the sincere truth-seeker should view the dispute from this impartial point of view and suspend judgment” (Lammenranta, 2008, pp. 19-20).

Além disso, nesta versão, o escopo do ceticismo não é radical, mas é global – conforme o que entendemos – com relação à verdade, de modo que qualquer assunto está sujeito a esse tipo de suspensão do juízo.¹⁰⁷ O pirrônico acredita nas aparências, para ele elas não estão em discussão, mas suspende o juízo acerca da verdade das mesmas. Além disso, acreditamos que tal interpretação seja tanto uma interpretação metodológica para provocar discussão epistemológica, como uma tentativa de dar conta de elementos que estão no próprio texto de Sexto Empírico e que são difíceis de negar, ou seja, é interpretativa no sentido de avaliar a viabilidade do ceticismo e é metodológica no sentido de que o autor não parece aderir a essa versão, embora a defenda fortemente na argumentação.

Já com relação aos Cinco Modos de Agripa, Lammenranta (2008) argumenta o seguinte:

Não é claro como eles devem ser entendidos. Geralmente, eles são pensados para funcionar juntos: os modos de desacordo e relatividade nos desafiam para justificar nossas crenças por revelar que há alegações concorrentes sobre a matéria, e então o resto dos modos mostram que o processo de justificação não pode ser completado de um modo satisfatório. Todas as tentativas para justificar uma crença levam ou a um regresso infinito, ou a uma assunção arbitrária ou à circularidade. Frequentemente, os modos desafiadores [Desacordo e Relatividade] são vistos como desnecessários porque o cético é pensado para assumir implicitamente que nosso conceito de justificação requer razões não circulares e não arbitrárias. Então os três modos de regresso infinito, hipótese e circularidade – o assim chamado Trilema de Agripa – formam sozinhos o problema que pode ser identificado com o argumento do regresso contra a possibilidade de crenças justificadas (Lammenranta, 2008, p. 17).¹⁰⁸

No entanto, o autor aponta que a interpretação que toma apenas o Trilema de Agripa não faz com que este seja um sério problema cético, pois o modo central seria o do Desacordo, com os demais modos subordinados a ele.¹⁰⁹ Nesse sentido, os Cinco Modos são levados em conta, com o principal e primeiro do desafio sendo o do Desacordo e não o do Regresso, como vinha sendo abordado por diversos autores. Seria mais desafiador, portanto,

¹⁰⁷ Lammenranta, 2008a, p. 30. Lammenranta afirma o seguinte a respeito do escopo: “*According to the dialectical interpretation, the proper scope of Pyrrhonian skepticism is things we have disagreements about. Since we do not disagree about appearances, they fall outside this scope. So the skeptic may very well retain her beliefs about the world insofar as she does not take those beliefs to be true. This is something that is disputed, not the fact that she has beliefs or that things appear to her in some way.*” (Lammenranta, 2008, p. 30). Ou seja, o Desacordo e a suspensão não estão em relação às aparências, mas relativamente à verdade das aparências. Assim, *pelo que entendemos*, o escopo é global acerca da verdade. Contudo, como Lammenranta reconhece, isso é disputado, uma vez que é questionado como seria possível ao cético viver sem crenças, sem considerar algo como verdadeiro. Essa questão da possibilidade de viver sem crenças e juízos será tratada em nosso Capítulo 4.

¹⁰⁸ “*It is not clear how they are to be understood. Usually they are thought to work together: the modes of disagreement and relativity challenge us to justify our beliefs by revealing that there are competing claims about the matter, and then the rest of the modes show that the process of justification cannot be completed in a satisfactory way. All attempts to justify a belief lead either to an infinite regress, an arbitrary assumption, or circularity. Often the challenging modes are seen to be unnecessary because the skeptic is thought to assume implicitly that our concept of justification requires noncircular and nonarbitrary reasons. So the three modes of infinite regress, hypothesis, and circularity—the so-called Agrippa’s trilemma—alone form the problem that can be identified with the regress argument against the possibility of justified beliefs.*” (Lammenranta, 2008, p. 17).

¹⁰⁹ Lammenranta, 2008, pp. 17-18.

porque é preciso responder primeiro, ao Modo do Desacordo, responder aos modos do Trilema e ser capaz de responder também ao Modo da Relatividade. No entanto, em conformidade com o pensamento do autor, seria difícil superar já o primeiro e, caso se caia no trilema, é como se fosse um caminho sem volta.

Além disso, de acordo com tal interpretação, o Modo do Desacordo é considerado como uma generalização dos Dez Modos de Enesidemo,¹¹⁰ uma estratégia cética que Sexto expõe antes dos Cinco Modos de Agripa. De modo geral, os Dez Modos tratam da variabilidade de aparências conflitantes sobre diversos pontos: aparecem diferentemente aos animais, a diferentes pessoas, em diferentes órgãos dos sentidos, em diferentes circunstâncias perceptivas etc.¹¹¹ Nesse sentido, pelo fato das aparências variarem e de não ser possível decidir qual é a correta sem cair em petição de princípio, deve-se suspender o juízo.¹¹² Além disso, nos Dez Modos encontra-se também o quinto modo de Agripa, a Relatividade, concernente às aparências (*PH I*, 135, oitavo modo). Lammenranta argumenta que os Dez Modos compartilham a mesma estrutura, conforme a síntese a seguir, válida para todos eles:

Modo da Relatividade [MR]

1. x aparece F relativo para a .
2. x aparece F^* relativo para b .
3. x não pode ser tanto F como F^* (F e F^* sendo propriedades incompatíveis).
4. Não podemos decidir se x realmente é F ou se x realmente é F^* .
5. Devemos suspender o juízo acerca da real natureza de x .¹¹³

Em vista disso, para Lammenranta (2008), as considerações nas quais Sexto se baseia para sustentar a premissa quatro (4) desse argumento são sistematizadas nos Cinco Modos de Agripa.¹¹⁴ Em resumo, portanto, têm-se os Dez Modos, os quais compartilham uma mesma estrutura conforme o argumento acima. Sexto sustentaria a premissa (4) desse argumento nos Cinco Modos de Agripa. Desses Cinco Modos, o principal ou central é o Modo do Desacordo e os outros quatro estão subordinados a ele. Ademais, de acordo com tal interpretação, o Desacordo possui uma estrutura que é “muito semelhante à dos Dez Modos”,¹¹⁵ de modo que

¹¹⁰ De acordo com Sexto, os Dez Modos são os seguintes: “*the first, based on the variety in animals; the second, on the differences in human beings; the third, on the different structures of the organs of sense; the fourth, on the circumstantial conditions; the fifth, on positions and intervals and locations; the sixth, on intermixtures; the seventh, on the quantities and formations of the underlying objects; the eighth, on the fact of relativity; the ninth, on the frequency or rarity of occurrence; the tenth, on the disciplines and customs and laws, the legendary beliefs and the dogmatic convictions.*” (*PH I*, 36-38).

¹¹¹ *PH I*, XIV, 36-163.

¹¹² Lammenranta, 2008, pp. 15-17.

¹¹³ *Idem*, 2008, p. 15.

¹¹⁴ *Idem*, 2008, p. 17.

¹¹⁵ *Idem*, 2008, p. 18.

podemos considerá-lo como uma generalização dos mesmos.¹¹⁶ Ou seja, se resolvemos a problemática dos Cinco Modos, resolvemos a problemática pirrônica.

a. O Modo do Desacordo

Feitas essas considerações, e sendo o argumento do Desacordo o principal dos cinco modos na versão dialética, ele é apresentado da seguinte forma. Suponha que tenhamos uma questão para a qual só existam duas respostas possíveis, p e $\sim p$. Assim, o Desacordo funcionaria do seguinte modo:

[MD = Modo do Desacordo]

1. S_1 acredita que p ;
2. S_2 acredita que $\sim p$;
3. No máximo um deles está certo;
4. O Desacordo (*disagreement*) entre S_1 e S_2 é insolúvel (*irresolvable*);
5. Devemos suspender o juízo sobre p .¹¹⁷

Nesse sentido, apenas com o modo do Desacordo seria suficiente para o cético suspender o juízo, sem ser necessário recorrer aos outros modos caso o desacordo não seja resolvido. Mas por que suspender o juízo diante de um desacordo? Como é razoável pensar, suspende-se o juízo quando não se consegue determinar qual das posições está correta. Porém, segundo a interpretação dialética, é mais do que isso: uma vez que não há acordo sobre as proposições contraditórias, tomar uma como sendo verdadeira é oferecer como prova aquilo que deve ser provado. No fundo, o problema é que seria difícil decidir qual das aparências corresponde à realidade das coisas. Para que isso fique mais claro, vejamos como Sexto ilustra o modo do Desacordo:

That every matter of inquiry admits of being brought under these Modes we shall show briefly in this way. The matter proposed is either a sense-object or a thought-object, but whichever it is, it is an object of controversy; for some say that only sensibles are true, others only intelligibles, others that some sensible and some intelligible objects are true. Will they then assert that the controversy can or cannot be decided? If they say it cannot, we have it granted that we must suspend judgement; for concerning matters of dispute which admit of no decision it is impossible to make an assertion (*PHI*, 169-170).

Aqui, é apontado que, qualquer que seja a matéria, a fonte que é usada para basear a questão é algo controverso, pois há aqueles que dizem que apenas os sensíveis são verdadeiros, outros que apenas os inteligíveis e outros, ainda, que ambos são verdadeiros.

¹¹⁶ *Idem*, 2008, p. 17-18.

¹¹⁷ *Idem*, 2008, p. 18.

Nesse caso, decidir por resolver o desacordo valendo-se de uma das vias é usar como prova aquilo que precisa ser provado, configurando petição de princípio por aquilo ter sido colocado em questão. Como o pirrônico não questiona a existência das aparências, o problema então é decidir qual delas é verdadeira. Agora voltemos a Lammenranta e vejamos como ele interpreta a questão contemporaneamente. Segundo o autor, “não podemos decidir qual de nossas aparências são verdadeiras por apelar a outras aparências – sejam elas sensórias ou doxásticas – porque o mesmo problema da variabilidade de aparências concerne a essas aparências”.¹¹⁸ Para o pirrônico, as aparências *não* são objeto de discordância, mas essas aparências variam, daí que se afirme ser preciso suspender o juízo, visto não ser possível decidir qual é a mais adequada. Outrossim, quando se fala em aparências sensórias ou doxásticas, isso parece englobar a totalidade das aparências.¹¹⁹ Dentre os termos que Lammenranta (2008) utiliza, temos, por exemplo, “posição” e “visão”. Ou seja, a posição ou visão de cada um – aquilo que para a pessoa aparece – varia.

No artigo de 2011a, Lammenranta trata do Modo do Desacordo mostrando que só este modo (e não tanto os três do trilema como a visão tradicional advoga) é capaz de originar a suspensão do juízo. Assim, é possível tomarmos algumas de suas explicações a esse respeito para melhor compreendermos este modo no conjunto dos Cinco Modos de Agripa.

Antes de expor e explicar uma citação de Sexto, o autor fala brevemente da importante noção de “equipolência” para o ceticismo pirrônico, uma vez que, as interpretações que o autor chama de psicológicas, afirmam que é a equipolência das posições que causam a suspensão do juízo, mesmo porque “não há muitos casos nos quais encontramos proposições contraditórias igualmente plausíveis e somos, portanto, forçados a suspender a crença”.¹²⁰ Isto é, não existiriam muitos casos reais em que encontramos proposições contraditórias e cujas mesmas proposições nos levariam a suspender o juízo. Por isso, essa interpretação não colocaria um sério desafio cético. Ao contrário, segundo Lammenranta (2011a), Sexto Empírico deixa claro que o problema não é psicológico em duas passagens que o autor cita.

¹¹⁸ “We cannot decide which of our appearances are true by appealing to other appearances —be they sensory or doxastic— because the same problem of variability of appearances concerns these appearances” (Lammenranta, 2008, p. 20).

¹¹⁹ “I suggest that the distinction [Appearance and Reality] is to be understood as a distinction between how things are represented and how they are in themselves. In this way, we get the general distinction that covers both sensory experiences and beliefs. Both represent the world, and the world may differ from the way it is represented. What makes the modes of Aenesidemus and Agrippa such a serious problem is that they apply to both our sensory and our doxastic appearances. We cannot decide which of our appearances are true by appealing to other appearances—be they sensory or doxastic—because the same problem of variability of appearances concerns these appearances.” (Lammenranta, 2008, p. 20)

¹²⁰ “There are not many cases in which we find contradictory propositions equally plausible and are therefore forced to suspend belief” (Lammenranta, 2011a, p. 205).

Em seu texto de 2013, ele cita essas mesmas passagens, porém ele deixa mais clara a questão ao explicar que aquilo que se entende por “desacordo racionalmente insolúvel” trata-se desse tipo de desacordo a que Sexto faz referência nesses trechos, que são:¹²¹

For we shall not be able ourselves to decide between our own appearances and those of other animals, being ourselves a part of the dispute and for that reason more in need of someone to decide than ourselves able to judge. (*PH I*, 59)¹²²

When the self-satisfied Dogmatists say that they themselves should be preferred to other humans in judging things, we know that their claim is absurd. For they are themselves a part of the dispute, and if it is by preferring themselves that they judge what is apparent, then by entrusting the judging to themselves they are taking for granted the matter being investigated before beginning the judging. (*PH I*, 90)¹²³

Nesse sentido, o problema aqui é que Sexto

não está reivindicando que não poderíamos resolver um desacordo porque respostas contraditórias a alguma questão seriam igualmente plausíveis, mas porque, como participantes na disputa, não deveríamos preferir nossas aparências ou juízos aos dos outros participantes. Isso seria petição de princípio. Precisariamos de algum juiz ou de alguma base imparcial a fim de resolver a disputa. É claro que Sexto não está se referindo à inabilidade psicológica para julgar. Ele estava bastante disposto (*ready*) a reconhecer que os dogmatistas julgam as aparências, e que eles preferem suas próprias às dos outros que deles discordam. O ponto é que eles não podem fazer isso sem violar as regras da dialética (Lammenranta, 2011a, p. 206).¹²⁴

Por outra parte, em seu trabalho de 2013, o autor aprofunda um pouco o Modo do Desacordo em um parágrafo que conclui sua consideração sobre o mesmo, e o relaciona aos Cinco Modos, sem, contudo, mudar substantivamente o direcionamento de sua interpretação mais completa proposta em 2008. Para explicá-lo, ele fornece um exemplo corriqueiro. Assumamos, argumenta ele, que estamos em uma loja de roupas e eu digo: “Essa é uma bela gravata verde. Quero comprá-la.” Mas você me contraria dizendo: “Não, não é verde. É uma gravata azul que parece verde sob esta luz”.¹²⁵ A princípio, não seria possível resolver este desacordo neste exato momento. Seria preciso suspender o juízo. No entanto, assumamos que fui à mesma loja dias atrás e lhe digo que levei as gravatas para fora e depois para dentro novamente para ver como suas cores ficariam nos dois distintos ambientes e que elas

¹²¹ Lammenranta, 2013, pp. 49-50.

¹²² Citamos a mesma tradução que Lammenranta utiliza, de Annas e Barnes (2000) – citado em Lammenranta, 2011a, p. 205.

¹²³ *Idem* nota anterior – citado em Lammenranta, 2011a, pp. 205-206.

¹²⁴ “[*Here he*] was not claiming that we could not resolve a disagreement because the contradictory answers to some question were equally plausible, but because as participants in the dispute we should not prefer our own appearances or judgments to those of the other participants. That would beg the question. We would need some impartial grounds or judge in order to resolve the dispute. It is clear that Sextus was not referring to the psychological inability to judge. He was quite ready to acknowledge that dogmatists did judge the appearances, and that they preferred their own to those of others who disagreed with them. The point is that they could not do this without violating the rules of dialectic.” (Lammenranta, 2011a, p. 206).

Argumento semelhante em Lammenranta, 2013, p. 50.

¹²⁵ Lammenranta, 2013, p. 50.

apareciam da mesma cor tanto sob uma luz como sob a luz solar. Nesse sentido, conclui Lammenranta (2013), parece que tenho boas evidências que não caem em petição de princípio e que são independentes da nossa disputa, supostamente por ter sido feita essa averiguação dias atrás. Então, “se você for razoável, deve aceitar minhas evidências e concordar comigo”.¹²⁶ No caso concreto, outras evidências poderiam ser arroladas, porém Lammenranta (2013) não aprofunda nisso. Parece apenas usar o caso como ilustração. Nesse sentido, ele conclui de modo a resumir arguindo o seguinte:

Por isso, há um caso intuitivamente sólido para o ceticismo baseado no desacordo. A respeito de insolúveis mas resolvíveis casos ordinários de desacordo, nós claramente temos a intuição de que os participantes devem suspender a crença até que eles obtenham ulterior evidência. Casos de desacordos insolúveis são similares, exceto que em tais casos não há evidência ulterior que possa resolver o desacordo em virtude da natureza mais sistemática do desacordo. Entretanto, isso não parece ser uma diferença epistemologicamente relevante entre os dois tipos de casos. Portanto, se devemos suspender o juízo em casos ordinários insolúveis, devemos também fazê-lo em casos mais sistemáticos insolúveis. Céticos argumentam que existem tais desacordos acerca de todas as matérias de inquirição (*every matter of inquiry*). O papel dos outros modos de Agripa é meramente nos ajudar a encontrar tais desacordos insolúveis. (Lammenranta, 2013, p. 52).¹²⁷

Aqui parece que Lammenranta se distancia de sua posição de 2008 quando fala que “o papel dos outros modos de Agripa é meramente nos ajudar a encontrar tais desacordos insolúveis”.¹²⁸ Aqui parece que o autor está restringindo ainda mais o escopo do ceticismo: em vez de ser global acerca da verdade, isto é, em vez de se suspender o juízo acerca da verdade das coisas, ficando, porém, com as crenças nas aparências, aqui temos a impressão de que em alguns casos ordinários os desacordos podem ser resolvidos e que os que são, de fato, insolúveis, esses seriam objeto de ceticismo. Contudo, um pouco acima, Lammenranta (2013) repete, com outras palavras, o que está em sua tese de 2008 acerca da problemática. Nesse sentido, apesar de falar que é sobre “tais desacordos insolúveis a que Sexto apela”, o autor argumenta que Sexto parece insistir, de fato, “que tais desacordos existem para *todas as nossas crenças sobre a natureza da realidade*” (grifo nosso).¹²⁹

¹²⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁷ “There is thus an intuitively solid case for skepticism based on disagreement. About ordinary unresolved but resolvable cases of disagreement, we clearly have the intuition that participants should suspend belief until they obtain further evidence. Cases of irresolvable disagreement are similar, except that in such cases there is no further evidence that could resolve the disagreement because of the more systematic nature of the disagreement. However, this does not appear to be an epistemically relevant difference between the two kinds of cases. So if we should suspend belief in unresolved ordinary cases, we should also do so in more systematic irresolvable cases. Skeptics argue that there are such disagreements about every matter of inquiry. The role of the other modes of Agrippa is merely to help us to find such irresolvable disagreements.” (Lammenranta, 2013, p. 52).

¹²⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 51. No original: “This sort of ordinary disagreement is typically easy to resolve. If we have not already done so, we could easily take the tie outside and verify its true color. So this kind of disagreement does not represent a serious skeptical challenge to our beliefs. The real skeptical challenge comes from

Em resumo, S_1 acredita que p ; S_2 acredita que $\sim p$. As aparências estão em conflito. Como uma é incompatível com a outra, para o pirrônico não é possível determinar qual está certa. Se S_1 toma a sua como verdadeira, está caindo em petição de princípio, porque está aduzindo como prova aquilo que supostamente precisaria provar e que está em disputa, a sua parte. Por isso o cético suspende o juízo e recomenda que façamos o mesmo.

E como é compreendida uma possível resolução de um desacordo nessa versão do problema de Agripa?

Tome qualquer uma de minhas crenças sobre a natureza da realidade. O cético aponta que há um sério e insolúvel desacordo sobre a matéria. Eu acredito que p , mas há outros que acreditam que $\sim p$ (Lammenranta, 2011a, p. 207).¹³⁰

O que, então, é preciso para a resolução racional do desacordo nesse sentido dialético? Suponha que eu acredite que p e você acredite que $\sim p$. Eu poderia resolver esse desacordo se tivesse para minha crença um argumento que você considerasse correto (*sound*). Você aceitaria as premissas e o tomaria (seja de modo dedutivo, seja de modo indutivo) como válido e isso seria suficiente para lhe convencer racionalmente. Eu poderia também resolver o desacordo mais indiretamente apresentando um argumento *ad hominem* partindo das premissas que você aceitou e chegando à conclusão de que sua crença era falsa. Em ambos os casos você seria obrigado (*required*) racionalmente a abandonar sua crença. E, claro, o desacordo também seria resolvido se você pudesse fazer uma dessas coisas a mim. Se nenhum de nós tivesse sucesso nisso, nosso desacordo seria insolúvel racionalmente. (Lammenranta, 2011a, p. 206)¹³¹

Tomando-se qualquer crença acerca da natureza da realidade (isto é, uma crença que não seja a respeito daquilo que aparece, mas sobre como as coisas são), o cético seria aquele a apontar que há um insolúvel e sério desacordo a respeito da matéria. No entanto, o desacordo poderia ser resolvido se o dogmatista apresentasse uma razão para sua crença de modo que seu argumento fosse considerado correto pelo interlocutor. Contudo, para o pirrônico as coisas não são bem assim, porque, primeiro, em virtude das aparências em disputa acerca da realidade e caso não se consiga resolver o desacordo racionalmente, somos obrigados a abandonar nossa crença em questão, e, segundo, ao apresentar uma razão, ele poderá apontar que há desacordo também sobre a razão apresentada. Além disso, Lammenranta (2011a)

disagreements that cannot in principle be resolved. It is such irresolvable disagreements which Sextus appeals to. Indeed, he seems to insist that such disagreements exist for all our beliefs about the nature of reality." (Lammenranta, 2013, p. 51).

¹³⁰ "Take any of my beliefs about the nature of reality. The skeptic points out that there is a serious irresolvable disagreement about the matter. I believe that p , but there are others who believe that $\sim p$ " (Lammenranta, 2011a, p. 207).

¹³¹ "What, then, is needed for the rational resolution of a disagreement in this dialectical sense? Suppose I believe that p , and you believe that $\sim p$. I could resolve this disagreement if I had an argument for my belief that you considered sound. You would accept its premises and take it to be (either deductively or inductively) valid, and this would be enough to rationally convince you. I could also resolve the disagreement more indirectly by putting forward an *ad hominem* argument starting from premises that you accepted and arriving at the conclusion that your belief was false. In either case you would be rationally required to give up your belief. And of course, the disagreement would also be resolved if you could do either of these things to me. If neither of us succeeded in this, our disagreement would be rationally irresolvable." (Lammenranta, 2011a, p. 206).

argumenta que há dois tipos de desacordo, mas nós já os conhecemos, pois são os dois casos da interpretação dialética: nela, há (1) o caso em que não sou um participante na disputa, não tenho crenças sobre a matéria em questão e sou um juiz imparcial; e (2) há o caso em que sou um participante na disputa, tenho minhas crenças, mas há outros que discordam de mim e não conseguimos resolver o desacordo racionalmente. O acordo permanecendo insolúvel em qualquer dos casos, seríamos obrigados a abandonar nossa crença.

Assim, o Desacordo e os demais modos funcionaram da seguinte forma:

Então o modo do desacordo (*disagreement*) sozinho é suposto para induzir a suspensão do juízo. Os outros modos são usados se o dogmatista quiser negar [a premissa] 4, que o desacordo (*disagreement*) é insolúvel. A ele, então, é perguntado como o desacordo é resolvido. Se ele der uma razão *r* para sua crença que *p*, é apontado que também há um insolúvel desacordo sobre *r*. Se ele admite isso, admite também a insolubilidade do desacordo original. Se ele nega isso, a ele é perguntado como o desacordo sobre *r* é resolvido, e assim por diante. Ao repetir o modo do desacordo (*disagreement*), o dogmatista é levado ao Trilema de Agripa. Os modos 2 [Regresso], 4 [Hipótese] e 5 [Circularidade] não podem resolver o desacordo: os modos 4 e 5 são claramente petição de princípio, e ninguém pode completar uma cadeia infinita de razões requerida pelo modo 2 (Lammenranta, 2008, p. 18).¹³²

O cético aponta que há um desacordo insolúvel e, caso o dogmatista insista e negue a premissa 4, ele entra no trilema.

b. O Trilema de Agripa: Os Modos do Regresso, Circularidade e Hipótese

Entrando no trilema, nenhuma das outras opções é viável: em qualquer uma delas o cético suspende o juízo e recomenda que se deva fazer o mesmo. Ademais, podemos resumir até aqui a ordem do argumento conforme abaixo:

Desacordo → **Trilema** (Regresso → Circularidade → Hipótese)

É um pouco comum na literatura, como em Williams (2004, 2015) e Klein (2008), encontrarmos a apresentação o argumento do trilema de forma analítica, ou seja, tal como os argumentos são colocadas na tradição analítica na forma de uma inferência dedutiva com premissas numeradas e conclusão, ou utilizando-se de esquemas sintéticos. Lammenranta

¹³² “So the mode of disagreement alone is supposed to induce suspension of judgment. The other modes are used if the dogmatist wants to deny 4, that the disagreement is irresolvable. He is then asked how the disagreement is to be resolved. If he gives a reason *r* for his belief that *p*, it is pointed out that there is also an irresolvable disagreement about *r*. If he admits this, he also admits the irresolvability of the original disagreement. If he denies it, he is asked how the disagreement about *r* is resolved, and so on. By repeating the mode of disagreement, the dogmatist is led into Agrippa’s trilemma. Modes 2, 4, and 5 cannot resolve the disagreement: modes 4 and 5 are clearly question begging, and nobody can complete an infinite chain of reason required by mode 2” (Lammenranta, 2008, p. 18).

(2008) não o faz nesse caso. No entanto, para facilitar a compreensão, podemos colocar de forma simples como seriam as opções caso se adentre no trilema. Suponhamos que o dogmatista negue a premissa 4 do Desacordo apresentando a razão r_1 para sua proposição inicial, p . Ao fazer isto, automaticamente entra no trilema. Com isso, tem-se as seguintes opções:

1. Continuar argumentando com novas razões e, assim, *ad infinitum* (Modo do Regresso);
2. Repetir alguma razão já fornecida (Modo da Circularidade);
3. Apresentar como hipótese algo que não requer outra razão (Modo da Hipótese);
4. Mas, de acordo com o pirrônico, caindo em qualquer destes modos, deve-se suspender o juízo.

O item 1 representa o Modo do Regresso (2). É o caso de fornecer razões atrás de razões, entrando em um regresso infinito. Apresentamos uma razão r_1 para a proposição p fornecida no início da discussão. O pirrônico irá perguntar qual a prova para r_1 . Ao fornecermos r_2 , o cético novamente pergunta qual a prova para r_2 . Se apresentarmos r_3 , o pirrônico irá perguntar novamente o que sustenta r_3 e assim *ad infinitum*, sem interrupção. Como diz Sexto:

The Mode based upon regress *ad infinitum* is that whereby we assert that the thing adduced as a proof of the matter proposed needs a further proof, and this again another, and so on *ad infinitum*, so that the consequence is suspension, as we possess no starting-point for our argument (*PH I*, 166).

Como já mencionamos, ninguém pode completar uma cadeia infinita de razões e Lammenranta (2008) aponta para isso¹³³ e, como o próprio Sexto atesta, por ser uma cadeia infinita de razões, não há um ponto de partida para basear o argumento. Por outro lado, caso o dogmatista apresente uma prova para parar o regresso, ele poderá cair nos outros dois modos: Circularidade e Hipótese.

O item 2 representa o Modo da Circularidade: é uma petição de princípio porque se aduz uma razão já fornecida: coloca-se como prova aquilo que se quer provar. No próprio processo de argumentação durante o Modo do Regresso pode acontecer de se repetir uma razão já fornecida. Assim, se colocarmos como prova r_4 e provarmos r_4 com r_2 ou r_1 , raciocinamos de modo circular, caímos na circularidade. Portanto, não se provou nada, apenas se repetiu. Nesse caso, não foi possível obter justificção adequada para aquilo que se queria

¹³³ Lammenranta, 2008, p. 18. Consideramos a título de exemplo outras interpretações a respeito do Modo do Regresso: segundo Fogelin (1994), o regresso não é aceitável porque não é possível completar o processo de oferecer razões de modo satisfatório: “*The task of the remaining three modes—those based on regress ad infinitum, circularity, and (arbitrary) hypothesis is to show that it is impossible to complete this reason-giving process in a satisfactory way.*” (Fogelin, 1994, p. 116). Já de acordo com Williams (2004), “[t]he skeptic’s point is [...] that no claim is ever justified unless, per impossibile, we first run through an infinite series of prior justifications. That is to say, option 1 leads us into a vicious infinite regress.” (Williams, 2004, p. 122-123). Em resumo, com relação ao modo do regresso, o ponto é que ou a justificção é impossível, ou inadequada.

demonstrar. Por isso, o pirrônico diz que se deve suspender o juízo acerca da real natureza da matéria em questão. Descreve Sexto:

The Mode of circular reasoning is the form used when the proof itself which ought to establish the matter of inquiry requires confirmation derived from that matter; in this case, being unable to assume either in order to establish the other, we suspend judgement about both. (*PH I*, 169)

Porém, caso o dogmatista não caia em petição de princípio nesse modo, ele pode cair em petição de princípio, de acordo com Lammenranta, no próximo modo, o da Hipótese, representado pelo item 3 de nosso esquema. O problema com esse modo é assumir uma hipótese para provar aquilo que se deseja. No entanto, uma hipótese não tem o mesmo valor que uma tese ou que uma lei. Ela é uma assunção que carece de fundamento. De acordo com Sexto,

If, however, our disputant, by way of escape from this conclusion, should claim to assume as granted and without demonstration some postulate for the demonstration of the next steps of his argument, then the Mode of hypothesis will be brought in, which allows no escape. For if the author of the hypothesis is worthy of credence, we shall be no less worthy of credence every time that we make the opposite hypothesis. Moreover, if the author of the hypothesis assumes what is true he causes it to be suspected by assuming it by hypothesis rather than after proof; while if it is false, the foundation of his argument will be rotten. Further, if hypothesis conduces at all to proof, let the subject of inquiry itself be assumed and not some other thing which is merely a means to establish the actual subject of the argument; but if it is absurd to assume the subject of inquiry, it will also be absurd to assume that upon which it depends. (*PH I*, 173-174)¹³⁴

Ao colocar uma hipótese para provar o que está em questão, o cético irá opor outra hipótese e, mesmo que se derivem conclusões verdadeiras desta hipótese, o pirrônico também irá problematizar isso, argumentando, por exemplo, conforme um dos esboços de Barnes (1990) a respeito deste modo:

(2) O que os dogmatistas colocam como hipótese ou é verdadeiro ou falso. Se for verdadeiro, eles não podem colocá-lo como hipótese (pois hipótese é ‘uma matéria de completa suspeição’), mas antes assumi-la diretamente. Se for falso, isso não lhes servirá de nada, pois um ponto de partida falso não pode embasar uma ciência ou um ramo do conhecimento (Ver *PH I* 173; *M VIII* 371; *M III* 9-10) (Barnes, 1990, p. 100)¹³⁵

Como o próprio Sexto disse, este é um modo que não permitiria escape. Em resumo, o pirrônico, ao colocar em questão uma hipótese – que não é algo garantido, conforme expomos – ela se torna objeto de disputa. Tornando-se objeto de disputa, por fazer parte da disputa ela não poderá ser usada como prova. Se se fizer isso, se cai em petição de princípio. Se suas

¹³⁴ A tradução de Annas e Barnes (2000) ajuda a compreender melhor a última oração do argumento: “If it is absurd to hypothesize the object under investigation, it will also be absurd to hypothesize what is superordinate to it.” (*PH I*, 174, trad. Annas e Barnes, 2000, p. 42, grifo nosso).

¹³⁵ “(2) What the Dogmatists hypothesize is either true or false. If it is true, they should not hypothesize it (for hypothesis is ‘a matter full of suspicion’) but rather assume it straight off. If it is false, it can do them no good - for a false starting-point cannot ground a science or a branch of knowledge. (See *PH I* 173; *M VIII* 371; *M III* 9-10).” (Barnes, 1990, p. 100, esboço nº 2).

consequências forem verdadeiras, o pirrônico também colocará isso em disputa. Por fim, nenhuma das opções do trilema é satisfatória e, por isso, deve-se suspender o juízo, pois em nenhum dos casos se chegou a um acordo nem também se chegou a uma sustentação adequada do argumento. Sobre-nos, então, o Modo da Relatividade.

c. O Modo da Relatividade

Aqui, há certa dificuldade para interpretar como a versão dialética colocaria o Modo da Relatividade na disputa. De acordo com o que se observou a respeito do Desacordo, Lammenranta (2008) considera-a como uma generalização dos Dez Modos, nos quais um deles é o da Relatividade, presente também nos Cinco Modos. Nesse sentido, a Relatividade poderia ser considerada como subsumida no Desacordo. No entanto, a Relatividade é um modo independente dos outros, embora esteja no conjunto do argumento.

Conforme pudemos observar na explicação de Lammenranta (2008) citada há pouco acerca dos Cinco Modos, nela não se menciona a Relatividade. Esta aparece, no entanto, numa nota de rodapé ao final do parágrafo. Nela, o autor argumenta o seguinte:

Um mistério do problema de Agripa é o modo da Relatividade. Ele também aparece como um dos Dez Modos, e Sexto diz que ele é o mais geral deles. Uma possibilidade é que ele simplesmente explica (*spells out*) a conclusão do modo do desacordo. Podemos dizer como as coisas aparecem aos participantes na disputa, mas não podemos dizer como elas são em si mesmas. O objeto de disputa não é como as coisas aparecem. É como elas são em sua real natureza (Lammenranta, 2008, nota 22).

O Modo do Desacordo revelaria que há disputa sobre a matéria e o Modo da Relatividade explicaria o porquê do desacordo: embora seja possível considerar como as coisas aparecem aos participantes na disputa, não é possível ao cético determinar como elas são em sua natureza em função do conflito de aparências. Por essa razão, suspende-se o juízo. Se a Relatividade explica o Desacordo, é dessa consideração que a Relatividade poderia estar subsumida no Desacordo. Porém, de acordo com o que se notou, a Relatividade é um modo próprio no conjunto do argumento. Assim, teríamos duas possibilidades para considerar este modo em relação ao conjunto:

- 1) Relatividade subsumida no Desacordo:
 - a) Modo do Desacordo = **Desacordo + Relatividade**
- 2) Relatividade não subsumida:
 - a) Modo do Desacordo = Desacordo
 - b) Modo da Relatividade = Relatividade

No entanto, o autor não deixa explícito qual dessas opções devemos considerar. Porém, qual das opções escolher? Para isso, recorreremos às próprias palavras de Lammenranta e, secundariamente, ao texto de Sexto.¹³⁶ Seguindo as palavras de Lammenranta (2008), o modo do Desacordo é o central e os demais estão subordinados a ele.¹³⁷ Isso significa que a Relatividade também está entre eles e é outro modo que não o próprio Modo do Desacordo. Além disso, a Relatividade é um dos Dez Modos e, para estes, oferece-se uma reconstrução argumentativa. Com isso, seguimos a opção 2 e, como formulação para a Relatividade, utilizamos a reconstrução que Lammenranta oferece aos Dez Modos, dentre os quais está a própria Relatividade. Segundo o autor, como vimos, todos os Dez Modos compartilham a mesma estrutura. Assim, teríamos o seguinte argumento valendo para todos esses modos:

[MR]

1. x aparece F relativo para a .
2. x aparece F^* relativo para b .
3. x não pode ser tanto F como F^* (F e F^* sendo propriedades incompatíveis).
4. Não podemos decidir se x realmente é F ou se x realmente é F^* .
5. Devemos suspender o juízo acerca da real natureza de x .¹³⁸

Assim, se algo aparece F para a e F^* para b , sendo que F e F^* são propriedades incompatíveis, se a preferir sua aparência em relação a de b , isso configuraria o mesmo problema que vimos no Modo do Desacordo e no Modo da Hipótese: petição de princípio. De acordo com o cético, como não é possível saber qual das aparências em disputa corresponde à realidade, tomar uma delas como correta é assumir como verdadeiro o que se deveria provar. Assim, diante de aparências conflitantes e da inabilidade por escolher um dos lados, a suspensão do juízo seria inevitável. Em outros termos, se determinado objeto aparece de forma completamente distinta e contraditória para dois interlocutores, o cético suspende o juízo e recomenda que se faça o mesmo, dado que, se as aparências estão em conflito, não é possível saber como é aquele objeto em si mesmo, independente das aparências.

Por fim, não se tem claro em que posição a Relatividade deve entrar na disputa. De acordo com o texto de Sexto, há duas possibilidades. Uma levaria em conta a ordem de apresentação do argumento (*PH I*, 164-169), e é assim que Williams (2015) procede,¹³⁹ e a

¹³⁶ Segundo as palavras de Sexto, “[t]he Mode based upon relativity, as we have already said, is that whereby the object has such or such an appearance in relation to the subject judging and to the concomitant percepts, but as to its real nature we suspend judgement.” (*PH I*, 167-168)

¹³⁷ “According to the dialectical interpretation, it is the mode of disagreement that is the central one, and the others are subordinate to it” (Lammenranta, 2008, p. 18).

¹³⁸ Lammenranta, 2008, p. 15.

¹³⁹ Williams, 2015, p. 100.

outra levaria em conta a ordem de ilustração do argumento (*PH I*, 170-177). Na primeira, a Relatividade aparece em terceira na disputa, conforme abaixo:

Desacordo → Regresso → **Relatividade** → Circularidade → Hipótese

Na segunda, aparece depois do trilema:

Desacordo → **Trilema** (Regresso → Circularidade → Hipótese) → **Relatividade**

Considerando que Lammenranta afirma que (a) o trilema entra após negar-se o Desacordo, que (b) sua nota acerca da Relatividade está situada após os modos do trilema e que (c) há a possibilidade da Relatividade entrar por último segundo a ilustração de Sexto, tomamos a Relatividade como último modo desafiador na disputa.¹⁴⁰

Como se pôde notar até aqui, Lammenranta (2008) tornou a problemática de Agripa em um desafio mais difícil por interpretar quase que completamente os Cinco Modos com base no princípio de que não se deve cair em petição de princípio. Este aparece em quatro dos Cinco Modos: nos modos do Desacordo (1), Relatividade (3), Circularidade (4) e Hipótese (5). Pode-se dizer que o fundo de sua interpretação é o princípio normativo de que não se deve cair em petição de princípio. Antes, porém, de nos voltarmos a esse princípio, vejamos uma figura esquemática que sintetiza a problemática pirrônica de acordo com Lammenranta e como que ficam os Cinco Modos dentro dela.

¹⁴⁰ Mesmo se seguíssemos a opção 1, ao considerarmos o Modo da Relatividade veríamos que a autoafirmação responde tanto ao Modo do Desacordo, como ao Modo da Relatividade.

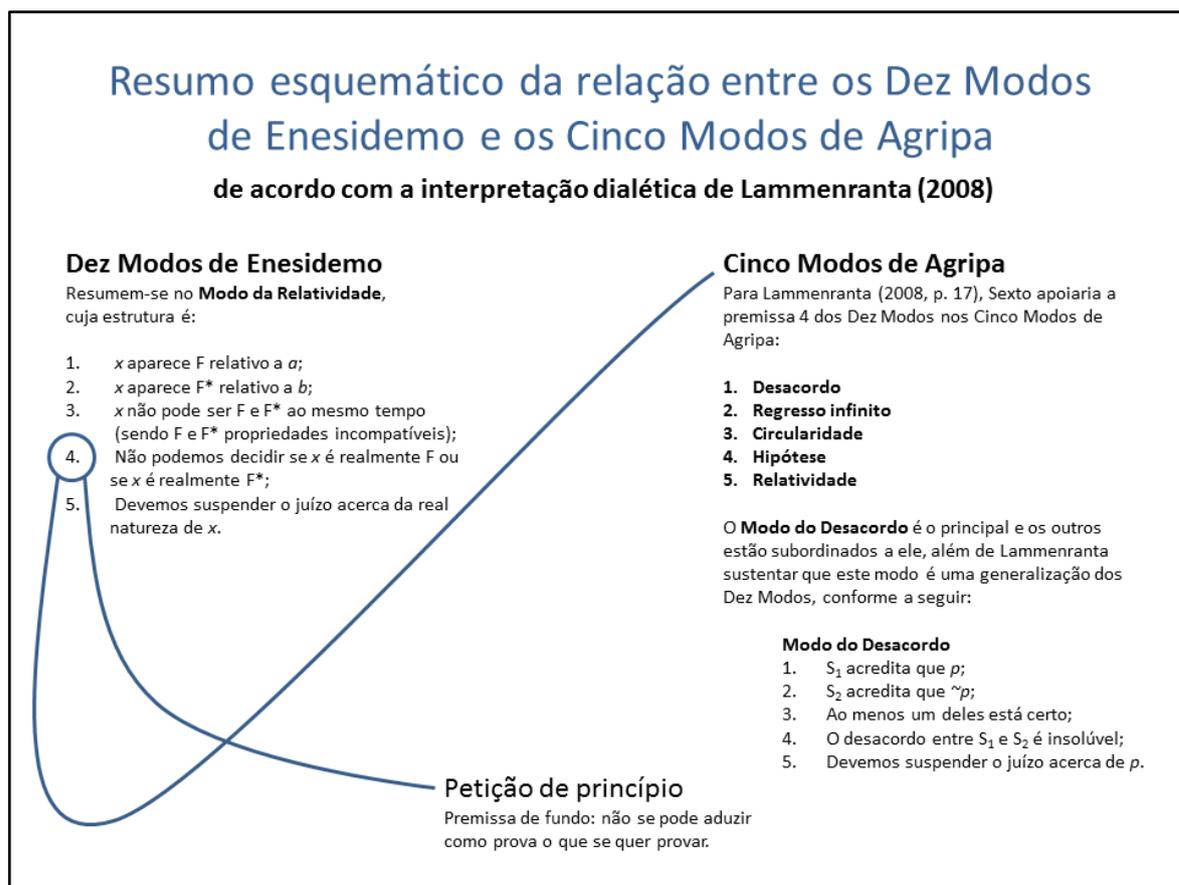


Figura 3: Resumo esquemático da problemática pirrônica de acordo com Lammenranta (2008); autoria nossa.

Em resumo, portanto, temos os Dez Modos de Enesidemo, que se relacionam os Cinco Modos de Agripa. Segundo a interpretação de Lammenranta (2008), os Dez Modos compartilham uma mesma estrutura, pois todos se referem à relatividade das aparências. O argumento está à esquerda na Figura 3. Sexto apóia a Premissa 4 desses Dez Modos nos Cinco Modos de Agripa. Ao mesmo tempo, a Premissa 4 pressupõe uma premissa de fundo, que é a de que não se pode cair em petição de princípio (este é o cerne da interpretação dialética de Lammenranta). Porém, o Modo do Desacordo dos Cinco Modos de Agripa é uma generalização dos Dez Modos de Enesidemo. Além disso, ainda de acordo com esta interpretação, o Modo da Relatividade de Agripa explica o Modo do Desacordo, isto é, soletra (*spells out*): o problema é em relação às aparências em disputa, de modo que, se estão em disputa, um participante não pode preferir a sua em detrimento da outra e vice-versa, sob pena de se cair em petição de princípio.

3.3. Crítica do princípio normativo de Lammenranta

Porém, temos problemas em relação a esse princípio normativo, que é supostamente intuitivo. De acordo com as várias acepções das palavras “Norma” e “Normativo” que

consultamos em dicionários de Português, Inglês e Filosofia,¹⁴¹ podemos dizer que o sentido geral no qual o princípio normativo deve ser entendido é o de *dever ser*, ou seja, que tal princípio impõe um *dever* ao leitor ou interlocutor de Lammenranta. Poderíamos questionar se tal princípio normativo, com o caráter de *dever ser*, é intuitivo conforme Lammenranta sugere.

O problema, no entanto, é que há um conflito entre o “normativo” e o “intuitivo”. Claro, Lammenranta imagina que o leitor apreenderá esse princípio normativo intuitivamente em vista do que ele argumenta. Mas vejamos a confusão que essa argumentação possui.

Seguindo seu argumento, intuitivamente saberíamos que “é errado cair em petição de princípio”¹⁴² e essa seria uma norma interna que todos nós teríamos; para se valer coerentemente de sua posição ficaria assim: “aparece a mim que” “é errado cair em petição de princípio”. Nesse sentido, a “intuição é que o sincero buscador da verdade deve ver a disputa desse ponto de vista imparcial e suspender o juízo”.¹⁴³

Possibilidade 1: essa intuição a que o autor se refere viria do critério da escola cética (*PH I*, 21), que tem dois sentidos, mas em particular daquele sentido referente à ação. Sexto diz: “*And it would seem that this regulation of life is fourfold, and that one part of it lies in the guidance of Nature, another in the constraint of the passions, another in the tradition of laws and customs, another in the instruction of the arts.*” (*PH I*, 23). Ou seja, essa intuição viria desse quádruplo conjunto, de uma combinação de um ou mais, ou de apenas um (*e.g.*: orientação da natureza). E Lammenranta teria uma base se segue esta possibilidade de interpretação, pois Sexto também diz o seguinte no tocante ao segundo sentido do critério da escola: “*For since this lies in feeling and involuntary affection, it is not open to question.*” (*PH I*, 22). Portanto, poderíamos ter que: (1) essa intuição se basearia na sensibilidade, (2) em uma afecção involuntária que adviria da sensibilidade, (3) o que, por sua vez, estaria baseada nesse sentido de critério da escola cética, que provém de uma aderência à aparência; e (4) que essa intuição seria, por fim, acessível ao debatedor ou ao observador imparcial. No entanto, reiteramos que levantamos isso apenas como uma possibilidade.

Possibilidade 2: Nós, seres humanos, teríamos essa intuição tal como Lammenranta a descreve e defende, porém a teríamos *de forma latente*, necessitando do pirronismo para nos alertar acerca do *dever* de seguir essa intuição.

¹⁴¹ Acepções de “Norma” e “Normativo”: em Português, no *Aulete* (2014) e no *Aurélio* (1986); em Inglês, no *Oxford English Dictionary*, seja físico (2003) ou online (2022) e no *Cambridge Dictionary* online (2022); em Filosofia, no *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano (2007).

¹⁴² *Idem*, 2008, p. 19.

¹⁴³ *Idem*, 2008, p. 20.

O problema é que, caso ele tenha em mente ambas as possibilidades (1 e/ou 2), o ser humano nunca *necessitou* do pirronismo para suspender o juízo por ver que uma disputa se tornou indecidível por se cair em petição de princípio, mesmo porque essa norma é uma norma da filosofia grega anterior a Sexto Empírico, encontrada em Aristóteles, por exemplo,¹⁴⁴ bem como em diversos casos que poderíamos extrair da História, desde assuntos práticos até assuntos mais complexos como ciência, filosofia, política, entre outros. Tal intuição, razão, ideia (ou conforme a tenham chamado ao longo da História) não vem garantidamente com a recomendação de se suspender o juízo e com uma etiqueta do pirronismo. Além disso, será que todo ser humano tem claro em sua mente que é errado cair em petição de princípio e que, se assim for, deve suspender seu juízo? Se todo ser humano não tem isso claro em sua mente, então ele precisa do pirronismo para tal, conforme a argumentação de Lammenranta. Porém, há inúmeros casos de suspensão do juízo, na História e no presente, que não necessitaram do pirronismo. Além disso, em nossas próprias vidas encontramos diversas situações, tanto no âmbito prático como no âmbito teórico, em que suspendemos nosso juízo acerca de algum assunto indecidível sem necessitarmos de tal escola cética.

Entretanto, o pirrônico poderia redarguir dizendo que sua argumentação é *ad hominem*, que utiliza os pressupostos do adversário e que o pirronismo não possui tais pressupostos. Lammenranta considera que a argumentação pirrônica é *ad hominem* e afirma que o argumento baseado em tal princípio normativo não pressupõe qualquer epistemologia.¹⁴⁵ Porém, como evidenciou Klein (2011), boa parte dos Cinco Modos deriva de Aristóteles. Nossas objeções a partir do Capítulo 3 da tese serão prática e teórica, embora teórica talvez num sentido um pouco diferente do tradicional. Contudo, neste ponto, considerando também o trabalho de Klein (2011), podemos levantar a objeção teórica tradicional, em que o cético afirma não ter compromisso com nenhuma filosofia positiva, mas sua argumentação dos Cinco Modos pressupõe, ao menos com relação ao Trilema e a tal princípio, um pedaço de uma filosofia – no caso, a de Aristóteles.¹⁴⁶

Por essas considerações, portanto, *não* é possível acreditar que tal princípio normativo – de que intuiríamos que não se pode cair petição de princípio e que, em virtude disso, deveríamos suspender o juízo – é plausível e intuitivo como quer Lammenranta (2008). Além

¹⁴⁴ Aristóteles, *Primeiros Analíticos*, Livro II, e.g.: 57b e 64b.

¹⁴⁵ Lammenranta, 2008, p. 19. Por exemplo, Lammenranta (2008) afirma o seguinte ao resumir sua interpretação da problemática pirrônica: “ *So it must be based on an argument for the normative conclusion that we should suspend judgment. [...] It is based on our inability to resolve disagreements without begging the question and the normative principle that we should suspend judgment in such conditions. So the argument does not presuppose any epistemology, and therefore it cannot be opposed by rejecting that epistemology.*” (Lammenranta, 2008, p. 19)

¹⁴⁶ Klein, *Epistemic Justification and the Limits of Pyrrhonism*, 2011, e.g., p. 81.

disso, quando Lammenranta (2008) diz que seu argumento não pressupõe qualquer epistemologia, isso contraria os dados que temos à disposição no sentido de que a circularidade e a petição de princípio estão em Aristóteles e, com base nas menções que Sexto faz de Aristóteles em *PH* somado ao que argumenta Klein (2011), é difícil acreditar que a petição de princípio pressuposta nos Cinco Modos não tenha derivado de Aristóteles.

Sumário do capítulo

A apresentação de Lammenranta considera que a interpretação dialética – a qual ele defende – coloca um sério desafio cético no debate. O Modo do Desacordo é o central e os outros estão subordinados a ele. Nessa interpretação, apenas o modo do Desacordo sozinho pode levar à suspensão do juízo. Caso o dogmatista negue a premissa 4, ele é levado ao chamado Trilema de Agripa. Porém aqui não há saída: se embarcar em um regresso, há suspensão do juízo, pois não é possível percorrer uma cadeia infinita de razões; se raciocinar de modo circular, a suspensão ocorre do mesmo modo, pois se tenta provar algo se valendo daquilo mesmo que se quer provar (petição de princípio); se assume um ponto de partida que não exige prova, isso não é aceito porque não é provado, mas também porque, tomando-se o próprio ponto de vista como critério, assume-se como verdadeiro aquilo que se deveria provar, o que é igualmente petição de princípio. O cético pode ainda apelar para o modo da Relatividade: como as coisas aparecem diferentemente conforme os sujeitos e há aparências conflitantes, suspende-se o juízo do mesmo modo porque não é possível saber – de acordo com o cético – qual é a real natureza das coisas, ou a verdade. Aqui, igualmente, escolher a própria aparência seria cair em petição de princípio, uma vez que o cético coloca em questão, qualquer que seja nossa aparência, em qualquer dos modos. Ainda segundo a interpretação dialética, o cético não só suspende o juízo como recomenda que nós também o façamos, de acordo com o princípio normativo de que é errado cair em petição de princípio. No fundo, a interpretação dialética centra-se no fato de que é errado cair em petição de princípio, com base nas partes conflitantes da disputa: com exceção do regresso, em todos os outros se pode encontrar a petição. Analisando tal princípio normativo, concluímos que não é possível acreditar que tal princípio seja plausível e intuitivo como quer Lammenranta (2008) e que é difícil acreditar, com base nas evidências apontadas, que o argumento não pressuponha qualquer epistemologia, uma vez que a circularidade e petição de princípio já estão em Aristóteles.

CAPÍTULO 3

A Autoafirmação do Cognoscente, seu Fundamento
e a Inevitabilidade do Processo Cognitivo

Temos alguns problemas a resolver, no entanto. Criticamos um dos fundamentos da interpretação dialética, que é o princípio normativo. Apontamos inconsistências. Com isso, temos parte de nossa objeção teórica. Mas isso não é suficiente, porque, ao aceitarmos a argumentação *ad hominem* do estratagema, de acordo com a interpretação dialética não podemos cair em petição de princípio nos modos do Desacordo, Circularidade, Hipótese e Relatividade, nem podemos regredir infinitamente numa cadeia de razões. À primeira vista pode parecer impossível escapar dos Cinco Modos de Agripa. Não obstante isso, propomos que parte desses problemas será resolvida neste capítulo, a saber: (1) bloquearemos e superaremos a argumentação dos Cinco Modos de Agripa colocando a autoafirmação na disputa – e aqui é realizado o enfrentamento *direto* da problemática; (2) começaremos a mostrar a inevitabilidade do processo cognitivo ao pirrônico, em particular em seus dois primeiros níveis, experiência e entendimento – e aqui teremos o início da *segunda parte* de nossa objeção teórica e o início da primeira parte da objeção prática: o pirrônico possui, como qualquer ser humano, a estrutura dinâmica do processo cognitivo, operando em seus dois primeiros níveis: experienciar e entender.

De acordo com o que se discutiu nos capítulos anteriores, o processo cognitivo opera em três níveis: experiência, inteligência e reflexão e juízo. Através da experiência tomamos contato com os dados sensíveis externos ou internos, com dados dos sentidos e da

consciência, considerados como atos. O entendimento entende os dados de determinado objeto e a reflexão verifica se aquilo que foi compreendido é ou não o caso e emite um juízo. Esse juízo ocorre após a apreensão do virtualmente incondicionado, isto é, das condições de verdade de determinada proposição. Uma mera compreensão não nos fornece conhecimento em sentido próprio. Também conforme discutido, podemos entender algo sem que isso seja o caso. O conhecimento se dá através do experienciar, do compreender, mas também do refletir, apreender o incondicionado e julgar, de acordo com a experiência. O número de estrelas no céu é par ou ímpar? Se não se consegue determinar qual das duas possibilidades se verifica, não é possível dizer que se tenha conhecimento.

Este capítulo tem os seguintes objetivos: (1) colocar a conclusão do argumento da autoafirmação (“Sou um cognoscente”) nos Cinco Modos de Agripa para responde-los de forma direta; (2) fornecer o argumento e seu desenvolvimento como razão para justificação e a fim de superar e bloquear o estratagema cético; (3) evidenciar o fundamento e a inevitabilidade do processo cognitivo, com particular atenção à experiência e ao entendimento, de forma que a reflexão e o juízo serão tratados no próximo e último capítulo; e

1. A AUTOAFIRMAÇÃO DO COGNOSCENTE E OS CINCO MODOS DE AGRIPA: RESPOSTA DIRETA

1.1. Preliminares

Até o Capítulo 8 do *Insight*, Lonergan descreve a intelecção em diferentes perspectivas. O foco estava na experiência e no entendimento. A partir do Capítulo 9 (“A noção de juízo”), entra a reflexão e o juízo. Todavia, Lonergan ainda não havia considerado explicitamente um juízo como verdadeiro. Conforme Tracy (1970) observa, antes do capítulo da autoafirmação pode-se considerar toda a parte do “Insight como atividade” meramente como uma teoria, a menos que o leitor “levante a posterior questão que ele, sozinho, pode responder por si mesmo, a saber, ‘É verdadeira? Posso eu [...] pessoalmente verificá-la como sendo o caso?’”¹ Nesse sentido, a proposta do Capítulo 11 (“A autoafirmação do cognoscente”) é oferecer um primeiro juízo como verdadeiro e, concomitantemente, fazer com que o leitor verifique em si mesmo aquilo que vinha sendo discutido acerca do conhecer e do processo cognitivo. Assim, a autoafirmação é realizada em primeira pessoa e de modo pragmático.

¹ Tracy, 1970, p. 138. Orig.: “[...] raises the further question which he alone can answer for himself, viz. Is it true? Can I – and do I – personally verify it to be the case?” (Tracy, 1970, p. 138).

A autoafirmação, ao se revelar e se confirmar como um primeiro juízo verdadeiro, servirá, de modo central, para a resposta do problema cético. No entanto, além da autoafirmação ser um primeiro juízo verdadeiro, tal juízo não é um *cogito* no estilo cartesiano, no qual uma capacidade, a dúvida, é ponto de partida para outros atos da mente.² E, embora tenha expressiva semelhança com uma formulação do *cogito* agostiniano, no qual a dúvida revela diversas capacidades da mente (*mens*), no entanto também se distingue de Agostinho.³ Diferentemente, tem-se uma compreensão reflexiva que verifica as várias e elementares capacidades cognitivas, as quais são confirmadas e afirmadas pelo juízo, revelando, assim, mediante essas capacidades, a possibilidade do conhecer. Nesse sentido, não afirma que alguém realmente conheça algo, como um objeto externo, mas que somos *capazes de conhecer*.⁴ Ademais, Lonergan insiste em que a autoafirmação é um juízo de fato. Com isso, ele não pretende alcançar um juízo necessário e universal, ou algo como um postulado arbitrário. Conforme ilustra, a afirmação não é de que “necessariamente sou um cognoscente, mas apenas que, de fato, o sou.” (*Insight*, 343).⁵

1.2. A autoafirmação e os Cinco Modos de Agripa de forma direta

Considerando agora o problema diretamente, coloquemos a autoafirmação nos Cinco Modos e suponhamos que o pirrônico aponte que há uma disputa acerca da proposição que queremos provar, a saber, que “Sou um cognoscente”. Relembremos do Modo do Desacordo:

[MD]

1. S_1 acredita que p ;
2. S_2 acredita que $\sim p$;
3. Ao menos um deles está certo;
4. O desacordo entre S_1 e S_2 é insolúvel;
5. Devemos suspender o juízo acerca de p .

² Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, em particular Primeira e Segunda meditações (AT VII). Além das *Meditações*, Descartes argumenta em *Recherche de la vérité* (86-87): *Dubito, ergo sum, vel, quod idem est: cogito, ergo sum* (AT X, p. 523). Como a questão da dúvida como ponto de partida em Descartes é ao menos razoavelmente assente, parece-nos dispensável a citação dos mais diversos comentadores para confirmá-la.

³ Sobre o *cogito* em Agostinho, e também com algumas relações deste com Descartes, cf. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, 2001. A semelhança, mais do que com Descartes, é encontrada em Agostinho, *De Trinitate*, X, 14. Abaixo, ao apresentarmos o argumento de Lonergan, apresentamos também em rodapé a citação referida de Agostinho, com breves comentários a respeito de divergências e semelhanças entre os dois filósofos.

⁴ *Insight*, 343.

⁵ “*It is not that I am of necessity a knower, but merely that in fact I am.*” (*Insight*, 343). Aqui utilizamos a opção de Henriques e Morão para a expressão “*of necessity*”, como “necessariamente” (*Insight*, trad. Henriques e Morão, 2010, p. 315).

Em que:

p = Sou um cognoscente

$\sim p$ = Não sou um cognoscente (por derivação de que as coisas não podem ser apreendidas, conforme Sexto em *PH I*, 1-4)

S_1 = Eu (ou o leitor)

S_2 = Um cético acadêmico

Teríamos aqui um desacordo. Preferir nossa posição ou aparência em virtude dela mesma seria cair em petição de princípio. Mesmo que o pirrônico argumente de outra forma apontando que não há acordo acerca dessa questão, **negamos a premissa (4) do Modo do Desacordo [MD] por acreditarmos que esse desacordo não é insolúvel.** Por outro lado, o cético perguntaria agora como o desacordo entre p e $\sim p$ seria resolvido.⁶ Respondemos, nesse sentido, que tal desacordo seria resolvido com o argumento da autoafirmação do cognoscente e seu desenvolvimento. Vamos, portanto, a eles.

1.3. A Autoafirmação do Cognoscente

De acordo com Lonergan, como todo juízo envolve uma apreensão do incondicionado (isto é, da suficiência da evidência, da condição de verdade), há os três elementos já mencionados: (1) um condicionado (que é uma proposição); (2) um elo entre o condicionado e suas condições; e (3) o cumprimento das condições.

Dado isso, Lonergan formula os termos do argumento do seguinte modo:

O condicionado relevante é a afirmação ‘Sou um cognoscente’. O elo entre o condicionado e suas condições pode ser moldado na proposição ‘Sou um cognoscente, se sou uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível caracterizada por atos de sentir, perceber, imaginar, inquirir, entender, formular, refletir, apreender o incondicionado e julgar’. O cumprimento das condições é dado na consciência. (*Insight*, 343-344; ed. port., p. 316).⁷

Alguns esclarecimentos são necessários. Quando Lonergan fala de “unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível”, está se referindo ao sujeito epistêmico. Como se pode notar, não seria possível discutirmos nosso assunto caso não existisse um sujeito.⁸ O sujeito, em

⁶ Lammenranta, 2008, p. 18.

⁷ Em inglês: “*The relevant conditioned is the statement ‘I am a knower.’ The link between the conditioned and its conditions may be cast in the proposition ‘I am a knower, if I am a concrete and intelligible unity-identity-whole, characterized by acts of sensing, perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned, and judging.’ The fulfilment of the conditions is given in consciousness.*” (*Insight*, 343-344; ed. port., p. 316).

⁸ A questão é que, para experienciar, duvidar, entender, questionar etc. é preciso haver um sujeito; se não existisse um sujeito nenhuma questão poderia ser levantada (cf. *Insight*, 343, 353 e 356), mesmo porque aqui não estamos tratando do ceticismo radical, mas do ceticismo pirrônico. Não estamos lidando com a hipótese de sermos *brains in a vat*, mas com a problemática pirrônica em seus Cinco Modos de Agripa, em que as aparências

relação aos termos do argumento da autoafirmação, é também uma *coisa*, no sentido explanado no Capítulo 1.⁹ Ou seja, há termos do argumento que, embora pertencentes ao sujeito, são passíveis de serem compreendidos e julgados como coisas e como objetos. Além da “unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível”, ele fornece outras características, que, contudo, não nos interessam aqui.¹⁰ Isso porque, nesta nossa interpretação, Lonergan objetiva mostrar, junto da autoafirmação, algumas características do sujeito, como uma espécie de definição implícita, que apenas expõe os elementos explicativos e omite os nominais.¹¹

Por fim, o cumprimento das condições é dado na consciência. O que significa isso? Significa que é na consciência do sujeito, em que ele é consciente de seus atos cognitivos e dos conteúdos para onde esses atos se intencionam, que se verifica se as condições são cumpridas ou não. Com relação aos dados da experiência, não é algo inconsciente como o crescimento de unhas e cabelo, mas nos apercebemos de dados externos e internos, nas imagens, incluindo os atos da experiência, que são dados específicos da consciência enquanto atos, como o ato de ver: por exemplo, tenho consciência de que possuo o *ato* de ver ao abrir e fechar os olhos; e o mesmo vale para os outros atos da cognição ao nível da experiência. É o que Lonergan chama de *consciência empírica*. Com relação aos níveis da inteligência e da reflexão, também há uma consciência própria em relação a eles e a seus atos correspondentes. O filósofo explica a consciência própria de cada um desses níveis ao falar das operações que ocorrem neles. É como uma descrição dessas operações cognitivas que fazem com que nos apercebamos da consciência que delas temos (são a *consciência inteligente* e a *consciência racional*). Diz o filósofo:

A ciência [*awareness*]¹² está presente, mas é a ciência da inteligência, daquilo se esforça para entender, daquilo que se satisfaz com a compreensão, daquilo que formula o compreendido, não como um menino de escola repetindo de cor uma definição, mas como aquele que define porque ele apreende por que aquela definição concorda com as coisas [*hits things off*]. Finalmente, no terceiro nível da reflexão, com a apreensão do incondicionado e o juízo, há a consciência racional. É a emergência e a operação efetiva de uma única lei de máxima generalidade, a lei da razão suficiente, onde a razão suficiente é o incondicionado. Emerge como uma demanda pelo incondicionado e uma recusa a assentir sem reservas a qualquer fundamento [*ground*] menor. Ela avança para apreender o incondicionado. Termina na compulsão racional pela qual a apreensão do incondicionado impõe [*commands*] o assentimento. (*Insight*, 346, ed. port., pp. 317-318).¹³

são aceitas. Após a consumação da autoafirmação, a aparência de sujeito deixa de ser aparência ao ser verificada como realidade, somando o que tratamos aqui com aquilo que tratamos no Capítulo 1, com a questão da objetividade, do ser, ato, intencionalidade, conteúdo etc.

⁹ Ver infra, Cap. 1, pp. 46-48.

¹⁰ Cf. *Insight*, 344-352.

¹¹ O filósofo canadense utiliza esta terminologia no Capítulo 1 de *Insight* (definição implícita e definição nominal). A “Definição implícita” é uma noção que Lonergan extrai de David Hilbert. Cf. *Insight*, 37.

¹² Traduções alternativas são “atenção”, “consciência” ou “apercepção”, mas a melhor opção aqui é “ciência”, no sentido de se estar ciente.

¹³ “*The awareness is present but it is the awareness of intelligence, of what strives to understand, of what is satisfied by understanding, of what formulates the understood, not as a schoolboy repeating by rote a definition,*

E o que se entende pelo “eu” correspondente ao sujeito que estará no argumento? O Eu, segundo o filósofo, tem um significado rudimentar de consciência que “não considera nem a multiplicidade nem a diversidade de conteúdos e atos conscientes, mas, antes, a unidade que os acompanha”,¹⁴ ou seja, quando pensamos em algo, esse algo não vem de forma dispersa, múltipla e sem conexões. Pensemos numa maçã: os *atos* de lembrar e de pensar numa maçã acompanham os *conteúdos* da imagem e da compreensão que temos da mesma – estão unidos. De forma semelhante, quando pensamos em nosso “eu” não vem à nossa mente algo disperso, difuso, confuso, múltiplo, mas uma unidade-identidade-totalidade que você identifica como própria e distinta de outras pessoas. Ao mesmo tempo, tal unidade é concreta e inteligível: você tem consciência de si e compreende essa unidade.

De resto, é importante salientar que esse argumento não procura esgotar todas as possibilidades das operações cognitivas. Como veremos pouco adiante, Lonergan coloca na verificação algumas operações a mais, como o “supor” e o “considerar”, que não estavam no trecho há pouco citado. Assim, são apresentadas importantes e fundamentais operações, mas sem as quais não é possível o conhecer. Essas operações, por sua vez, demonstram os três níveis do processo cognitivo que vinham sendo discutidos nos capítulos anteriores do *Insight*.

Dito isso, o argumento pode ser colocado na forma da inferência dedutiva tal como abaixo, nomeado como Argumento da Autoafirmação do Cognoscente (AAC):

[AAC]

1. **Se** sou (p_I) uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível caracterizada por atos de sentir, perceber, imaginar, inquirir, entender, formular, refletir, apreender o incondicionado e julgar, **então** (q_I) sou um cognoscente;
2. (p_I) Sou uma unidade etc. caracterizada por tais atos;
3. Então, (q_I) sou um cognoscente.

Nesse argumento, é preciso que a premissa (2) seja verificada pelo próprio sujeito que se pergunta se é ou não um cognoscente. Nesse sentido, Lonergan não está oferecendo um

but as one that defines because he grasps why that definition hits things off. Finally, on the third level of reflection, grasp of the unconditioned, and judgment, there is rational consciousness. It is the emergence and the effective operation of a single law of utmost generality, the law of sufficient reason, where the sufficient reason is the unconditioned. It emerges as a demand for the unconditioned and a refusal to assent unreservedly on any lesser ground. It advances to grasp of the unconditioned. It terminates in the rational compulsion by which grasp of the unconditioned commands assent.” (*Insight*, 346; ed. port., pp. 317-318).

A tradução deste trecho se valeu muito das traduções em português de Henriques e Morão (2010, pp. 317-318), em italiano de Saturnino Muratore e Natalino Spaccapelo (2007, pp. 424-425), em espanhol de Francisco Quijano (2004, pp. 388-389), em francês de Pierrot Lambert (1996, p. 340), bem como da Inteligência Artificial do Google Tradutor.

¹⁴ *Insight*, 352.

argumento normativo de como o conhecer humano opera. Diferentemente, oferece um argumento performativo e pragmático, uma vez que o sujeito se engaja no processo. Além disso, embora seja na consciência individual do sujeito que as condições são cumpridas, por Lonergan colocar o argumento de forma performativa e pragmática, ele dá liberdade a qualquer pessoa para averiguá-lo por si mesmo (com isso, queremos dizer que a justificação que se terá aqui é sensível à interpretação dialética). Assim, o filósofo nos pergunta:

Vejo ou sou cego? Ouço ou sou surdo? Tento entender, ou a distinção entre inteligência e estupidéz não é mais aplicável a mim do que a uma pedra? Tenho alguma experiência do insight, ou a história de Arquimedes é estranha a mim tal como a descrição de Plotino sobre a visão do Uno? Concebo, penso, considero, suponho, defino, formulo, ou minha fala é como a fala de um papagaio? Reflito, porque pergunto se sou um cognoscente. Apreendo o incondicionado, se não em outras instâncias, ao menos nessa? Se apreendi o incondicionado, não estaria eu sob a compulsão racional de afirmar que sou um cognoscente, e então ou o afirmo, ou ainda encontro alguma lacuna, alguma fraqueza, alguma incoerência nessa consideração da gênese da autoafirmação? Assim como cada um tem de fazer essas questões por si mesmo, assim também tem de respondê-las por si mesmo. Mas o fato de perguntar e a possibilidade de responder são, de per si,¹⁵ a razão suficiente para a resposta afirmativa (*Insight*, 352-353; ed. port., p. 323).¹⁶

Lonergan vale-se de contrastes. Herdeiro da tradição aristotélica, o filósofo contrasta a racionalidade humana com objetos inanimados e com capacidades animais. Lonergan não nega que animais tenham capacidades apreensivas e fala também de um tipo de “conhecimento” que compartilhamos com os mesmos,¹⁷ mas há diferenças entre eles. Assim, por exemplo, é possível comparar um papagaio, que repete aquilo que ouve, e uma pessoa que formula, compreende, repete a mesma coisa de outro modo,¹⁸ reflete, duvida, cria teorias, usa da linguagem etc.¹⁹

¹⁵ Em “de per si” seguimos a opção de tradução de Henriques e Morão (2010, p. 323).

¹⁶ Em inglês: “*Do I see, or am I blind? Do I hear, or am I deaf? Do I try to understand, or is the distinction between intelligence and stupidity no more applicable to me than to a stone? Have I any experience of insight, or is the story of Archimedes as strange to me as the account of Plotinus’s vision of the One? Do I conceive, think, consider, suppose, define, formulate, or is my talking like the talking of a parrot? I reflect, for I ask whether I am a knower. Do I grasp the unconditioned, if not in other instances, then in this one? If I grasped the unconditioned, would I not be under the rational compulsion of affirming that I am a knower, and so either affirm it or else find some loophole, some weakness, some incoherence, in this account of the genesis of self-affirmation? As each has to ask these questions of himself, so too he has to answer them for himself. But the fact of the asking and the possibility of the answering are themselves the sufficient reason for the affirmative answer*” (*Insight*, 352-353; ed. port., p. 323).

¹⁷ Cf. *Insight*, Cap. 8, 256-257. Trata-se de um conhecimento que Lonergan chama de “não conceitual”. Lonergan parece ter algo de semelhante à noção de “conhecimento tácito” de Michael Polanyi. Em nosso modesto entender, apenas parece, porém é algo que precisa de investigação ulterior para ser confirmado ou negado. Para uma abordagem de ambos os filósofos no que se refere à consciência e ao conhecimento, cf. Webb (2013), Caps. 1 e 2.

¹⁸ Cf. *Insight*, 33.

¹⁹ Em uma das discussões a respeito do *Insight*, em *U&B* (313-315), temos um exemplo extraído de um experimento por Lonergan acerca de uma pergunta que lhe fizeram sobre a inteligência (*insight*) em macacos. Falando da imaginação, que é um dos elementos de um insight e que tem certo paralelo com macacos, explica ele: “*Now, where does the difference lie between insight and this use you have in apes — the use of means towards an end, as long as the means lie within the range of vision? In other words, when the ape picks up the stick and reaches out for the banana, or, if the banana is still further out, takes two or even three pieces of a rod and joins them together — he can do that too, if they are within his range of vision, join the pieces together, reach out and get the banana - in that case there is an exercise of imagination. He sees the three pieces of the rod, he picks them up*

Além disso, tal argumento parece ter certa inspiração ou herança agostiniana. Agostinho, em *De Trinitate* X, 14, refuta os céticos acadêmicos partindo da dúvida para demonstrar não só a existência do sujeito, mas também várias capacidades da mente (*mens*), das quais duas são exatas com Lonergan: entender e julgar.²⁰

Porém, antes de prosseguirmos, é preciso considerar o seguinte. Levantaram-nos uma objeção de que, nesse argumento, o mais importante seria o sujeito, apontando para o “eu” da língua inglesa, como em: “*Do I see, or am I blind?*”.²¹ No entanto, se vamos a Descartes ou a Agostinho, que é de onde Lonergan também bebeu, não encontramos insistência na palavra latina “Ego”, porque o sujeito já está pressuposto; se eu não existo, não posso pensar, questionar, compreender, refletir etc.²² Ao mesmo tempo, o pirrônico não questiona o sujeito no sentido do ceticismo radical, mesmo porque ele depende de si mesmo para ter acesso à sensibilidade e ficar com as aparências. Tal objeção faria mais sentido caso estivéssemos tratando do ceticismo cartesiano radical. Portanto, como o ceticismo objeto deste trabalho é outro, o sujeito não representa um problema como o representaria num cenário cético do tipo com gênio maligno, cérebro numa cuba ou outra hipótese nesse sentido.

Voltando à autoafirmação, a primeira parte do argumento diz respeito ao primeiro nível cognitivo, da experiência (ou apresentações). O experienciar envolve a experiência com os dados dos sentidos e com os dados da consciência. Com relação aos sentidos, temos as cores, formas, sons, o quente e o frio, o seco e o molhado etc. Com relação aos dados da consciência, temos os atos de ver, ouvir, tocar, perceber, imaginar, inquirir, refletir, julgar

and puts them together, and reaches out to the banana. But if you scatter the three pieces about the cage, with the banana outside, he isn't able to make the free image, the freely constructed image, of having one part here, and another part there, bringing it all together, going over to the banana, and getting it. — That is, as I remember, the result of those experiments; there may have been something subsequent to them.” (U&B, 314).

²⁰ Agostinho argumenta: “Ora, certos homens duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber, julgar, não provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue ou dos átomos, ou ainda se, além desses quatro elementos mais defendidos, ou talvez de um quinto elemento de natureza ignorada. Ou também, se a estrutura ou constituição de nosso próprio corpo era que realizava todas essas atividades. Uns defenderam tal opinião, outros tal outra. Quem, porém, pode duvidar que ela vive, recorda, entende, quer, pensa (*cogitare*), sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa (*si dubitat, cogitat*); se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse (*essent*), seria impossível duvidar de alguma coisa.” (*De Trinitate* X, 10, 14; trad. nossa e original latino em Toniolo, 2015a, p. 104).

Em poucas palavras, em ambos os autores temos em comum a demonstração da certeza de várias capacidades mentais, além do fato de entendimento e juízo estarem em ambos. A esse respeito, há também certa semelhança se considerarmos ainda a passagem que será citada mais abaixo, em que Lonergan refuta o ceticismo de tipo acadêmico (*Insight*, 353). No entanto, entre outros, eles divergem quanto ao papel da dúvida: em Agostinho ela serve para ilustrar as capacidades mentais, enquanto em Lonergan, nesse caso, ela não aparece como uma capacidade importante que ilustre outras.

²¹ *Insight*, 352.

²² A respeito de Agostinho, cf. nota logo acima com citação do *De Trinitate* X, 10, 14 e Toniolo (2015a, pp. 93-98). Sobre Descartes, cf. *Recherche de la vérité*, 86-87, AT X, p. 523. Sobre o paralelo entre um e outro, cf. Toniolo (2015a, pp. 93-98).

etc., i.e., o sujeito tem acesso aos atos que ele performa e aos conteúdos que provém destes atos, como o imaginado, o compreendido etc. Ele consegue, assim, experienciar se está vendo ou não, imaginando ou não, refletindo ou não.

A segunda parte refere-se ao segundo nível do processo cognitivo, o do entendimento. O entender inclui aquilo que é compreendido, mas que ainda não foi objeto de reflexão e juízo. Nesse nível, com relação ao entender, temos o inquirir (perguntar o “por quê?”, “com que frequência ocorre?”, “o que é?”), a intelecção, o supor, o conceber, o pensar, o considerar etc.

E a terceira parte concerne ao nível da reflexão (ou juízo). O julgar, por sua vez, compreende o refletir, o ordenar e ponderar a evidência, o apreender o incondicionado (a suficiência da evidência) e emitir o juízo, seja de assentimento, negação ou probabilidade.

Conforme adiantado, Lonergan tem *certa* concepção dialética de conhecimento. No *Insight* como um todo, expõe os elementos de modo que o leitor se aproprie daquilo que é exposto. Ele não considera o argumento isolado de apenas um interlocutor individual ou apenas de si mesmo, mas o apresenta de modo que seu interlocutor ou quaisquer outros performem as operações cognitivas por si mesmos, em primeira pessoa. O argumento é proposto aqui tanto para nós, como para o leitor, bem como ao pirrônico. Isso visa que o sujeito, seja ele qual for, se auto-aproprie de seus próprios atos cognitivos; dito de outro modo, para que o sujeito possa:

(1) experienciar a si mesmo enquanto experiencia, entende [e] julga [...]; (2) compreender a unidade e as relações da experiência, da compreensão [e] do juízo experienciados [...]; (3) afirmar a realidade da experiência, da compreensão [e] do juízo experienciados e compreendidos [...]. (MT, 18; ed. port., p. 29).²³

a. *Um desenvolvimento do argumento*

Nesse sentido, a seguir adotaremos tal método de caráter performativo em primeira pessoa, o qual é utilizado pelo próprio Lonergan no argumento.²⁴ Isso é feito a fim de desenvolver o que está expresso no argumento, de modo que fiquem mais compreensíveis algumas ideias para lidar com o problema de Agripa.

²³ Aqui optamos pela tradução de Hugo Langone, 2012, p. 29. Em inglês: “(1) *experiencing one’s experiencing, understanding, judging, and deciding, (2) understanding the unity and relations of one’s experienced experiencing, understanding, judging, deciding, (3) affirming the reality of one’s experienced and understood experiencing, understanding, judging, deciding [...]*” (MT, 18; ed. port., p. 29). Omitimos na citação o nível da responsabilidade (decisão), porque este compreende sua ética que, no entanto, não é objeto de nosso trabalho.

²⁴ Lonergan não explora o método utilizado no argumento da autoafirmação no *Insight*, que é, tecnicamente falando, o método transcendental, descrito em detalhes em MT, 7-27 (Cap. 1). Como ele não utiliza a expressão no *Insight*, falando em vez disso em *performance*, mantivemos como está nesta obra.

Com relação ao argumento da autoafirmação, pergunto: performo esses atos? Verifico que vejo. Se não visse, não conseguiria ler ou escrever o que agora escrevo, tampouco os textos deste trabalho. Também ouço, do contrário não seria capaz de ouvir meu interlocutor. Também imagino e percebo que penso por intermédio de imagens, verifico que é o caso que imagino. Verifico o mesmo para os outros atos, como o sentir e os demais. Não só tenho ciência dos atos que performo, verificando que são o caso, como também dos conteúdos a que eles se referem. Por exemplo, quando me pergunto se vejo ou não vejo, automaticamente uso da experiência visual e empírica daquilo que está presente a mim, ou daquilo que acesso na memória com relação à percepção visual empírica, como formas e cores. Nesse caso verifico que, se não tivesse o conteúdo da percepção visual (como quando não há visão), também não conseguiria ler as palavras que agora digito, os textos que li e tantas outras coisas. O mesmo se aplica à experiência auditiva e sensitiva tátil. Portanto, verifico ser o caso que experiencio, isso tanto com relação aos dados da consciência (que performo atos de ver, sentir, etc.), como aos dados dos sentidos (cores, sons, formas). Sem *nenhum* tipo de experiência, não haveria matéria para o pensamento e para a linguagem.

Experiencio e também entendo o insight, a intelecção. A situação de Arquimedes me é familiar. Consigo diferenciar quando *entendo* de quando *não entendo*. Percebo que em muitos outros casos tenho insights, como foi o caso de entender diversos elementos da teoria cognitiva e da epistemologia de Lonergan, de entender várias ideias de diferentes tipos de ceticismos; de compreender que não compreendo fórmulas da Física Quântica, mas que entendo algumas regras lógicas, como o *modus ponens* e um silogismo. Além disso, se não entendesse, não seria possível escrever o que agora escrevo, ler os livros sobre ceticismo, ler os trabalhos de Lonergan e de outros filósofos, os autores de bibliografia secundária; também não me seria possível compreender o que meus interlocutores dizem, entender o que ouço, entre inúmeras outras coisas. Do mesmo modo, consigo verificar que sou capaz de conceber, pensar, considerar, supor e formular. Por exemplo, concebo e penso em colocar como possibilidade o argumento da autoafirmação na forma de silogismo em vez de *modus ponens*, embora logo na sequência apreenda que não é uma boa opção. Posso considerar vários argumentos críticos a Descartes, mas não sou capaz de avaliá-los até que estude e avalie se são ou não o caso. E semelhantemente para o supor e o formular, no tocante a outros assuntos. Porém, de tudo isso, é fundamental o entender. Se fosse o caso que eu não entendesse, tudo permaneceria ininteligível.

Do mesmo modo, reflito, porque pergunto se sou, ou não, um cognoscente; pergunto se é o caso se sou ou não um cognoscente. Reflito, porque consigo levantar questões e perguntar se são ou não o caso, se são verdadeiras ou não. Conforme tratado no Capítulo 1, é próprio da

reflexão levantar questões que perguntam se tal ou tal coisa é o caso. Verifico também que apreendo o incondicionado, isto é, as condições de verdade ou a razão suficiente. Os juízos emitidos no que tange às operações anteriores (ver, ouvir, entender, pensar etc.) foram realizados graças a essa apreensão reflexiva. Por exemplo, apreendi que, com relação a ver ou não ter visão, vejo; que, com relação a entender ou ser como um ser inanimado, entendo. A essas e outras questões respondemos de modo justificado e consciente, não sendo preciso retomá-las. Contrariamente, se não apreendesse as condições, o incondicionado, teria de suspender o juízo, mas se suspendo o juízo com relação à experiência, ao entendimento e à reflexão, sou incoerente, porque tive experiência dos dados referentes ao assunto, entendi os termos e apreendi as condições; verifiquei que, conscientemente, sei que experiencio, entendo, reflito e julgo. Do contrário, não seria capaz de me expressar nem de suspender o juízo, porque não haveria nem matéria e nem entendimento para a suspensão do juízo. Só o fato de eu admitir a possibilidade da suspensão do juízo, ou de realizá-lo, isso pressupõe uma instância na qual é possível julgar e não julgar. Mas não é preciso ir tão longe, porque verifiquei em que há casos em que sou capaz de julgar, depois de avaliar a evidência. Ao mesmo tempo, porém, verifico que há casos em que tenho alguma experiência, entendo, mas não consigo apreender as condições de verdade. Por exemplo: o número de estrelas no céu é par ou ímpar? Consigo ter experiência de muitas estrelas, mas não consigo contar todas. Entendo os termos: entendo o que significa “estrela”, sei que essa palavra se refere a um ponto luminoso no céu; entendo o que significa “céu”, sei que essa palavra designa aquilo que está acima de nós e que é imenso, que durante o dia aparenta a cor azul clara, à noite é escuro, entre várias outras coisas. Entendo e sei também o que é par e ímpar e os demais elementos envolvidos. Contudo, por não conseguir verificar as condições de verdade dessa matéria, tenho de suspender o juízo.

O assunto, contudo, requer mais atenção. Semelhantemente, por exemplo, se não apreendesse o incondicionado no que concerne à diferença entre o ceticismo pirrônico e o acadêmico, não poderia afirmar que um é distinto do outro. O conhecimento que tenho a esse respeito é claro: enquanto os acadêmicos dogmáticos afirmam que o conhecimento é inapreensível, os pirrônicos não afirmam isso. No mínimo existe uma clareza entre afirmar a impossibilidade e não afirmar nem a impossibilidade nem a possibilidade do conhecimento. Por mais que isso possa ser apenas um entendimento, lendo os textos e os comparando verifico que, de fato, um é distinto do outro. Do mesmo modo, se não houvesse o nível da reflexão e do juízo, se não houvesse tido experiência acerca do assunto, entendido os termos e julgado, nem dizer o que é ou não é aparente me seria possível. Pois, para dizer isso, é necessário um pesar a evidência, um apreender o incondicionado acerca do assunto. Nesse sentido, *o juízo permite avaliar quando*

*algo é e quando não é o caso, de modo a garantir uma determinação das coisas na ordem do conhecer (ler esta nota 25).*²⁵ Por fim, se não fosse o caso de eu refletir e julgar, tudo seria indeterminado, uma vez que não seria possível discernir entre aquilo que é e aquilo que não é.²⁶

Em resumo, conheço cada um dos itens do argumento (ver, ouvir, entender, supor etc.), pois consigo verificar que performo cada um desses atos de modo consciente. Tenho conhecimento de todos e de cada um deles. Portanto, verifiquei que sou capaz de conhecer valendo-me de cada um dos itens do argumento, refletindo, verificando e afirmando. Assim, averiguando as condições do argumento, pude concluir que conheço que sou um cognoscente. Além disso, como o processo é reflexivo e visa que o sujeito se aproprie de sua cognição e do próprio conhecimento a ser adquirido, ao envolver-me no processo apreendi que sou um cognoscente porque conheci aqueles itens (e outros mais em outras circunstâncias) valendo-me do mesmo processo cognitivo.

Retomando o argumento tendo em mente as condições cumpridas (conforme acima):

[AAC]

1. **Se** sou (p_I) uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível caracterizada por atos de sentir, perceber, imaginar, inquirir, entender, formular, refletir, apreender o incondicionado e julgar, **então** (q_I) sou um cognoscente;
2. (p_I) Sou uma unidade etc. caracterizada por tais atos;
3. Então, (q_I) sou um cognoscente.

²⁵ **A partir daqui há que se fazer uma distinção.** Embora ao tratamento do problema cético não necessitemos da Metafísica de Lonergan de modo extensivo e de um desenvolvimento seu de forma extensiva, é preciso distinguir entre aquilo que nós chamamos aqui de **(1) ordem do conhecer**, ou seja, a disposição do conhecer enquanto tal, enquanto matéria de fato, enquanto ele é e **(2) ordem do real (da realidade)**, ou seja, a disposição das coisas e da realidade enquanto tais, independentemente do que pensemos delas. Essa distinção foi elaborada para evitar interpretações errôneas acerca da posição de Lonergan e de nossa posição na tese, pois afirmar, *tout court*, que “o juízo determina as coisas”, poderia dar a impressão de que a realidade é considerada como um constructo da mente, semelhante ao que se vê no idealismo ou outras correntes teóricas. No entanto, como se apreende da Filosofia de Lonergan aqui exposta, de nosso desenvolvimento e de nossa argumentação desde o Capítulo 1 até o final da tese, não é o caso de a realidade ser um constructo mental, mas de ser existente por si.

Isso é evidenciado e ganha maior nitidez quando citamos e comentamos Bocheński (1964) pouco abaixo, em nossa página 153 e quando citamos e comentamos Lonergan quando o filósofo disserta sobre a diferença entre aparência e realidade com relação à objetividade, em nosso Capítulo 4, pp. 204-207. Lonergan, em *U&B* (117) argumenta que o juízo efetua a transição para um mundo objetivo (*objective world*), fornecendo exemplo para tal (ver *U&B*, 116-118). Em resumo, na ordem do real, as coisas já possuem suas determinações independentemente do que pensemos delas e, na ordem do conhecer, o juízo determina as coisas no sentido de conhecermos tais coisas objetivamente e independentemente de nosso pensamento, tais como são, distinguindo aquilo que é daquilo que não é, porém sabendo que nosso conhecimento é limitado (ver infra, Capítulo 1, pp. 78-84, em particular pp. 78-79, §3º da citação de CWL 4, 211-212; e pp. 83-84, citação de CWL 4, 213; cf. Sala, 2011, na íntegra). Sobre essas questões de modo mais aprofundado, conferir termos básicos do isomorfismo de Lonergan entre conhecer e ser (*Insight*, 507-510; 572-576); cf. também CWL 4, *Cognitive Structure* na íntegra, 205-221; para uma introdução acerca daquilo que é mental e daquilo que é objetivo e real, cf. Bocheński (1964, pp. 9-20).

²⁶ Trataremos do problema dos tipos de assentimento com relação ao cético em uma seção posterior. Estudiosos apontam (e.g., Frede, 1997 e Striker, 2004), com base nos textos de Sexto, que o cético possui um tipo de assentimento distinto daquele que afirma a verdade sobre dada coisa.

Uma vez apresentado o argumento, Lonergan considera o que aconteceria se alguém negasse que se é um cognoscente. Nesse caso, ele dialoga com o ceticismo dogmático, aquele que nega a possibilidade do conhecimento. Caso neguemos a autoafirmação, entramos em contradição. Inequivocamente, contudo, o pirrônico não irá afirmar o contrário, sob pena de cair em dogmatismo. No entanto, a exposição da contradição ajuda-nos a aprofundar a questão. Lonergan pergunta:

Sou um cognoscente? A resposta sim é coerente, porque, se sou um cognoscente, posso conhecer esse fato. Mas a resposta não é incoerente, porque se eu não sou um cognoscente, como poderia a questão ser levantada e respondida por mim? Não menos, a resposta vaga “Não sei” é incoerente. Porque se conheço que não conheço, então sou um cognoscente; e se não conheço que não conheço, então não deveria responder.

Sou um cognoscente? Se não sou, então não conheço nada. Minha única via (*course*) é o silêncio. Minha única via não é o escusado e explicado silêncio do cético, mas o completo silêncio do animal, que não oferece nem desculpa nem explicação por sua absorção complacente em rotinas simplesmente sensitivas. Porque se não conheço nada, não conheço desculpas por não conhecer. Se não conheço nada, então não posso conhecer a explicação da minha ignorância. (*Insight*, 353; ed. port., p. 323)²⁷

Nesse caso, a negação de que se é cognoscente é, em si mesma, conhecer que não se conhece, configurando contradição. Se não se é cognoscente, não é possível encontrar argumentos para afirmar que não se conhece algo. Se se afirma que não é possível conhecer algo (ou nada), tal posição também é contraditória, porque se valeu do recurso à experiência, usou-se de entendimento e se recorreu ao juízo, a algum tipo de determinação, entre aquilo que é e aquilo que não é.

Na forma dedutiva, tal negação pode ser expressa como o Argumento da Autoafirmação do Cognoscente em sua forma negativa (AACN), conforme segue:

[AACN]

1. Se (x) não é um cognoscente, **então** (y) não conhece nada;
2. Se (y) não conhece nada, então ($\sim y$) conhece que não conhece nada;
3. Se (y) não conhece nada, então ($\sim x$) é cognoscente.

A linha 1 é equivalente a $\sim y \rightarrow \sim x$.

A linha 2 é equivalente a $y \rightarrow \sim y$.

A linha 3 é equivalente a $y \rightarrow \sim x$.

²⁷ Em inglês: “Am I a knower? The answer yes is coherent, for if I am a knower, I can know that fact. But the answer no is incoherent, for if I am not a knower, how could the question be raised and answered by me? No less, the hedging answer ‘I do not know’ is incoherent. For if I know that I do not know, then I am a knower; and if I do not know that I do not know, then I should not answer. / Am I a knower? If I am not, then I know nothing. My only course is silence. My only course is not the excused and explained silence of the sceptic, but the complete silence of the animal that offers neither excuse nor explanation for its complacent absorption in merely sensitive routines. For if I know nothing, I do not know excuses for not knowing. If I know nothing, then I cannot know the explanation of my ignorance.” (*Insight*, 353; ed. port., p. 323).

Assim, tanto positiva como negativamente verifico que sou um cognoscente.

No entanto, segundo Lammenranta (2008), o pirrônico aqui apontaria que há um desacordo insolúvel acerca da razão que fornecemos, que é uma razão constituída por um conjunto de razões. Mas negamos novamente a premissa (4) do Modo do Desacordo (MD). O cético, por sua vez, perguntaria como que esse novo desacordo seria solucionado. Respondemos que seria solucionado pelas razões que ofereceremos a partir de agora. Por repetirmos o Desacordo, entraríamos no Trilema de Agripa.²⁸

A princípio, não teria escape porque ou cairíamos num regresso infinito, ou numa assunção arbitrária (hipótese) ou realizaríamos um raciocínio circular:

- a. [REGRESSO INFINITO] Já que pelo Modo do Regresso não conseguiríamos ter uma base sobre a qual assentar o argumento, de modo que uma razão necessitaria de outra razão, que por sua vez necessitaria de outra e assim *ad infinitum* (*PH I*, 166 e 171-172), além do fato de nenhum ser humano ser capaz de completar uma cadeia infinita de razões (Lammenranta, 2008, p. 18); ou
- b. [HIPÓTESE] Já que pelo Modo da Hipótese, ao fornecermos uma hipótese para convencer o pirrônico, o mesmo manter-se-ia formulando hipóteses opostas e, caso aduzíssemos nossa hipótese como verdadeira, a hipótese ficaria sob suspeita por tomarmos como verdadeiro o que ainda não foi provado (uma petição de princípio e tendo em vista a própria definição de hipótese) (*PH I*, 168 e 173-174; Lammenranta, 2008, p. 18); ou
- c. [CIRCULARIDADE] Já que pelo Modo da Circularidade, ao fornecermos alguma razão para justificar a proposição *p*, forneceríamos como prova, em algum momento, aquilo que queremos provar (*p*), ou, nos termos de Sexto, o objeto de investigação seria usado para confirmar o próprio objeto de investigação (*PH I*, 169), ou, de modo semelhante, porém repetindo alguma razão já fornecida no conjunto da argumentação, configurando petição de princípio (cf. Lammenranta, 2008, p. 18).

Mas será que nossa argumentação cairá em um ou mais dos modos do Trilema? Vamos testar isso ao considerarmos a autoafirmação na seção abaixo, ao iniciamos a resposta indireta da problemática.

²⁸ Lammenranta, 2008, p. 18.

2. A AUTOAFIRMAÇÃO E O PROBLEMA DE AGRIPA: A EXPERIÊNCIA E O ENTENDIMENTO (E INÍCIO DA RESPOSTA INDIRETA)

2.1. Fundamento e inevitabilidades do processo cognitivo e o restante dos modos de forma direta

Como a interpretação que consideramos é chamada de dialética, embora não a consideremos de modo apenas direto, ela argumenta a favor da justificação de modo não isolado, mas diante de outros. Tal como se pôde vislumbrar no argumento da autoafirmação, com ela Lonergan não está indiferente a uma justificação puramente isolada. Diferentemente, ele oferece a cada leitor a possibilidade de verificar se o que está dizendo é verdadeiro ou não, ao mesmo tempo em que evidencia como o processo cognitivo é inevitável a qualquer pessoa. Assim, é um argumento sensível à versão dialética. Não obstante isso, ao longo da abordagem será evidenciado como o processo cognitivo está presente não só em nós, mas também no pirrônico e em qualquer pessoa.

Com relação aos Cinco Modos de Agripa, uma primeira abordagem consiste em mostrar o fundamento de Lonergan para o argumento e também mostrar como são inevitáveis experiência, entendimento e juízo. *E é por aqui que bloqueamos o Trilema de Agripa na resposta direta que estamos a oferecer.*

Lonergan argumenta o seguinte:

A autoafirmação foi considerada como um juízo concreto de fato. A contradição da autonegação foi indicada. Por trás dessa contradição foram discernidas inevitabilidades e espontaneidades naturais que constituem a possibilidade de conhecer, não por demonstrar que se pode conhecer, mas pragmaticamente por nos envolver no processo. Nem, em último recurso, pode-se alcançar uma fundamentação mais profunda do que o engajamento (*engagement*) pragmático. Mesmo para buscá-lo envolve um círculo vicioso; *pois se procuramos por tal fundamentação, empregamos o nosso próprio processo cognitivo; e o fundamento a ser alcançado não será mais seguro ou sólido do que a inquirição utilizada para alcançá-lo. Tal como eu poderia não ser, tal como poderia ser outro do que sou, assim meu conhecer poderia não ser e ser outro do que é. A base última (ultimate basis) do nosso conhecer não é uma necessidade, mas um fato contingente, e o fato é estabelecido, não anterior ao nosso engajamento (engagement) em conhecer, mas simultaneamente com ele. (Insight, 356, ed. port., p. 326, grifo nosso)*²⁹

²⁹ Em inglês: “*Self-affirmation has been considered as a concrete judgment of fact. The contradiction of self-negation has been indicated. Behind that contradiction there have been discerned natural inevitabilities and spontaneities that constitute the possibility of knowing, not by demonstrating that one can know, but pragmatically by engaging one in the process. Nor in the last resort can one reach a deeper foundation than that pragmatic engagement. Even to seek it involves a vicious circle; for if one seeks such a foundation, one employs one’s cognitional process; and the foundation to be reached will be no more secure or solid than the inquiry utilized to reach it. As I might not be, as I might be other than I am, so my knowing might not be and it might be other than it is. The ultimate basis of our knowing is not necessity but contingent fact, and the fact is established, not prior to our engagement in knowing, but simultaneously with it*” (*Insight*, CWL3, 356; ed. port., p. 326).

Consoante ao que comenta Tracy (1970), a autoafirmação *não* é um juízo necessário e universal “de um escolasticismo influenciado por Christian Wolff e já devastado pela crítica de Kant”,³⁰ mas um juízo concreto de fato.

A autoafirmação, embora *não* seja um juízo necessário e universal, comporta necessidade.³¹ Pode ser verificada por cada um através da experiência. As inevitabilidades e espontaneidades é que não conseguimos evitar o processo cognitivo, constituído de experiência, entendimento e juízo. Por exemplo, posso exercer um controle seletivo sobre aquilo que experiencio, mas o que não posso fazer é nunca sentir, nunca perceber e nunca imaginar; posso também controlar o que entendo, mas o que não é possível fazer é nunca entender, nunca supor, nunca considerar; posso controlar aquilo a que dou assentimento, porém o que não é possível é nunca julgar. Nesse sentido, a autoafirmação, ao fazer-nos engajar no processo, mostra a possibilidade do conhecer. Porém, é preciso notar aqui uma diferença entre Kant e Lonergan.³² Lonergan, no capítulo da autoafirmação, não demanda as condições de possibilidade de se conhecer um objeto, com relação ao *conhecido*, como Kant.³³ Como temos visto do início do *Insight* até sua metade, o capítulo 10, seu foco está no *conhecer* antes do conhecimento, antes do conhecido. O conhecimento enquanto tal começa a partir do capítulo 11, da autoafirmação. Entretanto, a autoafirmação se coloca como um *primeiro* conhecimento oferecido como tal. Curiosamente, tal juízo não é proposto enquanto tal independente do interlocutor ou de um sujeito cognoscente, mas é oferecido para que este possa verificá-lo por si mesmo; verifiquei acima por mim mesmo, mas cada um pode verificar por si mesmo. *Daí que Lonergan diga que não se alcança maior fundamento do que o compromisso pragmático, porque o fato da possibilidade de conhecer é estabelecido conjuntamente com tal compromisso, quando alguém se coloca a conhecer algo, uma vez que, para buscar por tal fundamento, se utilizará do processo.* Terry Tekippe (2003), ao comentar a passagem acima, afirma que “não

³⁰ “[...] of a Scholasticism influenced by Christian Wolff² and already devastated by Kant’s critique.” (Tracy, 1970, p. 134). A nota 2 de Tracy para Wolff é a seguinte: “For a helpful study of this influential thinker. Cf. John V. Burns, *Dynamism in the Cosmology of Christian Wolff: A Study in Pre-Critical Rationalism* (New York, 1975)” (*Ibid.*, nota 2, p. 134).

³¹ Este é um assunto sobre o qual Lonergan insiste no Capítulo 11 do *Insight*. Várias vezes chama a atenção de que se trata de um juízo de fato e de que não é necessário e universal, algo presente em filósofos anteriores, como observou Tracy na nota anterior. Como veremos, no entanto, é um juízo de fato, mas *necessário condicionalmente*. Para mais informações sobre o caráter necessário do juízo de fato da autoafirmação, sobre a própria autoafirmação e sobre seu capítulo 11 no *Insight*, cf. Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan*, 1970, pp. 133-144, bem como Tekippe, *Bernard Lonergan’s Insight: A Comprehensive Commentary*, 2003, cap. 13, pp. 165-186.

³² Para detalhes acerca de proximidades e discordâncias entre Kant e Lonergan, cf. Sala, *Lonergan and Kant* (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1994).

³³ *Insight*, Cap. 11, subseção “Contrast with Kantian analysis”, 362-366.

temos um conhecer anterior ao nosso conhecer, nenhum conhecer que poderia concebivelmente justificar nosso conhecer desde fora”³⁴, porque, de acordo com Lonergan,

O conhecer humano não começa de um conhecer prévio, mas de espontaneidades e inevitabilidades naturais. Seus termos básicos não são definidos para ele em algum conhecer anterior ao conhecer; são fixados pela estrutura dinâmica do próprio processo cognitivo. (*Insight*, 369; ed. port., p. 337).³⁵

Portanto, o fundamento não deve ser buscado fora, assim como tal fundamento não está disponível como conhecido antes de se conhecer.

Nesse sentido, sejam quantas forem as vezes que busquemos oferecer novas razões – e se estivéssemos dentro do trilema e entrássemos no Modo do Regresso – a cada nova razão, no entanto, voltaríamos a verificar os elementos do processo cognitivo. Verificaríamos que, a cada nova tentativa de dar fundamentação, utilizamo-nos do processo. É possível verificar, ademais, que nosso interlocutor, seja ele o pirrônico ou outra pessoa, *também se vale do mesmo processo*, pois terá de apelar a algum tipo de experiência, a alguma compreensão e, se fizer algum juízo ou suspendê-lo, fará uso da reflexão. Por isso, como argumentou Lonergan, “o fundamento a ser alcançado não será mais seguro ou sólido do que a inquirição utilizada para alcançá-lo” (*Insight*, 356). Ao mesmo tempo, se suspendo o juízo, isso pressupõe experiência de dados, entendimento desses dados e ao menos fiz certo uso de minha reflexão ao optar por não julgar, assim como fiz uso de juízos que realizei no passado e que fazem parte da textura habitual da minha mente. Essa questão de juízos do passado será explicada mais adiante, mas aqui já é possível antever que um juízo específico não ocorre de modo isolado ao arcabouço de crenças e juízos que possuímos – negar isso, inclusive, seria uma ingenuidade ou algo sem sentido, como iremos demonstrar adiante.

Com isso, bloqueamos o Trilema não caindo em nenhum dos três modos. Por quê?

Porque o processo cognitivo é *ponto de partida inevitável*, não se embarca em regresso infinito, não se raciocina de modo circular e também não se cai no Modo da Hipótese. O cético poderia ainda argumentar que caímos no Modo da Hipótese. O problema aqui (*pace* Fogelin, 1994 e Lammenranta, 2008) é que não há petição de princípio. *Primeiro*, como ficou evidenciado no argumento da autoafirmação (AAC), não se usou da proposição “Sou um cognoscente” para provar esta mesma proposição. *Segundo*, não se preferiu a nossa visão em detrimento de outra em disputa, porque estamos mostrando como essa disputa é resolvida. *Terceiro*, e sobretudo mais

³⁴ Tekippe, 2003, p. 181. Orig.: “[...] we have no knowing prior to our knowing, no knowing which could conceivably justify our knowing from outside.” (Tekippe, 2003, p. 181).

³⁵ “Human knowing does not begin from previous knowing but from natural spontaneities and inevitabilities. Its basic terms are not defined for it in some knowing prior to knowing; they are fixed by the dynamic structure of cognitive process itself” (*Insight*, 369).

importante, como se demonstrou que o processo é inevitável, não se trata de assumir uma posição arbitrária, mas de *reconhecer um padrão invariante entre as diferentes partes*. Tome-se A, B, C, D nos lugares w, x, y, z e observa-se o processo; tome-se E, F, G, H nos lugares w_1, x_1, y_1, z_1 e observa-se o mesmo processo. No fundo, é a inevitabilidade do processo cognitivo que responde aos Cinco Modos de forma direta. *O que poderia inviabilizar a realidade que o argumento evidencia seria a invocação do Modo da Relatividade (MR). Será que a autoafirmação responde a esse último dos Cinco Modos de Agripa?*

Na interpretação de Lammenranta (2008), há outro modo que desafiaria nossas crenças junto com o Desacordo e que, além disso, soletraria tal modo (*spells out*). Trata-se do Modo da Relatividade, que explicaria ou soletraria o Desacordo. Suponhamos, agora, que o cético faça como Sexto Empírico, apontando a relatividade acerca das fontes de experiência do argumento.

Tal suposição é feita porque Sexto Empírico, ao ilustrar o argumento da Relatividade, aponta para uma disputa entre os sensíveis e inteligíveis (*PH I, 175-177*). Contemporaneamente, na interpretação dialética, Lammenranta (2008) utiliza os termos “doxásticas” e “sensórias”,³⁶ embora não ofereça o exemplo de Sexto, mas um exemplo mais simples de posição e contraposição de uma tese.³⁷ No entanto, se supusermos a tese contrária “Não sou um cognoscente”, a resposta tornar-se-ia muito simples. Então, buscando ir à fonte pirrônica que apresenta maior dificuldade, tomamos, como suposta objeção, as fontes de conhecimento da autoafirmação. Nesse sentido, poderia se pensar que os *dados da consciência* corresponderiam aos inteligíveis (ou doxásticos) e que os *dados dos sentidos* corresponderiam aos sensíveis (ou sensórios). Embora essa sobreposição não seja bem o caso em termos de nomenclatura,³⁸ de todo modo as fontes do argumento envolvem esses dois tipos de dados: tanto os dados da consciência como os dados dos sentidos.

Como vimos, há dados da consciência (como os atos cognitivos de ver, ouvir, perceber, imaginar, entender, refletir etc.) e os dados dos sentidos (como cores, formas, sons, o quente e o frio, o seco e o molhado etc.). Na autoafirmação, utilizamos sobretudo os dados da consciência, que são os atos que performamos. No entanto, com relação aos atos que se referem ao primeiro nível do processo cognitivo, que é o da experiência, os atos de ver e ouvir, por exemplo, pressupõem dados dos sentidos, uma vez que, para saber se vemos e ouvimos, precisamos ter contato com algo visível e audível, e tais coisas são objetos

³⁶ Lammenranta, 2008, p. 20.

³⁷ O *p* e *~p* do argumento do Modo do Desacordo (ver infra, Cap. 2, p. 116).

³⁸ Entre outros porque, para Lonergan, há dois sentidos para o adjetivo “inteligível”, um ordinário e outro profundo (cf. *Insight*, 670), de modo que no sentido ordinário, por exemplo, podemos falar que o conceito de uma maçã é inteligível, embora o objeto ao qual este conceito refira-se seja sensível.

sensíveis; mesmo que tenhamos acessado nossa memória com relação ao ver e ao ouvir, nesses dois casos buscamos dados sensíveis. Além disso, para os outros atos, tais atos pressupõem conteúdos. No caso da autoafirmação, a grande maioria dos conteúdos são dados da consciência, mas eles envolvem, em certa medida, dados dos sentidos. Por exemplo, se entendo, formulo, reflito etc., há o conteúdo desses atos, como o compreendido, o formulado, o refletido etc. Se reflito e julgo que entendo, usei de um dado da consciência, porque o ato de compreender é um dado da consciência. Se reflito e julgo que vi, usei de um dado da consciência que é o ato de ver, mas isso envolveu também um dado sensível com relação à visão. Nesse sentido, a verificação da autoafirmação é primariamente, e sobretudo, dos atos cognitivos, que são dados da consciência, mas ao considerarmos ao menos os atos da experiência sensível, isso envolve, em certa medida, os dados dos sentidos, porque para verificar tais sentidos, exigem-se conteúdos sensíveis. Portanto, embora os dados verificados sejam primariamente e, sobretudo, dados da consciência, temos, em certa medida, dados dos sentidos. Assim, o pirrônico poderia objetar que ambos os tipos de dados estariam em disputa com relação àqueles que têm aparências distintas: uns, de que o conhecer humano se dá com base nos sentidos; outros, de que se dá com base nos dados da consciência.

Por isso, relembremos do Modo da Relatividade e coloquemos qual seria o tipo de desafio que este modo nos apresentaria:

[MR]

1. x aparece F relativo para a .
2. x aparece F^* relativo para b .
3. x não pode ser tanto F como F^*
(F e F^* sendo propriedades incompatíveis).
4. Não podemos decidir se x realmente é F ou se x realmente é F^* .
5. Devemos suspender o juízo acerca da real natureza de x .³⁹

Em que:

x = O conhecer humano [se dá]

F = com base nos dados dos sentidos

F^* com base nos dados da consciência

a = Um tipo de empirista

b = Um tipo de racionalista ou idealista

Em termos concretos, pode-se supor o seguinte: como se poderia dizer que os dados da consciência serviriam para provar os dados dos sentidos? Ou, como que os dados dos

³⁹ Lammenranta, 2008, p. 15.

*sentidos serviriam para provar os dados da consciência? Ao menos é esse tipo de disputa que Sexto Empírico sugere.*⁴⁰

Entretanto, na consideração lonerganiana, mesmo que se levante tal objeção de, na disputa, um tipo de dado não poder ser usado como prova de outro etc., não é o caso de uns serem verdadeiros e outros falsos, ou de se cair em petição de princípio por afirmar ambos que estariam em disputa.

Há que se observar, antes de mais, *que a disputa entre duas aparências relativas não significa, necessariamente, que elas sejam incompatíveis entre si*. Pode acontecer o contrário: que, embora pareçam incompatíveis, sejam complementares.

Isso porque nos valem tanto dos dados dos sentidos como dos dados da consciência na performance da autoafirmação. Assim, na filosofia de Lonergan, mostra-se como tanto os dados dos sentidos como os dados da consciência têm seu papel. Não é o caso de negar um em detrimento de outro ou afirmar que um é base para o outro. O problema é que, uma vez verificado que a cognição opera desse modo, não é possível questioná-la, negá-la ou colocá-la em disputa sem se usar desse mesmo processo cognitivo valendo-se de ambos os tipos de experiência. No entanto, no caso dos tipos de experiência que estariam em disputa, podemos indicar que o desacordo seria resolvido através de três pontos progressivos e complementares.

Primeiro, não é possível negar que a cognição opere com esses dois tipos de experiência, pois ambos são observados não só no cético, mas também nas demais pessoas.⁴¹ Temos consciência não só de nossos conteúdos sensitivos (dados dos sentidos), mas também de nossos atos cognitivos (dados da consciência), tal como se evidenciou na autoafirmação. O cético pode não acreditar na verdade de que tem consciência de seu ato de ver (dados da consciência), mas permanece que, se ele não fosse consciente do ato, ele não saberia dizer quando vê e quando não vê; do mesmo modo, embora ele não acredite na verdade de que

⁴⁰ *“It is also plain that all sensibles are relative; for they are relative to those who have the sensations. Therefore it is apparent that whatever sensible object is presented can easily be referred to one of the Five Modes. And concerning the intelligible object we argue similarly. For if it should be said that it is a matter of unsettled controversy, the necessity of our suspending judgement will be granted. And if, on the other hand, the controversy admits of decision, then if the decision rests on an intelligible object we shall be driven to the regress ad infinitum, and to circular reasoning if it rests on a sensible; for since the sensible again is controverted and cannot be decided by means of itself because of the regress ad infinitum, it will require the intelligible object, just as also the intelligible will require the sensible. For these reasons, again, he who assumes anything by hypothesis will be acting illogically. Moreover, objects of thought, or intelligibles, are relative; for they are so named on account of their relation to the person thinking, and if they had really possessed the nature they are said to possess, there would have been no controversy about them. Thus the intelligible also is referred to the Five Modes, so that in all cases we are compelled to suspend judgement concerning the object presented.”* (PH I, 175-177, grifo nosso).

⁴¹ Como veremos logo abaixo com relação ao processo cognitivo como um todo.

recebe um *conteúdo* sensitivo através da visão (dados dos sentidos), permanece o fato de que isso é aparência a ele, a qual utiliza para fazer descrições e argumentar. Na autoafirmação, portanto, são constatados tanto os *atos* (dados da consciência) como os *conteúdos* (dados da consciência e dados dos sentidos, a depender do que se referem).

Segundo, não se trata de usar um para provar o outro porque haveria disputa entre um ser verdadeiro e outro falso, pois cada um tem sua própria função no todo do processo cognitivo para o conhecer humano.

Para usar uma expressão de Lonergan, *a questão aqui não é de eliminação, mas de distinção crítica*.⁴² Conforme tratamos no Capítulo 1, no conhecer humano há ato, intencionalidade e conteúdo. Tais noções puderam ser apreendidas na performance da autoafirmação, isto é, que há um sujeito capaz de determinados *atos*, que são condição de possibilidade do conhecer, e há os *conteúdos* aos quais esses atos se *dirigem* (intencionalidade).⁴³ Intenção e ato pertencem ao sujeito e, conteúdo, aos objetos de conhecimento que estão fundados nos dados. Isso significa que, se o critério é o juízo em conjunto com os outros atos do processo cognitivo, a validação do conteúdo – seja dos dados dos sentidos, seja dos dados da consciência – terá de passar pelos atos de tal processo. Evidentemente, sabe-se que os sentidos podem nos enganar, mas, se não há deficiências e outros problemas nesse sentido, normalmente eles são seguros, visto o sucesso de nossas ações e comunicação nos mais diversos departamentos do conhecimento humano, assim como nas mais diversas situações concretas.

Assim, os dados dos sentidos, *per se*, não fornecem conhecimento, o que já derrubaria uma das partes da objeção. Do mesmo modo, os dados da consciência, *per se*, também não o fornecem, o que já derrubaria a outra parte da objeção. Retirem-se os atos, ou só os conteúdos, e não há nem conhecimento e nem aparências. Aliás, como se demonstrará neste e no próximo capítulo, as aparências só são possíveis em função dos atos como ver, sentir, imaginar, entender e julgar. A condição de possibilidade das aparências são tais atos sensitivos. Do mesmo modo, como evidenciado na seção anterior, sem o conteúdo da

⁴² Extraímos esta lição metodológica de quando Lonergan fala em distinção crítica acerca de dois tipos de conhecer, um não conceitual, compartilhado com animais, e outro conceitual, que é propriamente humano (*Insight*, Cap. 8, seção “Bodies”, 275-279).

⁴³ Em *MT*, Lonergan ilustra de forma resumida e nítida tal relação entre ato, intencionalidade e conteúdo: “*First, then, the operations [...] are transitive. They have objects. They are transitive not merely in the grammatical sense that they are denoted by transitive verbs but also in the psychological sense that by the operation one becomes aware of the object. This psychological sense is what is meant by the verb, intend, the adjective, intentional, the noun, intentionality. To say that the operations intend objects is to refer to such facts as that by seeing there becomes present what is seen, by hearing there becomes present what is heard, by imagining there becomes present what is imagined, and so on, where in each case the presence in question is a psychological event.*” (*MT*, 11)

experiência (sensível ou consciente)⁴⁴ não há aparência. No entanto, por mais que se negue ou que se questione o referido critério, tais negações ou questionamentos só irão evidenciar tal processo e tais fontes como o caso.

Terceiro e complementarmente aos outros dois pontos: em consonância com a consideração de Lonergan, faz parte de nossa constituição ser assim. Segundo o filósofo, “o espírito crítico pode pesar tudo o mais na balança, somente sob a condição de não se criticar a si mesmo. É uma espontaneidade auto-assertiva que demanda razão suficiente para tudo o mais, mas não oferece justificção pela sua demanda.” (*Insight*, 356).⁴⁵

*O pirrônico ainda poderia argumentar que, mesmo que o processo cognitivo seja um padrão para seres humanos, nossa posição (aparência) estaria em disputa e seria relativa à de outros animais, como Lammenranta (2011a) citou de Sexto Empírico:*⁴⁶

For we shall not be able ourselves to decide between our own appearances and those of other animals, being ourselves a part of the dispute and for that reason more in need of someone to decide than ourselves able to judge. (*PH I*, 59)⁴⁷

Para responder a esta objeção precisamos considerar alguns pontos. Todos eles se referem a um ponto central, que é o *sucesso* que seres humanos e animais possuem para realizarem suas funções próprias, seja no âmbito cognitivo, seja no âmbito da ação, seja no âmbito dos instintos ou outros que faltem nesta lista que acabamos de fazer.

O primeiro ponto refere-se às diferenças entre seres humanos e animais. De fato, diferentes animais apresentam diferentes capacidades na comparação de seus sentidos com relação aos nossos. Mas essa diferença tem a ver com os fins que cada animal tem na natureza, assim como com os fins que cada ser humano tem nesse mundo. Que quero dizer com isto? Um cão ter uma capacidade olfativa muito superior à nossa não significa que na realidade as coisas sejam diferentes, mas que tal capacidade serve para seus intentos enquanto animal, por exemplo, historicamente na caça, antes da domesticação. Ao mesmo tempo, embora há animais que gostem de uma comida humana e outros que não gostem dessa mesma comida humana, isso não quer dizer que se deva suspender o juízo acerca da natureza dessa

⁴⁴ Lembrando que, para Lonergan, experiência designa não só os dados dos sentidos, mas também os dados da consciência: “‘*experience*’ is used broadly to denote not only sense experience but also intellectual and rational consciousness” (*Insight*, 583; ed. port., p. 520). Trata-se também do Método Empírico Generalizado (GEM, na sigla em inglês), mencionado na nota 21, de nosso Capítulo 1, p. 40.

⁴⁵ Em inglês: “The critical spirit can weigh all else in the balance, only on condition that it does not criticize itself. It is a self-assertive spontaneity that demands sufficient reason for all else but offers no justification for its demanding” (*Insight*, 356; ed. port., p. 326).

⁴⁶ Lammenranta, 2011a, p. 205.

⁴⁷ Citamos a mesma tradução que Lammenranta utiliza, de Annas e Barnes (2000) – citado em Lammenranta, 2011a, p. 205.

comida. Hoje já se sabe, por exemplo, através da Medicina Veterinária, que certos alimentos humanos que se davam há algumas décadas a animais lhes faziam mal e que, além disso, quando um animal prefere uma coisa em detrimento de outra é porque sua biologia identifica aquilo que lhe faz bem ou não. Basta repararmos nos cães que vários de nós temos. Muitos deles gostam de mato, mas não é de qualquer mato: comem apenas matos específicos. Se comem de outro tipo, passam mal. Isso tem a ver com as características próprias de cada animal, não como as coisas são na realidade. Essas características dos animais têm relação com fins biológicos que cada um deles tem.

O segundo ponto trata-se da permanência da realidade no tocante às leis. Por exemplo, tanto nós como quaisquer outros animais estão sujeitos à lei da gravidade e uma série de outras leis. Se tudo fosse aparência (ou, melhor dizendo, algo de nossa mente), alguns animais não sofreriam influência de certas leis enquanto outros sofreriam. Além disso, na Ciência Empírica, leis da física e da química são aplicáveis tanto a seres humanos como a animais, como a Primeira Lei da Termodinâmica. De resto, há um exemplo apropriado a esta discussão do filósofo Józef Maria Bocheński (1964):

Pode-se, por exemplo, ser de opinião que as leis sejam entes puramente ideais. O que se explicaria assim: o mundo que nos cerca é inteiramente concreto e real e nele se encontram leis; estas são tão somente ficções de nossa inteligência. Nesse caso a lei só existiria na ideia do cientista – do matemático ou do físico, por exemplo – e como parte de sua consciência. (Bocheński, 1964, p. 13).

Refiro-me ao fato de que as leis realmente têm existência *no mundo*. Tomemos o exemplo seguinte: o engenheiro, ao planejar a construção de uma ponte, apoia-se numa multidão de leis matemáticas e físicas. Se alguém pensa com Hume que tais leis são puro hábito intelectual do homem – em nosso caso, o engenheiro – surge então a pergunta: como é possível que uma ponte que foi planejada e executada de acordo com certas leis fica firme, enquanto que uma outra, em que o engenheiro cometeu erros de cálculo, se desmorona? Como podem os hábitos de um homem podem ter influência sobre grandes massas de cimento e ferro? (Bocheński, 1964, p. 14-15).

Basta o leitor trocar, no primeiro trecho, “ideia” por “aparência”.

O terceiro ponto trata-se da diferença lonergiana entre *corpo* e *coisa*. Já sabemos o que é uma coisa: unidade-identidade-totalidade etc. Esta é objeto de insight, formulações, concepções, hipóteses, apreensão do incondicionado e juízos. Elas se referem a um *conhecimento conceitual*. Corpo, por outro lado, é objeto de um conhecimento não conceitual que encontramos em animais. Lonergan, no *Insight*, utiliza o exemplo de um gatinho. Gato é um animal e está voltado para a extroversão. Ele possui uma consciência que é “uma técnica superior para alcançar fins biológicos. Pode ser descrita como orientada em direção a tais fins

e como antecipando meios para os fins” (*Insight*, 276).⁴⁸ No entanto, a realidade também existe para tal gatinho. Conforme Lonergan explica, uma pintura realista de um pires de leite pode atrair a atenção do gatinho. Pode fazê-lo investigar, cheirar e talvez até lambar. Mas essa pintura não o levaria, de fato, a lambar e a se sentir satisfeito. “Para o gatinho, o leite pintado não é real” (*Insight*, 276),⁴⁹ mesmo que ele não seja capaz de conceituar esse conhecimento da realidade na linguagem.

Ou seja, embora as coisas pareçam relativas a nós e aos animais e embora as coisas e o próprio mundo passem por mudanças, há uma realidade permanente sujeita a leis clássicas e estatísticas⁵⁰ que independe das aparências humanas e animais. Conclusão: este é um falso problema levantado por Sexto Empírico e repetido por Lammenranta (2011a).

Vencidos os Cinco Modos de forma direta, não faria sentido, portanto, pedir justificação para aquilo que é condição de possibilidade do experienciar, do questionar, do entender e do julgar. Nesse ponto, portanto, trata-se de aceitar nossos limites e não demandar aquilo que é impossível de ser alcançado.

2.2. Fundamento e inevitabilidade do processo cognitivo: continuação

Como estamos a considerar a inevitabilidade do processo cognitivo, com isso visa explicar tal inevitabilidade para qualquer pessoa, seja eu, o pirrônico ou outras pessoas. Nesse sentido, a respeito do processo cognitivo não ser relativo a cada pessoa, Lonergan observa que tal processo não se situa fora do âmbito da lei natural. No mínimo, o processo cognitivo ocorre com regularidade estatística. Argumenta ele:

O processo cognitivo não se situa fora do âmbito da lei natural. Não apenas possuo o poder de obter certos tipos de atos quando certas condições são preenchidas, mas também, com regularidade estatística, as condições são preenchidas e os atos ocorrem. (*Insight*, 354; ed. port., p. 324).⁵¹

Ao falar de lei natural, pressupõe-se não apenas um histórico particular de experiência, mas também o padrão que se encontra nos distintos departamentos do conhecimento humano, como na Matemática, na Ciência Empírica, no Senso Comum e na Filosofia, tanto na história como no presente. Se o leitor o acompanhou desde o início do livro, percebeu tal padrão na

⁴⁸ “Such consciousness is a higher technique for attaining biological ends. It may be described as orientated toward such ends and as anticipating means to the ends.” (*Insight*, 276; ed. port., 256).

⁴⁹ “[...] for the kitten, painted milk is not real.” (*Insight*, 276; ed. port., 256).

⁵⁰ Cf. *Insight*, Caps. 2, 3, 4 e 8.

⁵¹ Em inglês: “Cognitive process does not lie outside the realm of natural law. Not merely do I possess the power to elicit certain types of acts when certain conditions are fulfilled, but also with statistical regularity the conditions are fulfilled and the acts occur” (*Insight*, 354; ed. port., p. 324).

exposição dos capítulos anteriores do *Insight*.⁵² No caso da Matemática, já o simples e dramático exemplo de Arquimedes mostrou experiência, entendimento e juízo. Na Ciência Empírica, *reconhecer o processo cognitivo é mais claro porque há um paralelo entre os itens do processo cognitivo e as principais etapas do método científico: observação e coleta de dados (experiência), hipótese e teoria (entendimento), experimento e verificação (reflexão e juízo) e aplicação (escolha, decisão)*.⁵³ Aquilo que dissemos acima, de se retirar um ou outro elemento do processo cognitivo resultando em impossibilidade do conhecimento, vale igualmente para a ciência. Retire-se apenas o entendimento (hipótese, teoria etc.), ou o juízo (verificação), e a ciência inviabiliza-se.

No Senso Comum, da vida ordinária e prática, podemos recordar – de nosso Capítulo 1 – o exemplo da pessoa que saiu de casa e, quando voltou, encontrou fumaça no ar e água no chão; e em tantos outros exemplos da vida cotidiana nos quais se pode observar que houve um recurso à experiência, uma compreensão dos dados e dos elementos envolvidos, e uma avaliação que afirmou ou negou algo como sendo o caso, ou como sendo provável com alguma chance.

Na Filosofia, além da autoafirmação e de diferentes argumentos aqui usados que mostram os elementos do processo cognitivo, Lonergan trata do padrão do conhecer humano nos capítulos de metafísica do *Insight*. Como tais capítulos são um tratado dentro de um tratado, não é possível abordar todas as demonstrações aqui. Mas Lonergan, basicamente, procede usando o método dialético da Metafísica. Tal ciência tem um método diferente da Matemática, da Ciência Empírica e do Senso Comum. Cada um tem suas particularidades e pontos em comum. Mas ela é mais complexa que as anteriores e tem de considerar posições e contraposições.⁵⁴ Então, Lonergan coloca suas considerações diante das contraposições de

⁵² A íntegra dos capítulos de 1 a 7 do *Insight*, que exploram o insight na Matemática, na Ciência Empírica e no Senso Comum, são desenvolvimentos e ilustrações de Lonergan de como o insight e o processo cognitivo ocorrem nesses diversos âmbitos do conhecimento, sendo discerníveis experiência, entendimento, reflexão e juízo. Além da Ciência Empírica, *curiosamente* pudemos observar o padrão de experiência, entendimento e juízo na atual computação cognitiva, em particular no Watson da IBM. As informações que seguem são apenas uma ilustração e não um juízo de valor acerca de tal empreendimento computacional. Em um vídeo (IBM Watson, 2014) e em um texto (IBM Cloud Zone, 2017) que explicam como o Watson da IBM funciona, é explicado que ele *espelha* elementos-chave da cognição humana: (1) Observação, (2) Interpretação e hipótese, (3) Avaliação e (4) Decisão. Esses quatro elementos correspondem aos quatro Bs de Lonergan, quando consideramos sua ética: *Be attentive (Experiência)*, *Be Intelligent (Entendimento)*, *Be reasonable (Reflexão e Juízo)*, and *Be responsible (Decisão)*. O paralelo fica mais evidente ao citarmos como esses quatro são compreendidos no sistema Watson: “*First, observe visible phenomena and bodies of evidence [experiência]. Second, we draw on what we know to interpret what we are seeing, to generate hypothesis about what it means [entendimento e suposição, hipótese]. Third, we evaluate which hypothesis are right or wrong [reflexão e juízo]. Finally, we decide to choose the option that seems best and acting accordingly, just so we get the best result we need [decisão]*” (IBM Cloud Zone, 2017). (A relação entre a teoria cognitiva lonerganiana e a computação cognitiva do IBM Watson nos foi dada por Fábio M. Bertato, em 2017).

⁵³ O quarto nível, referente à decisão e à responsabilidade, ficou de fora porque está no âmbito da ética lonerganiana (*Insight*, Cap. 18, “A possibilidade da ética”). Aqui apenas citamos a título de ilustração.

⁵⁴ *Insight*, Cap. 14, “Method in Metaphysics”.

modo a demonstrar suas teses. Embora seu foco no *Insight* não seja o padrão do processo cognitivo em si, mas a natureza do insight nos mais diversos departamentos, assim como uma unificação desses departamentos naquilo que eles têm de comum, o que inclui o processo cognitivo, na filosofia também se identifica tal padrão,⁵⁵ apesar de certas contraposições que, no entanto, não alteram o fundamental.

Contudo, não é preciso ir tão longe a centenas de páginas metafísicas para apreender que o processo é um padrão também na filosofia. Com relação a esta, Lonergan tinha conhecimento dos exemplos da História da Filosofia. Nas *Halifax Lectures*, em que explica o *Insight*, o filósofo expõe e explica alguns exemplos de insight – que pressupõem o processo cognitivo – em Platão, Aristóteles, Euclides, Kant e na Lógica Formal.⁵⁶ Apenas para mencionar um exemplo antigo, no *Mênon*, de Platão, Sócrates procura fazer uma demonstração da teoria da reminiscência com um servo de Mênon (80d-86c) começando por desenhar uma superfície quadrada na areia (ABCD).⁵⁷ Durante o diálogo, o servo tem insights acerca das outras possibilidades que lhe são sugeridas por Sócrates no tocante à superfície quadrada inicial, ABCD (82b-85c).⁵⁸ O servo consegue chegar às conclusões com as perguntas que Sócrates levanta. Voltando a Lonergan, além de seu método não impositivo, há também o fato de qualquer um, de fato, pode observar tal padrão em diversos autores e áreas.

A digressão acima, embora necessária do ponto de vista argumentativo, pode ser resumida por um exemplo simples, que, no entanto, corresponde aos fatos:

Primeiro, as operações existem e ocorrem. Apesar das dúvidas e negações dos positivistas e behavioristas, ninguém dirá, a menos que alguns de seus órgãos sejam deficientes, que nunca em sua vida teve a experiência do ver ou do ouvir, do tocar, cheirar ou degustar, do imaginar ou perceber, do sentir ou do mover-se; ou que, se lhe apareceu ter tal experiência, não dirá que, ainda assim, foi mera aparência, uma vez

⁵⁵ Não obstante sejam extensos os capítulos de Metafísica do *Insight*, há uma formulação de Lonergan sobre o processo cognitivo na filosofia que pode nos servir de ilustração: “*Such is the view to be developed in the present account of the method of philosophy. As in our remarks on mathematics, on empirical science, and on common sense, so also here, the one object of our inquiry is the nature and fact of insight. Philosophers and philosophies engage our attention inasmuch as they are instances and products of inquiring intelligence and reflecting reasonableness. It is from this viewpoint that there emerges a unity not only of origin but also of goal in their activities; and this twofold unity is the ground for finding in any given philosophy a significance that can extend beyond the philosopher’s horizon and, even in a manner he did not expect, pertain to the permanent development of the human mind. / The possibility of contradictory contributions to a single goal is, in its main lines, already familiar to the reader. Besides the direct insights that grasp the systematic, there are also the inverse insights that deal with the nonsystematic. As both types of insight are needed by the mathematician, the empirical scientist, the depth psychologist, and the theorist of history, so also both types are needed by the philosopher. Moreover, inasmuch as the philosopher employs both direct and inverse insights in his survey and estimate of the philosophic process, his mind and grasp become the single goal in which contradictory contributions attain their complex unity. Finally, the heuristic structure of that unity admits determination through the principle that positions invite development and counterpositions invite reversal. This principle we now must explain (Insight, 412).*”

⁵⁶ Cf. *U&B*, 21-32.

⁵⁷ *U&B*, 21-23.

⁵⁸ *Mênon*, tradução de Maura Iglésias, PUC Rio/Edições Loyola, 2001. As superfícies desenhadas e referenciadas no texto estão nas notas de 4 a 25 (pp. 113-115).

que ao longo de toda sua vida comportou-se (*gone about*) como um sonâmbulo sem qualquer ciência (*awareness*) de suas próprias atividades. Além disso, quão raro é o homem que introduzirá suas conferências repetindo sua convicção de que nunca teve sequer uma fugaz experiência da curiosidade intelectual, da inquirição, do esforçar-se e vir a entender, de expressar o que alcançou pelo entendimento. Raro também é o homem que inicia suas contribuições à literatura periódica lembrando seus potenciais leitores que nunca em sua vida experienciou qualquer coisa que poderia ser chamada de reflexão crítica, que nunca pausou (*paused*) sobre a verdade ou falsidade de qualquer afirmação, que, se alguma vez pareceu exercitar sua racionalidade julgando estritamente de acordo com a evidência disponível, então isso deveria ser encarado como mera aparência, pois ele é totalmente desatento (*unaware*) acerca de qualquer evento desse tipo e até mesmo de qualquer tendência semelhante. Finalmente, poucos são aqueles que colocam no início de seus livros a advertência de que não têm noção do que pode ser significado por responsabilidade, que nunca em suas vidas tiveram a experiência de agir responsabilmente, especialmente em compor os livros que estão oferecendo ao público. Em suma, as operações conscientes e intencionais existem e qualquer um que deseje negar sua existência está meramente desqualificando a si mesmo como um sonâmbulo não responsável, não razoável e não inteligente. (*MT*, 20; ed. port., pp. 31-32)⁵⁹

Nesta passagem, Lonergan considera também o quarto nível, correspondente à responsabilidade, o que, contudo, está fora de nosso escopo. Porém, no que tange aos três níveis anteriores e desconsiderando exceções, é difícil encontrar alguém que não veja, que não ouça, que não imagine, que não tenha memória, que não inquiria, que não entenda, que não formule, que não suponha, que não reflita, que não apreenda as condições de verdade e que não julgue, com os diferentes tipos de dados. Mesmo porque o que move essas operações é o “puro desejo de conhecer”, o qual é inegável. Baseando-se em Aristóteles, Lonergan cita com frequência *Metafísica*, I, que todos os homens desejam por natureza saber e que tal é o início da ciência e da filosofia. Nesse sentido, é igualmente difícil encontrar alguém que não tenha

⁵⁹ Para esta passagem, nossa tradução utilizou algumas opções de Langone (2012) e de Temolina (2006). Nesse caso, apesar de ficar melhor para a leitura uma tradução mais fluida e desenvolvida, como fizeram os referidos tradutores, preferimos seguir conforme nossas traduções nesta tese, prezando pela proximidade com os originais. De todo modo, o leitor pode ler no original a seguir: “*First, the operations exist and occur. Despite the doubts and denials of positivists and behaviorists, no one, unless some of his organs are deficient, is going to say that never in his life did he have the experience of seeing or of hearing, of touching or smelling or tasting, of imagining or perceiving, of feeling or moving; or that if he appeared to have such experience, still it was mere appearance, since all his life long he has gone about like a somnambulist without any awareness of his own activities. Again, how rare is the man that will preface his lectures by repeating his conviction that never did he have even a fleeting experience of intellectual curiosity, of inquiry, of striving and coming to understand, of expressing what he has grasped by understanding. Rare too is the man that begins his contributions to periodical literature by reminding his potential readers that never in his life did he experience anything that might be called critical reflection, that he never paused about the truth or falsity of any statement, that if ever he seemed to exercise his rationality by passing judgment strictly in accord with the available evidence, then that must be counted mere appearance for he is totally unaware of any such event or even any such tendency. Few finally are those that place at the beginning of their books the warning that they have no notion of what might be meant by responsibility, that never in their lives did they have the experience of acting responsibly, and that least of all in composing the books they are offering the public. In brief, conscious and intentional operations exist and anyone that cares to deny their existence is merely disqualifying himself as a non-responsible, non-reasonable, non-intelligent somnambulist.*” (*MT*, 20; ed. port., pp. 31-32)

sede de conhecimento, que não queira experienciar, que não queira entender e que não queira afirmar algo como verdadeiro ou falso.

Para o cético refutar que a autoafirmação é o caso como um padrão e que se deve suspender o juízo, são necessárias ao menos duas coisas: (1) apresentar uma posição contrária convincente, (2) mostrando, por exemplo, que metade da população mundial opera de modo distinto, ou seja, que 50% das pessoas não seja capaz de experienciar, de entender e de julgar. De acordo com a argumentação de Lonergan, no entanto, uma revisão radical acerca dessa consideração não é possível (discutiremos isso numa próxima seção).

2.3. A inevitabilidade da experiência

Para que se possa ler, argumentar ou escrever, além de outras operações, é necessário haver aquilo sobre o que ler, argumentar e escrever, assim como é necessário ver, ouvir e perceber. Retire-se todo o *conteúdo* da experiência, e não há aquilo sobre o que ver, sentir e perceber: não há imagens, não há sons, formas e outros objetos da experiência sensível. Assim, não há conteúdo para ler, argumentar ou escrever. Retirem-se também todos os *atos* da experiência, como os atos de ver, de ouvir e perceber, e não há aquilo que experiencie tais conteúdos, como no caso de alguém que perdeu a visão, ou outra faculdade perceptiva. Assim, similarmente, para que se possa ler, argumentar ou escrever, é necessário ser capaz de ver, capaz de ouvir e capaz das outras faculdades perceptivas. Pensemos, por fim, na negação da experiência. Suponhamos que um cético dogmatista (e não o pirrônico) afirme: “Não experiencio”. Se ele não experienciasse, não seria capaz de fazer tal afirmação, pois para realiza-la houve o recurso à experiência visual e/ou auditiva, que forneceu o material a respeito da própria experiência (*e.g.*: o que acabamos de argumentar a respeito da experiência).

O cético pode suspender o juízo acerca da verdade que experiência. No entanto, como se evidenciou no parágrafo anterior, é inevitável o uso da experiência. Por exemplo, se ele leu este capítulo, teve acesso aos dados sensitivos da visão, além de acessar em sua consciência outros elementos que não estavam imediatamente nos sentidos, ou até mesmo a percepção de seus atos cognitivos, como o ato de ver, que é um dado da consciência, e distinto do conteúdo, que é objeto da percepção visual (o visto que é distinto do ato de ver).

Sem experiência, o pirrônico não conseguiria usar da linguagem, pois não teria aquilo a que se referir. Sem experiência, não seria possível dizer aquilo que lhe aparece, não seria possível ouvir o que os outros falam. Além disso, as ideias e teses filosóficas que discute foram possíveis graças a experiências visuais, auditivas ou, caso tenha sido necessário, as

demais. Portanto, caso não tivesse os *atos* da experiência (como a capacidade de ver, de ouvir etc.), não teria como acessar os dados que lhe aparecem. Do mesmo modo, caso não houvesse *conteúdos* da experiência (sejam dos sentidos, como o visto, o ouvido, etc., sejam os da consciência, como o compreendido, o formulado etc.), não haveria aquilo sobre o que experimentar. Portanto, o nível da experiência é inevitável no caso do cético.

a. A necessidade contingente e a impossibilidade de revisão radical

Não se exige aqui um conhecimento necessário, absoluto e universal, mas se reconhece um padrão invariante, ao menos do ponto de vista estatístico. Por outro lado, a necessidade que há é apenas contingente (ou ainda condicional, ou factual), isto é, é uma necessidade em matéria de fato,⁶⁰ concernente aos fatos experienciáveis e que nos garante que, se determinada coisa é o caso, é condicionalmente necessário que ela seja o que é e não seja o que não é, como sua negação. Algumas palavras a esse respeito são necessárias. Lonergan assere: “Tal como eu poderia não ser, tal como poderia ser outro do que sou, assim meu conhecer poderia não ser e ser outro do que é. A base última do nosso conhecer não é uma necessidade, mas um fato contingente” (*Insight*, 356). Pouco antes no mesmo capítulo, porém, ele afirmou que: “Eu poderia não ser, mas se sou, sou. Poderia ser outro do que sou, contudo, de fato, sou o que sou. O *contingente*, se se supor como um fato, torna-se *condicionalmente necessário*, e essa peça (*piece*) de lógica elementar coloca a autoafirmação apenas factual em um contexto de necessidade” (*Insight*, 353, grifo nosso).⁶¹

A questão refere-se à “necessidade condicional” (*necessitas conditionis*), cujos antecedentes podem encontrar-se em Aristóteles e Boécio.⁶² Em *De Interpretatione* 19a23,

⁶⁰ Aqui vale um paralelo quando Lonergan, ao tratar da metafísica, critica o método da dúvida universal. Embora o ceticismo com o qual estejamos lidando não seja o cartesiano, esta citação pode nos ajudar a compreender um pouco mais este ponto do processo cognitivo ser pressuposto para se inquirir, duvidar, pensar, entender etc.: “[...] the method of universal doubt is a leap in the dark. If we have been able to determine a list of precise consequences of universal doubt, we also have presupposed our account of the structure of human knowledge and of the polymorphism that besets it. But that account is not indubitable. At most, it is true as a matter of fact. Accordingly, to accept the criterion of indubitability is to deprive oneself of the means of ascertaining what precisely that criterion implies; and to accept a criterion without being able to determine its precise implications is to make a leap in the dark.” (*Insight*, 435; dd. port., p. 394).

⁶¹ Em inglês: “I might not be, yet if I am, I am. I might be other than I am, yet in fact I am what I am. The contingent, if you suppose it as a fact, becomes conditionally necessary, and this piece of elementary logic places the merely factual self-affirmation in a context of necessity.” (*Insight*, 353; ed. port., p. 323).

⁶² Em Aristóteles, no *De Interpretatione*, Cap. 9, em particular 19a23 (referência a partir de Knuuttila, 2015). Em Boécio, no *De Consolatione Philosophiae*, em particular em V.6.25–48 (referência a partir de Marenbon, 2003, pp. 138-143). Sobre a consideração de Boécio acerca do tema e a explicação de Aristóteles por Boécio, pode-se conferir Marenbon (2003, pp. 138-143).

Aristóteles afirma que, quando alguma coisa é, necessariamente é quando é.⁶³ Andrew Beards (2016), interpretando Lonergan em relação a Williamson, oferece o seguinte exemplo: “Desde que, *de facto*, Wittgenstein não foi pai de uma garota, então é necessariamente o caso que ninguém pode ser aquela pessoa”.⁶⁴ Assim, quando Lonergan fala a respeito de que poderia ser outro do que é, de que o conhecer também poderia ser outro do que é, permanece o fato de que o contrário não pode se dar. Isto é, desde que, *de facto*, não é o caso que não se é um cognoscente, então é condicionalmente necessário que se é cognoscente. Poderíamos ser outros do que somos, poderíamos não usarmos de experiência, entendimento e reflexão e juízo, mas não é o caso que sejamos outros ou que não nos utilizamos do processo cognitivo. Lonergan não nega que a natureza das coisas possa mudar (*Insight*, 359), mas o que se exclui é uma revisão radical acerca dessa consideração do conhecer humano. Diz o filósofo:

Nem pretendo dizer que, uma vez que a explicação é alcançada, não reste possibilidade de revisões menores que deixem as linhas básicas intactas, mas que alcançam maior exatidão e maior riqueza no detalhe. Novamente, não estou contendendo, aqui e agora, que a natureza humana e, portanto, o conhecimento humano, são imutáveis, que não pode surgir uma nova natureza e um novo conhecimento ao qual a presente teoria não seria aplicável. O que é excluído é uma revisão radical que envolva uma deslocação nos termos e relações fundamentais da consideração explanatória do conhecimento humano. (*Insight*, 359; ed. port., pp. 328-329)⁶⁵

O problema, então, não é uma revisão, mas a impossibilidade, como matéria de fato, de uma revisão radical. Lonergan explica que uma revisão apela a dados. Com efeito, quando vemos uma nova teoria sempre há referência aos mesmos dados, ou a novos dados antes não considerados, ou aos mesmos em conjunto com os novos. Do mesmo modo, a revisão apela a novas compreensões (novas intelecções, novos insights). Quando nos deparamos com uma nova proposta teórica, além dos dados há também a reivindicação de uma nova compreensão, de um novo entendimento. Da mesma forma, uma revisão apela a novos juízos, quando afirma que, se não tal coisa não era bem o caso, agora com tal ou tal explicação é o caso, ou que tal explicação nova aproxima-se mais dos fatos. O próprio fato de uma nova teoria criticar ou corrigir a anterior já mostra que se usou do nível da reflexão, porque uma avaliação envolve

⁶³ Na tradução de John L. Ackrill: “*What is, necessarily is, when it is; and what is not, necessarily is not, when it is not.*” (*De Interpretatione*, 19a23, trad. John L. Ackrill, 2002, p. 52). A tradução de Teixeira da Mata (2013) também expressa a idéia: “É necessário então ser isso o que é, quando é, e o que não é não ser, quando não é” (*Da Interpretação*, 19a25, trad. de Teixeira da Mata, 2013, p. 21).

⁶⁴ Beards, 2016, p. 70.

⁶⁵ Aqui utilizamos a opção de Henriques e Morão (2010, p. 329) para “*shift*”, que traduzem como “deslocação”. Em inglês: “*Nor do I mean that, once explanation is reached, there remains no possibility of the minor revisions that leave basic lines intact but attain a greater exactitude and a greater fulness of detail. Again, I am not contending here and now that human nature and só human knowledge are immutable, that there could not arise a new nature and a new knowledge to which present theory would not be applicable. What is excluded is the radical revision that involves a shift in the fundamental terms and relations of the explanatory account of the human knowledge.*” (*Insight*, 359; ed. port., pp. 328-329)

uma apreensão do incondicionado, do ordenar e ponderar a evidência, do apreender o virtualmente incondicionado, e uma avaliação tem como fruto novos juízos, ou novas asserções. Nesse sentido, se observamos que a revisão envolve tais elementos, então ela pressupõe o processo cognitivo em seus três níveis. Assim,

Claramente, a revisão não pode revisar suas próprias pressuposições. Um revisor não pode apelar a dados para negar dados, a seus novos insights para negar insights, a sua nova formulação para negar a formulação, a sua apreensão reflexiva para negar a apreensão reflexiva (*Insight*, 360; ed. port., p. 329).⁶⁶

Do ponto de vista de Lonergan, como matéria de fato e considerando, assim, a necessidade contingente, mesmo que surja uma nova consideração acerca do conhecimento humano, se uma revisão envolve elementos como os que acima foram indicados, essa nova consideração inevitavelmente irá valer-se de dados, de compreensões e de juízos, isto é, se valerá do processo cognitivo que constitui a possibilidade do conhecer.

2.4. A inevitabilidade do entendimento

Assim como o cético se valeu de sua experiência, assim também usou de sua inteligência, de seu entendimento, tal como eu, nós e outras pessoas. Ele compreende as palavras que usamos, como “esta expressão genérica agora formulada”, como grande parte ou a totalidade das palavras usadas até aqui. Entende os textos e as ideias dos filósofos que discute. Entende o que as pessoas falam. Enfim, entende muitas coisas. Porque, se não entendesse, não seria possível discursar sobre as ideias dos filósofos, não seria possível usar de palavras. Não seria possível também nem se comunicar e nem agir, porque o agir exige compreensão. Além disso, no entender há um aspecto volitivo (ou voluntário), devido ao desejo de compreender. Isto é, não só apenas compreendemos, como queremos compreender.

Lonergan nota algo que não podemos deixar passar despercebido: “Por ato [cognitivo] consciente não é significado um ato deliberado; podemos estar conscientes de atos sem debater se os vamos realizar” (*Insight*, 345).⁶⁷ No entanto, sobre o aspecto volitivo ou voluntário, não obstante Lonergan tenha destacado que no processo cognitivo existam essas *espontaneidades e inevitabilidades*, isso não exclui o papel da vontade no entendimento. É algo um tanto paradoxal, mas que corresponde à experiência: do mesmo modo que desejamos

⁶⁶ Em inglês: “Clearly, revision cannot revise its own presuppositions. A reviser cannot appeal to data to deny data, to his new insights to deny insights, to his new formulation to deny formulation, to his reflective grasp to deny reflective grasp.” (*Insight*, 360; ed. port., p. 329)

⁶⁷ “By the conscious act is not meant a deliberate act; we are conscious of acts without debating whether we will perform them.” (*Insight*, 345).

compreender as coisas, é inevitável que as compreendamos. Pode-se tanto querer como não querer compreender, *embora não seja possível nunca compreender*. Ilustremos esse ponto.

Por um lado, temos que o cético pode exercer um controle sobre o que entende, formula, etc., mas a escolha que não lhe é permitida é *nada* entender, *nada* formular, etc. A própria descrição que ele faz daquilo que *lhe aparece* é fruto da compreensão e da formulação.⁶⁸

Outrossim, temos também um tipo de entendimento que, à primeira vista, poderia ser entendido como involuntário, como quando ouvimos algo que não esperávamos entender mas entendemos, porém ocorre que, mesmo num caso desse, *não é involuntário*, mas inopinado, *sem pretensão prévia*, ou seja, não tínhamos previamente a intenção de entender, mas posteriormente entendemos. Isso porque o movimento da vontade dentro de nós não está excluído e, portanto, não se poderia falar em compreensão involuntária. Porém, antes de abordarmos essa questão, vejamos um exemplo desse tipo.

Imaginemos que alguém conte algum segredo a outra pessoa. Estamos perto e não estamos interessados na conversa, assim como não sabemos se uma contará a outra um segredo. No entanto, chega a nossos ouvidos algo que é um segredo e, *previamente* não querendo saber daquilo, acabamos compreendendo após ouvirmos o que foi dito. As pessoas podem até comentar: “Mas vocês ouviram o segredo?”, ao que respondemos que ouvimos, mas que *pretendíamos* não ouvir e, conseqüentemente, não entender o que foi dito. Ou seja, previamente não tínhamos vontade ou intenção de entender, tal como não tínhamos a intenção prévia de saber (conhecer).

Porém, o assunto é mais complicado do que isso. Por exemplo, quando não estamos conscientemente a inquirir sobre o que se passa a nossa volta, mas estamos entretidos em algum assunto, alguém, que não está em nosso campo de visão, nos chama. Nesse caso, se conhecemos a voz da pessoa, prontamente respondemos, sabemos quem é. Não obstante isso envolva um juízo, também há compreensão. E tal compreensão e juízos foram, não involuntários, mas também *sem pretensão inicial*.

Por que é sem pretensão inicial e não é involuntário? Embora Lonergan, até o Capítulo 13 de *Insight*, tenha uma carência ou limitação no tratamento da memória humana, ele conhecia essa realidade,⁶⁹ embora não saibamos o motivo de ele tê-la deixado como que de

⁶⁸ Referimo-nos aqui à capacidade do pirrônico de descrever como as coisas aparecem a ele, tal como Sexto argumenta em *PH I*, e.g.: “*Sceptic doctrine, first premising that of none of our future statements do we positively affirm that the fact is exactly as we state it, but we simply record each fact, like a chronicler, as it appears to us at the moment*” (*PH I*, 4).

⁶⁹ Ver infra, “Agradecimentos e notas prefaciais”, p. 8.

lado, ou em menor relevo, em sua Teoria Cognitiva e em sua Epistemologia. No entanto, Agostinho de Hipona possui um argumento que demonstra como que memória, inteligência e vontade são uma e três ao mesmo tempo. Embora sejam faculdades distintas da mente, são uma unidade, funcionando em conjunto. Argumenta o Bispo Africano:

Lembro-me, pois, de ter memória, inteligência e vontade, e entendo de entender, e quero e recordo, quero querer e lembrar-me e entender, e lembro simultaneamente de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade. O que não me lembro de minha memória não está em minha memória. Nada, porém, está tanto na memória quanto a própria memória. Portanto, lembro-me dela toda inteira. Do mesmo modo, qualquer coisa que entendo sei que entendo, e sei que quero qualquer coisa que quero; porém, lembro-me de qualquer coisa que sei. Por conseguinte, lembro-me de toda minha inteligência e de toda minha vontade. Semelhantemente, quando entendo essas três, entendo todas simultaneamente. Não há nada, pois, de inteligível que não entendo, exceto o que ignoro. O que, porém, ignoro, não me lembro nem quero. E qualquer coisa de inteligível que não entendo, conseqüentemente também não me lembro nem quero. Qualquer coisa, pois, de inteligível de que me lembro e quero, conseqüentemente entendo. Minha vontade contém também minha inteligência toda inteira e minha memória toda inteira, quando faço uso de tudo o que entendo e lembro. Portanto, quando todas estão mutualmente contidas umas nas outras, e são compreendidas como totalidades, então cada uma como um todo é igual a cada outra como um todo, e cada uma como um todo é igual todas outras juntas como totalidades; e essas três são uma vida, uma mente e uma essência. (*De Trinitate* X, 11, 18)⁷⁰

O argumento de Agostinho aqui serve para fins teológicos (é seu objetivo mostrar que memória, inteligência e vontade compõem uma imagem da Trindade na mente do ser humano), porém, servindo-se a fins teológicos, serve-se também para fins filosóficos, como filosofia da mente.⁷¹ No entanto, aqui nos interessam os aspectos filosóficos, como teoria do conhecimento, cognição, filosofia da mente e afins, que se relacionam com nossa tese. Feitas essas observações, trataremos daquilo que queremos evidenciar com o argumento de Agostinho.

O ponto é que quando entendemos, também lembramos e também queremos e vice-versa para cada um desses itens. Por exemplo, se entendemos algo (inteligência), também nos lembramos desse algo (memória) e também o queremos (vontade), isto é, nossa vontade se

⁷⁰ Tradução nossa em Toniolo, 2015a, p. 102. No original latino: “*Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intellego me intellegere, et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intellegere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intellego intellegere me scio, et scio me velle quidquid volo; quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilium non intellego nisi quod ignoro. Quod autem ignoro nec memini nec volo. Quidquid itaque intellegibilium non intellego consequenter etiam nec memini nec volo. Quidquid ergo intellegibilium memini et volo consequenter intellego. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit dum toto utor quod intellego et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia*” (*De Trin.* X, 11, 18)

⁷¹ Para mais detalhes sobre os diversos interesses filosóficos no *De Trinitate* de Agostinho, bem como em seu Livro X, cf. Toniolo, 2015a, Introdução, pp. 17-24. Sobre Agostinho e uma aporia atribuída a Sexto Empírico de forma sucinta, cf. Toniolo, 2015b, pp. 41-52; de forma desenvolvida, cf. Toniolo, 2015a, pp. 64-73.

movimenta para a sua compreensão. Mesmo que seja de forma inopinada como nos exemplos acima, a vontade vai junto. Além disso, se não o lembramos e não o queremos, não o entendemos. Pensemos aqui no primeiro exemplo fornecido há pouco, de quando estamos perto de uma conversa em que vão contar um segredo, mas que, sem pretensão inicial, não gostaríamos de ter ouvido e compreendido o segredo que fora contado. Num primeiro momento é inopinado. Contudo, uma vez que os dados chegam aos nossos sentidos e à nossa mente, automaticamente queremos, entendemos e lembramos. Retire-se o querer e o lembrar e não haveria compreensão. Porque, se não queremos (vontade/voluntariedade), não vamos lembrar-nos do que foi dito, mas ignorar. Ao não lembrar e ao ignorar, não iremos entender. Isso pode, por fim, ser ilustrado por este exemplo. De fato, se a pessoa, ao começar a ouvir o que fora dito, não quisesse ouvir, ela se afastaria do local para não ouvir toda a conversa e, automaticamente, não quereria se lembrar do que começou a ouvir, seja algo bom, ruim ou a ela indiferente. Com isso, portanto, ela não entenderia o segredo.

De qualquer modo, mesmo que o pirrônico não aceite este argumento, a vida comum não é recheada de eventos inopinados deste tipo. Então, a vontade sempre estará presente, mesmo porque o desejo de conhecimento, esse querer, é uma constante. Nosso ponto foi que a vontade é concomitante com a memória e a inteligência (entendimento, compreensão), algo difícil de negar. Ao mesmo, o cético pirrônico não tem problemas com isso, pois ele continua investigando (PH I, 2-3). Se continua investigando, se continua buscando, é porque há vontade nesse percurso. Como conciliar isto com a involuntariedade de que fala Lammenranta (2008) e o próprio Sexto? Provavelmente a resposta resida no tratamento dado aos tipos de assentimento, no âmbito do juízo, objeto de nosso quarto Capítulo. Vejamos agora exemplos mais comuns.

Voltando ao nosso segundo exemplo, que se trata de quando não estamos conscientemente empenhados a inquirir sobre o que se passa a nossa volta, mas entretidos, porém alguém, que não está em nosso campo de visão, nos chama. Se a voz da pessoa que se dirigiu a nós sofreu alguma alteração, ou se faz tempo que não a ouvíamos, de modo que a estranhemos, não respondemos prontamente. Sabemos que conhecemos aquela voz, mas surge a dúvida: Será que essa voz é a voz de, digamos, x ? Curiosamente, aqui entra no nível da reflexão: o desejo de conhecer move o objeto da inquirição (a voz relativamente conhecida de uma pessoa) do campo da experiência e do campo da compreensão para o da reflexão, donde vem a inevitável pergunta que se dirige a um juízo: é mesmo a voz de tal pessoa? Aqui, no entanto, houve um esforço (vontade) não só para a compreensão, mas também à reflexão.

Tais coisas são inevitáveis, porque o processo cognitivo está no âmbito da lei natural. É natural que experienciemos, é natural que entendamos. Porém, isso não significa que não exista um querer ou um esforço volitivo intelectual com relação à compreensão das coisas no geral. O que permanece, contudo, é que temos o desejo de conhecer.

Nesse sentido, Lonergan fala do *desejo* natural de entender, o *querer entender* e, além disso e em muitas vezes, observamos um *esforço* utilizado para se chegar à compreensão. Isso tem uma relação com aquilo que o filósofo chama de *primordial drive*, que é a *questão pura* (*pure question*), aquela força ou ímpeto de entendimento, de conhecimento. Conforme explorado no Capítulo 1, o desejo de entendimento é dinâmico e está ligado a questões tais como “O que é isto?”, “Por quê?”, “Com que frequência ocorre?” etc., mesmo que não verifiquemos a verdade daquilo que entendemos. Agora, algumas passagens de Lonergan ajudam a deixar esses pontos mais bem explicados. Argumenta ele:

É aquela tensão, aquele impulso (*drive*), aquele desejo de entender que constitui o primordial “Por quê?”. Nomeie-se conforme se deseje – atenção da mente, curiosidade intelectual, espírito de inquirição, inteligência ativa, o impulso para conhecer. Sob qualquer nome, permanece o mesmo e lhe é, creio, muito familiar.

Esse impulso primordial é, então, a questão pura. É anterior a quaisquer insights, quaisquer conceitos, quaisquer palavras; pois insights, conceitos e palavras têm a ver com respostas e, antes de buscarmos por respostas, nós as desejamos; tal querer (*wanting*) é a questão pura. (*Insight*, 34; ed. port., p. 47)⁷²

E citemos uma ideia relativa ao que discutimos no Capítulo 1, no tocante à intelecção:

O quarto momento [com relação à gênese do insight] é a realização. Por sua cooperação, por sucessivos ajustes, questão e insight, imagem e conceito, apresentam uma frente sólida. A resposta é um padronizado conjunto de conceitos. A imagem esforça-se para se aproximar dos conceitos. Os conceitos, por determinações conceituais adicionais,⁷³ podem expressar suas diferenças da imagem meramente aproximada. *O pivô entre imagens e conceitos é o insight*. E, estabelecendo o padrão que insight, imagens e conceitos devem encontrar, *é a questão, o desejo de conhecer, que poderia ter mantido o processo em movimento por outras interrogações, caso seus requisitos não estivessem sido satisfeitos* (*Insight*, 34-35; ed. port., p. 47; grifos nossos).⁷⁴

⁷² Em inglês: “It is that tension, that drive, that desire to understand, that constitutes the primordial ‘Why?’ Name it what you please – alertness of mind, intellectual curiosity, the spirit of inquiry, active intelligence, the drive to know. Under any name, it remains the same, and is, I trust, very familiar to you.

This primordial drive, then, is the pure question. It is prior to any insights, any concepts, any words; for insights, concepts, words have to do with answers, and before we look for answers we want them; such wanting is the pure question.” (*Insight*, 34; ed. port., p. 47).

⁷³ Opção de Henriques e Morão (2010, p. 47) para “added”.

⁷⁴ “The fourth moment is achievement. By their cooperation, by successive adjustments, question and insight, image and concept present a solid front. The answer is a patterned set of concepts. The image strains to approximate to the concepts. The concepts, by added conceptual determinations, can express their differences from the merely approximate image. The pivot between images and concepts is the insight. And setting the standard which insight, images, and concepts must meet is the question, the desire to know, that could have kept the process in motion by further queries had its requirements not been satisfied” (*Insight*, 34-35; ed. port., p. 47).

O primeiro ponto a observar aqui é que não somos *completamente* passíveis com relação à compreensão, nem mesmo o cético. Isto pode ser dito sem receio: todos nós levantamos questões e *queremos* entender. O impulso para entender é a questão pura, que se manifesta sob diversos nomes, mas permanece sempre o mesmo. Além disso, enquanto esse desejo de compreender não for satisfeito, o processo pode continuar em movimento. Tanto é assim que, quando nos aplicamos a uma pesquisa, ou quando nos aplicamos para entendermos algum assunto, prático ou teórico, nossa parte biológica torna-se notável: nossos olhos focam, dirigem-se; nossos músculos tencionam; nossa atividade mental aumenta. Além disso, é a todos perceptível esse desejo de compreender. Em uma infinidade de assuntos lá está ele, lá está a vontade de entender, de compreender, e, quando consideramos o juízo, de conhecer, isto é, de saber se algo é verdadeiro ou falso.

Nesse sentido, há coisas que, enquanto não as entendemos, não nos satisfazemos e não conseguimos agir. Além de nossa própria experiência, seja na vida prática, seja na intelectual, em que são gastas horas para se descobrir e entender algo, o pirrônico, ao tomar contato com ideias filosóficas, morais etc., não está livre da compreensão. Não é possível negar que não se esforce de algum modo, que não queira de nenhum modo compreender. Não somos uma máquina que recebe impressões e que nos fornece compreensões prontas, sem o concurso do desejo de conhecimento.

Por fim, a respeito de a compreensão ser inevitável a nós e ao pirrônico, Lonergan diz:

Esponaneamente, torno-me vítima do admirar-se que Aristóteles chamou de início de toda ciência e filosofia. Tento entender. Entro, sem questionar, no estado dinâmico que é relevado em questões para a inteligência. Teoricamente, há uma disjunção entre “ser inteligente” e “não ser inteligente”. Mas a disjunção teórica não é uma escolha prática a mim. Posso depreciar a inteligência, posso ridicularizar suas aspirações; posso reduzi-la a um mínimo; mas disso não se segue que posso eliminá-la. Posso questionar tudo o mais, mas *questionar o questionar é autodestrutivo*. Posso recorrer à inteligência para a concepção de um plano de fuga da inteligência, mas o esforço para escapar apenas revelaria meu presente envolvimento e, de uma forma assaz estranha, gostaria de continuar a agir de modo inteligente e desejaria reivindicar que a fuga era a coisa inteligente a se fazer. (*Insight*, 354; ed. port., p. 324, grifo nosso)⁷⁵

Por mais que se suspenda o juízo acerca da inteligência, ou por mais que se negue a inteligência, lá está ela operante. Desejamos entender, mas não nos limitamos ao mero desejo.

⁷⁵ Em inglês: “*Spontaneously I fall victim to the wonder that Aristotle named the beginning of all science and philosophy. I try to understand. I enter, without questioning, the dynamic state that is revealed in questions for intelligence. Theoretically there is a disjunction between 'being intelligent' and 'not being intelligent.'* But the theoretical disjunction is not a practical choice for me. I can deprecate intelligence; I can ridicule its aspirations; I can reduce its use to a minimum; but it does not follow that I can eliminate it. I can question everything else, but to question questioning is self-destructive. I might call upon intelligence for the conception of a plan to escape intelligence, but the effort to escape would only reveal my present involvement, and strangely enough, I would want to go about the business intelligently, and I would want to claim that escaping was the intelligent thing to do.” (*Insight*, 354; ed. port., p. 324)

Desejamos compreender *algo*. Quando uma situação nova surge (como uma teoria, novos dados, livros, situações práticas etc.) é inevitável que não busquemos compreender aquilo, a não ser que não exista interesse. No caso do cético, não é possível dizer que ele não tenha entendimento, pois, como já argumentamos, a ele não seria possível discursar sobre as diferentes correntes filosóficas às quais se opõe. Aquilo que ele diz a respeito das outras escolas seria algo totalmente diverso. Se não entendesse, também não conseguiria comunicar-se com seus interlocutores e com seus adversários filosóficos, nem também compreendê-los. Do mesmo modo, se não tivesse entendimento, não seria capaz de agir, porque tudo permaneceria *ininteligível* e não se saberia o que fazer ou para onde ir. Por fim, nesse sentido, se retirássemos o entendimento, não haveria nem discurso nem ação, a não ser que nos consideremos seres puramente instintivos. E suspendermos o juízo acerca de sua realidade, como já mencionado, não mudará o fato de que se continua utilizando de inteligência.

Enfim, o cético, se acompanhou o processo por si próprio, pôde perceber que também lhe *é possível* performar aqueles atos. Pôde não dar assentimento *acerca da sua verdade* – não obstante a compulsão racional tenha-lhe indicado positivamente ao menos a maior parte das respostas –, mas isso não significa que não possui o processo e que não seja um cognoscente. Conquanto ele pode argumentar que, para todos aqueles itens, ele só possa dizer que “aparece” que vê, que “aparece” que entende etc., permanece o seguinte: ao menos, pode-se afirmar que, caso não visse, não sentisse, não entendesse, enfim, caso não experienciasse e caso não entendesse, não seria possível, por exemplo, nem ler o que foi escrito, nem argumentar, nem escrever.⁷⁶ Todavia, poderia aparecer que lê, que argumenta e que escreve, sem certeza ou conhecimento da natureza dessas operações. Mas precisamos analisar agora se – além da experiência e da compreensão – o juízo também é inevitável.

Sumário do capítulo

Em um primeiro momento, apresentou-se o argumento da autoafirmação colocando-o no Cinco Modos de Agripa, a fim de verificar se ele era capaz de bloquear e superar o estratagema cético. Tal argumento é proposto por Lonergan para que cada um possa verificar, por si mesmo, se performa aquelas operações. Seguindo o filósofo, oferecemos um desenvolvimento do argumento em primeira pessoa. Mostramos, assim, que a autoafirmação foi capaz de bloquear e superar o Problema de Agripa, por se revelar um *padrão invariante* em seres humanos, a saber, o

⁷⁶ Esses três atos constituem exemplos. Poder-se-iam oferecer outros.

processo cognitivo como anterior e condição de possibilidade do conhecer. Acometemos, ainda, objeções que poderiam vir a partir do Modo da Relatividade, ao argumentar que a autoafirmação, ao confirmar o processo cognitivo, possui independência espaço-temporal e antropológica. Demonstramos, além disso, que a relatividade de aparência entre seres humanos e animais é um falso problema que Sexto Empírico levanta. Com isso, realizamos o enfrentamento do problema de forma direta. Ao mesmo tempo, a partir da autoafirmação, iniciamos evidenciando o fundamento do processo cognitivo e da inevitabilidade da experiência e do entendimento para nós, para outros e para o pirrônico (como se verá na abertura do próximo capítulo, há clara evidência textual de que Sexto admite os dois primeiros níveis da cognição). Com esses elementos, iniciamos a apresentação da *segunda parte* da *objeção teórica* e iniciamos a elaboração da *primeira parte* da *objeção prática*. Resta agora continuar a abordagem indireta e demonstrar a inevitabilidade do juízo, em particular ao pirrônico.

CAPÍTULO 4

O Problema dos Tipos de Assentimento

Doravante, resta saber como seria a questão do juízo para o cético, aproveitando disso para ilustrar o mesmo com relação a nós, não céticos. Do que consideramos acima, verificou-se a inevitabilidade do processo cognitivo e, com relação ao cético, que não é possível evitar ao menos a experiência e o entendimento. Nesse sentido, incluso Sexto *parece* aceitar, explicitamente, em parte a experiência, e o entendimento. Em *PH I*, 24, ao falar do critério de ação da escola cética, que é quádruplo, um dos quatro aspectos é a “orientação da natureza”:¹ “*Nature’s guidance (ύφηγήσει) is that by which we are naturally capable of sensation (αισθητικοί) and thought (νοητικοί)*” (*PH I*, 24, grifo nosso). O termo ύφηγήσει (*hyphegnesei*, ύφηγησις) significa *direção, guia, orientação*; αισθητικοί (*aisthetikoi*; αισθητικός) significa *da percepção sensível, sensitivo, perceptivo*; e νοητικοί (*noetikoi*, de νόησις (*noesis*)) significa *inteligência, entendimento, pensamento*. Com essa interpretação, temos que ao menos Sexto admite os dados dos sentidos (uma parte da experiência) e a inteligência. De todo modo, assumindo que Sexto aceite ou não os dois níveis, embora seu próprio texto nos dê indícios disso, o problema reside no juízo. Isso porque o pirrônico afirma que vive uma vida ordinária άδοξάστως (*adoxastos*) (*PH I*, 23). E, uma vez que o cético suspende o juízo

¹ “Υφηγήσει μέν φυσική”, transl. *hyphegnései mén physiké*.

sobre tudo,² como seria possível viver uma vida sem considerar as coisas como verdadeiras ou falsas? A resposta que distintos comentadores têm dado,³ e Lammenranta (2008) segue nessa linha, é de que o cético possui dois tipos de assentimento, um dos quais o permite viver sem emitir um juízo acerca da verdade de algo. Assim, o objetivo deste capítulo é (1) expor do problema dos tipos de assentimento segundo a versão dialética e (2) mostrar a inevitabilidade do juízo para o cético e a impossibilidade de se viver sem juízos em sentido próprio.

1. CONHECIMENTO E CRENÇA EM LONERGAN E O ASPECTO SOCIAL DO CONHECIMENTO

Antes de mais, relembremos que Lonergan reserva ao termo “crença” um sentido um tanto distinto do que o usual na tradição analítica. Por outro lado, Lammenranta fala em crença justificada e também em verdade. Por não problematizar o termo “crença”, provavelmente está referindo-se à análise padrão do conhecimento em filosofia analítica. De acordo com Williams (2001), “a análise padrão trata o conhecimento como um tipo especial de crença: crença que é tanto verdadeira como justificada”.⁴ É a definição tripartite. Então, crença verdadeira e justificada seria conhecimento em sentido próprio nessa consideração.

Não obstante Lonergan estar um pouco anterior às discussões que focam na justificação do conhecimento e que adotam de algum modo a análise padrão, podemos notar como o filósofo não despreza a verdade e a justificação e como, além disso, vai além dessa demanda. Em vez de falar em conhecimento como “crença verdadeira e justificada”, Lonergan faz uma distinção entre conhecimento e crença e, dentro de cada uma, outras distinções. Discutir todos esses itens aqui tiraria nosso foco, mas Lonergan oferece o seguinte resumo:

se cuidarmos de ser precisos (*care to be accurate*), a diferença entre conhecimento e crença não reside no objeto, mas na atitude do sujeito. Conhecer é afirmar o que alguém corretamente compreende em sua própria experiência. Crer é aceitar o que nos é dito por outros nos quais confiamos sensatamente (*reasonably*). (*Insight*, 452; ed. port., pp. 407-408)⁵

² A tradução de Bury (1976) omite o “sobre tudo” (περί πάντων, *peri panton*) e, por isso, citamos a de Barnes e Annas (2000): “we have been saying that tranquility follows suspension of judgement about everything (περί πάντων)” (*PH I*, 31).

³ E.g.: Frede (1997), Striker (2004) e Perin (2010, Cap. 3).

⁴ Williams, 2001, p. 17.

⁵ “However, if we care to be accurate, the difference between knowledge and belief lies not in the object but in the attitude of the subject. Knowing is affirming what one correctly understands in one’s own experience. Belief is accepting what we are told by others on whom we reasonably rely” (*Insight*, 452; ed. port., pp. 407-408).

Conhecer algo como sendo o caso é o processo de experienciar, compreender corretamente, apreender o incondicionado e julgar.⁶ Se a compreensão é correta e se apreende o incondicionado em conformidade com a experiência, com os dados, e com a afirmação do juízo, tem-se conhecimento verdadeiro; na linguagem da análise padrão, ter-se-ia crença verdadeira e justificada. Verdadeira porque o que foi compreendido concorda com os fatos. Justificada porque apreendeu o incondicionado com base na experiência, ou seja, houve fundamentação. Por outro lado, se a compreensão não é correta, tem-se erro ou falsidade. Entre a verdade e o erro há a probabilidade, conforme tratamos no Capítulo 1. No que tange à crença, Lonergan distingue entre crença verdadeira e falsa e, dentro da falsidade da crença, entre (a) crença falsa e (b) falso crente (*false believer*). Uma crença é verdadeira se ela *expressa a outros* uma compreensão correta, isto é, se ela expressa algo que foi corretamente compreendido e julgado de acordo com a experiência,⁷ isto é, de acordo com a realidade ou com os fatos. Uma crença falsa *expressa a outros* um erro, mas, além disso, há o falso crente. Semelhantemente, entre crença falsa e verdadeira, há crenças que expressam conhecimentos prováveis. A respeito do falso crente, “é preciso examinar a forma como essas crenças errôneas foram aceitas e tentar descobrir e retificar o descuido, a credulidade e a distorção (*bias*) que levaram o falso a ser tomado como verdadeiro” (*MT*, 44).⁸

Crença e conhecimento, portanto, estão em simbiose para Lonergan.⁹ O conhecimento em sentido próprio, adquirido de modo pessoal, pressupõe o conhecimento de milhares de pessoas que nos sucederam. E esse fundo comum de conhecimento do qual todos bebemos, dependeu, por sua vez, de dados, insights, apreensões do incondicionado e de juízos individuais. Com isso, o conhecimento humano considerado em sua generalidade não é apenas o conhecimento a que eu e você chegamos de forma apropriada através dos níveis do processo cognitivo, mas possui também um aspecto social. Nessa esteira, sintetiza Lonergan:

O conhecimento humano, então, não é uma espécie de posse individual, mas um fundo comum do qual todos podem se aproveitar por meio da crença e ao qual todos podem contribuir realizando adequadamente suas operações cognitivas e registrando precisamente seus resultados. O homem não aprende sem o uso dos próprios sentidos, da própria mente e do próprio coração, mas não é apenas isso o que se faz necessário. Ele também aprende com os outros, e isso não somente ao repetir as operações que eles

⁶ Aquilo que abordamos neste parágrafo a respeito de crença é extraído de *MT*, Cap. 2, seção “5. Beliefs”, pp. 42-47; *Insight*, Cap. 20, seção “The Notion of Belief”, pp. 725-740;

⁷ Lembrando que “experiência” é tanto dos dados externos como dos dados internos.

⁸ Optamos aqui pela tradução de Hugo Langone, 2012, pp. 59-60. Em inglês: “*One has to look into the manner in which one happened to have accepted erroneous beliefs and one has to try to discover and correct the carelessness, the credulity, the bias that led one to mistake the false for the true*” (*MT*, 44; ed. port., pp. 59-60).

⁹ “*The general context of belief, then, is a sustained collaboration of many instances of rational self-consciousness in the attainment and the dissemination of knowledge. The alternative to the collaboration is a primitive ignorance. But the consequence of the collaboration is a symbiosis of knowledge and belief.*” (*Insight*, 728; ed. port., p. 642)

desempenharam, mas, sobretudo, acreditando em seus resultados. Por meio da comunicação e da crença, são gerados o senso comum, a ciência comum, os valores comuns, um clima comum de opinião. Sem dúvida, esse fundo público pode ter pontos cegos,¹⁰ omissões, erros e distorções, mas é só ele o que temos, e o remédio para tais reveses não está na rejeição da crença e no retorno ao primitivismo, e sim na postura crítica e abnegada que, nesta e em outras questões, promove o progresso e neutraliza o declínio.

Nós promovemos o progresso sendo atentos, inteligentes, racionais e responsáveis não apenas em todas as operações cognitivas, mas também ao falar e escrever. Neutralizamos o declínio quando nossas próprias descobertas são levadas até o fim. Pois, quando o indivíduo realiza uma descoberta, quando passa a saber algo que não sabia antes, ele muitas vezes está progredindo não somente da ignorância para a verdade, mas do erro para a verdade. Levar até o fim essa descoberta equivale a esquadrihar o erro, a desvelar outras visões relacionadas que, de uma forma ou de outra, o apoiavam ou confirmavam. Esses sócios do erro podem também ser erros. É preciso examiná-los. Uma vez que eles ficam sob suspeita e se mostram errôneos, o indivíduo pode passar a seus associados e, assim, fazer da descoberta de um erro a oportunidade de purgar muitos outros. Não basta, contudo, a mera rejeição dos erros. Além das falsas crenças, há o falso crente. (*MT*, 44; ed. port., p. 59).¹¹

Quanto ao falso crente, já citamos acima. Trata-se daquele que acredita e está em erro.¹² Uma solução positiva tanto para crença errada como para o falso crente é fornecida na sequência. Sobre o retorno ao primitivismo, seria o caso de nós negarmos toda a tradição que nos precedeu, que precedeu as ciências, o Senso Comum, a Filosofia, a Matemática e todas as outras áreas em que há conhecimento e crença, como nas Artes; caso negássemos tal realidade, não teríamos o desenvolvimento observado nessas diferentes áreas: ficaríamos presos num passado remoto. Mas nosso foco aqui é mostrar a diferença entre conhecimento e crença para Lonergan e contextualizá-los na discussão da análise padrão do conhecimento na epistemologia analítica. Nesse sentido, já podemos notar que o filósofo possui uma noção

¹⁰ Há a escotose e Lonergan chama seu ponto cego de escotoma (*Insight*, 215). Essa consideração parece estar em contexto com a distorção dramática e a escotose de que tratamos no Capítulo 1, *infra*, pp. 71-72.

¹¹ Tradução de Hugo Langone, 2012, p. 59. Em inglês: “*Human knowledge, then, is not some individual possession but rather a common fund, from which each may draw by believing, to which each may contribute in the measure that he performs his cognitional operations properly and reports their results accurately. A man does not learn without the use of his own senses, his own mind, his own heart, yet not exclusively by these. He learns from others, not solely by repeating the operations they have performed but, for the most part, by taking their word for the results. Through communication and belief there are generated common sense, common knowledge, common science, common values, a common climate of opinion. No doubt, this public fund may suffer from blindspots, oversights, errors, bias. But it is what we have got, and the remedy for its short-comings is not the rejection of belief and so a return to primitivism, but the critical and selfless stance that, in this as in other matters, promotes progress and offsets decline.*”

One promotes progress by being attentive, intelligent, reasonable, responsible not only in all one's cognitional operations but also in all one's speech and writing. One offsets decline by following through on one's discoveries. For when one makes a discovery, when one comes to know what one did not know before, often enough one is advancing not merely from ignorance to truth but from error to truth. To follow up on such discovery is to scrutinize the error, to uncover other connected views that in one way or another supported or confirmed it. These associates of the error may themselves be errors. They will bear examination. In the measure they come under suspicion and prove to be erroneous, one can move on to their associates, and so make the discovery of one error the occasion of purging many. It is not enough, however, simply to reject errors. Besides the false beliefs there is the false believer.” (*MT*, 44; ed. port., p. 59)

¹² *MT*, 44-45. Para um tratamento aprofundado a respeito da crença em Lonergan, cf. *Insight*, Cap. 20, seção “A noção de crença”, 725-740; e *MT*, Cap. 2, seção 5, “Crenças”.

com características de novidade ou originalidade, algo que, de certo modo, ele mesmo admite.¹³ Tais noções de conhecimento e crença não se encaixam na definição tripartite de que conhecimento seria “crença, verdadeira e justificada”. Além disso, como o leitor talvez já tenha reparado, não é possível classificar tal epistemologia como apenas fundacionalista, ou apenas fiabilista, ou apenas qualquer outra teoria variante que possa ter semelhança com a abordagem Ionergianiana. Seria um erro, aliás e a nosso ver, categorizá-lo numa única teoria epistemológica que está nessa esteira. O ponto é que seu tratamento é mais amplo e engloba, de certa forma, essas teorias particulares. Ao considerar a crença como algo que recebemos de outros e ao considerar o conhecimento em simbiose com a crença, isso vai além, inclusive, da interpretação dialética de Lammenranta (2008),¹⁴ uma vez que:

O desenvolvimento da mente humana se dá pelo processo autocorretivo de aprendizado e nesse processo o conhecimento pessoal e a crença praticam uma simbiose incessante. O alargamento da experiência individual inclui ouvir a opinião e a convicção de outros. O aprofundamento do entendimento individual inclui a exploração de vários pontos de vista. A formulação do juízo individual é um processo de diferenciação, clarificação e revisão, no qual o choque com juízos contraditórios é tão relevante quanto à própria observação e memória, inquirição inteligente e reflexão crítica. Desse modo, cada um nós avança da ausência de conhecimento (*nescience*) da infância para a mentalidade estável da idade adulta e, por mais largas e determinadas que tenham sido as contribuições da crença na formação de nossas mentes, ainda assim toda crença e todas as suas implicações tem sido submetidas ao teste infinitamente repetido, ainda se não notado, de novas experiências, de questões subsequentes e novos insights, de revisões clarificantes e qualificantes do juízo.

O contexto geral da crença, portanto, é uma colaboração sustentada por várias instâncias da autoconsciência racional na aquisição e disseminação do conhecimento. A alternativa à colaboração é uma ignorância primitiva. (*Insight*, 728; ed. port., pp. 641-642)¹⁵

¹³ *MT*, 47.

¹⁴ Há base suficiente, inclusive, para apontar as virtudes, mas também criticar deficiências da concepção dialética de justificação de Lammenranta em seu texto 2011b, assim como em outros em que essa idéia está presente.

¹⁵ A tradução deste trecho se valeu das traduções em português de Henriques e Morão (2010, pp. 641-642), em italiano de Saturnino Muratore e Natalino Spaccapelo (2007, p. 877) e em francês de Pierrot Lambert (1996, p. 719). O uso de “incessante” para *unrelenting*, “vários” para *many*, “estável da idade adulta” para *fixed mentality of old age* foram as melhores opções de tradução que encontramos entre dicionários e outras traduções, as quais foram escolhidas por Henriques e Morão (2010, p. 641). No original em inglês:

“The development of the human mind is by the self-correcting process of learning, and in that process personal knowledge and belief practice an unrelenting symbiosis. The broadening of individual experience includes hearing the opinions and the convictions of others. The deepening of individual understanding includes the exploration of many viewpoints. The formation of individual judgment is a process of differentiation, clarification, and revision, in which the shock of contradictory judgments is as relevant as one’s own observation and memory, one’s own intelligent inquiry and critical reflection. So each of us advances from the nescience of infancy to the fixed mentality of old age, and however large and determinate the contributions of belief to the shaping of our minds, still every belief and all its implications have been submitted to the endlessly repeated, if unnoticed, test of fresh experiences, of further questions and new insights, of clarifying and qualifying revisions of judgment.

The general context of belief, then, is a sustained collaboration of many instances of rational self-consciousness in the attainment and the dissemination of knowledge. The alternative to the collaboration is a primitive ignorance.” (*Insight*, 728; ed. port., pp. 641-642)

Portanto, acreditamos que não há dúvidas de que apreciação de Lonergan acerca do conhecimento e da crença é bem mais completa que a definição tripartite. Tem o mínimo requerido pela interpretação dialética e pela definição tripartite: tem-se *verdade*, porque a afirmação ou negação deve corresponder aos fatos, tanto dos sentidos externos como dos internos, incluindo os dados da consciência. Tem-se *justificação*, porque o conhecimento a ser adquirido tem de ser consciente e tem de haver razões, sendo que tais razões encontram-se na apreensão do virtualmente incondicionado (“uma lei de máxima generalidade, a lei da razão suficiente”, *Insight*, 346), pois não se pode dizer que se tem justificação se não se apreendem as condições que fundamentam uma afirmação.¹⁶ No entanto, há também a dimensão do sujeito ao apreender a verdade, tanto com relação ao conhecimento em sentido próprio, como com relação à crença, e tal sujeito pode ter descuido, distorção (como a escotose e outros problemas que tratamos no Capítulo 1). Por fim, não ocorre de forma isolada como em vários casos da epistemologia analítica, mas passa por testes, por escrutínio, pelo confronto com juízos contraditórios etc. Portanto, com as distinções entre conhecimento e crença, Lonergan oferece, além de uma análise do conhecer, também uma análise da crença que resulta numa distinção entre o ato de conhecer e o ato de crer.

Ademais, quando falarmos em *juízos colaborativos* mais abaixo, estaremos nos referindo a esse fundo em comum e público de conhecimento que está pautado em operações cognitivas de pessoas concretas que emitiram juízos verdadeiros ou provavelmente verdadeiros e que resistiram aos testes da ação, do escrutínio etc. e, portanto, servem de base para novos insights e juízos.

2. OS TIPOS DE ASSENTIMENTO NA VERSÃO DIALÉTICA

Quando Lammenranta (2008) considera uma crença que tem assentimento acerca da verdade das coisas, ou como crença justificada em relação ao conhecimento como tratou durante o artigo, entendemos que o autor está se referindo ao conhecimento em sentido próprio, isto é, ao conhecimento da verdade, por ele mesmo falar, ademais, que o argumento cético se dirige àqueles que buscam a verdade. No entanto, para defender o ceticismo, ele distinguirá entre dois tipos de assentimento, de modo que um deles, que renomeará de *crença*, não envolve considerar as aparências como verdadeiras como correspondendo à realidade. Vejamos sua interpretação.

¹⁶ Do insight direto e do insight reflexivo.

Lammenranta (2008) comenta a respeito de uma das tradicionais objeções ao pirronismo, isto é, aquela que sustenta que não é possível viver sem crenças e, nesse sentido, sem juízos ou assentimentos.¹⁷ A mais famosa objeção nesse sentido é de Hume, que afirma que se os princípios de um pirrônico permanecessem universal e firmemente aceitos, todo discurso e toda ação cessariam.¹⁸ De modo simples, o ponto seria que, suspendendo o juízo sobre as coisas, não seria possível viver. Se o cético não desse assentimento a nada, não seria possível nem discursar nem agir, similarmente a como vimos acerca do entendimento. Porém, sem entrar no debate, Lammenranta (2008) afirma que a interpretação dialética estaria livre dessa objeção. Ao contrário, a objeção se dirigiria às interpretações que ele nomeou de teórica e psicológica. Em sua versão, distintamente, o pirrônico poderia ter crenças, com a diferença de não considerá-las como verdadeiras. Primeiro vejamos como ele apresenta o argumento e depois vejamos como a autoafirmação e outros elementos da filosofia que lhe dá suporte podem responder ao problema.

Na versão dialética da problemática, temos que o escopo próprio do ceticismo pirrônico são coisas sobre as quais nós discordamos.¹⁹ Ora, isso parece estar em contradição com o que Lammenranta (2008) expressou anteriormente, de que esse ceticismo aplicar-se-ia a qualquer tópico e que a problemática colocaria um desafio às nossas crenças.²⁰ Mas o autor especifica: “uma vez que não discordamos sobre aparências, elas ficam fora desse escopo. Desta forma, o cético pode muito bem manter suas crenças sobre o mundo na medida em que não toma tais crenças como verdadeiras”.²¹ Nesse sentido, ainda de acordo com o autor, uma possível moral cética da interpretação dialética é que se deve suspender o juízo acerca da verdade de nossas crenças. O escopo da suspensão estaria restrito às proposições de alto nível, sobre como as coisas são, em contraste com as proposições de baixo nível, sobre como as coisas aparecem.²² Além disso, o cético

não sugere que a crença seja verdadeira ou que ele conheça qualquer coisa. Porque ele não quer cair em petição de princípio em quaisquer questões, seus enunciados podem ser entendidos como incluindo um implícito elemento indexical, “Aparece a mim que”, e expressando sua atual crença sobre a matéria. Nesse sentido, ele evita

¹⁷ Lammenranta, 2008, pp. 26-30.

¹⁸ “Todo discurso, toda ação imediatamente cessariam; e os homens permaneceriam em total letargia, até que as necessidades da natureza, insatisfeitas, colocassem um fim à sua miserável existência.” (Hume, *An enquiry concerning human understanding*, XII, §23, ed. de Peter Millican, 2007; trad. nossa).

¹⁹ Lammenranta, 2008, p. 30.

²⁰ *Ibid.*, e.g.: “Abstract” p. 9 (ed. online, 2009); p. 15; e p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 30. “Since we do not disagree about appearances, they fall outside this scope. So the skeptic may very well retain her beliefs about the world insofar as she does not take those beliefs to be true” (Lammenranta, 2008, p. 30).

²² *Ibid.*, p. 30.

contraditar outros que possam ter crenças conflitantes sobre a mesma matéria (Lammenranta, 2008, p. 30).²³

Assim, o pirrônico suspenderia o juízo acerca da verdade das coisas, sobre como elas realmente são, mas reteria sua crença acerca das aparências. O problema aqui, como o próprio autor comenta, é que: como pode haver uma crença sobre p sem se referir à verdade, dada a óbvia e necessária verdade de que “é verdade que p se e somente se p ”? Embora Lammenranta (2008) reconheça que há instabilidade nesse tipo de ceticismo, ele toma a sugestão de alguns comentadores,²⁴ de que o cético distingue entre dois tipos de assentimento:

Em vez de restringir o escopo da dúvida, o cético distingue entre dois tipos de assentimento ou atitudes proposicionais. Chamemos-lhes de crença (*belief*) e aceitação (*acceptance*). Crença é um estado passivo produzido em nós por vários processos causais e não está sob nosso direto controle voluntário. Aceitação é um ato voluntário de julgar algo como verdadeiro, e isso precisa ser baseado em razões. Quando um cético, deste modo, suspende o juízo, ele evita aceitar qualquer coisa como verdadeira. Ao mesmo tempo, ele continua formando crenças involuntariamente. No entanto, isso pode não evitar toda instabilidade: o cético acredita involuntariamente que p e que é verdade que p , mas também acredita involuntariamente que há outros que discordam dele e que ele não tem razões imparciais para aceitar sua própria crença de que p é verdadeiro. Por que deveriam essas últimas crenças não ter efeito causal sobre as primeiras? (Lammenranta, 2008, p. 30).²⁵

Lammenranta (2008) comenta que é disputado se há um sentido de “aparência” compreendido de modo não doxástico,²⁶ isto é, se existe um sentido em que seja possível apoiar-se em uma aparência e viver pelas aparências sem qualquer crença. Sua interpretação, de certo modo, constituiria uma resposta a essa disputa, porque mostraria como um cético viveria com crenças (isto é, por meio de aparências em sentido doxástico), sem, contudo, assentir sobre a verdade de tais aparências. Esse tipo de assentimento, então, seria involuntário e doxástico, de acordo com o que o autor definiu.

Temos consciência de que há aqui uma grande discussão em Epistemologia e Filosofia da Mente sobre crença e, em particular, de que há uma temática distinguindo “crença” (*belief*)

²³ “[...] not suggest that the belief is true or that she knows anything. Because she does not want to beg any questions, her utterances can be understood as including an implicit indexical element, “It appears to me that,” and expressing her current belief about the matter. In this way, she avoids contradicting others who may have conflicting beliefs about the same matter” (Lammenranta, 2008, p. 30).

²⁴ No caso, dois: Frede (1997) e Strike (2004).

²⁵ “[...] instead of restricting the scope of doubt, the skeptic distinguishes between two kinds of assent or propositional attitudes. Let us call them belief and acceptance. Belief is a passive state produced in us by various causal processes and is not under our direct voluntary control. Acceptance is a voluntary act of judging something to be true, and it needs to be based on reasons. When the skeptic thus suspends judgment, she refrains from accepting anything as true. At the same time, she goes on forming beliefs involuntarily. Yet this may not avoid all instability: The skeptic believes involuntarily that p and that it is true that p , but she also believes involuntarily that there are others who disagree with her and that she has no impartial reasons for accepting her own belief that p to be true. Why should these latter beliefs have no causal effect on the former beliefs?” (Lammenranta, 2008, p. 30).

²⁶ Lammenranta, 2008, p. 30.

de “aceitação” (*acceptance*),²⁷ a qual, porém, o autor não menciona.²⁸ Em sua apresentação da distinção, como lemos na citação acima, ele *define*, sem muita explicação, “crença” e “aceitação”. Deriva tal distinção de dois artigos, ou ao menos parece guiar-se por eles, sendo um de Frede (1997) e outro de Striker (2004). Como o autor define as noções em seu próprio trabalho, e não cita como referência autores específicos dessa discussão, é bastante razoável pressupor que os sentidos são aqueles mesmos que está empregando e com, pelo menos, certa sintonia com os trabalhos de Frede (1997) e Striker (2004). Nesse sentido, iremos nos ater ao texto de Lammenranta considerando breves comentários de Frede (1997) e Striker (2004) e, como complemento, uma citação de Sexto. Procederemos dessa forma a fim de compreender melhor a temática de “crença” e “aceitação”.

Frede (1997) aponta que é possível distinguir dois tipos de assentimento com relação aos textos de Sexto Empírico. Um seria “aceitação meramente passiva” e, outro, “aceitação ativa como verdade”. Frede as associa com outra distinção que identifica nos cétricos, entre “ter uma visão” e “tomar uma posição”.²⁹ Aceitação meramente passiva estaria ligada a ter uma visão. Aceitação ativa como verdade estaria ligada a tomar uma posição. O cétrico, como diz, “encontra a si mesmo encalhado (*stranded*), não com uma posição que ele está para demonstrar, a estabelecer, a defender [...] ele não está para demonstrar nada. Ele está disposto a descobrir. Mas, por enquanto, toda sua busca o deixou com a impressão de que nada é conhecido”.³⁰ Então, o cétrico não toma uma posição como o dogmatista, mas aceita as impressões que chegam a ele. Como seriam essas impressões (na aceitação passiva) e como elas se diferenciariam de tomar uma posição (aceitação ativa como verdade)? Frede (1997) explica que ter uma visão é “encontrar-se a si mesmo sendo deixado com uma impressão, encontrar a si mesmo tendo uma impressão depois de ter considerado a matéria, talvez até por um longo período, cuidadosamente, diligentemente [...]”,³¹ mas, embora ele tenha considerado a matéria cuidadosamente, disso não se segue que a impressão deixada seja verdadeira, ou que ele a pense como verdadeira, “muito menos que ele pense que isso atenda

²⁷ Para um panorama da questão da crença e de autores que trabalham com tal distinção, cf. Schwitzgebel (2015).

²⁸ No entanto, em outro artigo, porém lidando com a questão do desacordo e a concepção dialética de justificação, Lammenranta (2011b) faz referência a dois autores específicos acerca dessas questões, W.P. Alston (1996) e L.J. Cohen (1992), os quais empregam tal distinção. Dos dois, Lammenranta (2011b, p. 16, nota 11) diz seguir em particular W.P. Alston. No entanto, não cita Frede e Striker, como no texto de 2008. No entanto, no texto de 2008, Lammenranta cita Alston, porém são outros assuntos (cf. p. 20, nota 26 e p. 33, notas 37 e 39). Ademais, de fato, há uma significativa literatura a respeito da referida distinção, mas tal discussão além de Frede e Striker tiraria o foco do presente trabalho, dado que o autor define o assunto em seus próprios termos, conforme citamos e comentamos.

²⁹ Há uma visão contrária ou contrastante com a de Frede no mesmo livro em que há seu texto (Frede; Burnyeat (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1997). Trata-se do “Can the Sceptic Live His Scepticism?”, de autoria de Myles Burnyeat.

³⁰ Frede, 1997, p. 139.

³¹ *Idem*, 1997, p. 133.

ao padrão que os filósofos dogmáticos reivindicam”³² Por outro lado, aceitação ativa como verdade, seria “sujeitar-se a certos cânones. Exige, *e.g.*, que se deve pensar que a própria impressão é verdadeira e que se tem o tipo apropriado de razão para pensá-la como verdadeira”.³³ Em resumo, num caso o assentimento é passivo de acordo com a impressão que foi deixada ao cético. Ele não a considera como verdadeira, apenas aceita a impressão, a aparência. Por outro lado, ele não quer tomar posição, porque tomá-la é sujeitar-se ou responsabilizar-se por afirmar que tal ou tal impressão é verdadeira. Isso se encaixa na interpretação de Lammenranta (2008), a qual afirma que o tipo de assentimento doxástico involuntário não toma as aparências (impressões) como verdadeiras, enquanto a aceitação (*acceptance*) é afirmativa acerca da verdade.

Do mesmo modo brevemente, vejamos agora Striker (2004). A autora afirma que Sexto mostra uma distinção entre “o que nós podemos chamar de juízos – a aceitação voluntária e baseada em razões de algo como verdadeiro – e meras crenças nas quais encontramos a nós mesmos tendo involuntariamente e sem qualquer reflexão crítica.”³⁴ Pouco depois ela caracteriza três tipos de crença ou assentimento: fala em “assentimento ou juízo” (relativos à verdade completamente justificada), “aprovação” (relativos à consideração de plausibilidade sem ter presunção de verdade) e “aceitação puramente passiva do pirrônico”.³⁵ Comentando *PH I*, 27-28, acerca da aceitação puramente passiva do pirrônico, ela explica:

O Pirrônico prefere seguir (*go along with*)³⁶ as crenças que ele encontra em si tendo-as sem reflexão, adotando, por assim dizer, a atitude de um observador neutro até mesmo para suas próprias inclinações. Ele tratará a piedade como boa e a impiedade como má; ele será perturbado pelo sofrimento, uma vez que é uma criatura senciente, mas ele não vai agravar as coisas adicionando o juízo de que o sofrimento é realmente ruim, ou que a piedade é realmente boa. Distanciando a si mesmo de suas próprias reações e crenças, ele preserva sua paz da mente – ou, pelo menos, [é o que] Sexto nos convida a pensar (Striker, 2004, p. 20).³⁷

Nesse sentido, o pirrônico seguiria as crenças que ele as encontra *tendo* em si mesmo, isto é, que lhe ocorrem, sem reflexão, tomando-as à distância, como um observador neutro, inclusive para suas inclinações. A base dessas crenças são as aparências. Em uma

³² *Idem*, 1997, p. 133.

³³ *Idem*, 1997, p. 133.

³⁴ Striker, 2004, p. 17.

³⁵ *Idem*, 2004, pp. 18-19.

³⁶ *Idem*, 2004, p. 18: “‘Seguir’ (*going along*) (Grego, *peithesthai*) aqui corresponde ao ‘aprovar’ (*adprobari*) de Cícero e indica um tipo fraco de assentimento distinguido do assentimento dogmático de Carneades.”

³⁷ “*The Pyrrhonist prefers to “go along” with the beliefs he finds himself having without reflection, taking as it were the attitude of a neutral observer even to his own inclinations. He will treat piety as good and impiety as bad; he will be disturbed by pain, since he is a sentient creature, but he will not aggravate matters by adding the judgment that pain is really bad, or piety really good. By distancing himself from his own reactions and beliefs, he preserves his peace of mind—or so at least Sextus invites us to think.*” (Strike, 2004, p. 20).

caracterização assertiva, Striker (2004) sustenta que o modo do cético de seguir as aparências é “inteiramente passivo e inquestionável, não baseado em quaisquer razões”.³⁸ Em resumo, há três tipos de assentimentos, mas só aquele mais fraco, assim como em Frede (1997), é o adotado pelo pirrônico. Este consiste em seguir as aparências de modo inteiramente passivo, sem reflexão, tais como elas lhes ocorrem.

Agora, vejamos uma passagem de Sexto que corrobora esse assunto. Nela, Sexto está a falar do critério de ação do ceticismo. Argumenta o filósofo:

The criterion, then, of the Sceptic School is, we say, the appearance, giving this name to what is virtually the sense-presentation. *For since this lies in feeling and involuntary affection, it is not open to question.* Consequently, no one, I suppose, disputes that the underlying object has this or that appearance; the point in dispute is whether the object is in reality such as it appears to be (*PHI*, 24, grifo nosso).

O cético, nesse sentido, seria afetado pelos sentidos de modo involuntário. A aparência que ele recebe residiria no sentimento e na afecção involuntária e, por essa razão, não estaria sujeita a questões, porque não dependeria de uma escolha dele. Ele parece não se responsabilizar pela verdade de uma ou outra reivindicação acerca da matéria, algo que ele não faz por suspender o juízo. Aqui, cabe observar, é também uma das defesas do cético de se ele seria dogmatista. Ele não está defendendo uma alegação de verdade, mas dizendo que as coisas afetam-lhe de um modo sobre o qual ele não teria controle. Além disso, a disputa não está nas aparências, mas em sobre como as coisas são na realidade.

Considerando agora em conjunto as quatro visões, i.e., de Lammenranta (2008), Frede (1997), Striker (2004) e Sexto, voltemos ao principal trecho da citação de Lammenranta para tomarmos sua definição com mais propriedade:

Crença é um estado passivo produzido em nós por vários processos causais e não está sob nosso controle voluntário. Aceitação é um ato voluntário de julgar algo como verdadeiro, e isso precisa ser baseado em razões. Quando um cético, deste modo, suspende o juízo, ele evita aceitar qualquer coisa como verdadeira. Ao mesmo tempo, ele continua formando crenças involuntariamente. (Lammenranta, 2008, p. 30).

Assim, crença seria um estado *passivo e involuntário*, produzido em nós e que não estaria sob nosso controle direto. As aparências (ou impressões) seriam recebidas de modo passivo, sem que tenhamos controle direto sobre elas. Os processos causais talvez sejam processos biológicos e/ou mentais. Mas o fato é que, nesse sentido, defende-se uma crença passiva e involuntária que não se compromete com a verdade das coisas. O mel parece doce, mas, se na realidade é assim mesmo, suspende-se o juízo. O sofrimento aparece como ruim, mas, se ele é de fato ruim, suspende-se o juízo. Aceitação, por outro lado, seria o ato de juízo:

³⁸ *Idem*, 2004, p. 18.

julgar-se-ia como verdadeira ou falsa determinada matéria com base em razões. Podemos resumir as distinções, grosso modo, como seguem:

Crença: *S* assente passiva e involuntariamente que *p*

Aceitação: *S* assente voluntária e reflexivamente que *p* é o caso na base de razões r_n ³⁹

Apesar de Lammenranta afirmar que a interpretação dialética está livre da objeção de que não é possível viver sem crenças, e considerando o discutido até aqui neste capítulo, alguns problemas podem ser colocados: se a versão dialética não restringe o escopo do ceticismo a alguns tipos de crença (*e.g.*, filosóficas), mas se refere a crenças de qualquer tipo, porém com um escopo distinto (*i.e.*, acredita-se nas aparências mas se suspende o juízo acerca da verdade de tais aparências), como seria possível a alguém viver e considerar teorias com *crenças passivas e involuntárias*, oriundas de um assentimento involuntário? Como seria possível viver ou considerar teorias sem uma noção de verdade, isto é, sem o considerar algo como sendo o caso e algo como não sendo o caso? Como seria possível ao cético acreditar “involuntariamente que *p* e que é verdade que *p*, mas também acredita[r] involuntariamente que há outros que discordam dele e que ele não tem razões imparciais para aceitar sua própria crença de que *p* é verdadeiro?”, ao mesmo tempo em que afirmou, no mesmo parágrafo, que o cético “evita aceitar qualquer coisa como verdadeira”?⁴⁰

Podemos resumir tais questões em quatro pontos. Assim, o problema está em: (1) argumentar que o cético possa viver e operar intelectualmente *apenas* com crenças involuntárias e *formar* tais crenças involuntariamente; (2) argumentar que seja possível “muito bem manter suas crenças sobre o mundo na medida em que não toma tais crenças como verdadeiras”,⁴¹ isto é, sem juízos que considerem algo como o caso; e (3) afirmar que o cético “evita aceitar qualquer coisa como verdadeira” ao mesmo tempo em que se afirma que o cético aceita, *involuntariamente*, que é verdade que *p*, assim como reconhece, involuntariamente, que outros discordem de sua crença em *p*; e (4) argumentar que seja possível ter crenças involuntárias que, aparentemente, não estejam baseadas em razões, uma vez que se argumentou que a aceitação que envolve juízo é baseada em razões ao passo que à crença involuntária atribuiu-se passividade por processos que não estariam sob nosso direto

³⁹ Striker (2004), conforme citamos, fala em *não reflexão* acerca das crenças do cético. Como veremos abaixo, é compreensível algo inopinado e sem *pretensão inicial* (o que é diferente de involuntariedade, de acordo com o que vamos evidenciar também abaixo) em certos casos, mas experiência, entendimento e juízo são inevitáveis. De todo modo, como veremos, é impossível não haver qualquer reflexão, tal como já indicamos no capítulo anterior.

⁴⁰ Lammenranta, 2008, p. 30.

⁴¹ *Idem*, 2008, p. 30. “*Since we do not disagree about appearances, they fall outside this scope. So the skeptic may very well retain her beliefs about the world insofar as she does not take those beliefs to be true*” (Lammenranta, 2008, p. 30).

controle. Em vista desses pontos, procuremos mostrar agora como que, ao pirrônico, não são possíveis 1 e 2 de modo global, como se argumenta; que não é possível 3; e que, além disso, com respeito a 4, não é possível ter todas as crenças involuntárias sem nenhum embasamento de razões. No entanto, veremos que é possível suspender o juízo em certos casos, mas para isso prescinde-se de tal ceticismo. Esses pontos serão evidenciados através da inevitabilidade do juízo sob diversos aspectos.

3. A AUTOAFIRMAÇÃO E O PROBLEMA DE AGRIPA: A REFLEXÃO E O JUÍZO

3.1. Inevitabilidade da reflexão

Suponhamos que apresentemos ao cético o argumento da autoafirmação, tal como o apresentamos no Capítulo. Citemo-lo seu cerne novamente e discutamos se seria possível ter uma crença passível e involuntária a esse respeito. Pergunta Lonergan:

Vejo ou sou cego? Ouço ou sou surdo? Tento entender, ou a distinção entre inteligência e estupidez não é mais aplicável a mim do que a uma pedra? Tenho alguma experiência do insight, ou a história de Arquimedes é estranha a mim tal como a descrição de Plotino sobre a visão do Uno? Concebo, penso, considero, suponho, defino, formulo, ou minha fala é como a fala de um papagaio? Reflito, porque pergunto se sou um cognoscente. Apreendo o incondicionado, se não em outras instâncias, ao menos nessa? Se apreendi o incondicionado, não estaria eu sobre a compulsão racional de afirmar que sou um cognoscente, e então ou o afirmo, ou ainda encontro alguma lacuna, alguma fraqueza, alguma incoerência nessa consideração da gênese da autoafirmação? Assim como cada um tem de fazer essas questões por si mesmo, assim também tem de respondê-las por si mesmo. Mas o fato do perguntar e a possibilidade do responder são, de per si,⁴² a razão suficiente para a resposta afirmativa. (*Insight*, 352-353; ed. port., p. 323)⁴³

Antes de mais, faz-se necessário observar que o pirrônico, antes de sê-lo, era um dogmatista.⁴⁴ Assim sendo, ele já deu assentimento acerca de várias matérias. Outro ponto é que, “o fato do perguntar e a possibilidade do responder são, de per si, a razão suficiente para a resposta afirmativa” (*Insight*, 353). Por quê? Porque somos reflexivos, levantamos questões

⁴² Em “de per si” seguimos a opção de tradução de Henriques e Morão (2010, p. 323).

⁴³ Em inglês: “*Do I see, or am I blind? Do I hear, or am I deaf? Do I try to understand, or is the distinction between intelligence and stupidity no more applicable to me than to a stone? Have I any experience of insight, or is the story of Archimedes as strange to me as the account of Plotinus's vision of the One? Do I conceive, think, consider, suppose, define, formulate, or is my talking like the talking of a parrot? I reflect, for I ask whether I am a knower. Do I grasp the unconditioned, if not in other instances, then in this one? If I grasped the unconditioned, would I not be under the rational compulsion of affirming that I am a knower, and so either affirm it or else find some loophole, some weakness, some incoherence, in this account of the genesis of self-affirmation? As each has to ask these questions of himself, so too he has to answer them for himself. But the fact of the asking and the possibility of the answering are themselves the sufficient reason for the affirmative answer.*” (*Insight*, 352-353; ed. port., p. 323)

⁴⁴ E.g.: Machuca, 2015, p. 29.

que demandam se algo é ou não o caso, ordenamos e ponderamos a evidência; porque, além de entender, desejamos naturalmente conhecer se tal ou tal coisa é ou não o caso, queremos saber a verdade. Ademais, outro elemento que pode ajudar na compreensão a respeito dos dois tipos de assentimento é lembrarmos que, para o cético, um caso é *as coisas como aparecem* e, outro, *como as coisas são*.⁴⁵ Agora, como o pirrônico responderia às perguntas da autoafirmação? O exercício que podemos fazer aqui é supor com base na interpretação dialética. Nesse sentido, têm-se as seguintes possibilidades:

1. *S* assente passiva e involuntariamente que *p*
2. *S* assente voluntária e reflexivamente que *p*
3. *S* não assente de nenhum modo que *p*

O primeiro caso (1) é o assentimento involuntário. Seria a *crença* involuntária de que fala Lammenranta (2008). O segundo caso (2) é o assentimento voluntário, o tradicional juízo que afirma ser “o caso que *p*”, que Lammenranta chama de *aceitação*. O terceiro (3), por fim, é a rejeição à resposta, é a recusa a falar ou a responder. Mas, dado que o cético argumenta, não é o caso que ele se cale.

No caso da autoafirmação, como o cético não faz asserções dogmatistas, sua performance corresponderia a 1, um assentimento passivo e involuntário. Nesse sentido, ao ser-lhe perguntado se vê, se entende, se formula, se reflete etc., uma resposta de acordo com a interpretação dialética seria que, *para ele, aparece* que vê, aparece que entende, aparece que formula, aparece que reflete etc. Poderia, supostamente, ocorrer o contrário, que, a ele, aparece que não vê, que não entende, que não formula, que não reflete. No entanto, como vimos anteriormente, mesmo que a ele apareça que não vê, não entende etc., permanece que vê, pois, do contrário, não conseguiria ler, ver pessoas e, enfim, não teria aparências; mesmo que a ele apareça que não entende e formula, permanece o fato de que ele entende e formula, como também se demonstrou. E com relação à reflexão, o pressuposto para o juízo mas que ainda não é juízo?

Conforme se abordou, existem *questões para a inteligência* e *questões para a reflexão*. As primeiras exigem algum tipo de explicação. As segundas exigem um sim ou não, perguntando se tal coisa é ou não o caso, se é ou não é tal e tal. Porém, é preciso lembrar que os insights vêm inesperadamente, sejam os diretos, sejam os reflexivos. E, ao falar em questões, Lonergan não está dizendo que, quando temos as intelecções – que são muitas – a

⁴⁵ Lammenranta, 2008, p. 20.

cada compreensão e a cada juízo estamos respondendo a essas perguntas. O ponto é que elas mostram *para onde tendemos*, para onde vai o desejo de conhecer. Há uma série de situações que não exigem um juízo, mas apenas compreensão. Por exemplo: “Filosofia”. A intelecção aqui é entender a palavra, mas não faz sentido perguntar “Filosofia é verdade?”; ou, “Quanto é 25 x 25?”, pois essa resposta não pergunta se algo é verdadeiro, mas pede uma explicação. Depois de fornecida a explicação pode-se perguntar pela verdade da proposição: “É verdade que 625 é 25 x 25?”. Nesse sentido, é possível diferenciar os dois tipos de questões. Feitas essas observações iniciais, relembremos do assunto com duas citações de Lonergan. Diz ele:

Há uma fundamental diferença entre as questões levantadas no segundo nível [do entendimento] e aquelas levantadas no terceiro [do juízo]. Se alguém pergunta, “Qual é o logaritmo da raiz quadrada de menos um?”, não faz sentido dizer sim ou não. A questão “O quê/qual?” (*What*) é uma questão no segundo nível, e pergunta por algum tipo de explicação, tentativa ou definitiva. As respostas, sim e não, estão no terceiro nível, e conseqüentemente não faz sentido se se pergunta sim ou não para as questões “O quê/qual?” e “Por quê?”; “Por que você está aqui?”, — “Sim”. Não faz sentido. Há dois tipos fundamentais de questões: questões perguntando por explicação, isto é, questões para a inteligência; e, por outro lado, questões para a reflexão. O juízo é uma resposta a uma questão para a reflexão (*U&B*, 111).⁴⁶

Uma coisa são as perguntas que pedem por uma explicação, mas aquelas da autoafirmação são questões para a reflexão, pedindo um sim ou um não, demandando se algo é ou não o caso. As questões para a inteligência pedem por explicações, mas estão relacionadas à questões para a reflexão. Lonergan explica:

Mas para cada resposta a uma questão para a inteligência, há uma correspondente questão para a reflexão; e todas as questões para a reflexão tem a peculiaridade de que podem ser respondidas apropriadamente mediante um simples sim ou não.⁴⁷ Se pergunto o que é um corpo, posso também perguntar se há corpos. Se pergunto como os corpos caem, posso também perguntar se os corpos caem. Se pergunto como corpos cairiam no vácuo, posso também perguntar se quaisquer corpos caem em um vácuo (*Insight*, 106; ed. port., p. 110)⁴⁸

Portanto, uma coisa é fornecer uma explicação sobre algo. A pergunta “O que é uma maçã?” é uma questão que pede por explicação. Mas, pode-se dar uma explicação sem

⁴⁶ “*There is a fundamental difference between the question raised on the second level and that raised on the third. If one asks, ‘What is the logarithm of the square root of minus one?’ it makes no sense to say yes or no. The question, What? is a question on the second level, and it asks for some sort of explanation, tentative or definitive. The answers, yes and no, are on a third level, and consequently you get nonsense if you say yes or no to the questions, What? and Why? ‘Why are you here?’ ‘Yes.’ It does not make sense. There are two fundamental types of questions: questions asking for explanation, that is, questions for intelligence; and on the other hand, questions for reflection. The judgment is an answer to a question for reflection.*” (*U&B*, 111.)

⁴⁷ Aqui seguimos a opção de Henriques e Morão (2010, p. 110) para “*appropriately simply by saying either yes or no*”.

⁴⁸ “*But for every answer to a question for intelligence, there is a corresponding question for reflection; and all questions for reflection have the peculiarity that they can be answered appropriately simply by saying either yes or no. If I ask what a body is, I can also ask whether there are bodies. If I ask how bodies fall, I can also ask whether bodies fall. If I ask how bodies would fall in a vacuum, I can also ask whether any bodies ever fall in a vacuum*” (*Insight*, 106; ed. port., p. 110).

levantar a posterior questão de se a maçã existe ou se a explicação acerca da maçã é verdadeira. Podemos ficar apenas no nível da descrição, da compreensão. Podem-se descrever e compreender uma série de coisas sem avaliar se tais coisas são ou não o caso, se correspondem ou não aos fatos. É como no caso de uma teoria; somos capazes de compreender os termos de uma teoria, mas isso não significa que saibamos que ela é verdadeira ou falsa. Por exemplo, a doutrina kantiana acerca do espaço e tempo como formas da percepção *a priori* é verdadeira? Podemos entender seus termos, relacioná-los, imaginar como seria, mas podemos levantar a posterior questão: tal doutrina corresponde aos fatos? Enquanto não perguntamos se tal doutrina é ou não o caso, não podemos emitir um juízo acerca de sua verdade. Ou, num exemplo da vida ordinária, em que alguém nos conta uma história. Entendemos a história, mas podemos duvidar se tal história é verdadeira ou não. Ou ainda: entendemos os conceitos de centauro e de unicórnio, mas eles existem na realidade concreta? Entendemos também o que seria uma montanha de ouro, mas tal montanha existe atualmente?⁴⁹

Como mencionado acima, Sexto expõe o ceticismo como uma crônica, de modo descritivo. Claramente, nesse sentido, são identificáveis ali os níveis da experiência e do entendimento, conforme já argumentamos. De fato, não é possível negar que o pirrônico use de experiência e compreensão. No entanto, sobre um mesmo tópico, pode-se perguntar se o tópico é verdadeiro ou se a explicação dada acerca do tópico é verdadeira.

Pelo nosso desejo natural não só de entender, mas também de conhecer, procuramos pela verdade das coisas. No nível da reflexão, como vimos, são comuns questões como: “É assim?”, “Será que é assim?”, “É verdade?”. Compreendo uma ideia, compreendo uma teoria, mas será que é assim mesmo? Será que é verdade? Perguntas como essas são naturais e inevitáveis em nossa experiência. Demandamos verdade em nossos esforços intelectuais e em nossas ações. Não se está a falar de verdade absoluta, mas da verdade como matéria de fato, daquilo que pode ser verificado. Nesse sentido:

Tal como não posso contentar-me com o fluxo cinematográfico das apresentações e representações, também não posso contentar-me com inquirição, entendimento e formulação. [...]. Se, acima de tudo, quero compreender, quero, todavia, compreender os fatos. Inevitavelmente, a realização do entendimento, por mais estupenda que seja, apenas dá origem à posterior questão: É assim? Inevitavelmente, o progresso do entendimento é interrompido pelo controle (*check*) do juízo. A inteligência pode ser um puro-sangue exultando na corrida; mas há um cavaleiro em sua garupa; e sem o cavaleiro o melhor dos cavalos é uma fraca aposta. [...].

O espírito crítico pode pesar tudo o mais na balança, somente sob a condição de não se criticar a si mesmo. É uma espontaneidade auto-assertiva que demanda razão

⁴⁹ Este último exemplo é de Lonergan (*Insight*, 361).

suficiente para tudo o mais, mas não oferece justificção pela sua demanda (*Insight*, 355; 356; ed. port., pp. 324-326).⁵⁰

Loneragan aqui se vale de metáforas, contudo é possível descompactar os significados. Tal como não nos contentamos com meras sensações, impressões e imagens e buscamos entendê-las, também não nos contentamos com aquilo que entendemos. Como diz Lonergan algumas seções antes, não nos contentamos com uma teoria, por mais brilhante que seja, mas insistimos em levantar a posterior questão: é verdadeira?⁵¹ Nossa demanda pela verdade manifesta-se também na vida prática. Não suportamos falsidades, não queremos ser enganados. Além disso, podemos compreender milhares de coisas, podemos ser como um puro-sangue na corrida, mas sem guia podemos nos perder. Entretanto, o espírito crítico só se faz presente graças à nossa capacidade reflexiva e judicativa.

Lammenranta (2008), ao falar do princípio normativo de não se cair em petição de princípio, argumentou que, com relação ao desacordo, não é o caso de se encontrar argumentos igualmente convincentes, mas de se perceber que, tendo bons argumentos de ambos os lados, deve-se suspender o juízo porque um cai em petição de princípio contra o outro. Porém, até se chegar a tal princípio normativo, usou-se de reflexão na busca pela verdade. Antes de mais, cabe observar que apenas uma intuição de que não se deve cair em petição de princípio, e crenças completamente passivas e involuntárias, não são capazes de discernir a diferença entre posições distintas, sobretudo na presença de argumentos que *precisam ser avaliados* a respeito de sua plausibilidade. Mas a questão, nesse momento, é referente à reflexão. Se tudo fosse completamente irrefletido, a suspensão do juízo seria meramente uma resposta psicológica ou instintiva, mas a interpretação psicológica é negada na dialética. Portanto, não se vê como seja possível reconhecer “boas razões” ou argumentos de ambos os lados⁵² – ou, para usar os termos de Sexto, “probabilidade” e “improbabilidade” com relação aos juízos conflitantes⁵³ – sem um elemento reflexivo que, embora *não afirme dar assentimento sobre como as coisas são*, avalia razões e argumentos. No mínimo, pensa-se

⁵⁰ Nesta tradução algumas opções são de Henriques e Morão (2010, pp. 324-326), sobretudo com relação ao estilo. Em inglês: “*As I cannot be content with the cinematographic flow of presentations and representations, so I cannot be content with inquiry, understanding, and formulation [...]. If, above all, I want to understand, still I want to understand the facts. Inevitably, the achievement of understanding, however stupendous, only gives rise to the further question, Is it so? Inevitably, the progress of understanding is interrupted by the check of judgment. Intelligence may be a thoroughbred exulting in the race; but there is a rider on its back; and without the rider the best of horses is a poor bet. [...] The critical spirit can weigh all else in the balance, only on condition that it does not criticize itself. It is a self-assertive spontaneity that demands sufficient reason for all else but offers no justification for its demanding*” (*Insight*, 355-356).

⁵¹ *Insight*, 348.

⁵² Lammenranta, 2008, pp. 19-20.

⁵³ “*Equipollence*” we use of equality in respect of probability and improbability, to indicate that no one of the conflicting judgements takes precedence of any other as being more probable” (*PH I*, 10).

sobre eles, e o pensar, nesse caso, não é um mero ato de entender, que capta unidades e é direto, que busca por explicações e definições, mas tem ao menos um elemento reflexivo que visa se àquilo é ou não o caso, uma atividade que é própria da reflexão. Se não visasse o incondicionado, se não visasse encontrar a verdade, não faria sentido continuar a busca.

Ademais, o próprio Sexto em *PH*, realiza uma pergunta não dos oponentes, mas dele, mas que é claramente do nível da reflexão. Ao falar que se pode provar a relatividade das coisas, embora se suspenda o juízo ao final acerca de como as coisas são, Sexto levanta uma pergunta que pede por um sim ou não, por uma demanda de verdade. Pergunta ele:

Do things which exist “differentially” differ from relative things or not? If they do not differ, then they too are relative; but if they differ, then, since everything which differs is relative to something (for it has its name from its relation to that from which it differs), things which exist differentially are relative. (*PH I*, 137-138)

Aqui Sexto não está perguntando como tal ou tal disputa pode ser resolvida, pedindo por explicações. Diferentemente, pergunta se as coisas que existem diferencialmente diferem das coisas relativas. Pergunta-se: tais coisas diferem ou não? Mesmo que se suspenda o juízo depois, a questão para a reflexão foi levantada e perguntou-se se tal coisa é ou não o caso.

Cabe também ilustrar a questão na vida ordinária. Como esse tipo de ceticismo pode se aplicar a qualquer tópico, imaginemos umas poucas situações concretas. Nessas, levantamos diariamente questões para a reflexão. Imagine o cético perguntando a alguém: “Este é seu filho?”, “Esta é sua neta?”, “Este carro é seu?”, “Você tem troco para R\$ 50,00?”, “Este livro é de doação ou a biblioteca que o comprou?”, entre uma infinidade de outras perguntas. Todas são perguntas reflexivas, que demandam a verdade. Portanto, consideradas essas coisas, não há como negar que o cético reflita.

Assim, por enquanto, há o reconhecimento do nível da reflexão, que ao pirrônico mostrou-se inevitável. Segundo ele próprio, ele não dá assentimento acerca da verdade das coisas. Seu assentimento seria involuntário e passivo. Essa crença, que seria um assentimento involuntário e passivo, é completamente livre de qualquer juízo?

3.2. Inevitabilidade da determinação das coisas e dos juízos colaborativos no fundo comum da crença

O cético não daria o passo do juízo acerca da verdade das coisas. Podemos dizer, assim, que sua crença sobre *determinado item atual que se lhe coloca teria apenas* experiência e entendimento, mas não juízo. O assentimento involuntário, quando da busca de inquirir sobre algo, seria como um entendimento (com experiência) que, se ele continua a

inquirição, envolveria também vontade, sem, contudo, dar o passo subsequente de emitir um juízo. Na interpretação dialética, a involuntariedade, então, *estaria* em relação a um juízo a respeito de como as coisas são, porque, como vimos, completa passividade e completa involuntariedade com relação ao entendimento não é possível, quando estamos a inquirir sobre algo. Nessa medida, o cético aceitaria aquilo que compreende e suspenderia o juízo com relação à verdade. Isso se encaixa na descrição de Lammenranta (2008) e também com relação ao texto de Sexto, que se fia nas aparências, porém sem emitir – aparentemente e pelo que vimos até aqui – juízo acerca da natureza das coisas. Lonergan, em *Understanding and Being (U&B)*, descreve uma situação em que, sobre determinado assunto, pode-se ter entendimento sem assentimento:

Quando alguém alcança a expressão ou concepção de uma intelecção (*insight*), pode proferir em palavras uma definição que pode ser nominal, explanatória ou implícita; pode apresentar toda uma hipótese; pode apresentar toda uma teoria. Mas é verdadeira? É assim? É uma questão que ainda não precisa ser respondida. Ao escrever o *Insight*, disse o que pensei ser verdadeiro, mas, ao ler o *Insight*, uma pessoa não diz após cada sentença “É verdade”. É preciso chegar a fazer um juízo próprio sobre o assunto. As oitocentas páginas de proposições são apenas objetos de pensamento até que se veja razão para concordar com elas. Consequentemente, definições, proposições, hipóteses, teorias, mesmo se estiverem espalhadas por centenas de páginas, podem ser simplesmente objetos de pensamento. Isso depende de quem as está lendo, [e] de quem as está proferindo. Se eu disser “Kant disse isso e isso”, não significa que isso seja o que eu penso. É a velha distinção dos teólogos medievais, *non asserendo sed recitando*. Quando eles não gostam de algo que Agostinho disse, eles dizem que ele o disse *recitando, non asserendo (U&B, 110)*.⁵⁴

Em conformidade com o que foi discutido no Capítulo 1, pode-se entender uma teoria, mas isso não significa que ela seja verdadeira ou que se tenha concordado com ela. Para saber se tal teoria é verdadeira é preciso verificá-la, é preciso avaliar as evidências, razões, etc. e conferir se tal teoria corresponde à realidade. De fato, podem-se entender teorias sem emitir um juízo sobre elas como um todo.⁵⁵ A distinção a que Lonergan se refere pode ser exemplificada no caso de um professor que, por vezes, precisa explicar uma teoria ou doutrina na qual não acredita.

⁵⁴ “When one reaches the expression or conception of an insight, one can utter in words a definition which may be nominal, explanatory, or implicit; one can present a whole hypothesis; one can present a whole theory. But is it true? Is it so? That is a question that need not be answered yet. In writing *Insight* I said what I thought was true, but in reading *Insight* a person does not say after every sentence, ‘It is true.’ One has to come to make one’s own judgment on the matter. The eight hundred pages of propositions are just objects of thought until such time as one sees reason to agree with them. Consequently, definitions, propositions, hypotheses, theories, even if they are spread out over hundreds of pages, may be simply objects of thought. It depends on who is reading them, who is uttering them. If I say, ‘Kant said so and so,’ it does not mean that that is what I think. It is the old distinction of the medieval theologians, *non asserendo sed recitando*. When they dislike something Augustine said, they say he said it *recitando, non asserendo*” (*U&B*, 110).

⁵⁵ Como um todo porque pressupõe juízos passados e compartilhados (os juízos colaborativos, fundo comum), além de, na prática, ser inevitável não haver levantamento de questões reflexivas e juízos sobre pontos particulares da matéria que se investiga. Pensemos em quando estamos lendo um livro. Não raro, temos reações que são juízos de concordância ou discordância.

Suponha que um professor conheça e dê assentimento à teoria *t*, mas precisa expor com propriedade uma teoria *u*, na qual não acredita, sabe que é falsa e que já fora rejeitada como tal. Se alguém o ouvir sem esse conhecimento a respeito de ambas as teorias e de sua própria posição, pode pensar que o professor conheça e acredite em *u*, quando na verdade conhece e acredita em *t*. Como foi capaz de fazer uma exposição fiel e coerente, isso mostra que entende a teoria *u*, embora não dê assentimento a ela.⁵⁶ Em termos mais concretos, suponhamos um aristotélico expondo com fidelidade algumas teses platônicas. Se alguém o ouve sem saber que é aristotélico, pode pensar que, em vez disso, é platônico. Ele entendeu a teoria platônica, porém não deu assentimento a ela.⁵⁷ Nesse sentido, o pirrônico pode ler livros sobre diversas teorias e não dar assentimento a elas. Ele as compreende, mas não emite juízos acerca da verdade das mesmas. No entanto, isso não quer dizer que nenhum juízo esteja pressuposto naquela compreensão.

Conforme discutimos no desenvolvimento do argumento da autoafirmação,⁵⁸ o juízo é o que permite a determinação das coisas na ordem do conhecer.⁵⁹ De acordo com Lonergan, a verdade está relacionada ao juízo,⁶⁰ de tal forma que as expressões (linguagem) são instrumentais. Através da linguagem e da convenção, damos nomes às coisas. Quando perguntamos se algo é verdade, estamos perguntando se aquilo que temos em mente corresponde a algo que está na realidade e que, por sua vez, tem um nome que foi estabelecido por convenção. O juízo, nesse sentido, determina quando algo é ou não é nessa referida ordem. No entanto, para que fique mais nítida a questão da determinação das coisas, vejamos brevemente uma citação de Lonergan acerca da verdade e falsidade. Argumenta o filósofo:

Os juízos podem ser verdadeiros ou falsos. O juízo verdadeiro afirma o que é e nega o que não é. No juízo verdadeiro há harmonia entre o que é intentado e o que é significado. Mas no falso juízo há um conflito entre intenção e significado. O falso juízo como um juízo intenta o ser; intenta para afirmar o que é e para negar o que não é. Mas o falso juízo como falso é uma falha para realizar sua intenção como juízo. Ele afirma o que não é e nega o que é. Isso significa não o que é, mas apenas o que poderia ser, se ele fosse falso e verdadeiro; novamente, em sua forma negativa, significa, não o que não é, mas o que não poderia ser, se não fosse falso, mas verdadeiro (*Insight*, 382; ed. port., p. 348).⁶¹

⁵⁶ Exemplo inspirado em Agostinho, *De Magistro*, XIII, 41.

⁵⁷ Pode-se dizer que alguém conhece tal ou tal teoria, mas o conhecer nesse sentido não significa necessariamente conhecimento em sentido próprio, isto é, que tal ou tal teoria sejam verdadeiras. Uma hipótese de leitura, nesse caso, seria que o conhecimento de determinada teoria fosse o conhecimento da *opinião* de tal teoria, isto é, do que a teoria diz. Na medida em que termos e relações daquela teoria são constatados como verdadeiros, o conhecimento da opinião vai cedendo lugar ao conhecimento da verdade. Nesse caso, pode haver reprodução do conteúdo, sabendo-se o que é verdadeiro, falso e provável, sem ser adepto.

⁵⁸ Ver *infra*, Cap. 3, subseção “Um desenvolvimento do argumento”, pp. 139-144.

⁵⁹ Vide *infra*, Capítulo 3, nota 25, p. 142.

⁶⁰ *Insight*, Cap. 17, 575-576 e subseção “Truth and expression”, 576-581.

⁶¹ “[J]udgments may be true or false. The true judgment affirms what is and denies what is not. In the true judgment there is harmony between what is intended and what is meant. But in the false judgment there is conflict between intention and meaning. The false judgment as a judgment intends being; it intends to affirm what is and to deny what is not. But the false judgment as false is a failure to carry out its intention as a judgment. It affirms what

É a noção clássica correspondencial da verdade. No entanto, é tal noção com toda a fundamentação fornecida em nossas páginas anteriores, no próprio *Insight* e em outros escritos, com o processo cognitivo explorado, detalhado e verificado na autoafirmação do sujeito cognoscente e, ao mesmo tempo, com sua epistemologia que foi iniciada ao se ter este primeiro conhecimento.

Nesse capítulo da autoafirmação, Lonergan faz um contraste com o relativismo de tipo idealista, como o de Francis Herbert Bradley, filósofo do idealismo britânico.⁶² *Esse contraste elucidada a questão das coisas permanecerem indeterminadas na ausência de juízos na ordem do conhecer.* Lonergan pergunta: “É isto uma máquina de escrever?” Considerando as demandas de tal tipo de relativismo, argumenta:

Em sexto lugar, se o antes dito representa razoavelmente a posição relativista, revela também os seus lapsos. As questões são de dois tipos. Há questões para a inteligência a fim de indagar o que isto é, o que isto significa, por que isto é assim, com que frequência isto acontece ou existe. Há ainda questões para a reflexão, que averigua se as respostas ao último tipo de questões são, ou não, corretas. Em seguida, o incondicionado que se requer para o juízo não é a coerência integral, ou seja, o ideal da compreensão, que fundamenta as respostas a todas as questões do primeiro tipo. Pelo contrário, é um virtualmente incondicionado, que resulta da combinação de um condicionado com o adimplemento das suas condições. Além disso, o juízo é um compromisso limitado; longe de se basear no conhecimento do universo, significa que, independentemente do que o resto do universo possa ser, isto pelo menos é assim. Talvez eu não consiga estabelecer casos limítrofes em que se possa contender se o nome máquina de escrever será apropriado. Mas posso, ao menos, asserir definitivamente que isto é uma máquina de escrever. Talvez não consiga clarificar o significado do “é”, mas, de momento, basta conhecer a diferença entre “é” e “não é”, e sei isso. Não sou muito eloquente, quando se trata de explicar o significado do “isto”; mas, se preferir usar “esse”, não fará diferença alguma, *contanto que saibamos de que estamos a falar.* Podes advertir-me de que eu cometi erros no passado. Mas o teu aviso é sem sentido, se eu estiver a cometer outro erro, ao reconhecer um erro passado como um desacerto. E, de qualquer modo, o único problema presente é se estou, ou não, enganado, ao afirmar que isto é uma máquina de escrever. Dizes-me que a minha noção de máquina de escrever seria muito diferente se eu compreendesse a química dos materiais, a mecânica da construção, a psicologia da perícia do datilógrafo, o efeito na estrutura da frase decorrente do uso de uma máquina na composição, as repercussões econômicas e sociais da invenção, a sua relação com a burocracia comercial e política, e assim por diante. Mas não poderei explicar-te que todos esses aspectos ulteriores, apesar de interessantes e significativos, são para ser conhecidos mediante juízos subsequentes, que esses juízos subsequentes, longe de me desviarem da minha convicção presente de que isto é uma máquina de escrever, só irão reforçá-la, *que para efetuar estoutros juízos seria assaz difícil se, no início, não pudesse estar certo de se isto é, ou não, uma máquina de escrever?* (*Insight*, 367-368; ed. port., p. 336, grifos nossos).⁶³

is not and denies what is. It means not what is but only what would be, were it not false but true; again, in its negative form, it means, not what is not, but what would not be, were it not false but true” (*Insight*, 382).

⁶² Semelhança notada por Teske (1990), no artigo *Bradley and Lonergan’s Relativist*.

⁶³ Adotamos, nesse trecho, a tradução de Henriques e Morão (2010, p. 336). No original: “*Sixthly, if the foregoing fairly represents the relativist position, it also reveals its oversights. Questions are of two kinds. There are questions for intelligence asking what this is, what that means, why this is so, how frequently it occurs or exists. There also are questions for reflection that ask whether answers to the former type of question are correct. Next, the unconditioned that is required for judgment is not the comprehensive coherence that is the ideal of understanding, that grounds answers to all questions of the first type. On the contrary, it is a virtually unconditioned that results from the combination of a conditioned with the fulfilment of its conditions. Further, a*

O ponto com relação a essas duas citações é que, se não houvesse afirmação ou negação a respeito do que as coisas são na ordem do conhecer, tudo seria indeterminado. Lonergan estava a par das discussões a respeito de uma aplicação universal e problemática do princípio do terceiro excluído.⁶⁴ De fato, observa ele que há coisas que não podem ser decididas apenas entre duas opções entre “é” e “não é”. Nesse sentido, não se pode afirmar que o princípio do terceiro excluído se aplicaria a tudo. “Além da escolha entre ‘é’ e ‘não é’, afirma Lonergan, nós temos o direito de estabelecer distinções e de reformular a questão. Penso que insistir que o princípio do terceiro excluído pode ser aplicado, em qualquer caso, para qualquer formulação, é equivocado” (*U&B*, 116). No entanto, a respeito do juízo, dado que este se refere à verdade, a um conteúdo proposicional em relação ao que é e ao que não é, este envolve o princípio do terceiro excluído e o princípio de não-contradição: então ele “inclui o princípio do terceiro excluído, desde que a questão seja razoavelmente colocada – ou é ou não é, ou um ou o outro. Inclui o princípio de não-contradição – não pode ser ambos” (*U&B*, 118).⁶⁵ Não é possível dizer, para uma mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, que ela é e não é.⁶⁶ Se isto é uma máquina de escrever, ela não pode ser uma máquina de escrever e, ao mesmo

*judgment is a limited commitment; so far from resting on knowledge of the universe, it is to the effect that, no matter what the rest of the universe may prove to be, at least this is so. I may not be able to settle borderline instances in which one might dispute whether the name ‘typewriter’ would be appropriate. But at least I can settle definitively that this is a typewriter. I may not be able to clarify the meaning of ‘is,’ but it is sufficient for present purposes to know the difference between ‘is’ and ‘is not’; and that, I know. I am not very articulate when it comes to explaining the meaning of ‘this,’ but if you prefer to use ‘that,’ it will make no difference provided we both see what we are talking about. You warn me that I have made mistakes in the past. But your warning is meaningless if I am making a further mistake in recognizing a past mistake as a mistake. And in any case, the sole present issue is whether or not I am mistaken in affirming this to be a typewriter. You explain to me that my notion of a typewriter would be very different if I understood the chemistry of the materials, the mechanics of the construction, the psychology of the typist’s skill, the effect on sentence structure resulting from the use of a machine in composing, the economic and sociological repercussions of the invention, its relation to commercial and political bureaucracy, and so forth. But may I not explain to you that all these further items, however interesting and significant, are to be known through further judgments, that such further judgments, so far from shifting me from my present conviction that this is a typewriter, will only confirm me in it, that to make those further judgments would be rather difficult if, at the start, I could not be certain whether or not this is a typewriter?” (*Insight*, 367-368)*

⁶⁴ *U&B*, 116, Lecture 5. Por uma questão de contexto, observamos que o que será citado a seguir foi dito entre 1956 e 1958: “Logicians acknowledge a principle of excluded middle: either it is or it is not; there is nothing in between. At the present time among mathematicians there is some dispute about the use of that principle. The intuitionists do not want to admit it into mathematics, while others insist upon admitting it. You can see where their difficulty lies. We can put questions that are not answered by either yes or no. Sometimes we want to change the question, when it is a tricky question of the type, ‘Have you stopped beating your wife yet?’ We do not want to answer either yes or no, because both answers have awkward implications. In other words, besides the choice between ‘It is’ and ‘It is not,’ we have the right to draw distinctions, to reformulate the question. I think that to insist that in any case, for any formulation, the principle of excluded middle can be applied is mistaken.” (*U&B*, 116, Lecture 5, grifo nosso em relação ao porquê do exemplo).

⁶⁵ “It includes the principle of excluded middle, provided the question is fairly put – either it is or it is not, either one or the other. It includes the principle of noncontradiction – it cannot be both” (*U&B*, 118).

⁶⁶ *U&B*, 116: “Again, rational consciousness, besides imposing the alternative which leads to the law of excluded middle, also – and this definitively – posits, means, the principle of noncontradiction. You cannot make both the judgment, It is, and the judgment, It is not; it is either/or, not both; you cannot say yes and no with regard to exactly the same object – that is, not under the limitations of excluded middle.” (*U&B*, 116, Lecture 5)

tempo, não ser uma máquina de escrever. Com relação à autoafirmação, não é o caso de se ver e, ao mesmo tempo, não se ver; não é o caso de se compreender e, ao mesmo tempo, não se compreender; não é o caso de se formular e, simultaneamente, não se formular; não é o caso de se perceber e sentir e, no mesmo momento, não perceber e não sentir etc. Agora um exemplo mais concreto: não é possível que este computador no qual escrevo a tese seja um computador e ao mesmo tempo uma cadeira. Se colocarmos para fundir em alta temperatura a ambos, ou triturarmos a ambos no sentido de uni-los, vamos desfigura-los de tal forma que não teremos mais nem o computador e nem cadeira. Serão outra coisa, como uma massa de aglomerados inorgânicos, mas não serão mais computador e cadeira.

Por sua vez, há os juízos prováveis, que envolvem modalidade e que podem ser qualificados de diversas maneiras, como, “possivelmente, provavelmente, certamente, não sei, veremos [etc.]” (U&B, 111). Mas esses juízos referem-se ao tipo básico acerca de se algo é ou não é. Por exemplo: afirma-se “Provavelmente”, mas provavelmente com relação a ser ou a não ser ou máquina de escrever. *Quando um juízo é provável, ele se refere, em última instância, a algo ser ou não ser.* Nesse sentido, toda uma infinidade de crenças referem-se às coisas do mundo ou a nós seres humanos *com base em determinações.* Graças a essas determinações, que são alcançadas através das operações cognitivas que culminam em juízos na ordem do conhecer, agimos com sucesso no mundo, desde o abrir uma porta até a descoberta da cura de uma doença através das Ciências Médicas. Pode haver exceções (não sabemos), mas sem tais determinações (tal como foi abordado com relação ao entendimento)⁶⁷ não haveria discurso, ação, nem realizações. Sem nos demorarmos no assunto, não haveria discurso porque não seria possível a compreensão entre diversas pessoas de diferentes tempos e lugares. Não haveria ação porque, em um dado lugar, as coisas seriam de um modo e, em outro, completamente diferente, de tal forma que uma crença *c* num lugar *x* não teria nenhum sucesso num lugar *y*: *e.g.*: acender o fogo com fósforo em um local *x* poderia não dar certo num local *y*, que talvez fosse possível acendê-lo apenas com água, caso as leis da natureza fossem variáveis. Por fim, não haveria realizações porque as coisas não dariam certo, não teriam sucesso. Por exemplo: um automóvel construído em um país *x* não funcionaria em outro em outro país *y*; cada cultura ou local teria suas próprias leis da natureza, algo que observamos não ser o caso.

Vejamos agora, com mais atenção, a verificação no tocante à determinação das coisas e sua relação com o juízo. Verificar é um ato da compreensão reflexiva e o resultado dessa

⁶⁷ Vide infra, nota 25, Capítulo 3, p. 142.

compreensão é um ou mais juízos.⁶⁸ O juízo exerce um controle (*check*)⁶⁹ no final do processo reflexivo. Com a reflexão, apreende-se o incondicionado e se julga, determinando-se, assim, as coisas na ordem do conhecer. Porém, antes de mais, é preciso observar que a tese de Lonergan não é ou não desemboca em um verificacionismo, uma vez que sua preocupação não é com o sentido (*meaning*), além de sua proposta epistemológica não ser de base positivista.⁷⁰ Não obstante o filósofo não dar demasiada ênfase ao termo, seu significado está mais ligado à origem da palavra. “Verificar” vem dos termos latinos *verus* (verdadeiro) e *facio* (fazer, realizar). No GoTap, Serroul (2008)⁷¹ observa que Lonergan fala da noção geral de verificação no próprio Capítulo 11 da autoafirmação, ao argumentar que:

Assim como a inquirição suscita o caminhar do percebido e não compreendido para o percebido e compreendido, assim também existe a deslocação inversa pela qual nos movemos do percebido e compreendido para o meramente percebido. Essa deslocação inversa é o que comumente se entende por verificação. (*Insight*, 351; ed. port., p. 321).⁷²

Pouco adiante, após fornecer um exemplo, o filósofo resume:

Em suma, verificação é um padrão apropriado de atos de controle/chechagem (*checking*); atos de controle são reversões das formulações do que seria percebido para os correspondentes, mas mais rudimentares, conteúdos cognitivos de atos de perceber ou sentir. (*Insight*, 351; ed. port., p. 322)⁷³

Ou seja, em Lonergan a verificação é a verificação da verdade ou falsidade de algo que foi compreendido, confrontando-se isso com a experiência – lembrando, além disso, que o termo “experiência” é utilizado “para denotar não apenas a experiência sensível, mas também a consciência intelectual e racional” (*Insight*, 583).⁷⁴ Nesse sentido, a verificação

⁶⁸ Brian Cronin (2001), nesse sentido, comenta: “*We have distinguished three levels of cognitional activity, those of experiencing, understanding and reflection. For us verification is an act of reflective understanding which occurs at the third level of cognitional activity and presupposes and builds on the other two as well as subsuming them into the unity of a prospective judgment. Verification does not take place at the level of ‘seeing’ but at the level of judging. We return to a fundamental theme of this text that any truly human knowing is a compound of experiencing, understanding and judgment. The empiricists are suffering from a confusion between ‘seeing’ as a cow sees, and ‘seeing’ as a man sees: namely, as he senses, understands and judges.*” (Cronin, 2001, p. 246, grifo nosso).

⁶⁹ Cf. *Insight*, 355, “[...] by the check of judgment [...]”.

⁷⁰ Sobre o termo “Verificacionismo”, pode-se consultar Audi (1999), termo “*Verificationism*”. Sobre a relação dessa proposta com o positivismo lógico, pode-se consultar Audi (1999), expressão “*logical positivism*”.

⁷¹ GoTap, termo “*Verification*”.

⁷² Aqui optamos pela tradução de Henriques e Morão (2010, p. 321). Em inglês: “*Just as inquiry brings about the advance from the perceived and not understood to the perceived and understood, so there is a reverse shift by which one moves from the perceived and understood to the merely perceived. It is this reverse shift that commonly is meant by verification*” (*Insight*, 351; ed. port., p. 321).

⁷³ “*In brief, verification is an appropriate pattern of acts of checking; acts of checking are reversals from formulations of what would be perceived to the corresponding but more rudimentary cognitional contents of acts of perceiving or sensing.*” (*Insight*, 351; ed. port., p. 322)

⁷⁴ “*‘experience’ is used broadly to denote not only sense experience but also intellectual and rational consciousness*” (*Insight*, 583; ed. port., p. 520).

pode incidir tanto sobre os dados dos sentidos externos e internos, como sobre os dados da consciência, como ocorreu no argumento da autoafirmação.

Conforme argumentamos, o juízo distingue aquilo que é daquilo que não é. Nesse sentido, junto do juízo e de seu controle (*check*), há também comparação, comparação essa que, em última análise, repousa no ser e no não ser. Façamos uma digressão para ilustrá-lo. Como já se discutiu, se não houvesse a determinação do juízo, o cético não conseguiria notar diferenças nas teorias, entre aquilo que é e aquilo que não é. Para se chegar, por exemplo, à aparência de que existem três tipos de filosofia, a dogmatista, a acadêmica e a cética, são necessários o uso da reflexão e uma apreensão das condições. Retire-se do cético sua capacidade de refletir, de ordenar e ponderar a evidência; retire-se, sobretudo, sua capacidade de levantar questões à reflexão e sua capacidade de verificação. Retiradas essas coisas, permanecem a experiência e a compreensão. Mas a compreensão não fornece distinções entre uma coisa e outra, entre A e B. Porque as distinções das coisas não repousam apenas em descrições, mas em comparações entre aquilo que foi formulado e aquilo que está nos dados: trata-se do conhecimento em sentido próprio de acordo com o que se explicou no Capítulo 1 e se ilustrou com a autoafirmação do cognoscente. E, para que haja comparação nesse sentido em que estamos alegando, é necessária verificação. Temos os insights das teorias A, B e C. Compreendemos as três. Mas como distinguimos que uma é distinta de outra? Captando suas respectivas unidades e refletindo acerca daquilo que é comum e daquilo que é distinto entre elas, *comparando, verificando*. Aprofundemos um pouco mais.

Para asserirmos que, a nós, aparece que tal coisa é diferente de outra, mesmo para essa asserção de aparência é necessária a apreensão do incondicionado, da suficiência da evidência. Mas o que é apreender o incondicionado senão realizar um ato reflexivo, isto é, um virar para trás, um voltar, um retornar, um *reflectere*?⁷⁵ E o que é verificar senão “reversões das formulações do que seria percebido para os correspondentes, mas mais rudimentares, conteúdos cognitivos de atos de perceber ou sentir” (*Insight*, 351), ou seja, o que é verificar senão utilizar o que foi pensado para retornar aos dados que deram origem a esse conteúdo pensado? Apreendido o incondicionado, realizada a verificação, emite-se um juízo que, se estiver correto, dirá do que é, que é, e do que não é, que não é. Com isso, isto é, com a verificação, com a comparação, é possível distinguir as teorias A, B e C e determinar qual é qual. Por exemplo, enquanto a teoria A possui as características c_1 e c_2 , as teorias B e C compartilham as

⁷⁵ *Virar para trás, voltar, retornar*: sentidos de *reflecto* em latim (infinitivo = *reflectere*), de onde vem a palavra “refletir” e fazem parte de seus significados básicos. (sentido do termo *reflecto*, das definições de Lewis&Short e Gaffiot no *Logeion*).

características c_{10} e c_{12} . Se não tivéssemos essas capacidades reflexiva, verificativa e judicativa, não seríamos capazes de distingui-las.

Porém, foi dito acima que o juízo exerce um controle (*check*), mas o que verifica é a compreensão reflexiva. O juízo, poderíamos dizer, é o produto final desse processo. O juízo, após a verificação da compreensão reflexiva, confirma se algo é ou não é. No entanto, *pode-se dizer que o juízo verifica* e é por isso que aqui temos ambiguidade. No GoTap, para o termo “verificação” subtópico “verificação e o real”, Serroul (2008, p. 546) coloca que a “realidade pode ser verificada apenas no juízo”, fornecendo evidência textual para isto.⁷⁶ *Pode-se dizer que o juízo verifica, mas desde que* com isso se queira significar o processo de compreensão reflexiva como um todo, ou seja, as operações cognitivas do terceiro nível como um todo (nível do juízo). Nesse sentido, portanto, a verificação é realizada pela compreensão reflexiva, que apreende o virtualmente incondicionado (a suficiência da evidência), contudo há uma checagem/verificação/controle final (*check*) realizado pelo juízo e cujo controle (*check*) pára o caminhar do entendimento, que não se satisfaz com mera compreensão, mas que busca mais, os fatos, como argumentamos anteriormente. A ambiguidade aparece na própria realidade da comunicação: “Você verificou?”, um pergunta. E o outro responde: “Sim, verifiquei”. Ora, “Sim, verifiquei” é um juízo. Para dirimir essas ambiguidades, é como se Lonergan quisesse dizer que *o controle (check) do juízo é a comprovação, a confirmação do que foi verificado*. Com essa comprovação, com essa confirmação é que o juízo (em sentido mais amplo) verifica entre aquilo que é e aquilo que não é. Graças ao juízo, portanto, há determinação das coisas na ordem do conhecer, das diferenças, além dos juízos passados que estavam pressupostos nas teorias A, B e C. Ademais, vale observar que se o cético possui a habilidade de *confrontar posições*, tal confronto evidencia que há um pesar da evidência com uma verificação e um juízo resultante, uma vez que se verificou, por exemplo, que a posição x é distinta da posição y .

No mais, uma vez que a determinação das coisas relativa à ordem do conhecer é inevitável sem o juízo, temos que a base para o pirrônico argumentar e questionar provém de uma série de juízos de diversos departamentos do conhecimento. Mesmo que o pirrônico suspenda o juízo, a base de suas descrições e questões está baseada numa grande e complexa comunidade de juízos de distintas pessoas, de diferentes tempos e lugares, no referido fundo comum e público do conhecimento humano, o qual nos apontou outro aspecto do saber, o social. É o que chamamos de juízos colaborativos, no sentido de que, sem esses juízos, sem esse fundo comum de insights, apreensões das condições e juízos, não teríamos de onde partir.

⁷⁶ “Reality can be verified only in judgment.” (GoTap, Serroul, 2008, termo “Verification”, p. 546).

Acreditamos, nesse sentido, que parte de um mesmo trecho do *Método* citado por nós no início do capítulo torne mais compreensíveis essas questões e sirva como unidade e conclusão do que foi discutido nesta seção:

O conhecimento humano, então, não é uma espécie de posse individual, mas um fundo comum do qual todos podem se aproveitar por meio da crença e ao qual todos podem contribuir realizando adequadamente suas operações cognitivas e registrando precisamente seus resultados. O homem não aprende sem o uso dos próprios sentidos, da própria mente e do próprio coração, mas não é apenas isso o que se faz necessário. Ele também aprende com os outros, e isso não somente ao repetir as operações que eles desempenharam, mas, sobretudo, acreditando em seus resultados. Por meio da comunicação e da crença, são gerados o senso comum, a ciência comum, os valores comuns, um clima comum de opinião. Sem dúvida, esse fundo público pode ter pontos cegos, omissões, erros e distorções, mas é só ele o que temos, e o remédio para tais reverses não está na rejeição da crença e no retorno ao primitivismo, e sim na postura crítica e abnegada que, nesta e em outras questões, promove o progresso e neutraliza o declínio. (*MT*, 44; ed. port., p. 59).⁷⁷

3.3. A inevitabilidade do juízo para o cético

Vejam os um simples e ilustrativo exemplo de Lonergan,⁷⁸ mas pensando num pirrônico. Suponha um pirrônico que, voltando do trabalho à casa, encontre as janelas quebradas, fumaça no ar e água no chão. Ao encontrar tal situação, pensa ou diz: “Aconteceu algo”, ou “[Aparece que] Aconteceu algo”. São as aparências. Conforme diz Lammenranta (2008), deve-se pensar na asserção do cético como “Aparece a mim que”.⁷⁹ Conforme Sexto diz, eles não dogmatizam.⁸⁰ Quando usam “é” quer dizer “aparece”.⁸¹ Portanto, o cético não irá dogmatizar e afirmar que é verdade que aconteceu algo, mas que, a ele, aparece que aconteceu algo. Mas como o cético chegou a essa aparência?

Pode-se dizer que, conforme a definição de Lammenranta (2008), chegou-se a tal aparência de modo involuntário. Para nós também, se nos encontramos em uma situação assim não paramos para filosofar e depois decidimos o que vamos pensar ou dizer a respeito. Naturalmente vem em nossa mente que aconteceu algo. E chegou-se a esta aparência também

⁷⁷ Tradução de Hugo Langone, 2012, p. 59. Em inglês: “*Human knowledge, then, is not some individual possession but rather a common fund, from which each may draw by believing, to which each may contribute in the measure that he performs his cognitional operations properly and reports their results accurately. A man does not learn without the use of his own senses, his own mind, his own heart, yet not exclusively by these. He learns from others, not solely by repeating the operations they have performed but, for the most part, by taking their word for the results. Through communication and belief there are generated common sense, common knowledge, common science, common values, a common climate of opinion. No doubt, this public fund may suffer from blindspots, oversights, errors, bias. But it is what we have got, and the remedy for its short-comings is not the rejection of belief and so a return to primitivism, but the critical and selfless stance that, in this as in other matters, promotes progress and offsets decline.*” (*MT*, 44; ed. port., p. 59)

⁷⁸ *Insight*, Cap. 10, seção “Concrete Judgments of Fact”, 306-308.

⁷⁹ Lammenranta, 2008, p. 30.

⁸⁰ *PH I*, 13-15.

⁸¹ *PH I*, 135.

passivamente? Passivo, tanto em Português como em Inglês, vem de *passio*, que é sofrer, receber uma ação. Tem dois principais sentidos: aceitar sem reagir ativamente, não reagir; e receber (ou sofrer) uma ação. Assim, pode-se dizer que o cético chegou a tal aparência sem resistência, passivamente, recebendo a impressão sem questioná-la. Notou que aconteceu algo mas não opôs resistência a essa impressão de que algo aconteceu. Como não faz asserção acerca de como as coisas são, é razoável supor que ficou com tal impressão de que aconteceu algo. Parece ter acreditado sem questionar, segundo seu relato. O problema, porém, é que até chegar a essa aceitação passiva houve um juízo; porém, não foi um juízo profundo acerca da natureza das coisas, mas um juízo que aceitou a aparência tal como ocorrida no processo cognitivo. Ilustremos.

O problema para perceber isso é que intelecções diretas e reflexivas, assim como as diversas operações do processo cognitivo, ocorrem “automaticamente”, isto é, não precisamos dizer algo para que aconteçam; são operativas e em nós. São as inevitabilidades do processo cognitivo de que temos nos ocupado. No entanto, aqui estamos tratando de uma situação concreta em que não nos colocamos a inquirir sobre a situação, mas o que acontece cognitivamente (do ponto de vista filosófico) quando nos deparamos com tais situações. Além disso, como tais operações fazem parte de nós, não paramos para analisar como as coisas se passam. Conforme comenta Lonergan, as atividades cognitivas ocorrem conscientemente, “embora nenhuma ou apenas algumas possam ser conhecidas [no momento em que ocorrem]” (CWL 4, 208), uma vez que não ficamos prestando a atenção a nossos atos cognitivos. Ademais, por exemplo, “ambos os atos de ver e entender ocorrem conscientemente; ainda que a maioria das pessoas saiba o que é ver, não obstante a maioria fica confusa quando perguntada sobre o que é o entendimento” (CWL 4, 208).⁸² Não termos consciência atual desses atos cognitivos não quer dizer que não ocorram na consciência. E, de fato, para as pessoas é claro quando se pergunta se elas vêem, no entanto é confuso se lhes pergunta o que é o entendimento. Embora tenhamos esse nível operante, se não nos voltamos a nós mesmos para percebê-lo, não o identificamos. Lembremos, outrossim, que consciência, para Lonergan, opõe-se à atividade biológica inconsciente, como o crescimento de cabelo, unhas etc. Assim,

porque o conhecer humano é uma estrutura de diferentes atividades, a experiência do conhecer humano é qualitativamente diferenciada. Quando alguém está refletindo, pesando a evidência, julgando, está experienciando a própria racionalidade. Quando alguém está inquirindo, entendendo, concebendo, pensando, está experienciando a própria inteligência. Quando alguém está vendo ou ouvindo, tocando ou degustando,

⁸² CWL 4, *Cognitive structure*, 208. Citação completa: “[...] it follows that all cognitive activities may be conscious yet none or only some may be known. So it is, in fact, that both acts of seeing and acts of understanding occur consciously, yet most people know what seeing is and most are mystified when asked what understanding is.” (CWL 4, 208).

está experienciando a própria sensibilidade. Tal como a racionalidade é bastante distinta da inteligência, assim também a experiência da própria racionalidade é bastante distinta da experiência da própria inteligência; e tal como a inteligência é bem distinta da sensibilidade, a experiência da própria inteligência é bem distinta da experiência da própria sensibilidade. De fato, desde que a consciência é do sujeito agente *qua* agindo, a experiência da própria racionalidade é idêntica com a própria racionalidade atuando (*bringing itself to act*); a experiência da própria inteligência é idêntica com a própria inteligência atuando (*one's bringing one's intelligence to act*); e a experiência da própria sensibilidade é idêntica com a própria sensibilidade acontecendo em ato (*coming to act*) (CWL 4, *Cognitive Structure*, 209).⁸³

Só se tem consciência do próprio nível da reflexão (racionalidade), assim como dos outros níveis, somente enquanto as operações estão acontecendo e se está a prestar a atenção às mesmas. Só se tem consciência de tais atividades enquanto sujeito, apenas enquanto (*qua*) se está agindo, isto é, agindo no sentido de estar tentando sentir, tentando imaginar, tentando compreender, tentando formular, tentando pesar a evidência etc.

No caso do cético, então, temos o seguinte. No nível de sua experiência que, nesse caso, é sensível (sentir, ver, cheirar etc.), há dois conjuntos de dados: os dados de quando deixou a casa pela manhã e os dados de quando voltou no final da tarde. Além disso, ele compreende que é a mesma casa. Como a compreensão é de uma coisa, é uma unidade-identidade-totalidade (no caso, sua própria casa) e, se houve apreensão dessa mesma unidade em tempos distintos e apresentando dados individuais diferentes, então algo mudou. Como ilustra Lonergan, “se a mesma coisa exibe diferentes dados individuais em diferentes tempos, mudou. Se ocorrer mudança, então aconteceu algo” (*Insight*, 307). Mas há uma asserção de que aconteceu algo; no caso do pirrônico, tal asserção mental ou verbal não seria dogmática, mas tal como a ele apareceu. De todo modo, ela provém de uma apreensão da mudança nos dados individuais com relação a uma mesma coisa, a sua casa.

Contudo, com relação ao juízo temos:

- (1) **um condicionado** (que é uma afirmação ou uma proposição; no caso do cético, a asserção de uma aparência sem dizer se aquela aparência corresponde à realidade);
- (2) **um elo entre o condicionado e suas condições**; e
- (3) **o cumprimento das condições**.

⁸³ “[...] because human knowing is a structure of different activities, experience of human knowing is qualitatively differentiated. When one is reflecting, weighing the evidence, judging, one is experiencing one's own rationality. When one is inquiring, understanding, conceiving, thinking, one is experiencing one's own intelligence. When one is seeing or hearing, touching or tasting, one is experiencing one's own sensitivity. Just as rationality is quite different from intelligence, so the experience of one's rationality is quite different from the experience of one's intelligence; and just as intelligence is quite different from sensitivity, so the experience of one's intelligence is quite different from the experience of one's sensitivity. Indeed, since consciousness is of the acting subject *qua* acting, the experience of one's rationality is identical with one's rationality bringing itself to act; the experience of one's intelligence is identical with one's bringing one's intelligence to act; and the experiencing of one's sensitivity is identical with one's sensitivity coming to act” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 209).

Repare-se que isso não é um argumento formal, mas um modo de apresentar os elementos envolvidos de forma ordenada. No caso do exemplo, o condicionado (para o pirrônico, a aparência, que ele *não* afirma ser a verdade) é que “[Aparece que] Aconteceu algo”. No entanto, o elo entre essa aparência e o que a causou (suas condições) não é um juízo; tal link dá-se no interior do processo cognitivo. **No entanto, tal resultado é um juízo afirmando que algo é ou não é verdadeiro.** Lonergan explicita o que aconteceu cognitivamente com a pessoa que retornou ao trabalho e emitiu o juízo “Aconteceu algo.” Troquemos a pessoa pelo pirrônico, porque o que importa aqui é o que ocorre com qualquer uma de nós. Explicita o filósofo:

Como ele chega a esse juízo? Primeiro, ele tem dois conjuntos de dados sensíveis, ou um conjunto presente de dados sensíveis e um conjunto de memórias de como sua casa estava quando ele saiu pela manhã. No nível empírico, então – seu A, o cumprimento das condições – há suas percepções presentes e suas memórias do estado de sua casa quando ele saiu de manhã. Em segundo lugar, no nível intelectual, ele tem um apreensão da noção de coisa. É a mesma casa; é o mesmo conjunto de coisas que estava em um estado de manhã e está em outro estado no final da tarde. Quando o mesmo conjunto de coisas em tempos diferentes está em estados diferentes, aconteceu algo.

Podemos colocar isso de forma silogística. Se o mesmo conjunto de coisas está em estados diferentes em tempos diferentes, então no tempo decorrido aconteceu algo; mas esse mesmo conjunto de coisas estava em um estado nessa manhã e agora está em outro estado; portanto, aconteceu algo. O silogismo é um tanto simples. Mas o homem não usa qualquer silogismo para concluir que algo aconteceu; isso é óbvio. Ele é irracional quando diz que é óbvio? De modo algum. Ele tem a premissa menor em sua percepção presente e em suas memórias do estado anterior; ele tem a unidade, esse mesmo conjunto de coisas, “minha casa”. O que ele chama “minha casa” estava em um estado de acordo com suas memórias e está em outro de acordo com suas percepções presentes; e isso é o que é significado pelas palavras: “Aconteceu algo” (*Something happened*). Consequentemente, ele tem em suas apresentações e memórias o cumprimento das condições para dizer que algo aconteceu e, no significado dessas palavras, “Aconteceu algo” (*Something happened*), ele tem o elo entre aquelas condições e o juízo: “Aconteceu algo” (*Something did happened*). (U&B, 120-121, grifo nosso)⁸⁴

⁸⁴ Tradução prévia deste trecho realizada pelo mestrando em Lógica e Filosofia, Mateus Coelho Belinello. Conferência e revisão técnica realizadas por nós. Em inglês: “*How does he arrive at this judgment? First, he has two sets of sensible data, or one present set of sensible data and a set of memories of what his home was like when he left in the morning. On the empirical level, then – your A, the fulfilment of the conditions – there are his present perceptions and his memories of the state of his home when he left in the morning. Secondly, on the intellectual level, he has a grasp of the notion of thing. It is the same home; it is the same set of things that was in one state in the morning and is in another state in the evening. When the same set of things at different times is in different states, something has happened.*

*We can put this syllogistically. If the same set of things is in different states at different times, then in the intervening time something has happened; but this same set of things was in one state this morning and now is in another state; therefore, something has happened. The syllogism is quite simple. But the man does not use any syllogism to conclude that something has happened; it is obvious. Is he irrational when he says it is obvious? Not at all. He has the minor premise in his present perception and in his memories of the prior state; he has the unity, this same set of things, ‘my home.’ What he calls ‘my home’ was in one state according to his memories and is in another according to his present perceptions; and that is what is meant by the words, *Something happened*. Consequently, he has in his presentations and memories the fulfilment of the conditions for saying that something has happened, and in the meaning of these words, *Something happened* he has the link between those conditions and the judgment, *Something did happen*.” (U&B, 120-121)*

Se não houvesse nenhum dado, se não houvesse nenhuma consciência acerca desses dados, se não houvesse a apreensão da diferença entre a casa de um modo e a casa de outro, o pirrônico poderia dizer que seu assentimento foi causado passiva, involuntária e irrefletidamente. Com relação a esses, contudo, não é possível negar o aspecto reflexivo e consciente. Suponhamos, assim, que tenha se chegado a essa aparência de modo inconsciente. Se fosse inconsciente, ele não seria capaz de reconhecer a situação, porque os dados não estariam presentes à consciência; estariam no inconsciente ou fora da consciência; se estivessem no inconsciente seriam inacessíveis a ele; se estivessem fora da consciência, não seriam perceptíveis, tal como não se percebe conscientemente a atividade biológica que ocorre fora da consciência, como o crescimento de cabelos.

Suponhamos agora que tenha sido sem qualquer reflexão. Já demonstramos que o cético não está isento da reflexão. Além disso, mesmo nesse caso inopinado, não significa irreflexão. Assim, se fosse irrefletido, ele responderia sem ter pensado na mudança, tal como alguém nos diz algo e respondemos *sem pensar* e de modo apressado. No entanto, não é possível negar que se tenha pensando na mudança justamente porque *apreendeu-se que os dados individuais mudaram com relação à mesma casa*.⁸⁵ Se não houvesse tal apreensão, teríamos as seguintes opções: ou (1) não se perceberia que algo mudou; ou (2) a asserção não dogmática seria baseada em um sentimento, mas a interpretação dialética nega a psicológica; ou (3) a reação seria instintiva, mas se fosse instintiva não teria lembrança dos dados, seria estímulo-resposta e não haveria inteligibilidade; e, como se demonstrou, o cético é também inteligente e possui reflexão; ou (4) apareceria automaticamente que algo mudou; mas como pode aparecer automaticamente que algo mudou sem os dados, sem as condições? As condições estão lá e ele é consciente delas. O problema aqui, como se vê, é que sem as condições não seria possível tal apreensão. Para negar que houve apreensão, seria preciso negar que não houve condições, mas as aparências dizem que houve.

O ponto aqui, portanto, é que o cético *constatou* que os dados mudaram, houve uma apreensão da suficiência da evidência. Houve uma verificação automática do processo cognitivo e, em conformidade com o que já discutimos, sem verificação não há juízo. A verificação pode ser voluntária ou involuntária. No caso, em nossa interpretação, foi

⁸⁵ O termo usado por Sexto para referir-se à não apreensão do cético é *καταλαμβάνω* (*katalambáno*) (*PH I*, 201). Há diversos sentidos, como: apreender; agarrar, pegar; apreender com a mente, compreender; aceitar; encontrar a chegada; reprimir, checar, ligar, vincular, entre outros. Em inglês, tem ao menos um sentido forte e outro mais fraco. Independente do sentido, o ponto é que houve uma compreensão, isto é, uma apreensão dos dados e tais dados foram compreendidos, a partir dos quais veio, inevitavelmente, uma apreensão da mudança, sem a qual não haveria a aparência resultante. Se o cético não a toma como verdadeira, isso é a questão de a suspensão do juízo dele estar restrita a isso. Mas, dado que sua cognição opera com esses três níveis, não é possível chegar a uma porção de aparências sem uma verificação que a própria mente propicia. É o próximo e último assunto a tratar nesta subseção.

involuntária, no automatismo próprio do processo cognitivo, e daqui que o cético tenha razão em dizer que há um assentimento involuntário, mesmo porque tal *check* vem da compulsão racional do juízo, cujo fundo é o desejo natural de conhecer. Se não houvesse um estranhamento da situação, não ocorreria tal processo que reflete sobre os dois conjuntos de dados e faz surgir a asserção de que aconteceu algo. Quando nos deparamos com algo diferente a respeito de uma mesma coisa, notamos que esse algo está diferente justamente porque contrasta com a ideia que anteriormente tínhamos de tal coisa. Mas se o cético disser que esse assentimento é, além de involuntário, não baseado em razões, isso é equivocado, porque as razões estão na apreensão. Ou seja, não é uma aparência vinda meramente de uma impressão de afecções e de sentimentos (embora estes estejam presentes), pois, como se evidenciou, há a apreensão e a consciência dos elementos envolvidos.

Concomitantemente, sem as condições não haveria o aparecimento de que aconteceu algo. Quando se diz “Aconteceu algo”, ou “[Aparece que] aconteceu algo”, ao que essas palavras estão se referindo? “Algo” refere-se a uma coisa ainda não especificada. Não se sabe especificamente o que aconteceu. Foi uma asserção (ou afirmação) circunscrita. Mas, em nosso caso, ela tem uma função. Ela designa a experiência e, nesse sentido, refere-se às condições que baseiam a asserção do “aconteceu”, isto é, os dois conjuntos de dados que estão distintos a respeito da mesma coisa, a casa. “Aconteceu” refere-se ao resultado final da apreensão, resultando de um juízo que verificou, naquele sentido lato discutido na seção 3.4 deste capítulo. Houve um insight correto relacionado à mudança de dados e teve a apreensão do incondicionado com a afirmação do juízo ao se verificar, ao se constatar, que as condições foram cumpridas. Repare que Lonergan, ao falar do juízo na citação acima, acrescenta o “*did*”. O “*did*” está ali para designar que as condições estão cumpridas, pois, se os dados não tivessem aparecido de modo diferente e estivessem permanecidos como de manhã, não faria sentido em falar que aconteceu algo, ou que “aparece que” aconteceu algo. Portanto, podemos dizer que houve juízo tal como para outras pessoas. Ou seja, o pirrônico não está livre dos níveis do processo cognitivo.

Agora podemos ilustrar que, com relação às perguntas da autoafirmação, em muitas delas o cético apreendeu o incondicionado, a suficiência da evidência. Como é natural em nós, o processo cognitivo, assim como o juízo, mesmo que o pirrônico mantenha resistência a não emitir um juízo afirmativo, ao se perguntar reflexivamente se vê ou não vê, automaticamente apreende e julga que vê; automaticamente apreende e julga que ouve; apreende e julga que entende; apreende e julga que formula; apreende e julga que reflete (porque fez a pergunta se vê ou não vê, se reflete ou não). Há uma clareza a respeito dessas questões: ou se vê, ou não

se vê; ou se entende, ou não se entende; ou se reflete, ou não se reflete; ou se julga, ou não se julga. Dizendo a ele que aparece que sim ou que não, há uma apreensão que fundamentou tal aparência. Além disso, como o cético já julgou no passado, ele sabe que julga, embora suspenda o juízo acerca da verdade desse conhecimento passado. *E, nesse caso, se ele se perguntou, já deixou de ser algo passivo e involuntário, porque o dinamismo do processo cognitivo com o desejo natural de conhecer exige nosso esforço para responder às perguntas e refletir sobre aquilo que está sendo perguntado. Lembremos, ademais, que o juízo é um compromisso pessoal, responsável.*

Agora, vejamos outros exemplos em que há voluntariedade inevitável, ou seja, em que há um juízo que não é uma mera impressão passiva e involuntária. Isso nos ajudará, além disso, a deixar mais claros os dois exemplos acima. Suponhamos duas situações, uma ordinária e outra simples em um laboratório científico. Assim, suponha um cético com outro amigo não cético viajando de ônibus da localidade A para a localidade C. Ambos têm as crenças de que A corresponde à cidade *p*, de onde partem. O cético tem a crença de que C corresponde à cidade *q*, mas o amigo não a tem, pois nunca esteve em tal cidade; portanto, mesmo se ele chegar ao local mais conhecido dessa cidade, não será capaz de dizer se está ou não na referida cidade (*e.g.*: a localidade que se apresenta em A é São Paulo e a que se apresenta em C é Rio de Janeiro). Falamos em “apresenta” para designar as aparências. Para ambos as aparências de A são compreendidas como São Paulo e as aparências de C são compreendidas como Rio de Janeiro. O amigo ainda não teve as aparências de C, mas sabe que as aparências C correspondem à cidade do Rio de Janeiro. Como o amigo nunca foi ao lugar, em virtude de um atraso no trânsito, ele não sabe exatamente quando chegarão ao Rio. Em determinado ponto, faltando 15 minutos para a chegada na rodoviária, e já dentro da cidade, porém na região de seus arredores, o amigo acorda o cético e lhe pergunta: “Já estamos no Rio [de Janeiro]?”. O cético, que tem crenças nas aparências referentes a C, olha pela janela e *verifica se* aquela região onde estão já é a cidade do Rio de Janeiro. Ou seja, houve insight correto, reflexão com apreensão das condições e um juízo, mesmo que ele diga “sim” querendo significar “aparece que sim”, ou que diga que “sim, já estamos”, querendo significar “aparece a mim que sim”, “aparece que já estamos”. Em pouco tempo chegam à rodoviária e estão, de fato e com sucesso, no Rio de Janeiro. Se o juízo não correspondesse aos fatos, eles não teriam chegado à cidade determinada e real do Rio, mas em qualquer outro lugar.

Mesmo para dizer que isso tudo tenham sido aparências, foi preciso verificar, olhar para fora. É o mesmo tipo do primeiro exemplo, só que envolvendo voluntariedade e atividade, porque ele olhou *e verificou*. O cético aqui estaria involuntário com relação à

verdade da aparência (se verdadeiramente é Rio de Janeiro), mas é inegável que não tenha sido voluntária a verificação das aparências (mesmo porque mera passividade e mera involuntariedade não realizam verificações). Ele realizou uma verificação, precisou verificar ou constatar se as aparências às quais estava exposto correspondiam à cidade. Esse ato de verificação é um ato de apreender as condições que dão base para o juízo que é afirmado, para aquilo que o cético chama de “aparência”.

Vejamos agora o caso de um laboratório. Suponhamos que um pirrônico da interpretação de Lammenranta (2008, 2011a) trabalhe lá. Evidentemente, ele não dará assentimento à verdade das teorias, mas se guiará pelas crenças que têm, assim como com base nas presentes aparências.

Suponhamos um caso com base em um exemplo de Lonergan a respeito de uma verificação de pressão e volume, mas pensando em uma situação com um cético. Tem-se uma fórmula geral, $PV = 64$, então se pode dizer que, quando V é 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, então P será 64, 32, 16, 8, 4, 2, 1. Há um mostrador (M) que só fornece V , com uma agulha que coincide com a referida escala numérica. A fórmula e o mostrador (M) servem para monitorar um aparelho de aquecimento (N), que deve manter sua pressão interna sempre entre 8 e 16. Então, durante algumas vezes ao dia, o cético precisa olhar no mostrador (M) se a agulha está entre 8 e 16, porque, se estiver para mais ou menos, o aparelho de aquecimento (N) estará operando fora do padrão e colocando em risco os experimentos. Agora, um colega de trabalho pergunta ao cético sobre as medidas com relação a alguns dias anteriores: “Na segunda-feira, dia 14, os valores estavam entre 8 e 16 das 15h00 às 17h00?”. O cético não lembra e, por isso, precisa recorrer às anotações. Ao recorrer às anotações, verifica que sim e responde ao colega que, na segunda-feira dia 14, os valores estavam entre 8 e 16 no período perguntado. Quando ele responde que sim, está significando que a ele “aparece” que sim. O problema aqui é que a pergunta do colega foi uma questão para a reflexão, que exige uma verificação, isto é, um retorno do formulado ao experienciado, para as condições. Ao recorrer à sua memória e depois constatar nas anotações que, naquele período, os valores estavam entre 8 e 16, ele realizou uma verificação que fundamentou o juízo da “aparência” que “sim”. Tal como no exemplo do trabalhador que volta a casa no final da tarde, este exemplo envolve os mesmos elementos, de modo que não se pode dizer que não houve reflexão, verificação, apreensão e juízo. Mais uma vez, mesmo o pirrônico dizendo que para ele isso é aparência, o processo que ele empregou para chegar à aparência se valeu de um juízo e envolveu voluntariedade. Como no outro caso, ele pode também suspender o juízo acerca da verdade das coisas, mas não é

possível negar que não houve apreensão que deu origem ao juízo e que houve esforço (voluntariedade) de sua parte.

Por fim, consideremos apenas mais dois casos, um envolvendo lógica básica e, outro, matemática básica. Nesse sentido, consideremos o *Modus Ponens*:

$$A \rightarrow B$$

$$A$$

$$\therefore B$$

Ou ainda, um silogismo em *Barbara*:⁸⁶

Todo B é A

Todo C é B

\therefore Todo C é A

Uma vez que o pirrônico tenha aprendido as regras e as entendido, por mais que diga que, quaisquer que forem os resultados, os argumentos sempre lhe *aparecerão* como válidos, o fato é que não é possível considerar argumentos válidos e, portanto, corretos, sem uma apreensão reflexiva que gere o juízo, o qual mostra ser o caso que o argumento é válido. Num primeiro momento, podem-se entender as regras sem assentir, mas, uma vez *verificado* o argumento com outras premissas, mesmo que não verdadeiras, percebe-se que continua sendo o caso.

De modo similar, na Matemática, tomemos o clássico exemplo de 12×12 .

Tem-se: $12 \times 12 = ?$

O pirrônico, supomos, aprendeu Matemática Básica, tem crenças a esse respeito e tem capacidade para fazer contas. É inevitável realizar uma operação sem se valer de experiência, entendimento e juízo. Experiência porque se teve contato visual presente e passado com aquilo que aprendeu. Entendimento porque se entende (e até mesmo se sabe, ao menos em baixo nível epistêmico) o que é 1, 2, 3, enfim os Naturais (N), além de entender a multiplicação. Suponhamos que, por um erro de conta à mão, ele chegue a 142. Como entende as regras, nota que 142 está errado. Repete a conta várias vezes e verifica que o resultado é 144. Procedendo de acordo com as regras, o resultado sempre será aquele. É um conhecimento. Por ele ter tido de

⁸⁶ De acordo com os exemplos de Bacon, Detlefsen e McCarty (1999, p. 69) e Joseph (2008, p. 191).

fazer a verificação, isso envolveu reflexão e apreensão de um incondicionado que resultou num juízo. Porém, *neste caso*, não se pode dizer que foi algo completamente involuntário, pois houve esforço para tal verificação. Agora lhe perguntam: “É verdadeiro que $12 \times 12 = 144$?”. Se ele disser que, para ele, aparece que sim, não mudará o fato de que, na realidade, ele tenha usado de sua reflexão, de algum juízo para *checar* a conta e de que aquela verdade permanecerá daquele modo independente da sua suspensão do juízo; *além disso, embora ele negue, ele apreendeu a suficiência da evidência e, portanto, da verdade da questão*. Ele pode suspender o juízo acerca da natureza dos números, mas o que se pede não é isso. Como matéria de fato, $12 \times 12 = 144$. Pode ser que a natureza mude, mas, dado o histórico e a regularidade ao menos estatística do processo cognitivo, tal processo como matéria de fato mostra-se como o caso, como verdadeiro.

O ponto com todos esses exemplos é a *inevitabilidade da verificação*. O juízo é inevitável porque a verificação, com esse retorno aos dados da reflexão e a apreensão do incondicionado, é inevitável. Por exemplo: “Você pegou a mala?”, “Você pegou a chave?”, “Você leu o livro?”, “Você foi ao congresso?”, “Você entendeu aquele filósofo?” – são todas perguntas que pedem pela verdade, por uma verificação e cuja resposta só é possível ser formulada através da apreensão das condições que resultam em um juízo. *Nesse sentido, e consideradas as questões das últimas seções, é inevitável o uso de juízo até mesmo por parte do pirrônico, seja pela colaboração dos juízos dos outros (o fundo comum etc.), seja pela inevitabilidade do próprio processo cognitivo do qual o cético não é exceção*.

Entretanto, pode ser, ainda, que o pirrônico diga que, a ele, aparece, e estar sendo sincero sem ter emitido um juízo em sentido próprio, estrito. O próprio Lonergan discute aparência e realidade em seu importante texto *Cognitional Structure* (CWL 4, 1988), já citado por nós. Ao discutir sobre a objetividade do conhecer e do conhecimento humano em relação ao virtualmente incondicionado, assim como acerca da existência das coisas, Lonergan argumenta o seguinte:

A objetividade do conhecer humano, então, repousa sobre uma intenção irrestrita e um resultado incondicionado. Porque a intenção é irrestrita, ela não é restrita ao conteúdo imanente do conhecer, aos *Bewusstseinsinhalte* [conteúdos da consciência];⁸⁷ pelo menos, podemos perguntar se existe alguma coisa além disso, mas o mero fato de que a questão possa ser levantada revela que a intenção que a questão manifesta não está limitada por qualquer princípio de imanência. Mas as respostas são *para* questões, de modo que, se as questões são transcendentais, assim também deve ser o significado das respostas correspondentes. Se sou perguntado se ratos e homens realmente existem, não estou respondendo [propriamente] a questão quando falo sobre imagens de ratos e

⁸⁷ Não há nenhuma nota editorial nesta página do CWL 4 acerca deste termo em alemão, mas aqui parece uma referência a Gottlob Frege, ou o uso desta expressão encontrada na obra de Frege pode ter servido para ilustrar aquilo sobre o que Lonergan está falando em diálogo com a tradição filosófica contemporânea.

homens, conceitos de ratos e homens, ou as palavras, ratos e homens; eu respondo a questão somente se afirmo ou nego a existência real de ratos e homens. Além disso, respostas verdadeiras expressam um incondicionado. Ratos e homens são contingentes e, portanto, suas existências têm suas condições. Meu conhecimento de ratos e homens é contingente e, portanto, meu conhecimento de suas existências tem suas condições. Mas as condições do condicionado podem ser cumpridas, e então o condicionado é um virtualmente incondicionado; ele tem as propriedades de um incondicionado, não absolutamente, mas de fato. Na medida em que o conhecer humano atinge um tal (*such an*) incondicionado, ele transcende a si mesmo. Pois o incondicionado *qua* incondicionado não pode ser restrito, qualificado, limitado; e, então, todos nós distinguimos marcadamente entre o que é e, por outro lado, o que aparece, o que parece ser, o que é imaginado ou pensado ou que pode possivelmente ou provavelmente ser afirmado; nos últimos casos, o objeto ainda está amarrado ao sujeito pela relatividade;⁸⁸ no primeiro [caso], a autotranscendência do conhecer humano chegou a seu termo; quando dizemos que algo é, queremos dizer que sua realidade não depende de nossa atividade cognitiva.⁸⁹ (CWL 4, *Cognitive Structure*, 213)

A objetividade do conhecer humano repousa sobre uma intenção irrestrita. Ou seja, podemos levantar perguntas sobre qualquer coisa, sobre qualquer assunto, sobre aquilo que existe de fato, sobre aquilo que não existe, como uma quimera ou ficção. A intencionalidade de nosso conhecer é, nesse sentido, irrestrita. Além disso, tem um resultado incondicionado, ou seja, apreendendo as condições de verdade, da suficiência da evidência, do virtualmente incondicionado, chegamos não a juízos que são universais e necessários – como discutimos anteriormente –, mas a juízos de fato que comportam um componente de incondicionalidade no sentido de que um juízo de fato é necessário contingencialmente – conforme também já discutimos. *Ou é, ou não é, ou é provavelmente ou não é provavelmente* – e, nesse contexto, esse assim “é” é de modo necessário contingencialmente. Se é uma cadeira, não pode ser uma

⁸⁸ “*in the latter cases the object is still tied down by relativity to the subject*”: trecho com aparente dificuldade de tradução porque, pelo contexto da própria citação e das frases subsequentes, pode haver ambiguidade. Por exemplo, parece que se adequaria ao contexto traduzir, alternativamente, como: “nos últimos casos, o objeto ainda está amarrado pela relatividade *do* sujeito”. Porém, nesse caso, não seríamos fiéis ao texto e talvez não captássemos a intenção do autor.

⁸⁹ Tradução prévia deste trecho realizada pelo mestrando em Lógica e Filosofia, Mateus Coelho Belinello. Conferência e revisão técnica realizadas por nós. Em inglês: “*The objectivity of human knowing, then, rests upon an unrestricted intention and an unconditioned result. Because the intention is unrestricted, it is not restricted to the immanent content of knowing, to Bewusstseinsinhalte [conteúdos da consciência]; at least, we can ask whether there is anything beyond that, and the mere fact that the question can be asked reveals that the intention which the question manifests is not limited by any principle of immanence. But answers are to questions, so that if questions are transcendent, so also must be the meaning of corresponding answers. If I am asked whether mice and men really exist, I am not answering the question when I talk about images of mice and men, concepts of mice and men, or the words, mice and men; I answer the question only if I affirm or deny the real existence of mice and men. Further, true answer express an unconditioned. Mice and men are contingent, and so their existence has its conditions. My knowing mice and men is contingent, and so my knowing of their existence has its conditions. But the conditions of the conditioned may be fulfilled, and then the conditioned is virtually an unconditioned; it has the properties of an unconditioned, not absolutely, but de facto. Because human knowing reaches such an unconditioned, it transcends itself. For the unconditioned qua unconditioned cannot be restricted, qualified, limited; and so we all distinguish sharply between what is and, on the other hand, what appears, what seems to be, what is imagined or thought or might possibly or probably be affirmed; in the latter cases the object is still tied down by relativity to the subject; in the former the self-transcendence of human knowing has come to its term; when we say that something is, we mean that its reality does not depend upon our cognitive activity.*” (CWL 4, *Cognitive Structure*, 213)

lâmpada; se é um rio, não pode ser uma pedra; se é $4 = 2 \times 2$, não pode ser $4 = 2 \times 1$. Ao mesmo tempo, nesse sentido, se é cadeira, não pode ser cadeira e ser outra coisa concomitantemente, como ser cadeira e ser uma lâmpada ao mesmo tempo, conforme já explanamos a respeito dessa temática anteriormente.

Mas as respostas são *para* questões, isto é, há uma relação de intencionalidade entre perguntas e respostas, de tal forma que se as questões são transcendentais, isto é, se elas transcendem a cognição humana em si e se referem a algo que não é a cognição do próprio sujeito, então seus significados também devem ser transcendentais, ou seja, de algo que não é a própria cognição do sujeito. Daí o exemplo de Lonergan acerca da existência do rato enquanto matéria de fato uma vez apreendido o virtualmente incondicionado. Se as perguntas exigem respostas que transcendem a sensibilidade do pirrônico, o conteúdo da resposta não estará na sensibilidade e nas impressões, mas fora do sujeito, caso seja um objeto externo. Por nossa estrutura cognitiva dinâmica ser auto-transcendente, nessa transcendência que diferencia e sai do polo subjetivo para o polo objetivo, resolve-se, grosso modo, entre aquilo que é aparência e aquilo que é realmente.

O incondicionado *qua* (enquanto) incondicionado, não pode ser “restrito”, “qualificado”, “limitado”. Se, por definição, o incondicionado *enquanto* incondicionado não tem condições, não faz sentido restringi-lo, qualifica-lo e limitá-lo. No entanto, agora entra a questão para o cético. Consideradas essas coisas todas, pode-se dizer que a partir daí é possível distinguir entre o que é, por um lado, e o que aparece, por outro lado. O que não é, portanto, é o que é aparência, é o que parece ser, é o que é imaginado ou pensado ou, ainda, é o que possivelmente ou provavelmente poderia ser afirmado como verdadeiro. Pode ser, mas não é garantido que seja. Daí que Lonergan conclui: “nos últimos casos, o objeto ainda está preso ao sujeito pela relatividade” (CWL 4, 213), ou seja, é algo que não transcendeu dos níveis da experiência sensível e do entendimento para o nível da reflexão e do juízo, pois as condições não foram apreendidas; portanto, aquilo que aparece, que é imaginado etc., é algo que não transcendeu também ao objeto real; ou seja, o conteúdo pensado está preso na cognição subjetiva. Contrariamente, já “no último caso, a autotranscendência do conhecer humano chegou a seu termo” (CWL 4, 213), pois as condições foram apreendidas, o virtualmente incondicionado foi captado, de tal forma que se afirmou ou se negou algo como matéria de fato: transcendeu a subjetividade alcançando o objeto real. Por isso, conclui Lonergan, “quando dizemos que algo é, nós significamos que sua realidade não depende da nossa atividade cognitiva” (CWL 4, 213).

Nesse sentido, é completamente concebível que o cético fique preso ao conteúdo de sua consciência sem afirmar ou negar algo. O problema é que isso só pode ser feito em circunstâncias específicas, porque a todo o momento, seja em matéria teórica, seja em matéria prática, estamos apreendendo as condições e emitindo interna e externamente juízos.

Voltamos ao que estávamos discutindo. Como ficam, então, os tipos de assentimento depois dessas considerações?

1. *S* assente passiva e involuntariamente *p* (ou que *p*)
 - a) assente involuntariamente *p*
 - b) assente involuntariamente que *p*
2. *S* assente voluntária e reflexivamente que *p*
3. *S* não assente de nenhum modo que *p*

Em 1a, *seria* o caso da compreensão de uma teoria, mas sem levantar a posterior questão de se tal teoria é verdadeira ou não. Ou, se se levanta tal questão, não sendo possível apreender o incondicionado ou não aceitando tal apreensão ocorrida, suspende-se o juízo acerca da mesma.

Em 1b, *seria* o caso dos juízos involuntários, mas em que há verificação de um fato e são propriamente juízos e não apenas assentimento acerca de uma compreensão, cujo exemplo foi o do trabalhador que volta a casa.

Em 2, *é* o tradicional juízo que afirma ser o caso, inevitável como no caso dos exemplos do laboratório, na lógica básica e em outros casos. Assim, podemos reformular a lista do seguinte modo:

1. *S* assente passiva e involuntariamente *p*
2. *S* assente passiva e involuntariamente que *p*
3. *S* assente voluntária e reflexivamente que *p*
4. *S* não assente de nenhum modo que *p*

Em 1, *aceitar-se-ia* uma compreensão e não haveria juízo sobre aquele determinado *p*. Lê-se um livro de filosofia, uma tese científica, ou se compreende uma situação, mas não se avalia se tais itens são verdadeiros *como um todo*, embora seja inevitável, durante o processo, levantar questões reflexivas que perguntem pela verdade de pontos parciais, assim como é

inevitável emitirmos mentalmente, sem intenção prévia, atos de concordância e discordância sobre determinados pontos em que há apreensão das condições, *julgando com base na apreensão das condições, no virtualmente incondicionado*. Assim, algum tipo de juízo em sentido próprio está envolvido. Além disso, 1 pressupõe juízos passados, tanto pessoais como colaborativos (relativos ao fundo comum de que tratamos, que mostrou também o aspecto social do conhecimento). Então, a questão em 1 é que *se entenderia* uma teoria, uma tese, uma situação, mas *não se emitiria* um juízo acerca da verdade das mesmas.

Porém, de acordo com o que discutimos, em diversos casos uma proposição é verdadeira apesar de o pirrônico suspender o juízo acerca dela.⁹⁰ Concomitantemente, como argumentamos, não é possível ficarmos o tempo inteiro presos no nível da sensibilidade e do entendimento. *Ademais, porém, consideramos que a involuntariedade não procede, conforme evidenciamos no Capítulo 3, na seção “A inevitabilidade do entendimento”*: mesmo no nível do entendimento, na compreensão de algo, e de acordo com o que ilustramos, a vontade é concomitante com o entendimento, sendo algo difícil de negar.⁹¹

Em 2, *teríamos* um juízo involuntário inevitável, que pode ser observado em situações concretas. Ao mesmo tempo, devido à naturalidade do processo cognitivo, é inevitável que não tenhamos juízos acerca de várias coisas em que há apreensão das condições, como se evidenciou no exemplo da pessoa ou do pirrônico que volta do trabalho a casa. Mesmo que o cético não dê o assentimento posterior de confirmar ou negar a verdade daquilo que chegou à sua mente, o processo até chegar à aparência se valeu de um juízo e de razões. Nesse caso, portanto, mesmo que ele suspenda o juízo acerca da verdade daquilo que lhe apareceu, *para chegar a tal aparência houve uma verificação que levou ao juízo da aparência*: ele verificou que “[*aparece que*] Aconteceu algo” e que, não obstante, chegou à verdade enquanto matéria de fato, apesar da suspensão. *Ademais, tal como dissemos no parágrafo anterior, consideramos que a involuntariedade não procede*. Se o juízo requer compreensão correta (nível do entendimento) e na compreensão está presente a vontade, aqui também se torna difícil negar a concomitância da vontade no refletir e no julgar. Consideramos, portanto, que a vontade também é concomitante no refletir e no julgar. (A própria suspensão do juízo é um ato voluntário. Negar isso o confirmaria. Não seria a suspensão o fruto de um juízo?)

Em 3, vimos que, mesmo nesse caso, é inevitável ao cético não ter um juízo como tal. A diferença é que, se ele é um pirrônico de tipo rústico (como na interpretação que estamos tomando de Lammenranta (2008)), ele não daria assentimento à verdade desses juízos, como

⁹⁰ Como no caso da autoafirmação e em outros exemplos fornecidos acima, quando, em tais casos, chega-se aos fatos.

⁹¹ Ver infra, Capítulo 3, pp. 161-167.

no exemplo da viagem de uma localidade à outra, ou dos dados em laboratório acerca da pressão em relação ao volume. *Nesses casos houve apreensão, houve verificação e um inevitável sim ou não com relação às aparências*, pois, para dizer que “Aparece que sim” ou “Aparece que não”, isso não é possível – conforme se argumentou – sem o processo que leva ao juízo, isto é, sem a verificação, sem a apreensão do incondicionado ou, em outros termos, sem a apreensão das condições de verdade.

Em 4 é a rejeição, simples o suficiente para não nos determos nela.

Relembremos, agora, as asserções das quatro questões que apresentamos acima. Apontamos que o problema estaria em:

1. Argumentar que o cético pudesse viver e operar intelectualmente *apenas* com crenças involuntárias e *formar* tais crenças involuntariamente;
2. Argumentar que seria possível “muito bem manter suas crenças sobre o mundo na medida em que não toma tais crenças como verdadeiras”,⁹² isto é, sem juízos que considerem algo como o caso;
3. Afirmar que o cético “evita aceitar qualquer coisa como verdadeira” ao mesmo tempo em que se afirma que o cético aceita, *involuntariamente*, que é verdade que *p*, assim como reconhece, involuntariamente, que outros discordem de sua crença em *p*; e
4. Argumentar que seja possível ter crenças involuntárias que, aparentemente, não estejam baseadas em razões, uma vez que se argumentou que a aceitação que envolve juízo é baseada em razões ao passo que à crença involuntária atribuiu-se passividade por processos que não estão sob seu direto controle.

Com relação a (1), tal impossibilidade foi evidenciada quando consideramos a inevitabilidade do entendimento e do juízo.

Com relação a (2), tal impossibilidade foi evidenciada quando consideramos a inevitabilidade do juízo para o cético em todo o tempo e a determinação das coisas com relação ao juízo na ordem do conhecer.

Com relação a (3), aparentemente há uma contradição, embora ela seja resolvida pelo próprio texto de Lammenranta (2008). Lembremos que, com relação ao escopo dessa versão

⁹² Lammenranta, 2008, p. 30. “*Since we do not disagree about appearances, they fall outside this scope. So the skeptic may very well retain her beliefs about the world insofar as she does not take those beliefs to be true*” (Lammenranta, 2008, p. 30).

do ceticismo, “a suspensão do juízo está restrita às proposições de nível superior sobre a verdade das proposições de nível inferior.”⁹³ O problema é que, conforme se evidenciou, vários juízos a que o cético chega correspondem ao caso, ou seja, atingem os fatos. Então, permanece uma contradição, porque tais proposições de nível inferior referem-se a como as coisas aparecem, quando se mostrou que, apesar das aparências consideradas nos exemplos e na argumentação com base na citação de um trecho do *Cognitive Structure* (CWL 4), a realidade era independente de tais aparências.

Com relação a (4), já respondemos pouco acima quando falamos da concomitância da vontade no entendimento, na reflexão e no juízo. Além disso, somem-se, com relação a (4) as outras três respostas imediatamente anteriores.

No mais, após essas considerações, o problema é que, com relação à autoafirmação, mesmo que o cético suspenda o juízo acerca da real natureza do processo, permanece que tal processo mostra-se como real e condicionalmente necessário. Além disso, não se vê como seja possível uma vida teórica e prática em que, a cada momento, com o processo cognitivo sugerindo ou oferecendo juízos em virtude do desejo de conhecer e pela apreensão das condições, se faça uma consideração, para cada minúsculo item, de que aquilo é aparência e de que se suspende o juízo acerca da verdade a respeito de cada um dos itens, em conformidade com a interpretação de Lammenranta (2008), de que o pirrônico poderia ter crenças sobre qualquer matéria, sem dar seu assentimento e viver daquele modo. Pode-se dizer que o pirrônico tenha tomado a decisão de suspender o juízo acerca de tudo e agir conforme esse ditame, mas isso é concretamente impossível, porque pressupõe a determinação das coisas tanto na ordem do conhecer (o saber quando uma coisa é e quando não é) como na ordem do real, além do fato de haver muitos juízos automáticos que não percebemos e que só são percebidos caso performemos atos de juízo ou prestemos atenção a esses atos. Lembremos aqui que os diferentes tipos de juízos, em conjunto com a reflexão e suas operações, envolvem *uma verificação, uma constatação*; muitas vezes constatamos uma coisa como sendo o caso, sem nos demorarmos, como no caso da casa com janelas quebradas, fumaça no ar e água no chão. E, em conformidade com o que se evidenciou, o cético chega à verdade se apreende as condições e se seu insight está correto. Nesse caso, afirmando que somente se está com base nas aparências, tal asserção não corresponde aos fatos, de acordo

⁹³ “The scope of suspension of judgment is restricted to the higher level propositions about the truth of lower level propositions” (Lammenranta, 2008, p. 30).

com toda a argumentação que desenvolvemos aqui, incluindo as verificações que podem ser constatadas por qualquer um que seja honesto e desprendido e não esteja sob influência de uma distorção ou de paixões elementares que vão atrapalhar o processo de conhecimento. *Por fim, mesmo que se diga que aparece que não se apreende a suficiência da evidência, para chegar a tal conclusão apreendeu-se que não parece que a tenha apreendido.*

Resumo

Seguindo nossa abordagem indireta, expôs-se o problema dos tipos de assentimento na versão dialética. Esta argumentou que seria possível ao cético viver com crenças, mas de forma a não assentir sobre a verdade das coisas. Argumentou-se que há um assentimento involuntário acerca das aparências e que a suspensão do juízo se dirige a como as coisas são em sua natureza. No entanto, através de sucessivas camadas de argumentação, evidenciou-se que não é possível ao cético nem discursar e nem agir sem possuir crenças que considerem algo como verdadeiro ou falso. Antes de percorrer tal caminho, expomos a distinção entre conhecimento pessoal e crença verdadeira, contextualizando-os ao que se encontra nos debates da epistemologia contemporânea, em particular de linha analítica. Com isso, mostrou-se a vantagem da abordagem Ionergianiana em relação à análise padrão e à exigência da interpretação dialética. As referidas camadas foram (1) a inevitabilidade da reflexão; (2) a inevitabilidade da determinação das coisas na ordem do conhecer e dos juízos colaborativos, em relação ao fundo comum do conhecimento humano e (3) a inevitabilidade do juízo para o cético em sentido próprio, mostrando que o que ele chama de aparência é, em muitos casos, aquilo que é real, embora ele não o perceba. Com isso, concluímos nossas objeções *teórica* (o cético julga) e *prática* (é impossível viver e operar conforme o tipo de ceticismo rústico da interpretação dialética de Lammenranta (2008, 2011a)).

Conclusões

De acordo com nossa proposta, consideramos que o problema dos Cinco Modos de Agripa foi resolvido da forma que se segue abaixo. Na interpretação dialética, como consideramos, eles possuem dois pilares: (1) o princípio normativo de que não se pode cair em petição de princípio e que (2) haveria duas formas de assentimento, a saber, crença e aceitação (*belief and acceptance*), o que livraria o pirrônico da tradicional objeção humeana: o cético seria capaz de viver e operar no mundo com crenças nas aparências sem julgá-las como verdadeiras ou falsas. Tal interpretação dialética foi proposta por Markus Lammenranta (2008). Discutimos e justificamos a adoção de tal interpretação em face da bibliografia levantada, complementando-a com outros textos do autor, no Capítulo 2, capítulo também em que aprofundamos um pouco acerca do Problema de Agripa. Essa versão, com seus dois pilares, faria com que os Cinco Modos levassem qualquer proposição ao ceticismo: ou cairíamos em petição de princípio nos modos de Desacordo, Hipótese, Circularidade e Relatividade, ou regrediríamos infinitamente através do Modo do Regresso.

Oferecemos várias respostas ao estratagema pirrônico. Para tanto, percorremos um caminho. Assim, no Capítulo 1, apresentamos elementos da Filosofia de Bernard Lonergan, principalmente sua Teoria Cognitiva, seguida, posteriormente, de sua Epistemologia com algo de sua Metafísica. O cerne do capítulo foi mostrar como operamos com dados internos e externos, utilizando-nos de experiência, compreensão, reflexão e juízo, em que os níveis do entendimento e da reflexão se valem dos dados e cujo resultado final é um juízo que afirma ou nega se algo é verdadeiro ou falso. Desenvolvemos pormenores desses vários elementos, fornecendo maior especificidade sobre cada nível com suas operações cognitivas próprias, mostrando, concomitantemente, a unidade e interdependência entre os mesmos: um pressupõe

e complementa o outro, sendo transcendentais. O conhecer humano transcende da experiência, passando pela compreensão, até se alcançar o objeto de conhecimento através da apreensão do virtualmente incondicionado com sua afirmação num juízo. Ou seja, não se fica preso apenas na experiência, ou apenas preso na compreensão, ou apenas preso na reflexão. Destacamos, nesse sentido, que o conhecer humano está relacionado a perguntas e respostas e tal relação entre perguntas e respostas está constituída por uma relação entre ato, intencionalidade e conteúdo. Além disso, se desejamos conhecer, desejamos conhecer *algo* e esse algo não está restrito à consciência do sujeito, à nossa cognição, de tal modo que a realidade independe de nossas atividades cognitivas, embora possamos conhecer essas mesmas atividades que estão em nós. Porém, tudo isso foi deixado como teoria. Em particular, a Teoria Cognitiva só foi testada com o argumento da autoafirmação do cognoscente, que deu início, de certo modo, à Epistemologia de Lonergan, mostrando um primeiro conhecimento em sentido próprio. Para a consumação da autoafirmação, no entanto, só foram precisos os elementos da Teoria Cognitiva. Após a autoafirmação, que foi apresentada como base de resposta ao ceticismo, o leitor pôde, a partir dali, verificar se o que foi discutido no Capítulo 1 era verdadeiro, se fazia sentido. Em suma, tal capítulo nos forneceu os elementos para realizarmos o argumento da autoafirmação *e seus desdobramentos* para lidar com os Cinco Modos.

Numa frente, acometemos o problema levantando *objeções de ordem teórica*. A primeira realizou-se através da crítica do princípio normativo da interpretação dialética, rejeitando-o ao mostrarmos não ser possível acreditar que ele seria intuitivo e plausível, ao mesmo tempo em que indicamos que não corresponde aos fatos o que Lammenranta (2008) assere sobre tal princípio não pressupor nenhuma epistemologia, pois, como evidenciou Klein (2011), boa parte dos Cinco Modos derivam de Aristóteles, incluindo, portanto, a Circularidade, a petição de princípio. Isso foi elaborado no final do Capítulo 2. A segunda objeção deu-se ao mostrar que o pirrônico emite juízos mesmo quando ele diz viver apenas com base nas aparências sem julgar *stricto sensu*. Isso foi feito nos Capítulos 3 e 4, junto da demonstração de que o processo cognitivo é inevitável a qualquer um, inclusive ao pirrônico. O conhecer humano, sendo uma estrutura dinâmica e multi-nivelada de experiência, entendimento e juízo, não é relativa ao tempo e ao espaço enquanto matéria de fato. Portanto, experiência, entendimento, reflexão e juízo estão presentes também no pirrônico. Por isso, com essas objeções de ordem teórica respondemos à problemática de *forma indireta*, ou seja, não entrando no estratagema dos modos céticos.

Noutra frente, enfrentamos o problema de *forma direta*. Antes de apresentarmos o argumento da autoafirmação do cognoscente, colocamos sua conclusão (“Sou um cognoscente”)

nos Cinco Modos, numa suposta disputa baseada na interpretação de Lammenranta (2008) e na ilustração que Sexto Empírico faz de tais modos. Com isso, começamos através do Modo do Desacordo e terminamos no Modo da Relatividade. Ao colocarmos a autoafirmação no estratagema, foi possível bloqueá-lo e superar a problemática cética ao revelar que há uma estrutura *invariante*, a qual é condição de possibilidade do conhecer.

Por fim, com as duas frentes anteriores, realizamos, de forma renovada, a *objeção prática*, chamada de *apraxia* (ἀπραξία), ou seja, sem *práxis*, sem ação. É uma objeção que remonta, pelo menos, a Hume. Tal objeção, em nosso caso, consistiu em evidenciar que o pirrônico, caso não usasse de sua reflexão e emitisse juízos, não conseguiria viver e operar, seja intelectual ou praticamente. Mas isso pressupõe os outros dois níveis anteriores do processo cognitivo. Em resumo, em conformidade com o que discutimos, se ele não tivesse o nível da experiência, ele não teria sobre o que pensar, falar e agir. Se não tivesse o entendimento, ele não compreenderia as teorias sobre as quais suspende o juízo, não seria capaz de articulá-las, de levantar hipóteses e não conseguiria nem mesmo ler este parágrafo ou esta frase que, outra vez, escrevo neste momento como ilustração. Se não tivesse capacidade de reflexão, não levantaria perguntas que pedem pela verdade ou falsidade de algo, conforme evidenciamos textualmente, quando Sexto pergunta: “As coisas que existem ‘diferencialmente’ diferem das coisas relativas ou não?” (*PH I*, 137). Esta é uma pergunta para a reflexão, que pede um “sim” ou um “não” em última instância. Não é uma pergunta para a inteligência que demanda uma definição ou explicação, como aquela com a qual Lonergan exemplificou tal tipo de questão: “Qual é o logaritmo da raiz quadrada de menos um?” (*Insight*, 297). Se não apreendesse o incondicionado e julgasse, como há a determinação das coisas pelo juízo na ordem do conhecer, ele não *saberia diferenciar* os tipos de filosofia, como a dogmatista, a acadêmica e a cética; não conseguiria *saber* que o homem é diferente do animal e que o mel é diferente da água; enfim, se não apreendesse a suficiência da evidência, do virtualmente incondicionado, e não julgasse, tudo lhe permaneceria indeterminado e ele não conseguiria nem pensar, nem falar e nem agir.

Com esse quadro de respostas aos Cinco Modos de Agripa e – por extensão da interpretação de Lammenranta (2008) – à problemática pirrônica, concluímos que tanto do ponto de vista das objeções de ordem teórica, como do ponto de vista das objeções de ordem prática, tal ceticismo não se mostra consistente: é implausível e inviável. O problema, no

entanto, é que o ceticismo dos textos de Lammenranta (2008; 2011a), que é mais rústico do que urbano, conduz-nos a sérios problemas.¹

Primeiro, se argumentamos que não precisamos do ceticismo pirrônico para suspender o juízo diante de desacordos, parece-nos que o pirronismo é uma espécie de método para atacar crenças alheias, ou serve para tal. Se for assim, a quem interessa esse ataque?

Segundo, conforme evidenciamos no início da tese, o pirrônico adere às aparências. Nesse sentido, temos a interpretação da Lammenranta (2008) segundo a qual o cético possuiria crenças que seriam causadas por vários processos causais e que não estariam sob nosso direto controle voluntário.² Ademais, segundo tal interpretação, o pirrônico suspenderia o juízo não sobre a aparência (à qual ele adere), mas sobre a verdade, sobre a real natureza daquilo que lhe aparece. De nossa parte, respondemos a isso em nosso Capítulo 4. Porém, aceitar as aparências ou se deixar guiar por elas sem avaliar se são verdadeiras ou falsas, consideramos isso problemático. Mas antes precisamos mencionar dois casos históricos, um particular e outro geral.

No caso particular, trata-se do médico húngaro Ignaz Semmelweis (1818-1865), considerado pai ou pioneiro dos procedimentos antissépticos. Ele descobriu que realizar assepsia nas mãos com uma solução de cal clorada após a manipulação de material cadavérico reduziu em muito as mortes pela chamada febre puerperal.³ No entanto, conta-se que a comunidade médica da época rejeitou suas ideias com a proposta de desinfecção das mãos. Não adotando essa prática segundo sua orientação baseada em fatos, pessoas morreram por seguirem o que estava estabelecido pela comunidade médica da época. Conta-se, ainda, que suas ideias receberam créditos anos após sua morte.

Se no caso de Semmelweis adotássemos a interpretação dialética, muito provavelmente embarcaríamos naquilo que estava estabelecido pela comunidade médica da época e contribuiríamos para a morte de pessoas. Em vista disso, podemos dizer que, se nos guiarmos pelas aparências de acordo com tal interpretação e suspendermos o juízo acerca da verdade e falsidade das coisas, *deixaremos que outros pensem e tomem decisões por nós*. De modo semelhante, poderíamos citar exemplos de outras áreas, como nos casos gerais de regimes totalitários do século XX, em que havia amparo nas leis para perseguir e assassinar pessoas desconsideradas de algum modo, discordantes e opositores. Basta pensar em três casos famosos:

¹ Não ignoramos que o pirronismo de tipo urbano possa nos conduzir a problemas. Embora tenhamos em mente algumas ideias nesse sentido, no entanto tais ideias ainda carecem de pesquisa e verificação. Pode ser que isso fique como possibilidade de trabalho futuro.

² Lammenranta, 2008, p. 30.

³ Caso histórico extraído de Hempel, 1970, pp. 13-16.

nazismo, fascismo e comunismo, regimes totalitários de direita e de esquerda, com saldos de milhões de mortos. *Injustiças e mentiras estavam materializadas em leis*. Será que valeria a pena ficar com crenças supostamente passivas e involuntárias a respeito dessas matérias, deixando que outros pensem e decidam por nós enquanto suspendemos o juízo?

Esses dois exemplos servem-nos para ilustrar que, se deixarmos que outros pensem e decidam por nós pelo fato de nos guiarmos pelas aparências sem considerarmos se algo é verdadeiro ou falso, isso pode nos levar a algum tipo de irracionalismo. Sem que nos empenhemos em refletir e apreender as condições de verdade (e, no caso da ética que não tratamos aqui, as condições de algo ser bom ou ruim), *iremos de algum modo renunciar à nossa racionalidade, a qual justamente permite avaliar se algo corresponde ou não aos fatos*.

Além disso, há outro problema que leva a outros problemas.

Diz Lammenranta em seu trabalho de 2008:

Sexto assume claramente que, a fim de evitar o ceticismo, o dogmatista deve estar apto a resolver todos os desacordos que há ou que poderia haver sobre o objeto de inquirição e as razões às quais ele apela. Essa exigência pode parecer muito forte. Entretanto, veremos que isso nasce de pressuposições bastante plausíveis. (Lammenranta, 2008, p. 18).⁴

Essas pressuposições plausíveis referem-se ao problema dialético da interpretação dialética, que possui o princípio normativo de que é errado cair em petição de princípio, tal como já discutimos na tese. Contudo, quanto a isso, já criticamos e rejeitamos tal princípio. Porém, vejamos um trecho daquele outro texto de Lammenranta (2011a), de que nos servimos como complemento, a fim de confrontarmos essas coisas que o autor diz com nossas conclusões. Diz ele:

Se Descartes tivesse sucesso em seu projeto, ele estaria apto a mostrar como todos os possíveis desacordos entre seres racionais poderiam ser resolvidos, e esses são apenas os desacordos com que precisamos nos preocupar. Seria desesperançado tentar convencer racionalmente alguém que não é racional. Infelizmente, parece que não há proposições racionalmente indubitáveis o suficiente e passos inferenciais para executar a tarefa. Por isso, o projeto cartesiano parece cair em ceticismo. (Lammenranta, 2011a, p. 208)⁵

Se Descartes tivesse sido bem sucedido em seu projeto, estaria apto a mostrar como resolver todos os possíveis desacordos e, como somos seres humanos, é sobre esses que nos

⁴ “Sextus clearly assumes that in order to avoid skepticism, the dogmatist must be able to resolve all disagreements there are or could be about the object of inquiry and the reasons he appeals to. This requirement may seem too strong. We will see, however, that it arises from presuppositions that are quite plausible.” (Lammenranta, 2008, p. 18).

⁵ “If Descartes were successful in his project, he would be able to show how all possible disagreements between rational beings could be resolved, and these are the only disagreements we need to care about. It would be hopeless to try to rationally convince someone who is not rational. Unfortunately, it seems there are not enough rationally indubitable propositions and inferential steps for accomplishing the task. Thus the Cartesian project seems to land in skepticism.” (Lammenranta, 2011a, p. 208)

importamos. Ora, resolvemos um suposto e possível desacordo de modo a bloquear, superar e também rejeitar esse tipo de ceticismo, que revelou uma estrutura cognitiva invariante comportando um caráter de necessidade que descarta uma revisão radical. Portanto, quando o cético pensa, fala e age, ele está fazendo uso do processo cognitivo e realizando as atividades cognitivas, incluindo o juízo. Ou ele aceita essa realidade enquanto matéria de fato acerca da cognição humana, ou fica a falar, falar e falar...

Além disso, ninguém está obrigado a aceitar a premissa de que seria preciso mostrar como resolver *todos os possíveis desacordos*, mesmo porque não se segue que devemos suspender o juízo e adotar o ceticismo apenas pelo fato de que todos os desacordos carecem de um método para serem resolvidos. Já rejeitamos o estratagema pirrônico ao longo da tese, mas aqui vai um questionamento: esse pressuposto acerca de resolver todos os possíveis desacordos não seria uma hipótese apenas para deixar a problemática mais séria? Ou, não seria uma hipótese arbitrária que carece de fundamentação e sentido no que diz respeito a sua razoabilidade no mundo real? Porque há instâncias na História da Filosofia, na História da Ciência e na própria História da Humanidade em que, caso alguém não tivesse discordado de outrem, algum problema não seria resolvido ou algo não se desenvolveria. Não se trata aqui de afirmar que o desacordo é algo fundamental e necessário, mas apenas apontar para o fato de que ele ocorre. Contudo, essas discordâncias não eram generalizadas no sentido que Lammenranta sugere a respeito de Sexto Empírico, pelo simples fato de que, nessas áreas, caso esse requisito fosse posto em prática, as ciências, a Filosofia e a própria humanidade ficariam paralisadas e não haveria desenvolvimento.

Por fim, para usar um termo de Wittgenstein, porém sem adotar seu sentido, poderíamos dizer que faz parte do “jogo” da inteligência e da racionalidade humanas operar com os referidos níveis, com o processo cognitivo sendo essa estrutura dinâmica invariante enquanto matéria de fato. Negá-lo só confirma sua existência. Suspender o juízo a seu respeito o evidencia. Ademais, como Lonergan identifica o juízo com a racionalidade, para ele negar-se a julgar é negar a própria capacidade racional *crítica e avaliativa* de que dispomos. Se não temos juízo, não há crítica e não há avaliação das situações quanto àquilo que é real ou não real (falso, no caso). Nesse sentido, pode-se perguntar: quem, em qualquer época que seja, desejaria renunciar à sua capacidade reflexiva, crítica e avaliativa a respeito da verdade?

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

PRIMÁRIA

LONERGAN, Bernard. **A Second Collection**. Editado por Robert M. Doran, S.J. e John D. Dadosky. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2016. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 13).

_____. **A Third Collection**. Editado por Robert M. Doran, S.J. e John Dadosky. . Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2017. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 16).

_____. **Collection**. 2ªed. revista e ampliada. Editado por Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1988. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 4).

_____. **Early Works on Theological Method 1**. Edited by Robert M. Doran, S.J. and Robert C. Croken. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2010. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 22).

_____. **Insight: a study of human understanding**. 5ª ed. revista e ampliada. Ed. Frederick E. Crowe e Robert M. Doran. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1992. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 3).

_____. **Method in Theology**. 2ª ed. revisada e aumentada. Editado por Robert M. Doran e John D. Dadosky. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2017. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 14).

_____. **Method in Theology**. 2ª ed. London: Darton Longman & Todd Ltd, 1973.

_____. **Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism**. Editado por Philip J. McShane. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2001. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 18).

_____. **Philosophical and Theological Papers 1958-1964**. Editado por Robert C. Croken, Frederick E. Crowe e Robert M. Doran. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1996. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 6).

_____. **Philosophical and Theological Papers, 1965-1980**. Editado por Robert C. Croken e Robert M. Doran, S.J. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2004. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 17).

_____. **Shorter Papers**. Editado por Robert C. Croken, Robert M. Doran, S.J. e H. Daniel Monsour. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2007. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 20).

_____. **The Lonergan Reader**. Editado por Mark D. Morelli and Elizabeth A. Morelli. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1997.

- _____. **Topics in Education.** Editado por Robert M. Doran e Frederick E. Crowe. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1993. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10).
- _____. **Understanding and Being.** The Halifax Lectures on “Insight.” 2ª ed. revista e ampliada. Editado por Elizabeth Morelli e Mark Morelli. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1990. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 5).
- _____. **Verbum: Word and Idea in Aquinas.** Ed. Frederick E. Crowe e Robert M. Doran. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1997. (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 2).

TRADUÇÕES

- LONERGAN, Bernard. **Insight: estudio sobre la comprensión humana.** 2ª ed. Trad. de Francisco Quijano. Ciudad del México: Universidad Iberoamericana; Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- _____. **Insight. Uno estudio del comprendere umano.** Ed. de Saturnino Muratore e Natalino Spaccapelo. Roma: Città Nuova, 2007.
- _____. **Insight: um estudo do conhecimento humano.** Tradução de Mendo Castro Henriques e Artur Morão. São Paulo: Editora É, 2010.
- _____. Bernard. **L’insight: étude de la compréhension humaine.** Trad. de Pierrot Lambert. Québec: Éditions Fides-Bellarmin, 1996.
- _____. **Método em Teologia.** Trad. de Hugo Langone. São Paulo: Editora É, 2012.
- _____. **Método en Teología.** 4ª ed. Trad. de Gerardo Temolina. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

PRIMÁRIA DE OUTROS FILÓSOFOS

- AGOSTINHO, Santo (Bispo de Hipona). **Confissões; De Magistro (Do Mestre).** Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina das “Confissões” e tradução de Ângelo Ricci do “De magistro”. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1980.
- _____. **Confissões.** 14ª ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 2001.
- _____. **Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio.** Cura et studio W. M. Green. CCSL, 29. Turnholt: Brepols, 1970.
- _____. **Dialogues Philosophiques III : De Magistro, De Libero Arbitrio.** *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 6. Textos latinos do CCSL 29 (Green *et al.*, 1970) revistos e corrigidos em confronto com os textos da edição dos Mauristas (Paris 1679 e 1689) e dos do CSEL,

vol. 74 (W.M. Green, 1956) e vol. 77 (G. Weigel, 1961). Tradução de Goulven Madec. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 1999.

_____. **[De Trinitate] La Trinità – Texto latino a fronte.** Texto latino do “Corpus Christianorum Series Latina” (CCSL) de W.J. Mountain & F. Glorie (1968) atualizado pelos editores. Introdução e notas ao texto latino de Giovanni Catapano. Tradução, notas e aparatos de Beatrice Cillerai. Milão: Bompiani, 2013.

AQUINO, Tomás de. **A Commentary on Aristotle's ‘De anima’.** Tradução e notas de Robert Pasnau. New Haven e London: YALE University Press, 1999.

_____. **Commentaire du traité De l'Âme d'Aristote.** Tradução, introdução e notas de Jean-Marie Vernier. Paris: VRIN, 1999.

_____. **De Veritate.** Textum Taurini [1953-] editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. *In: Corpus Thomisticum: S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., 1953-.

_____. **Premiere Question Dispute: La Verité = De Veritate.** (Bibliotheque des textes philosophiques). Edição bilíngue (latim – francês). Texto latino da edição leonina. Introdução, tradução e notas por Christian Brouwer e Marc Peeters. Paris: Vrin, 2002.

_____. **Sentencia libri De anima.** Ed. R.-A. Gauthier. Ed. Leon., t.XLV-1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

_____. **Suma Teológica.** Volume II, Iª Parte – Questões 50-119. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre e Caxias do Sul: Ed. Livraria Sulina/UFRS, 1980. [Há uma versão online desta tradução disponível em: <<https://permanencia.org.br/drupal/node/1817>>. Acesso em: 05 Abr. 2023.]

_____. **Suma contra os gentios.** 2 vols. Tradução de D. Odilão Moura, O.S.B. Porto Alegre: Ed. Livraria Sulina e Edipuc-RS, 1993-1996.

_____. **Summa contra gentiles.** Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. *In: Corpus Thomisticum: S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., 1961.

_____. **Summa Theologiae.** Schema operis a J. Morán, I. Gamboa, J. Medina et G. Bañuelos instructum. Textum Leoninum Romae [1888-1906] editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. *In: Corpus Thomisticum: S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., 1888-1906.

ARISTÓTELES. **Categories and De interpretatione.** Tradução e notas de John L. Ackrill. (Clarendon Aristotle series). Oxford: Clarendon, 2002.

_____. **De anima:** livros I, II e III. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

- _____. **Da Interpretação.** Edição bilíngue (Grego – Português). Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora UNESP, 2013.
- _____. **Ética a Nicômaco.** Apresentação de Teresa Martínez Manzano. Tradução e notas de Julio Pallí Bonet. (Biblioteca Básica Gredos). Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2010.
- _____. **Metafísica (Livros I, II, III, IV, VI, VII, VIII, IX, X).** Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. (Clássicos da Filosofia). Cadernos de Tradução nº 15: *Livros I, II, III*, 2008; Cadernos de Tradução nº14: *Livros IV e VI*, 2007; Cadernos de Tradução nº 11: *Livros VII e VIII*, 2005; Cadernos de Tradução nº 9: *Livros IX e X*. Campinas: Departamento de Filosofia/IFCH UNICAMP.
- _____. **Metafísica.** Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Vol. 2. Texto grego com tradução ao lado. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **The Complete Works of Aristotle: the revised Oxford translation.** Editor: Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, (1984)1991.
- _____. **The Works of Aristotle.** 12 vols. Traduzido para o inglês sob o cargo de editor (*editorship*) de William David Ross. Oxford: Clarendon, 1966.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim-português. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- _____. **Oeuvres de Descartes. Vol. VII. Meditationes de prima philosophia.** Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1904. Disponível [online] no *Internet Archive*: <<https://archive.org/details/uvresdedescartes07desc>>. Último acesso: 16 Abr. 2023.
- _____. **Oeuvres de Descartes. Vol. X. Physico-Mathematica; Compendium musicae; Regulae ad directionem ingenii; Recherche de la verité; Supplément a la correspondance.** Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1908. Disponível [online] no *Internet Archive*: <<https://archive.org/details/uvresdedescartes10desc>>. Último acesso: 16 Abr. 2023.
- HUME, David. **An Enquiry concerning Human Understanding.** Ed. por Peter Millican. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- _____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios moral.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** 4ª edição. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. (Coleção Pensamento Humano). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- _____. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Critique of Pure Reason.** Traduzida e editada por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (15ª reimpressão, 2009). Também disponível [online] em: <<https://www.cambridge.org/core/books/critique-of-pure->

reason/259C2355B74458963EC285F53337AAF0#>. Data da publicação online: Julho de 2013.

_____. **Lógica**. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jasche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

LAÉRCIO, Diógenes. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972 (1ª ed. 1925). Disponível [online] in *Perseus Digital Library*: <<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1:9.11>> Último acesso: Abril de 2018.

_____. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LOCKE, John. **An Essay Concerning Human Understanding**. Editado com uma introdução por Peter H. Nidditch. Oxford; New York: Oxford University Press, 1975.

NEWMAN, John Henry Cardinal. **An Essay in Aid of a Grammar of Assent**. Introdução de Étienne Gilson. New York: Image Books/Doubleday & Company, 1955 (edição original: 1870).

PLATÃO. **Mênon**. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Edição bilíngue grego-português. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

SEXTO EMPÍRICO. **Sextus Empiricus in four volumes**. Vol. I: *Outlines of Pyrrhonism* (1933(1976)). Vol. II: *Against the Logicians* (1935(1967)). Vol. III: *Against the Physicists; Against the Ethicists* (1936(1968)). Vol. IV: *Against the Professors* (1949(1971)). Tradução de R.G. Bury. (Loeb Classical Library). Texto grego com base na edição Immanuel Bekker, “Typis et impensis Ge. Reimeri, 1842”. Cambridge, London: Harvard University Press/Heinemann, (1933(1976))-(1949(1971)).

_____. **Outlines of Scepticism**. Edição e tradução de Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SECUNDÁRIA

AIKIN, Scott. **The Regress Argument for Skepticism**. In: BRUCE, Michael; BARBONE, Steven (eds.). *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*. West Sussex (UK): Blackwell Publishing, 2011.

ALSTON, William P. **Belief, Acceptance, and Religious Faith**. In: JORDAN, J.; HOWARD-SNYDER, D. (eds.), *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996, pp. 3-27.

ANGIONI, Lucas. **Introdução à teoria da predicação em Aristóteles**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan. **The Modes of Scepticism**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1985.

- BACON, John B.; DETLEFSEN, Michael; MCCARTY, David Charles. **Logic from A to Z**. London e Nova Iorque: Routledge, 1999.
- BAILEY, Alan. **Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.
- BARON, Adrian. **Performative transcendental arguments**. *Philosophia*, Dezembro de 2005, Volume 33, Issue 1–4, pp 69–95.
- BARNES, Jonathan. **The Beliefs of a Pyrrhonist**. In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (eds.). *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997, pp. 58-91.
- _____. **The Toils of Scepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BEARDS, Andrew. **Davidson and Lonergan on Scepticism and Truth**. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26:3, 1995, pp. 300-325.
- _____. **Insight and Analysis: Essays in Applying Lonergan's Thought**. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2010.
- _____. **Lonergan, Meaning and Method: Philosophical Essays**. New York, London: Bloomsbury Publishing, 2016.
- _____. **Lonergan's relative relativity: a response to Ronald McKinney**. *The Modern Schoolman*, LXV, Maio, 1988, pp. 255-262.
- _____. **Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy**. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2012.
- _____. **Reversing Historical Skepticism: Bernard Lonergan on the Writing of History**. *History and Theory*, Vol. 33, No. 2, Maio, 1994, pp. 198-219.
- BERTATO, Fábio Maia. **Da gênese das perguntas à obtenção de respostas no processo de investigação intelectual**. In: BORGES, Roberta R. (org.). *Do projetar o contexto investigativo ao maravilhar-se: quais caminhos seguir?* Campinas: 148 Educação, 2017, pp. 33-48.
- _____. **On Lonergan's philosophy of knowing and historical insights**. *Coleção CLE* (UNICAMP), v. 75, 2015, pp. 105-116.
- _____. **Responsabilidade e Sentido**. *Correio Popular*, Página A2, 9 Jan. 2018.
- BOCHENSKI, Józef Maria. **Diretrizes do pensamento filosófico**. 2ª ed. Versão portuguesa do Prof. Alfred Simon. São Paulo: Editora Herder, 1964.
- _____. **A Filosofia Contemporânea Ocidental**. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora Herder, 1962.
- BROCHARD, Victor. “Livro IV: O ceticismo empírico”, págs. 313–390. In: BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. Trad. de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009 (ed. original: 1887; edição da tradução: 1986).
- BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (eds.). **The Original Sceptics: A Controversy**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997.

- BYRNE, Patrick H. **The Ethics of Discernment: Lonergan's Foundations for Ethics**. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2016.
- CARMELITE NUNS IN BRITAIN. **Edith Stein and John Henry Newman**. Carmelite Nuns in Britain – News and Media (sítio web). Disponível [online] em: <<https://carmelitenuns.uk/edith-stein-and-john-henry-newman/>>. Acesso em: 05 Abr. 2023.
- CHISHOLM, Roderick M. **Theory of Knowledge**. 3ª ed. New Jersey: Prentice-Hall International, 1989.
- COELHO, Ivo. **Hermeneutics and Method: The 'Universal Viewpoint' in Bernard Lonergan**. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2012.
- COHEN, L. Jonathan. **An Essay on Belief and Acceptance**. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- CRONIN, Brian. **Foundations of Philosophy: Lonergan's Cognitive Theory and Epistemology**. 2ªed. s/l: Consolata Institute of Philosophy, 2001. Versão online disponível em <http://www.lonergan.org/online_books/cronin/table_of_contents.htm>. Acesso: 27 Out. 2014.
- CROWE, Frederick E. **Some Background Notes to Lonergan's *Insight***. In: VERTIN, Michael. *Lonergan and the Level of Our Time*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- DUNNE, Tad. **Bernard Lonergan (1904—1984)**. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível [online] em <<https://iep.utm.edu/lonergan/>> Último acesso: 13 Dez. 2022.
- DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à Epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- FOGELIN, Robert J. **Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- GAZZINELLI, Gabriela G. **A vida cética de Pirro**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica**. Prefácio de François-Xavier Putallaz. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. Texto da tradução: Les Éditions du Cerf, Paris, 2007. São Paulo: Paulus, 2013.
- GERSON, Lloyd P. **Ancient Epistemology**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.
- GLANZBERG, Michael, **Truth**. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível [online] em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth/>>. Acesso: 21 Nov. 2014.
- GOMES, Evandro Luís; D'OTTAVIANO, Itala M. Loffredo. **Para além das Colunas de Hércules, uma história da Paraconsistência: de Heráclito a Newton da Costa**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2017.
- GRECO, John (ed). **The Oxford Handbook of Skepticism**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.

- GRECO, John. **Putting skeptics in their place: the nature of skeptical arguments and their role in philosophical inquiry**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GRECO, John e SOSA, Ernest. **The Blackwell Guide to Epistemology**. Malden, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1999.
- HANKINSON, R.J. **The Sceptics - The Arguments of the Philosophers**. London and New York: Routledge/Taylor & Francis, 1998 (1995 1ªed.).
- HEMPEL, Carl G. **Filosofia da Ciência Natural**. Trad. de Plínio Sussekind Rocha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- HENRIQUES, Mendo Castro. **A inovação de Bernard Lonergan**. *Dicta & Contradicta*, nº 1, Junho de 2008, São Paulo, Instituto de Formação e Educação (IFE), 2008, pp. 45-57.
- _____. **Bernard Lonergan e o Insight**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. **Bernard Lonergan: uma filosofia para o século XXI**. São Paulo: É Realizações, 2010b.
- _____. **Prefácio da edição brasileira**. São Paulo: É Realizações, 2010a. *In*: LONERGAN, Bernard. *Insight: um estudo do conhecimento humano*. Tradução de Mendo Castro Henriques e Artur Morão. São Paulo: É Realizações, 2010.
- IBM Cloud Zone. **How IBM Watson does really works?** Disponível [online] em <https://www.ibm.com/developerworks/community/blogs/3ea5ed4d-2e54-439d-bc9f-0ff35757ea5d/entry/How_IBM_Watson_does_really_works?lang=en>. Acesso em: Dez. 2017.
- IBM Watson. **IBM Watson: How it Works**. Disponível [online] em <https://www.youtube.com/watch?v=_Xcmh1LQB9I>. Acesso em: Out. 2014.
- JOSEPH, Miriam. **O Trivium: as artes liberais da Lógica, da Gramática e da Retórica: entendendo a natureza e a função da linguagem**. Tradução e Adaptação: Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.
- KIENZLER, Wolfgang. **Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty**. *Grazer Philosophische Studien*, vol. 71, no. 1 (Abr. 2006), Brill, pp. 117–138.
- KLEIN, Peter D. **Contemporary Responses to Agrippa's Trilemma**. *In*: GRECO, John (ed.). *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- KNUUTTILA, Simo. **Medieval Theories of Future Contingents**. *In*: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2015. Disponível [online] em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/medieval-futcont/>>. Acesso em Dezembro de 2017.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- LAMBE, Ferena. **Methodical relations of cognitional theory, epistemology and metaphysics in Bernard Lonergan**. (*Serie Filosofia*, 33). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2017.

- LAMMENRANTA, Markus. **Disagreement, Skepticism, and the Dialectical Conception of Justification.** *International Journal for the Study of Skepticism*, Brill, vol. 1, 2011b, pp. 3-17.
- _____. **Neo-Pyrrhonism.** In: MACHUCA, Diego; REED, Baron (eds.). *Skepticism: From Antiquity to the Present*. London: Bloomsbury Academic, 2019, Cap. 39, pp. 565-580
- _____. **Reliabilism, Circularity, and the Pyrrhonian Problematic,** *Journal of Philosophical Research*, Vol. 28, 2003, pp. 311-328.
- _____. **Skepticism and Disagreement.** In: MACHUCA, Diego. *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2011a, Cap. 11 (Parte III), pp. 203-215.
- _____. **The Role of Disagreement in Pyrrhonian and Cartesian Skepticism.** In: MACHUCA, Diego. *Disagreement and Skepticism*. (Routledge Studies in Contemporary Philosophy). New York; Abingdon: Routledge (Taylor & Francis), 2013, Cap. 3, pp. 46-65.
- _____. **The Pyrrhonian Problematic.** In: GRECO, John (ed). *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008, Cap. 1 (Parte I), pp. 9-33.
- _____. **The Pyrrhonian Problematic.** In: GRECO, John (ed.). *The Oxford Handbook of Skepticism*. Coleção Oxford Handbooks Online. Disponível [online] em: <<https://academic.oup.com/edited-volume/28229/chapter/213259594>>. Publicado online em: 02 Set. 2009, Cap. 1 (Parte I), pp. 9–33. Último acesso: 09 Abr. 2023.
- _____. **We Can't Know.** In: COWAN, Steven B. *Problems in Epistemology and Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 38–51.
- MACHUCA, Diego E. **Agrippan Pyrrhonism and the challenge of disagreement.** *Journal of Philosophical Research*, Volume 40, 2015, pp. 23–39.
- _____. **Pyrrhonian Argumentation: Therapy, Dialectic, and Inquiry.** *Apeiron*, vol. 52, no. 2, 2019, pp. 199–221.
- MACHUCA, Diego E. (editor). **Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy.** Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2011a.
- MACHUCA, Diego E.; REED, Baron (eds.). **Skepticism: From Antiquity to the Present.** London/Oxford: Bloomsbury Academic, 2018.
- MARENBOON, John. **Boethius.** Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
- MEYNELL, Hugo. **An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan.** 2^a ed. Toronto e Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
- MORELLI, Mark D. **Philosophy's place in culture.** Boston: University Press of America, 1984.
- NAICKAMPARAMBIL, Thomas. **Through Self-discovery to Self-transcendence: A Study of Cognitional Self-Appropriation in B. Lonergan.** (*Serie Filosofia*, 5). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

- NORCIA, Vincent di. **Inquiry and Development in Bernard Lonergan's Insight**. Tese – Department of Philosophy of the University of Toronto. Moderador C.W. Webb. Toronto: University of Toronto, 1969.
- ORMEROD, Neil; KONING, Robin. BRAITHWAITE, David. **Fifty years of Insight – Bernard Lonergan's contribution to philosophy and theology**. Adelaide: ATF Theology, 2011.
- PASNAU, Robert. **Theories of cognition in the later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PORCHAT, Oswaldo. **Empirismo e Ceticismo**. In: SMITH, Plínio Junqueira e SILVA FILHO, Waldomiro José da (org.). *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007.
- _____. **Sobre o que aparece**. *Discurso*, (19), 83-122, 1992. DOI: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1992.37951>>.
- PERIN, Casey. **The Demands of Reason – An Essay on Pyrrhonian Scepticism**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.
- POLANYI, Michael. **Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1958 (1974 ed. paperback).
- _____. **The Study of Man**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959 (1963 4ª impressão).
- _____. **The Tacit Dimension**. New York: Anchor Books, 1967.
- PRITCHARD, Duncan. **Epistemology**. 2ª ed. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- _____. **What is this thing called knowledge?** 3ª ed. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.
- RESCHER, Nicholas. **Infinite Regress: The Theory and History of Varieties of Change**. New York: Routledge, 2017(2010).
- REZENDE, Beatriz Figueiredo. **Aspects of Bernard Lonergan's macroeconomic theory**. In: *2nd CLE Colloquium for Philosophy and History of Formal Sciences*, Campinas, CLE, 2017.
- RIBEIRO DO NASCIMENTO, C.A. **A imagem – phantasmata – em Tomás de Aquino**. *Paralaxe* (Revista de Estética e Filosofia da Arte), v. 7, n. 1, 2020, pp. 176-178.
- RUSEMBUKA, Muhigirva F. **The two ways of human development according to Bernard Lonergan: Anticipation in Insight**. Roma: EPUG, 2001.
- SALA, Giovanni B. **Lonergan and Kant – Five essays on human knowledge**. Traduzido por Joseph Spoerl e editado por Robert M. Doran. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1994 (reimpressão de 2015).

- _____. **Lonergan on the Virtually Unconditioned as the Ground of Judgment.** *Lonergan Workshop*, vol. 22, 2011, pp. 457-482.⁶
- SALVATORE, Nicola C. **Wittgensteinian Epistemology and Cartesian Skepticism.** *Kriterion – Journal of Philosophy*, vol. 29 (2), 2015, pp. 53-80.
- _____. **Wittgensteinian epistemology and Cartesian skepticism.** 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Edinburgh, Edimburgo.
- SCHWITZGEBEL, Eric. **Belief.** *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editor Edward N. Zalta. Disponível [online] em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>>. Edição de Verão, 2015. Versão mais recente disponível [online] em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/belief/>>. Edição de Inverno, 2021. Último acesso: Abr. 2023.
- SERROUL, Leo Vincent. **GoTap: Glossary of Terms and Phrases Bernard Lonergan's Philosophy.** First draft complete and corrected. 2008. The Lonergan Institute. Disponível [online] em <<http://media.lonergan.org/podcasts/GoTap-Lonergan.pdf>> Acesso em Março de 2018.
- SIENKIEWICZ, Stefan. **Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippan Modes.** Oxford: Oxford University Press, 2019.
- SINNOT-ARMSTRONG, Walter. **Pyrrhonian Skepticism.** Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.
- SILVA FILHO, Waldomiro José da e SMITH, Plínio Junqueira (org.). **As consequências do ceticismo.** São Paulo: Alameda, 2012.
- SMITH, Plínio Junqueira e SILVA FILHO, Waldomiro José da (org.). **Ensaio sobre o ceticismo.** São Paulo: Alameda, 2007.
- SMITH, Plínio Junqueira. **Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism: Skepticism as a Rationally Ordered Experience.** (Synthese Library, 457). Cham: Springer, 2022.
- SOSA, Ernest. **Cómo resolver la problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes.** *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 16, No. 1, 1996, pp. 7-26.
- _____. **How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes.** *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 85, No. 2/3, Mar. 1997, pp. 229-249.
- _____. **Two False Dichotomies: Foundationalism/Coherentism and Internalism/Externalism.** In: SINNOT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism.* Oxford, New York: Oxford University Press, 2004, Cap. 7 (Parte II), pp. 146-160.
- STEUP, Matthias; TURRI, John; SOSA, Ernest. **Contemporary Debates in Epistemology.** 2ª ed. (Contemporary Debates In Philosophy). West Sussex: Wiley-Blackwell, 2014.

⁶ Há disponível uma versão deste texto em PDF no site do *Lonergan Institute*: <<http://lonergan.org/2020/07/25/lonergan-on-the-virtually-unconditioned-as-the-ground-of-judgment/>>. Último acesso: 02 Jun. 2022.

- STRIKER, Gisela. **Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism.** In: SINNOT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004, Cap. 1 (Parte I), pp. 13-24.
- SZANTO, Thomas e MORAN; Dermot. **Edith Stein.** *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editor Edward N. Zalta. Edição da Primavera de 2020. Disponível [online] em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/stein/>>. Acesso em: 05 Abr. 2023.
- TARSKI, Alfred. **The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics.** In: BAGHRAMIAN, Maria. *Modern Philosophy of Language*. Washington: Counterpoint, 1999, pp. 41-63.
- TEKIPPE, Terry J. **An Introductory Guide to *Insight*.** Nova Iorque, NY / Mahwah, NJ: Paulist Press, 2003a.
- _____. **Bernard Lonergan's *Insight*: a comprehensive commentary.** Lanham: University Press of America, 2003b.
- TESKE, Roland. **Bradley and Lonergan's Relativist.** *Philosophy and Theology*, 5 (2), 1990, pp. 125-136.
- TONIOLO, João Cláudio. **Agostinho e a reinterpretação do “Nosce te ipsum” no *De Trinitate* X.** Dissertação – Departamento de Filosofia IFCH – UNICAMP. IFCH/UNICAMP, Campinas, 2015a. Disponível [online] em: <<http://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/957880>>. Último acesso: 10 Abr. 2023.
- _____. **A judgment of fact and skepticism.** Apresentação de trabalho e Resumo. In: *2nd CLE4Science – 2nd CLE Colloquium for Philosophy and History of Formal Sciences*, 2017, Campinas (SP). “2nd CLE4Science - Book of Abstracts”. Campinas, SP, 2017. v. 1. p. 16.
- _____. **Indistinação entre sujeito-objeto no autoconhecimento da “mens” e a crítica aos físicos no “De Trinitate” X de Agostinho de Hipona.** Capítulo, pp. 41-52. In: CARVALHO, Marcelo; ÉVORA, Fátima R.; TOSSATO, Claudemir Roque; PESSOA JR., Osvaldo (organizadores). *Filosofia da ciência e da natureza*. (Coleção XVI Encontro ANPOF). São Paulo: ANPOF, 2015b.
- _____. **Teoria da cognição lonerganiana: alguns elementos do “insight”.** Apresentação de trabalho. In: *XVII Encontro Nacional da ANPOF*, Aracaju (SE), 2016.
- _____. **Trabalho para a Disciplina Tópicos Especiais de História da Filosofia Medieval II.** Docente: Prof. Dr. Márcio Augusto Damini Custódio. Conteúdo do trabalho: *1. A necessidade de uma imagem no conhecimento das coisas em Tomás e Lonergan; Tradução da “Lectio 8”, Comentário ao “De Anima” de Aristóteles, de Tomás de Aquino.* Campinas, IFCH/UNICAMP, 2015c. (não publicado)
- TRACY, David. **The Achievement of Bernard Lonergan.** Foreword by Bernard Lonergan. New York: Herder and Herder, 1970.
- TURRI, John; ALFANO, Mark; GRECO, John. **Virtue Epistemology.** *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editor Edward N. Zalta. Disponível [online] em

- <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/epistemology-virtue/>>. Edição de Inverno, 2017.
- VOEGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas**. Introdução e edição de texto de Ellis Sandoz. Tradução de Maria Inês de Carvalho. Notas de Martim Vasques da Cunha. São Paulo: Editora É Realizações, 2008.
- _____. **From Enlightenment to Revolution**. Editado por John H. Hallowell. Durham: Duke University Press, 1975.
- _____. **História das Ideias Políticas: Idade Moderna. De Erasmo a Nietzsche**. Tradução e abreviação de Mendo Castro Henriques. Lisboa: Ática, 1996.
- WEBB, Eugene. **Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard**. Apresentação de Mendo Castro Henriques. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: Editora É Realizações, 2013.
- _____. **Metaphysics or *Existenzerhellung*: a comparison of Lonergan and Voegelin**. *Religious Studies and Theology*, 7, números 2 e 3, 1987, pp. 36-47.
- WILLIAMS, MICHAEL. **Problems of Knowledge**. New York Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. **Scepticism without Theory**. *Review of Metaphysics*, vol. 41, nº 3, 1988, pp. 547-588.
- _____. **Skepticism**. In: GRECO, John e SOSA, Ernest. *The Blackwell Guide to Epistemology*. Malden, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1999.
- _____. **The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism**. In: SINNOT-ARMSTRONG, Walter. *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004, Cap. 6 (Parte II), pp. 121-145.
- _____. **The Agrippan Problem, Then and Now**. *International Journal for the Study of Skepticis*. 5, 2015, pp. 80-106.
- ZAGZEBSKI, Linda. **On Epistemology**. Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning, 2009.

OBRAS E FERRAMENTAS ONLINE DE REFERÊNCIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. **Thesaurus Linguae Latinae Online**. Editus auctoritate et concilio academiarum quinque germanicarum berolinensis gotttingensis Lipiensis Monacensis Vindobonensis. Disponível [*online*] em De Gruyter <<https://tll.degruyter.com/>>. Acesso em: 28 Mar. 2023.
- CALDAS AULETE, Francisco J.; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. **Caldas Aulete – Dicionário da Língua Portuguesa**. Edição brasileira original de Hamílcar de Garcia. Edição online completa por Lexikon Editora Digital Ltda., 2004. Verbetes originais: edição

- da década de 1980. Verbetes atualizados: versão Lexikon Editora Digital Ltda. de 2014. Disponível [online] em <<http://www.aulete.com.br/>> Acesso em: 01 Jun. 2015.
- CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. **Cambridge Dictionary**, 2022. Disponível [online] em <<https://dictionary.cambridge.org/us/>> Acesso em: 03 Dez. 2022.
- CORRÊA, Roberto Alvim (org.). **Dicionário Escolar Francês-Português, Português-Francês**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura / Fundação Nacional de Material Escolar – FENAME, 1970. 944 págs.
- CRANE, Gregory R. (*Editor-in-Chief*). **Perseus Digital Library: Perseus Hopper**. Versão 4.0, 2007. Biblioteca online com textos latinos e gregos de autores clássicos, como Platão, Aristóteles, Vergílio, Cícero, entre outros. Disponível [online] em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Acesso em: Ago. 2015.
- FARLEX Inc. **The Free Dictionary: Dictionary, Encyclopedia and Thesaurus**. Sítio administrado por Farlex, Inc., Huntingdon Valley, Pennsylvania. Disponível [online] em: <<https://www.thefreedictionary.com/>> Último acesso em: 29 Mar. 2023.
- FERNANDES, Francisco. **Dicionário de Regimes de Substantivos e Adjetivos**. 2ª ed. 3ª impressão. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editôra Globo, 1964(1960).
- _____. **Dicionário de Verbos e Regimes**. Prefácio de Aires da Mata Machado Filho. 4ª ed. revista e aumentada. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 1944.
- FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves *et al.* 4 volumes: v.1. A-D; v.2. E-J; v.3. K-P; v.4. Q-Z. São Paulo: Loyola, 2000-2001.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2ª ed. revista e aumentada. Coordenação e edição por Marina Baird Ferreira e Margarida dos Anjos. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- LALANDE, André. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. 10ª ed. Vol. 1 (A-M); Vol. 2 (N-Z). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1997.
- LEWIS, C.T.; SHORT, C. **A Latin Dictionary**: founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short. Oxford: Clarendon, 1879. Disponível [online] em *Perseus Digital Library* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059>>. Último acesso em 27/05/2015. OBS.: A impressão recente de 2011 refere-se à edição de 1879, disponível no link acima, em *Perseus Digital Library*.
- LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível [online] em *Perseus Digital Library* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>>. Acesso em: 31 Jul. 2015.
- LINGUEE (DeepL SE). **Linguee – Dicionário inglês-português e buscador de traduções**. Desenvolvido por DeepL SE, Colônia, Alemanha. Diretor executivo Dr. Jaroslaw

Kutyłowski. Disponível [online] em: <<https://www.linguee.pt/portugues-ingles/search>>. Último acesso: 29 Mar. 2023.

ΛΟΓΕΙΟΝ. Λογεῖον [**Logeion**]. Ferramenta online para busca de termos latinos e gregos da *The University of Chicago*. Inclui mais de uma dezena de dicionários clássicos e academicamente utilizados, como o *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott (1940), o *Latin-English Lexicon* de Lewis & Short (1879), o *Dictionnaire Latin Français*, de Gaffiot (2016), o *Dictionnaire Grec-Français* (Bailly 2020) de Anatole Bailly, além da *Perseus Encyclopedia*, entre diversas outras fontes. Disponível [online] em <<https://logeion.uchicago.edu/>>. Último acesso em: Abr. 2023.

MEA, Giuseppe. **Dicionário de Italiano-Português**. Porto: Porto Editora, 1980. 1089 págs.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. **Oxford English Dictionary [OED]**. 3ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2003. Versão online: *OED Online*, December 2003; most recently modified version published online September 2022. Disponível [online] em <www.oed.com/>. Último acesso em: 03 Dez. 2022.

SERPA, Oswaldo. **Dicionário Escolar Inglês-Português, Português-Inglês**. 7ª ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura / Fundação Nacional de Material Escolar – FENAME, 1973. 1304 págs.

SPEARS, Richard. **McGraw-Hill's Dictionary of American Idioms and Phrasal Verbs**. Nova Iorque: McGraw-Hill, 2005.