

ARQUIPÉLAGO

Filosófico

REVISTA

J. J. C. Smart, O campo da filosofia



Arquipélago

30 Abr 2026 — 22 min read

Philosophy and Scientific Realism

*International Library of Philosophy
and Scientific Method*

EDITOR : TED HONDERICH ADVISORY EDITOR : BERNARD WILLIAMS

J. J. C. SMART

Publicamos a seguir o primeiro capítulo do livro de J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963), intitulado “The province of philosophy”. O texto foi traduzido por Luiz Helvécio Marques Segundo (UFSJ) e revisado por Florencia Salaberry.

O campo da filosofia

J. J. C. Smart

Entendo este livro como um ensaio de filosofia sintética e um esboço de uma visão de mundo coerente e cientificamente plausível. Muitos filósofos atualmente questionariam a legitimidade dessa tarefa. Será bom, portanto, que eu discorra um pouco sobre a natureza da filosofia tal como a concebo. Nenhuma resposta pode ser dada à pergunta “O que é a filosofia?”, uma vez que as palavras “filosofia” e “filósofo” têm sido usadas de diversas maneiras. Algumas pessoas, por exemplo, pensam que a filosofia oferece os consolos da religião e que o filósofo é um homem que recebe tranquilamente as bofetadas da vida. Isso tem muito pouco a ver com o modo pelo qual os acadêmicos, inclusive eu, usam a palavra “filosofia”. Não me sinto particularmente desqualificado enquanto filósofo acadêmico só porque não sou “filosófico” quando perco a primeira tacada numa partida de críquete. Uso a palavra “filosofia” para me referir a uma tentativa de pensar, de maneira clara e abrangente, sobre (a) a natureza do universo e (b) os princípios de conduta. Em suma, a filosofia se preocupa principalmente com o que há no mundo e

com o que devemos fazer nele. Note que eu disse “pensar de maneira clara” e “pensar de maneira abrangente”. A primeira expressão se liga à concepção prevalecte da filosofia como análise linguística ou conceitual; a segunda, à reconstrução racional da linguagem que fornece um meio para a expressão da ciência total.^[1]

Poderíamos, desse modo, analisar a biologia a partir de determinado ponto de vista. Poderíamos argumentar, como farei, que os organismos, incluindo os seres humanos, são simplesmente mecanismos físico-químicos muito complicados. Poderíamos também analisar a física como ordenamento e previsão das experiências sensíveis. Admitamos, para fins de argumentação, que alguém consiga pensar de maneira bastante clara sobre cada um desses campos. Mas pensar claramente não implica pensar *de maneira abrangente*. Como um biólogo, essa pessoa poderia conceber o homem como um mecanismo, uma parte da natureza, um objeto macroscópico que interage com o seu meio. Como físico, porém, ela poderia conceber o grande mundo da natureza apenas como envolvendo experiências atuais e possíveis de seres sencientes, situando, de certo modo, a natureza no interior do homem.^[2] Para pensar de modo abrangente, ela teria de descobrir uma maneira que lhe permitisse pensar simultaneamente como um biólogo e como um físico. Presumivelmente, um modo abrangente de pensar seria aquele que articulasse todas as disciplinas intelectuais numa relação harmoniosa umas com as outras. Pode ocorrer que alguns domínios de discurso, tais como a teologia, não consigam estabelecer uma relação harmoniosa com as várias ciências. Qualquer tentativa de fazê-lo pode resultar num abuso da lógica ou dos fatos científicos, ou pode envolver arbitrariedade e implausibilidade. (Considere, por exemplo, a implausibilidade de uma teoria que afirme que a abordagem mecanicista da evolução por seleção e mutação é amplamente verdadeira, mas

que há uma descontinuidade especial no caso do homem, ao qual teria sido acrescentada uma alma imortal.) Se assim for, tais ramos teóricos anômalos terão de ser rejeitados e não farão parte da reconstrução do nosso esquema conceitual total.

Por ora, isso é o bastante sobre a parte da filosofia que trata da “natureza do universo” ou da “visão de mundo”. Consideremos agora, de maneira breve, a segunda parte da filosofia, a que se preocupa com os princípios de conduta. Neste livro não nos ocuparemos muito dessa parte da filosofia, embora, ao final, eu tente expor algumas das implicações, e algumas das não-implicações, de minha visão geral de mundo para a ética. Como veremos, e como geralmente tem sido reconhecido na filosofia contemporânea, não é possível deduzir proposições sobre o que deve ser feito a partir apenas de proposições sobre o que é o caso. Desse modo, segue-se que os princípios de conduta não são determinados sem ambiguidades pela nossa filosofia geral. Não obstante, ao formularem suas — em muitos aspectos louváveis — objeções à tentativa de dedução da ética a partir da natureza do mundo (e, em particular, a alguns dos biólogos que pretendem basear a ética na teoria da evolução etc.), os filósofos acabam por obscurecer o fato de que as nossas crenças filosóficas gerais e científicas podem influenciar fortemente os nossos princípios éticos. Por exemplo, se um dos nossos princípios de conduta fosse o de que deveríamos fazer o que um Deus pessoal comanda, e se a nossa visão de mundo não deixasse lugar para tal Deus, então esse princípio de conduta teria de ser abandonado, ou pelo menos teríamos de encontrar alguma razão para mantê-lo. Neste livro, que é naturalista, não me ocuparei da questão geral da legitimidade ou ilegitimidade da teologia. Mencionei a teologia apenas para mostrar, de maneira vívida, que a metafísica pode ser relevante para a ética. Como é claro, não devemos saltar da impossibilidade de deduzir o “dever” a

partir do “ser” à posição insustentável de que nossas perspectivas filosóficas e científicas nada têm a ver com as nossas perspectivas éticas.

A filosofia e a eliminação da falta de sentido

Sugeri uma concepção de filosofia como uma tentativa de alcançar uma visão sinóptica do mundo. Sob essa perspectiva, a filosofia compartilha o caráter experimental das ciências. Nunca deveríamos supor ter alcançado, ainda que em esboço, a verdade final, pois a ciência inevitavelmente nos surpreende e podemos ter de fazer revisões importantes mesmo em nossas noções mais gerais. Podemos esperar, no entanto, que nossa perspectiva sinóptica esteja mais próxima da verdade final do que a do senso comum. É comum argumentar, em alguns círculos, que na filosofia não estamos interessados, tal como os cientistas, na distinção entre verdade e falsidade, mas na distinção entre o que tem sentido e o que não tem. De acordo com essa concepção, não é nossa tarefa, enquanto filósofos, dizer como o mundo realmente é: temos de deixar isso aos cientistas e aos historiadores. O que podemos fazer — e o que, por treino, estamos particularmente acostumados a fazer — é ajudar a assegurar que, junto com cientistas e historiadores, os nossos enunciados não sejam, pelo menos, completamente falsos: que nós e eles não incorramos no discurso sem sentido, isto é, que sequer possa ser considerado como inteligivelmente falso. Permitam-me ilustrar a noção de algo sem sentido por meio de um exemplo baseado em *Alice no país das maravilhas*.^[3] Suponhamos que alguém diga ter visto a cabeça de um gato, desprendida de seu corpo, a miar e a piscar. Nesse caso, eu tenderia a desacreditá-la, acusando-a de ter dito algo *falso*. Eu *compreendi* o que ela me disse: eu saberia como as coisas seriam caso ocorresse o que ela relatou, embora eu não tenha, em nenhum momento, acreditado em sua ocorrência. O seu relato

contradiria várias crenças seguras que possuo, particularmente no campo da fisiologia animal. Suponhamos, então, que essa pessoa tenha dito que não viu a cabeça do gato, mas que viu um sorriso. E não uma boca sorrindo desprendida da cabeça, mas só o sorriso. Nesse caso, eu não saberia, afinal, o que ela quis dizer. Eu não estaria disposto a dizer que compreendi o que ela me disse, muito embora desacreditasse da verdade de seu relato. Ou melhor, eu diria que ela me disse algo sem sentido, nem verdadeiro nem falso, e que por isso não posso sequer desacreditá-la.

Ora, é indubitável que haja frases aparentemente dotadas de significado e que, não obstante, revelam-se sem sentido. Mencionarei, mais adiante, uma delas. Muito embora as observações dos filósofos tradicionais (sobre, por exemplo, o famoso trio de tópicos, Deus, Liberdade e Imortalidade) possam não ser obviamente desprovidas de sentido, como o relato do sorriso sem o gato, ainda assim podem não ter sentido.

Eis uma frase, expressa inteiramente na respeitável terminologia da matemática pura, que, a alguns leitores (presumindo-se que não a tenham encontrado antes) parecerá perfeitamente dotada de significado, embora talvez seja demasiado enxuta e abstrata. Ela foi formulada por Bertrand Russell. (O chamado “paradoxo de Russell”). A frase é: “A classe de todas as classes que não são membros de si mesmas é um membro de si mesma”. Parece haver uma abundância de classes de objetos que não são membros de si mesmas. A classe de criminosos não é um criminoso (a polícia não tem de procurar a *classe de criminosos*, após ter prendido todos os criminosos), e a classe dos times de futebol de um campeonato não é mais um time de futebol. Grande parte das classes, portanto, parece não ser um membro de si mesma. Mas algumas classes parecem ser membros de si mesmas: certamente a classe das classes. Pois não é a classe das classes uma classe? Pareceria, portanto,

perfeitamente inteligível perguntar se a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas é ou não uma dessas classes que são membros de si mesmas. Infelizmente, essa pergunta não admite nem “sim” nem “não” como resposta. Pois se a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas *for* um membro de si mesma, segue-se, então, que ela é uma daquelas classes que *não* são membros de si mesmas. E se não *for* um membro de si mesma, então ela *é* um membro de si mesma. De qualquer modo, temos uma contradição. Segue-se que não podemos dizer que a frase “a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas é um membro de si mesma” expressa uma verdade, e nem podemos dizer que expressa uma falsidade. Somos forçados a concluir que ela é destituída de significado.^[4]

O paradoxo acima é particularmente importante e instrutivo, pois mostra como as possibilidades inesperadas da falta de sentido podem emergir mesmo na terminologia rigorosa e austera da matemática. Para aqueles leitores que não gostam de abstrações, apresentarei um paradoxo similar, embora menos importante, que pode ser formulado de maneira ainda mais sucinta. Considere a frase “Esta frase é falsa”. A frase é sobre si mesma. É verdadeira ou falsa? Não pode ser nenhuma das duas, pois, se for verdadeira, é falsa; e se for falsa, é verdadeira. É importante notar que as frases paradoxais acima não são meras contradições. Você pode afirmar a negação de uma contradição. Isto é, uma contradição é claramente falsa. “ $2 + 2 = 5$ ” é uma contradição, e, portanto, “ $2 + 2 \neq 5$ ” é verdadeira. As contradições têm os seus usos, pois ocorrem nas provas por *reductio ad absurdum*. Se você pode deduzir “ $2 + 2 = 5$ ”, pode deduzir normalmente que a negação de uma ou outra premissa é verdadeira. Eu disse “normalmente”, pois é importante usar os métodos de *reductio ad absurdum* apenas quando se está razoavelmente certo de que a frase que se tenta provar é dotada de significado. Se a frase que você estiver tentando

provar for destituída de significado, como uma das frases paradoxais acima, é possível que você consiga deduzir uma contradição dela e de sua negação. Em tal caso, a dedução da contradição a partir da negação da frase não garante a sua verdade. Essa consideração pode interessar a alguns leitores na medida em que pode lançar luz sobre o fato de alguns matemáticos, os chamados “intuicionistas”, como Brouwer e sua escola, rejeitarem a prova por *reductio ad absurdum*, em circunstâncias nas quais os matemáticos clássicos não o fariam. Há, de fato, frases consideradas dotadas de significado pelos matemáticos clássicos, mas tidas como destituídas de significado pelos intuicionistas.

O tipo de possibilidade da falta de sentido ao qual dediquei atenção nos últimos parágrafos é sutil e traiçoeiro. Há um tipo facilmente reconhecido de enunciado sem sentido: considere “Sou casado com um número primo” e “A virtude é triangular”. É um *insight* dos últimos cinquenta anos (embora já prenunciado pelo humor filosoficamente sutil de Lewis Carroll) que existam possibilidades importantes e nada óbvias de faltas de sem-sentido. Esse *insight* foi generalizado por Wittgenstein e por aqueles que ele influenciou na realização de uma filosofia abrangente da filosofia.

É claro que uma técnica para reconhecer casos pouco óbvios de falta de sentido seria altamente desejável; e eu concordaria que seu desenvolvimento e sua aplicação é, ao menos em parte, tarefa da filosofia. De que modo isso se conecta com a minha concepção de filosofia como o desenvolvimento de uma visão sinóptica? A eliminação da falta de sentido pode mudar a nossa visão de mundo? À primeira vista, a resposta é negativa. Se uma frase aparentemente sem sentido for realmente sem sentido, ela não poderá fazer parte de uma visão de mundo, ainda que falsa. Portanto, parece que, embora a eliminação da falta de sentido remova os galhos mortos, não afeta os ramos vivos do nosso

conhecimento. Essa resposta é, contudo, demasiado apressada. Pode muito bem ser que ao usar premissas sem sentido em adição a um conjunto A de premissas dotadas de significado, consigamos deduzir um conjunto B de frases dotadas de significado que não são dedutíveis apenas de A. Vou mostrar como deduzir a frase falsa, embora dotada de significado, “A lua é feita de queijo fresco”, a partir da frase sem sentido “Esta frase é falsa”. Representemos a frase “Esta frase é falsa” pelo símbolo “S”.

De “Esta frase é falsa” podemos deduzir “Esta frase não é falsa”. Isto é, de S podemos deduzir não-S. No entanto, de S podemos deduzir “S ou a lua é feita de queijo fresco”. Mas, de não-S (que já deduzimos), junto com “S ou a lua é feita de queijo fresco”, podemos deduzir “A lua é feita de queijo fresco”.

Assim, dada a frase sem sentido “Esta frase é falsa”, podemos deduzir que a Lua é feita de queijo fresco. Conseguimos fazê-lo porque a falta de sentido em questão resulta em uma contradição, e a partir de uma contradição, usando o método do parágrafo anterior, podemos deduzir qualquer frase. Não é óbvio, no entanto, que todas as frases sem sentido levem a uma contradição. Algumas parecem se afastar tanto do discurso dotado de significado que sequer é possível utilizá-las para demonstrar a sua própria falta de sentido. Por isso, não é óbvio que “Sou casado com um número primo” e “Um sorriso sem corpo apareceu na sala” levem explicitamente a uma contradição. Entretanto, a minha derivação da proposição de que a Lua é feita de queijo fresco torna plausível que um filósofo possa deduzir conclusões falsas a partir de premissas verdadeiras, caso conduza sua dedução por meio de premissas não reconhecidas como desprovidas de sentido. A dedução, com certeza, estaria incorreta, mas de uma maneira sutil e nada óbvia. A detecção de sua incorreção dependeria da identificação da premissa sem sentido subjacente. Um bom exemplo desse tipo de ocorrência na história da filosofia, que me foi

sugerido por D. M. Armstrong, talvez seja a dedução, feita por Aristóteles, da proposição falsa, embora dotada de significado, de que os corpos celestes são de uma substância diferente da terrestre. Essa dedução foi feita a partir da premissa sem sentido de que os corpos celestes obedecem a leis da mesma natureza que as leis da lógica, *i.e.*, leis dotadas de um tipo de inflexibilidade lógica.

Poderíamos pensar que o meu exemplo da dedução de que a Lua é feita de queijo fresco prova coisas demais. Pois, se ela prova alguma coisa, ela prova que, de “Esta frase é falsa” (ou de uma simples contradição não-paradoxal, como “ $2 + 2 = 5$ ”), poderíamos deduzir o que quer que seja. Mas os filósofos, por mais metafísicos que sejam, não estão satisfeitos em afirmar qualquer proposição. Há algumas proposições que eles querem afirmar, e outras, que querem negar. Um sistema de pensamento que abrigue uma contradição degeneraria, pelo contrário, numa indiscriminada afirmação de qualquer proposição. A essa objeção, temos de responder que, na prática, um sistema degeneraria desse modo apenas se a contradição fosse detectada. É como uma saída da prisão completamente desconhecida pelos prisioneiros:^[5] para eles, é como se ela não existisse, e as trancas das barras das celas continuariam cumprindo bem o seu papel.

Concluo, portanto, que não é preciso supor que a perspectiva de que a filosofia consiste apenas na eliminação da falta de sentido implique a tese de que a filosofia não tem efeito sobre a nossa visão de mundo. Ela pode nos levar a abandonar algumas crenças sobre o mundo, ao nos revelar que as aceitamos como conclusões de alguma dedução falaciosa a partir de fragmentos sem sentido da linguagem. Essa perspectiva é bem mais sólida do que a aceita pela maioria dos filósofos, segundo a qual a eliminação da falta de sentido leva à clareza de pensamento e contribui para o progresso das ciências.

A filosofia além da eliminação da falta de sentido

Que a filosofia seja pelo menos a eliminação da falta de sentido e a clarificação do pensamento é algo de que não tenho a menor dúvida. No entanto, gostaria de argumentar também que a filosofia é mais do que isso, e que a tarefa do filósofo é decidir entre várias hipóteses sinópticas, baseando-se em sua plausibilidade. Os cientistas, como é claro, têm de decidir entre hipóteses e, com alguma simplificação, podemos dizer que eles o fazem através da observação e da experimentação. É possível, contudo, que nenhum método de experimentação e observação disponível seja suficiente para decidir entre duas hipóteses. Penso que o filósofo pode legitimamente especular acerca da plausibilidade relativa dessas duas hipóteses, caso elas sejam de tamanha generalidade e importância que afetem toda a nossa visão de mundo. Por exemplo, argumentarei, mais adiante, a favor da plausibilidade do ponto de vista de que o cérebro humano nada mais é do que um mecanismo físico, e que nenhuma entidade ou lei — vitalista ou puramente física — é necessária para explicar o seu funcionamento. Esse tipo de reflexão filosófica se liga intimamente ao tipo puramente classificatório de filosofia, uma vez que parte da minha estratégia será tentar expor confusões em argumentos filosóficos *a priori* a favor das hipóteses opostas. Aqueles que produzem tais argumentos *a priori* provavelmente negarão que estejam argumentando a favor de uma “hipótese”: sustentarão que o seu ponto de vista é verdadeiro por questão de lógica, talvez precisamente como seja o caso de uma proposição matemática. Indicarei, no entanto, a razão pela qual penso que tais filósofos são excessivamente confiantes ao considerar a filosofia como pura lógica.

Um filósofo poderia ter de decidir entre duas hipóteses para as quais não apenas não há um teste empírico disponível, mas para as quais nenhum teste empírico é sequer possível. Para ilustrar, consideremos a hipótese de que o universo começou a existir dez minutos antes de eu começar a escrever essa frase, sendo tudo exatamente como era há dez minutos.^[6] (Fósseis nas rochas, fotografias no bolso, traços de memória no cérebro, raios de luz no espaço interestelar e assim por diante).^[7] Trata-se de uma hipótese que, com certeza, os filósofos provavelmente não sustentariam, embora o naturalista e teólogo bíblico inglês Philip Gosse tenha criado uma teoria muito similar visando reconciliar a geologia com o livro de Gênesis.^[8] Gosse sustentou que o mundo foi criado há apenas poucos milhares de anos, exatamente como dito no livro de Gênesis, e que Deus também criou os vários cânions erodidos, os fósseis como se fossem de animais e plantas pré-históricos, e assim por diante. Em suma, ele sustentou que o mundo foi criado há poucos milhares de anos exatamente como era (segundo as abordagens geológica e evolutiva usuais) naquela época. A teoria de Gosse é claramente imune à refutação empírica; e ele ficou extremamente aflito quando tanto o mundo científico quanto o teológico rejeitaram a sua ingênua reconciliação. Entretanto, embora não seja uma teoria filosófica viva, a hipótese de que o mundo, do modo como é, começou a existir há dez minutos, servirá para ilustrar o meu ponto metodológico. É claro que nenhum experimento ou observação poderia contrariar a hipótese de que o mundo começou a existir há dez minutos. Se eu mencionasse as nossas memórias do jogo de futebol da semana passada, a resposta seria que não se trata de memórias reais: o jogo de futebol nunca aconteceu, e nós começamos a existir há dez minutos, acompanhados das pseudomemórias de um jogo inexistente. Se eu mostrasse as fotografias do jogo de futebol no jornal, a resposta seria que o jornal, com as fotografias, começou a existir há dez minutos. E assim por diante.

Alguns filósofos diriam que, por talvez não haver um meio experimental ou observacional de saber se o mundo começou ou não a existir há dez minutos, a afirmação ou a negação de que o mundo começou há dez minutos é destituída de sentido. Isso me parece implausível. Parece não haver nada contraditório na noção de um mundo que surge repentinamente desse modo. Além disso, suponhamos que eu esteja sentindo uma forte dor de dente. Eu não deveria aceitar bem a ideia de que, dentro de um ano, não haveria diferença significativa entre a hipótese de que o mundo existe agora, incluindo a minha dor de dente, e a hipótese de que o mundo surgirá no próximo ano, exatamente como será no próximo ano, com pseudovestígios — tais como memórias e gengivas retraídas — da minha dor de dente presente.

É difícil negar, portanto, sem perder todo o senso de realidade, que a hipótese de que o mundo, exatamente como é, começou a existir há dez minutos seja dotada de significado (ainda que seja inacreditável). De fato, embora não haja observações ou experimentos possíveis para distinguir entre a hipótese dos “dez minutos atrás” e a hipótese mais comum, há considerações, por mais difíceis que sejam de formular, de simplicidade e plausibilidade, que nos fariam rejeitar a hipótese dos “dez minutos atrás”. Pois essa hipótese nos apresenta uma cosmologia que depende de um conjunto altamente complexo e arbitrário de condições iniciais. Se a hipótese dos “dez minutos atrás” fosse aceita, teríamos de tomar como um fato bruto, para o qual talvez nenhuma explicação pudesse ser oferecida, que há dez minutos havia pegadas na praia de Glenelg, no sul da Austrália, que existiam certas ondas luminosas nas profundezas do espaço intergaláctico, que havia certas “fotografias” definidas no meu bolso da frente; e que havia certos tipos de ossos pseudo-pré-históricos nas camadas rochosas.^[9] Todos esses fatos precisariam ser considerados apenas como “superficiais” e, em princípio, inexplicáveis. Ora, é verdade que,

em qualquer hipótese, há um elemento de arbitrariedade na natureza. Por que temos cinco em vez de quatro ou seis dedos? Contudo, pode-se entender que essa arbitrariedade se deva ao elemento de puro acaso envolvido na evolução por seleção natural. Esse e outros tipos de arbitrariedades — tal como a ocorrência de rochas duras aqui, e rochas dúcteis, acolá; de estrelas azuis aqui, e vermelhas, acolá — são, de acordo com a hipótese usual de que o mundo existe há muito tempo, praticamente aquilo que deveríamos esperar. Seria surpreendente, por outro lado, se tudo estivesse arrumado e em ordem. Mas esse tipo de arbitrariedade não se assemelha à arbitrariedade das condições iniciais que encontramos na hipótese dos “dez minutos atrás”.

O exemplo da hipótese de que o universo começou a existir há dez minutos parece mostrar que é possível escolher, com base em critérios de plausibilidade, entre duas hipóteses para as quais pode não haver teste empírico. Eu próprio considerarei um caso importante num capítulo posterior, quando argumentar a favor do ponto de vista de que as nossas experiências conscientes têm de ser *identificadas* com processos cerebrais. Outro ponto de vista possível seria que as nossas experiências conscientes não são idênticas aos processos cerebrais, mas apenas correlacionadas com eles. Como veremos, aqui temos, mais uma vez, duas hipóteses entre as quais pode não ser possível decidir usando um teste empírico. Argumentarei, com razões plausíveis, a favor da primeira hipótese (materialista) e contra a segunda (dualista). Antes disso, terei naturalmente de argumentar que certos argumentos filosóficos *a priori* contra o materialismo não são tão cogentes como parecem à primeira vista. Os argumentos plausíveis que usarei são de vários tipos, mas a chamada *Navalha de Ockham* merece menção especial. Ela se baseia no princípio “Não multiplique as entidades além do necessário”, uma máxima familiar não apenas ao método filosófico, mas também ao método científico. Por exemplo, se reações bioquímicas explicarem certo fenômeno de desenvolvimento

celular, então não há necessidade de postular, além dessas reações — que sabemos ocorrer — uma força vital ou alguma lei biológica de natureza irreduzível. (Supõe-se comumente que o próprio Ockham tenha aplicado sua navalha ao problema metafísico dos universais, mas se observa dúvidas consideráveis acerca da exatidão histórica dessa suposição.) Em situações em que precisamos falar de universais — como, por exemplo, a justiça e a brancura —, talvez possamos nos sair igualmente bem falando das *palavras* “justo” e “branco”. Se pudermos considerar as palavras como marcas no papel e coisas semelhantes (o problema é, evidentemente, que as palavras, ao contrário de inscrições específicas, tornam-se universais), faremos uma economia. Pois sabemos que marcas de tinta no papel e coisas parecidas de qualquer modo ocorrem, e se elas desempenharem todas as tarefas explicativas necessárias, não precisaremos recorrer ao mundo das fadas e a entidades altamente dúbias, como a justiça e a brancura.

Suspeito que as considerações de plausibilidade, que dependem das noções de simplicidade e arbitrariedade, da navalha de Ockham e assim por diante, têm um papel importante e, de fato, indispensável nos argumentos filosóficos. Em parte porque a filosofia é feita numa linguagem natural, não numa linguagem artificial com regras rígidas de formação e transformação, explicitamente formuladas num sistema formal ou matemático. Por conseguinte, embora seja comumente possível *persuadir* outro filósofo de que há inconsistência ou falta de sentido no seu argumento, nunca é possível *provar* isso. Ele pode sempre remediar as inconsistências e faltas de sentido em sua linguagem por meio de regras e hipóteses suplementares. Teremos de apresentar uma alternativa, no Capítulo 6, à chamada teoria libertista do livre-arbítrio. À primeira vista, essa teoria é fácil de refutar, pois o libertista parece sustentar que agir livremente é algo intermediário entre agir por determinação e agir por puro acaso. A lógica parece não deixar espaço para tal possibilidade

intermediária. O libertista responderá que, se defino “puro acaso” como “não ser determinado”, então a sua “ação livre” é uma subespécie daquilo que chamo “puro acaso”.^[10] Essa subespécie não é propriamente o puro acaso, mas consiste em agir por razões, e não por causas. Respondo ao libertista, então, com uma bateria de argumentos filosóficos que mostra que as razões não são um tipo de causa paralela e que agir por razões não é incompatível com agir por causas. É quase certo que o libertista obstinado preparará ainda outra linha de defesa para escapar dessa objeção de algum modo (como bem sei por experiência em discussões filosóficas inconclusivas sobre esse tópico).

Essa inconclusividade característica dos argumentos filosóficos é, de fato, familiar a todos os filósofos. Se a levassem a sério, muitos se inclinariam a aceitar a minha concepção de que a filosofia depende, em parte, apenas de considerações de plausibilidade. Se um filósofo continuar a remendar sua teoria, podemos tentar persuadi-lo de que o seu modo de falar está se tornando cada vez mais barroco e se ajusta cada vez menos ao nosso conhecimento científico. O filósofo libertista do livre-arbítrio pode, caso seja inventivo o bastante, tornar-se imune aos argumentos lógicos, mas apenas ao custo de uma grande artificialidade em sua teoria, e ao preço de introduzir uma profunda descontinuidade na história da evolução animal. Onde exatamente, na linha da evolução, essa “alma” (ou poder de escolha livre, no sentido libertista) foi acrescentada ao homem, tal como ele aparece na usual história biológica? Na linhagem dos primatas, dos sub-humanos ou dos primeiros humanos? Além do mais, teria que ser uma criação muito especial: é impossível que a evolução de tal entidade metafísica pudesse ser explicada nos termos mecanicistas usuais, em que a seleção natural atua nos pools gênicos (sendo o gene um ácido nucleico complexo). Com certeza, se o filósofo estiver satisfeito com a qualidade barroca de sua teoria e com sua artificialidade em relação à ciência

como um todo, então não há o que fazer. Em muitos casos, no entanto, considerações plausíveis do tipo que sugeri podem ter uma força persuasiva ausente em considerações puramente abstratas de consistência e similares. Usando de criatividade, as considerações puramente abstratas podem ser enfrentadas; mas se, para levar em conta os avanços na ciência, for preciso aperfeiçoar os métodos de enfrentamento a cada século, ou a cada década, então quem começará a se sentir desconfortável será o filósofo extremamente imaginativo.

Filosofia sinóptica e o lugar do homem na natureza




Se a filosofia trata, da maneira sugerida acima, da reconstrução racional de nosso esquema conceitual, então ela obviamente cobre um campo muito amplo.^[11] Portanto, dados os propósitos deste livro, vou me contentar em deixar de lado algumas questões importantes. Por exemplo, não tratarei da controversa disputa do platonismo versus nominalismo, isto é, se além dos objetos ou eventos concretos que existem no espaço e no tempo, necessitamos também postular objetos abstratos. Por exemplo, os matemáticos postulam a realidade dos *números* e das *classes*? As duas partes dessa disputa podem, de fato, ser amalgamadas, se aceitarmos a análise de Frege e Russell dos números como classes de classes de objetos. Em qualquer caso, na matemática avançada, é essencial introduzir classes infinitas, *i.e.*, classes de números. Podemos ver que uma classe é um objeto abstrato se considerarmos a classe nula que poderia ser descrita, *e.g.*, como a classe de todos os unicórnios terrestres do século XX. A classe nula é uma classe perfeitamente legítima; e como não tem membros, não há a tentação de confundi-la com um “montão” de seus membros. Uma classe, ao contrário de um amontoado, tem um

número. Considere a classe de alunos que estão na sala em certo momento. Ela tem, digamos, 10 membros. Contraste-a com o “montão” de protoplasma humano espacialmente disperso nessa sala. Não há um número para isso. Ele é constituído por 10 pessoas e 10^{15} células vivas e sabe-se lá quantas moléculas ou átomos.^[12] A ciência contemporânea, uma vez que inclui a matemática, aparentemente tem de mencionar as classes. Isso significa que precisamos aceitar as classes como entidades reais postuladas pela ciência, em pé de igualdade, talvez, com os elétrons e o lado oculto da lua?^[13] A razão pela qual não vou discutir essa questão do platonismo versus nominalismo, ou da realidade das entidades abstratas, é que ela tem pouca relevância para o questionamento do lugar do homem no universo. O fio condutor deste livro será o ataque às perspectivas antropocêntricas, ou quase antropocêntricas, na filosofia. Atacarei as teorias fenomenistas e subjetivistas da mente e da matéria, do espaço e do tempo. Saber se o universo contém entidades platônicas é um problema neutro em relação a essas questões.

Obviamente, já se foi o tempo em que o homem pensava estar fisicamente no centro do universo; mas, como tentarei mostrar, um antropocentrismo disfarçado ainda prevalece em muitas áreas da filosofia. Por exemplo, o fenomenismo tradicional põe, em certo sentido, esse grande mundo da natureza “dentro da sciência”: na verdade, como veremos, o fenomenismo, por conta de seu aparente poder de domar os vastos espaços astronômicos que o assustavam, atraiu ninguém menos que F. P. Ramsey. Além disso, vou me centrar na refutação do fenomenismo mais recente, não no que diz respeito a mesas e cadeiras, mas a prótons e elétrons. Tal fenomenismo tenta negar a realidade robusta do mundo submicroscópico, *i.e.*, dos objetos de uma ordem de grandeza muito menor do que a dos objetos macroscópicos ou aproximadamente de tamanho médio. Em capítulos posteriores, atacarei o







antropocentrismo nas teorias aceitas sobre as qualidades secundárias e sobre a consciência, e procurarei pôr o homem em seu lugar ao defender a perspectiva de que nada é mais complicado do que um mecanismo físico. A base para essa parte do livro é elaborada num capítulo sobre as relações entre a física e a biologia. O capítulo sobre o espaço e o tempo poderia ser concebido como estando fora do escopo do livro, mas, mesmo em noções como a de passado, presente e o futuro, há um antropocentrismo oculto. No capítulo final, há uma discussão sobre a relevância ou não de uma metafísica materialista para a ética.


Notas


1. Ao pensar na filosofia como reconstrução racional da linguagem, fui muito influenciado por Hilary Putnam e W. V. Quine. Ver, por exemplo, *Word and object*, de Quine (Technology Press of MIT e Harvard University Press, 1960). 
2. Sobre esse ponto, ver o Capítulo II. É interessante que, ao se aventurarem pela filosofia, os físicos teóricos comumente tendam a ser fenomenistas, e os biólogos, materialistas. 
3. Lewis Carroll, *Alice in wonderland* (Everyman edition; Londres: J. M. Dent, 1952), p. 56. 
4. Negligencio aqui a possibilidade de outras maneiras de lidar com o paradoxo de Russell, como a de Zermelo. O leitor cuidadoso deveria consultar o ensaio “The demarcation between science and metaphysics” (especialmente pp. 263-73) em *Conjectures and refutations*, de K. R. Popper (Londres: Routledge, 1963), que chegou em minhas mãos apenas


quando este livro já estava sendo impresso. O argumento de Popper sugere que deveríamos traçar uma linha menos nítida entre o que é sem-sentido e a falsidade do que a linha que eu tracei. Isso fortaleceria o principal argumento deste capítulo, de que a filosofia diz respeito à visão de mundo.



5. Acredito que esse símile se deva, originalmente, a Wittgenstein. 
6. Se alguém levantar a objeção relativística de que “há dez minutos” não tem um significado inequívoco, podemos dizer “há dez minutos em relação a um referencial inercial específico”. 
7. Ver Bertrand Russell, *Analysis of mind* (Londres: Allen and Unwin, 1921), pp. 159-60. 
8. Uma abordagem interessante da teoria de Phillip Gasse é oferecida em Martin Gardner, *Fads and fallacies in the name of science* (New York: Dover, 1957), pp. 124-7. 
9. Também estou negligenciando a arbitrariedade da nossa escolha do critério de simultaneidade à distância, que é implicada pela teoria especial da relatividade. 
10. Esse parágrafo já tinha sido escrito e preparado para impressão, antes de eu descobrir a lúcida nota “Smart on free-will”, de Richard Acworth, *Mind*, Vol. 72, 1963, pp. 271-2. Nela, Acworth responde a um primeiro argumento meu, apontando que o libertista poderia se defender dividindo o campo que chamo de “puro acaso”. 
11. W. V. Quine recentemente argumentou contra a defensibilidade da distinção analítico-sintético (Ver *Word and object*, *op. cit.*; também *From a logical point of view*; Harvard University Press, 1953). Segundo ele, as

leis da lógica e da matemática pura não são diferentes em tipo das leis superiores da física. Isso parece se seguir também da sua concepção de que haveria alguma arbitrariedade nas regras de formação que estabelecemos para um sistema. Há, de fato, na lógica matemática, expedientes variados para eliminar o paradoxo da classe de todas as classes. E algumas frases destituídas de significado no sistema de Whitehead e Russell seriam permitidas no *Mathematical logic* de Quine (Harvard University Press, 1958). Talvez haja certa arbitrariedade em considerar algo como destituído de significado ou como uma falsidade de ordem superior. (Assim, a afirmação de que há sorriso sem gato poderia não ser considerada sem significado, mas como uma consequência de certas suposições, de ordem superior, de que não há sorriso algum). Se as concepções de Quine sobre a natureza da lógica forem aceitas, então a primeira das duas concepções de filosofia que delineei neste capítulo colapsa na segunda. Se assim for, isso apenas fortalece a minha posição neste livro. Uma vez que as concepções de Quine são controversas, não quero me dedicar a essa questão, que é altamente técnica e que, em qualquer caso, nos desviaria das preocupações centrais deste livro. 

12. Cf. W. V. Quine, *From a logical point of view* (Harvard University Press, 1953), p. 114. 

13. Para uma discussão dessa questão, ver especialmente Quine, *op. cit.* 

Leituras adicionais:

Smart, J.J.C. *Philosophy and scientific realism*. [[Internet Archive](#)] [[Amzn](#)]

Pettit, P. et al. (eds.) *Metaphysics and morality: essays in honor of J.J.C. Smart* [[Internet Archive](#)]

Arquipélago Filosófico, Vol. 2, No. 11 (2026), e-011

ISSN 3086-1136

Artigo: O campo da filosofia

Autor(es): J. J. C. Smart

Tradução: Luiz Helvécio Marques Segundo

Data: 30 Abr 2026

Volume: 2

Número: 11

Páginas: e-011

ISSN: 3086-1136

```
@article{j-j-c-smart-o-campo-da-filosofia,  
  author = {J. J. C. Smart},  
  title = {O campo da filosofia},  
  year = {2026},  
  month = {Abr},  
  journal = {Arquipélago Filosófico},  
  translator = {Luiz Helvécio Marques Segundo},  
  volume = {2},  
  number = {11},  
  pages = {e-011},  
  issn = {3086-1136},  
  url = {https://arquipelago.fi/j-j-c-smart-o-campo-da-filosofia/}  
}
```