

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Flavio Williges

**O CONHECIMENTO IMPERFEITO: CETICISMO, ALTERNATIVAS  
RELEVANTES E FINITUDE**

Porto Alegre, dezembro de 2009

Flavio Williges

**O CONHECIMENTO IMPERFEITO: CETICISMO, ALTERNATIVAS  
RELEVANTES E FINITUDE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria

Porto Alegre, dezembro de 2009

Flavio Williges

**O CONHECIMENTO IMPERFEITO: Ceticismo, Alternativas  
Relevantes e Finitude**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Aprovada em Porto Alegre, 22 de dezembro de 2009

---

Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria - Orientador  
UFRGS

---

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith  
UNIFESP

---

Prof. Dr. André Nilo Klaudat  
UFRGS

---

Prof. Dr. Rogério Severo  
UFSM

---

Prof. Dr. André Abath  
UFPB

W732c Williges, Flavio  
O conhecimento imperfeito : ceticismo, alternativas relevantes e finitude / Flavio Williges. – 2009.  
170 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.  
Orientação: Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria

1. Ceticismo. 2. Crença e dúvida. 3. Teoria do conhecimento. I. Faria, Paulo Francisco Estrella, orient. II. Título.

(1) CDD: 149.73

Bibliotecária responsável Ana Paula Benetti Machado - CRB 10/1641

Dedico este trabalho à memória de meu querido pai, Dal  
Santos Williges.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria. Devo a ele os acertos que porventura forem encontrados nessa tese. Ele também me ensinou que a inteligência e o entusiasmo pelo debate filosófico podem vir acompanhados de amabilidade, paciência, estímulo e outras virtudes que tornam a vida acadêmica uma experiência significativa e compensadora.

Na UFRGS, devo agradecer, ainda, à secretária Eliza Cavedon e aos professores João Carlos Brum Torres, Gerson Louzado, Lia Levy, Sílvia Altmann, José Alexandre Durry Guerzoni, Balthazar Barboza Filho (*in memoriam*). Agradeço, em especial, ao Prof. André Klaudat pelo aprendizado de Hume, pelo convívio agradável, pela gentileza de assumir a tarefa de ler e fornecer comentários oportunos e sempre bem informados.

Aos colegas do GT Ceticismo, especialmente ao professor Oswaldo Porchat, por ter me mostrado, em suas belíssimas aulas, a relevância do ceticismo para o pensamento filosófico. Agradeço, ademais, ao professor Plínio Junqueira Smith, pelas críticas e sugestões apresentadas durante a sessão de defesa da tese e pelo estímulo ao estudo do ceticismo que sempre recebi de sua parte.

Na UNISC, devo agradecer aos alunos do Curso de Filosofia, especialmente a Jaque, Luiza, Suelen, Marcel, Thiago, Maicon, Marcelo, Deivis, Fabrício e Samuel. Aos amigos e colegas de trabalho da filosofia, especialmente ao professor Jorge Alberto Molina, Suzana Albornoz, Renato Nunes, Edgar Hoffmann e Rosana Candeloro. Todos eles mostraram disposição para ler meu trabalho; se não o fizeram foi por dificuldades e reticências minhas. Agradeço, ainda, às secretárias Clarice Lia Scherer, Aline Fontoura e Caline Menegaz e aos professores do Departamento de Ciências Humanas: Miriam Neves, Paula Camboim, Eunice Viccari, César Góes, Marco Cadoná, Josiane Ulrich, Maria Helena, que forneceram estímulo emocional e colaboraram com as atividades docentes sempre que necessário.

Devo manifestar, ainda, meu agradecimento aos filósofos, amigos e colegas de pós-graduação que leram, corrigiram, discutiram, contribuiram com textos e ajudaram muitíssimo no desenvolvimento deste estudo. Ainda que de maneiras diferentes, todos foram importantes: Raphael Zillig, Giovanni Felice, Márcio Teixeira, Fabian Domingues e,

especialmente, a César Schirmer dos Santos e Jônadas Techio que permitiram, por meio de suas leituras e mensagens, que muitos erros fossem evitados.

Agradeço aos amigos especiais, em Santa Cruz do Sul e noutras partes do Brasil, que sempre estiveram ao meu lado: André de Mattos Marques, Silvia Jaeger, Bira e Roque Wagner. Ao velho amigo Alexandre Machado, em particular, minha gratidão filosófica pelas observações sempre esclarecedoras e estimulantes.

No último ano, tive a oportunidade de manter contato virtual na lista eletrônica dadaseyn com os professores Eros Moreira Carvalho, Alexandre Meyer Luz, Érico Andrade, Marco Aurélio Alves. Marco Aurélio enviou-me textos, Érico leu o capítulo sobre Descartes e tanto Alexandre Luz, quanto Eros Carvalho me ensinaram muito sobre epistemologia com suas mensagens e artigos. Lamento não tê-los conhecido antes. Foi nesse mesmo círculo de convívio virtual que conheci o Prof. Dr. André Abath, que acabou compondo minha banca de defesa, a quem agradeço pelos ricos comentários e críticas certeiras feitas ao meu trabalho.

Ao irmão, colega e amigo Rogério Severo e sua esposa Bárbara. Sem a paciência do Rogério, bondade, estímulo, correções, leitura e apoio constante, essa tese não seria defendida. Jamais serei capaz de responder adequadamente suas observações sempre claras, cuidadosas e esclarecedoras. Deixo, em todo caso, o registro de minha profunda gratidão filosófica e pessoal.

Ao jornalista e amigo Luís Fernando Ferreira que, muito gentilmente, revisou a tese.

À Lirdênia pela paciência e estímulo nesses anos todos que vivi uma paternidade inquieta e dividida.

A minha mãe e irmãos, especialmente o Nando, Flade e meu querido sobrinho William.

A Universidade de Santa Cruz do Sul, pela licença concedida para realização do doutorado e apoio acadêmico através de seu Programa de Qualificação Docente.

Por último, agradeço às pessoas mais importantes da minha vida: Marta, Bruno e ao pequeno Francisco, que, com amor e compreensão, souberam esperar e perdoar minha ausência.

Nessa condição epistêmica imperfeita temos que contar com a realidade da condição humana. Os absolutos que adoramos representam um ideal que está além do alcance do realizável na prática. Simplesmente temos que fazer o melhor que podemos com os meios à nossa disposição. (RESCHER, Nicolas. *Los limites de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 178-179).

...Não temos como ascender de certezas subjetivas a certezas objetivas, de intuições psicológicas a intuições intelectuais, de conhecimentos empíricos a conhecimentos absolutos. Não temos como substituir a nossa subjetividade empírica por uma subjetividade transcendente. Nossa mente não sai para fora de si mesma. (Oswaldo Porchat Pereira, *Rumo ao Ceticismo*, 2007, p. 342)



## RESUMO

A presente tese doutoral consiste, essencialmente, no desenvolvimento de três tarefas: a) exposição do problema filosófico do conhecimento do mundo exterior a partir da *Primeira Meditação* de Descartes; b) caracterização das respostas ao ceticismo filosófico acerca do mundo exterior elaboradas a partir da noção de alternativas relevantes por Austin, Dretske, Cohen e Lewis; c) avaliação do grau de sucesso das estratégias de resposta ao ceticismo baseadas na noção de relevância. A tese principal que procurei defender, mediante o desenvolvimento das tarefas elencadas, foi que a abordagem do conhecimento a partir das alternativas relevantes é válida para pensar as condições que nos legitimam a *dizer que sabemos* (asserção justificada), embora, do ponto das condições do conhecimento, seja ainda possível que não saibamos aquilo mesmo que dizemos saber. Em última análise, isso significa que o ceticismo filosófico acerca do conhecimento do mundo exterior pode ser uma possibilidade para seres finitos como nós somos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>1 CETICISMO E ALTERNATIVAS RELEVANTES NAS <i>MEDITAÇÕES</i> DE DESCARTES</b> .....	14
1.1 Certeza e hipóteses céticas .....	14
1.2 A investigação cartesiana do conhecimento empírico .....	19
1.3 Críticas à concepção cartesiana da justificação epistêmica .....	27
1.4 Investigação da verdade e conduta da vida .....	34
<b>2 AUSTIN E A NOÇÃO DE ALTERNATIVAS RELEVANTES</b> .....	42
2.1 Alternativas relevantes em <i>Other Minds</i> .....	42
2.2 Alternativas relevantes em <i>Sense and Sensibilia</i> .....	55
2.3 Ordinário e filosófico: críticas à epistemologia austiniana .....	61
<b>3 FECHAMENTO EPISTÊMICO E ALTERNATIVAS RELEVANTES</b> .....	70
3.1 Dretske e o ceticismo .....	70
3.2 Fechamento epistêmico e ceticismo .....	72
3.3 Os contra-exemplos de Dretske ao princípio do fechamento .....	77
3.4 Relevância, possibilidades competitivas e mundos possíveis .....	83
3.5 Relevância, entonação, contraste dominante .....	92
3.6 Relevância, pragmatismo e objetividade .....	95
3.7 Dretske e as alternativas relevantes .....	103
<b>4 CONTEXTUALISMO EPISTÊMICO E ALTERNATIVAS RELEVANTES</b> .....	106
4.1 Justificação conclusiva <i>versus</i> justificação não conclusiva .....	106
4.2 Contextualismo e ceticismo .....	109
4.3 O contextualismo de Cohen: fatores sociais, circunstâncias do sujeito e probabilidade objetiva .....	112
4.4 O contextualismo de Cohen: saliência, padrões e relevância .....	117
4.5 Lewis e a sensibilidade do conhecimento ao contexto .....	121
4.6 Críticas ao contextualismo .....	127
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	130
<b>APÊNDICE: ARGUMENTOS CÉTICOS NAS <i>MEDITAÇÕES</i> DE DESCARTES</b> .....	135
1 A filosofia como um sistema de conhecimento completo .....	135

2 O método para obtenção dos primeiros princípios.....	139
3 Dúvidas céticas e estilo meditativo .....	144
4 As primeiras verdades da ciência e a centralidade da razão para o conhecimento .....	149
5 Ceticismo e otimismo na investigação filosófica do conhecimento de Descartes .....	155

## INTRODUÇÃO

Em nossa vida cotidiana podemos fazer alegações epistêmicas como estas: “sei que ela (ou ele) me ama”, “sei que aquele pássaro é um sabiá”, “sei que faz frio lá fora”, “sei que há uma parede vermelha diante de mim”. Por meio delas afirmamos saber coisas banais, como o que se passa na mente de outras pessoas e fatos observáveis no mundo físico ao nosso redor. À primeira vista, o conhecimento que é veiculado por esses proferimentos parece ser não só indiscutivelmente possível, mas também real. No entanto, quando entramos em contato com a reflexão filosófica sobre o conhecimento (em geral em livros ou faculdades de filosofia) podemos descobrir dúvidas ou possibilidades de erro radicais que ameaçam até mesmo nosso conhecimento mais corriqueiro. Se levarmos a sério, por exemplo, aquilo que encontramos em alguns textos de epistemologia contemporânea sobre outras mentes, podemos talvez concluir que outras pessoas que fazem parte do nosso mundo são como ilhas incomunicáveis para nós, que nunca saberemos exatamente o que se passa na mente delas, o que elas sentem, pensam e desejam, pois nosso conhecimento e acesso à “vida interior” dos outros depende de manifestações externas (aquilo que as pessoas dizem, seus gestos e comportamento) e tais manifestações podem muito bem ser enganosas ou opacas. O filósofo que se deixa seduzir pela força de tais argumentos e não encontra meios racionais de extirpá-los acabará admitindo que não temos como saber o que se passa na mente dos outros. Ao dar esse passo, ele estará adotando uma atitude cética *sobre o conhecimento de outras mentes*.

Do mesmo modo, é comum encontrar na reflexão filosófica sobre o conhecimento do mundo exterior, argumentos que pretendem mostrar que não podemos saber nada sobre as coisas que vemos e sentimos, uma vez que é perfeitamente possível que nossas experiências sensíveis mais vívidas sejam ilusórias - como trataram de ilustrar argumentos céticos célebres, como o argumento do sonho ou do gênio maligno de Descartes e o experimento imaginário dos cérebros em cubas de Putnam. A essência de um argumento dessa natureza consiste em minar a confiança que temos de saber algo sobre objetos físicos a partir da formulação de situações de ilusão onde acreditaríamos saber, mesmo que nossas asserções de conhecimento fossem, de fato, sempre falsas. Um argumento cético dessa

natureza estabelece que *se*, em situações cotidianas como esta em que estou escrevendo no computador, vendo uma parede vermelha e sentindo o frio que entra pela janela, situações que não parecem envolver maiores impedimentos para saber, as imagens ou experiências que recebo através dos olhos e outros órgãos do corpo (neste caso, o frio que sinto ao abrir a janela, o toque dos dedos no teclado e a visão da parede e do computador) forem qualitativamente idênticas às imagens e sensações que reconhecemos nos sonhos e, se não for possível distinguir entre as experiências reais e experiências de sonho, então, conclui o argumento, não posso afirmar que *sei* que estou vendo uma parede vermelha ou que faz frio. Afinal, se estou num cenário de sonho onde vejo as mesmas coisas que percebo agora e se, agora, não sou capaz de garantir que estou acordado escrevendo no computador, então não posso dizer que sei que estou escrevendo, pois pode muito bem ser o caso que eu esteja dormindo e minha crença seja simplesmente falsa. Antes de tudo, o conhecimento empírico pressupõe que seja eliminada a possibilidade de estarmos sonhando e outras possibilidades céticas similares. Se levarmos a sério esse tipo de desafio ao nosso conhecimento, vemo-nos às voltas com o problema do conhecimento do mundo exterior, o qual poderá nos conduzir ao *ceticismo acerca do mundo exterior*.

Como fica ilustrado nos dois registros de conhecimento de objetos acima indicados, a reflexão filosófica sobre o conhecimento, especialmente em função das dúvidas e experimentos mentais que fez nascer, pode conduzir à suspeita de que não sabemos realmente se vivemos ou não entre pessoas com mentes e corpos e entre coisas com sua presença e materialidade física. A reflexão filosófica torna plausível, como no filme *Matrix*, a possibilidade de nossas experiências mais reais e vívidas serem geradas por uma máquina situada num ponto qualquer do universo, fazendo com que a realidade mesma possa ser realmente muito diferente do que supomos. Argumentos céticos são, assim, uma espécie de argumento filosófico que torna o conhecimento empírico *prima facie* problemático; torna plausível conceber que não saibamos nada acerca, por exemplo, do domínio dos conteúdos mentais e da realidade física.

Presumo que mesmo diante da aparente persuasão produzida pelos argumentos céticos, continuamos acreditando que sabemos muitas coisas sobre a vida interior de pessoas e sobre objetos e acontecimentos do mundo ao nosso redor. Assim, os argumentos céticos (como o argumento do sonho) parecem induzir uma situação paradoxal: não

conseguimos ficar indiferentes à sua força e, ao mesmo tempo, não somos capazes de aceitar as conclusões que produzem. Essa cisão levou a duas tendências gerais de tratamento do ceticismo filosófico: de um lado, há posturas de indiferença ou francamente hostis ao ceticismo, como aquelas que sustentam que as dúvidas céticas são frívolas, que deveriam ser desprezadas, pois não são nada mais do que pura invenção de filósofos especulativos; e, de outro, há a tendência instaurada por aqueles filósofos que levam a sério os problemas colocados pelo ceticismo, analisam com atenção as premissas que fundam seus argumentos para, só então, se pronunciarem a favor ou contra as conclusões céticas acerca de nossa cognição. A primeira tendência, graças ao trabalho de vários estudiosos do ceticismo, tem sido cada vez menos comum em filosofia. A segunda tendência deu origem a algumas defesas do ceticismo, embora a grande maioria dos epistemólogos esteja mais interessada numa apreciação crítica, na possibilidade de refutar ou apontar alguma distorção na análise do conhecimento que conduz a resultados céticos<sup>1</sup>. As críticas ensejadas, no entanto, nem sempre alcançam resultados definitivos. Numa avaliação preliminar dos avanços obtidos na tentativa de promover um acerto de contas com o ceticismo, poderia ser dito que as convicções teóricas que parecem melhor suportadas na literatura são aquelas que sustentam que as dúvidas céticas surgem naturalmente quando nos pomos a refletir com mais acuidade acerca de nossa condição epistêmica, enquanto que a indicação de que há algum erro ou mal-entendido em argumentos como os esboçados acima parece sempre mais artificial do que a convicção e, talvez (ainda não decidimos), correção das teses intuitivas que conduzem ao ceticismo<sup>2</sup>.

Nessa tese procuro lidar com um grupo das dúvidas mencionadas anteriormente: as dúvidas céticas que formam o repertório filosófico responsável pelo surgimento do chamado *problema do mundo exterior*. Pretendo entender o tipo de ameaça ou desafio que um argumento cético como o argumento do sonho coloca para o conhecimento empírico e analisar em que medida a doutrina da relevância ou das alternativas relevantes pode ser empregada para fazer frente a esse tipo de ameaça. Minha intenção é fazer uma leitura que

---

<sup>1</sup> Um balanço esclarecedor do pessimismo e do otimismo em epistemologia contemporânea pode ser encontrado no capítulo 1 de *Unnatural Doubts* de Michael Williams.

<sup>2</sup> O excelente e influente livro de Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, publicado em 1984, oferece um balanço das principais tentativas de refutação do ceticismo e conclui pela correção condicional do mesmo. No tocante a uma refutação do ceticismo, espero poder mostrar que a situação não mudou significativamente de lá para cá.

traduza a força ou potencial dos argumentos céticos para a instauração de um ceticismo teórico global e, ao mesmo tempo, descreva tão claramente quanto possível as virtudes da doutrina das alternativas relevantes como estratégia de contraposição a essa espécie de ceticismo.

Um argumento cético sobre o mundo externo é um argumento que apresenta *possibilidades de erro especiais*, possibilidades que não podem ser eliminadas pela evidência sensível. A motivação fundamental da noção de alternativas relevantes é oferecer uma abordagem do conhecimento que não envolva a necessidade de eliminar tais possibilidades. Uma forma fácil de entender a relação entre as alternativas relevantes e o ceticismo pode ser a seguinte: eu (S) estou escrevendo este trabalho no meu escritório e vejo uma parede vermelha diante de mim. Posso dizer que sei, a partir daquilo que vejo, que a parede é vermelha (chamarei essa proposição que digo saber de P). A evidência que tenho para saber que P é a percepção visual da parede. Contra essa alegação, o cético pode argumentar, valendo-se de uma hipótese cética (HC): “como sabes que aquilo que vês não é uma parede branca habilmente iluminada por uma luz vermelha?” Segundo o cético, para que se possa alegar conhecimento de que P é verdadeiro seria necessário saber que não-HC, isto é, eu deveria saber que não é verdadeiro que estou vendo “uma parede branca habilmente iluminada por uma luz vermelha”. Porém, com base na evidência disponível (a experiência visual), não é possível rejeitar a hipótese cética, pois ela é compatível com a verdade de P e de HC. Logo, não posso saber que P. Não posso saber que P, pois a justificação ou evidência que S deve ter para saber que P deve ser de tal ordem que permita eliminar todas as alternativas (proposições incompatíveis) àquilo que S acredita ser o caso. De acordo com essa interpretação, S sabe que P apenas se, para cada hipótese Q (HC) que identifica como incompatível com seu saber sobre P, ele pode dizer como sabe que não-Q. Se reconhecemos que a hipótese de estar diante de uma parede branca habilmente iluminada para parecer vermelha é possível e não temos como eliminá-la, a crença de que estamos diante de uma parede vermelha não será, como Stroud afirmou, “conhecimento, mas nada além de uma simples coincidência” (1984, p. 15). Assim, se consideramos uma proposição P como “a parede é vermelha”, a justificação completa ou adequada para saber é entendida como aquela que elimina todas as contrapossibilidades a P.

É justamente essa concepção que fornece suporte aos argumentos céticos. Assumindo a tese tradicional de que a justificação é a marca que distingue o conhecimento da mera crença ou opinião infundada, abordagens do conhecimento que admitem hipóteses céticas como contrapossibilidades resultam numa visão da justificação epistêmica onde, para que um sujeito S saiba que P, S deve ser capaz de eliminar *todas* as possibilidades em que não-P (ou alternativas a P). Contra essa concepção, os defensores da relevância afirmam que, para saber, é necessário eliminar todas as alternativas de erro *relevantes*. O conjunto das possibilidades de erro deveria ser, dessa forma, desmembrado entre possibilidades ou alternativas relevantes e irrelevantes e apenas as alternativas relevantes deveriam ser eliminadas. Assim, se a abordagem do conhecimento a partir da relevância for correta, posso saber que P (“a parede é vermelha”), ainda que não tenha evidência que permita assegurar que possibilidades incompatíveis HC não são o caso (“a parede é branca, habilmente iluminada por uma luz vermelha”). Isso seria, em princípio, possível, mostrando que HC (ou Q) é irrelevante para saber.

A relevância de uma alternativa pode ser estabelecida a partir de diferentes critérios. Nesse trabalho examinarei três formulações interligadas da relevância: as abordagens de Austin, Dretske e o contextualismo (vinculado à relevância) defendido por Lewis e Cohen. Os critérios para delimitação das alternativas relevantes que aparecem nesses autores podem ser caracterizados assim: uma alternativa R é relevante para saber que P se e somente se,

- a) existe alguma *razão positiva* ou indício para pensar que R pode ser o caso. Se não existem razões positivas, R torna-se irrelevante (uma mera possibilidade) para saber que P;
- b) R é provável ou uma *possibilidade incompatível próxima* ao estado de coisas caracterizado por P;
- c) R faz parte do conjunto de possibilidades competitivas *significadas pelo falante*;
- d) R varia conforme a *elevação ou diminuição dos padrões para saber* relativamente a contextos.

Ao examinar esses diferentes critérios de relevância de alternativas, tornou-se claro (para mim) que há duas possibilidades de entendimento da *natureza* da noção das alternativas relevantes, particularmente em sua relação com o ceticismo: as alternativas relevantes podem ser interpretadas como uma teoria sobre as condições de conhecimento



(condições em que é verdadeiro que sabemos que P) ou como uma teoria sobre as condições de asserção justificada (condições em que estamos legitimados em dizer que sabemos que P, embora possa ser falso que sabemos)<sup>3</sup>. O argumento geral que defenderei nesta tese é que a abordagem das alternativas relevantes é válida para pensar as condições que nos legitimam a *dizer que sabemos*, embora, do ponto das condições do conhecimento, seja ainda possível que não saibamos aquilo mesmo que dizemos saber. Em última análise, isso significa que o ceticismo pode ser uma possibilidade para nós. As alternativas relevantes não conseguem mostrar que possibilidades céticas são irrelevantes para pensar o conhecimento. Elas mostram suficientemente bem que são ilegítimas ou irrelevantes para a *asserção justificada*, mas não para saber algo.

Isso lembra uma traição. Afinal, as alternativas relevantes foram pensadas por seus pais fundadores justamente como um caminho promissor de resposta ao ceticismo! Felizmente, no entanto, isso não é tudo. Procurarei mostrar que a justificção baseada nos padrões falíveis ou não conclusivos instituídos pelas alternativas relevantes é suficiente para garantir o sucesso de nossos propósitos cognitivos corriqueiros. A reflexão filosófica é correta quando nos leva a admitir que não somos capazes de oferecer garantias absolutas quando à eliminação de todas as possibilidades de erro (no sentido exigido pela tese KK)<sup>4</sup>. De fato, se estou certo, não há realmente como preencher tais condições. Por outro lado, não há razões para supor que não sejamos capazes de, num sentido que ainda cabe precisar, “conhecer” muitas coisas, mesmo que sejamos incapazes de apresentar boas justificativas para o que dizemos saber (podemos saber sem saber que sabemos) e, ainda, não há razões para supor que satisfazendo as condições de asserção não tenhamos o suficiente para o sucesso de nossa vida cognitiva. O “conhecimento” falível, baseado na eliminação de alternativas relevantes, parece ser uma possibilidade aberta para nossa condição. Aceitar e

---

<sup>3</sup> Usarei o termo “condições de asserção justificada” ou “condições em que é legítimo dizer que sei” para designar as condições em que estou autorizado a dizer que sei, pois fiz tudo o que estava ao meu alcance para saber, ainda que não seja verdadeiro que eu saiba, pois alguma das condições de verdade de P pode não ter sido preenchida. Por exemplo: estou passeando numa fazenda no pantanal. Vejo vários animais diante de mim. Examino a certa distância, excluo certas possibilidades usuais (como, por exemplo, que o animal seja um javali ou uma capivara) e aponto para um deles e digo, para um amigo que não acredita que conheço porcos: “sei que aquele animal é um porco”. No entanto, sem eu saber, há porcos mecânicos altamente sofisticados, misturados aos porcos normais, circulando pela fazenda. Um deles é aquele que aponte. Nesse caso, estou justificado em asserir ou dizer que sei, embora seja P seja falso.

<sup>4</sup> Segundo a tese KK, S sabe que P, quando sabe que sabe que P. Externalistas afirmam que, para muitos de nossas alegações, podemos saber sem que essa tese esteja satisfeita, pois mesmo que eu não saiba que sei que p, posso saber que p.

considerar bem-vinda essa espécie de conhecimento pode não ser suficiente para afastar definitivamente a sombra de um ceticismo abrangente, mas é suficiente para o intercâmbio humano e social que é o que realmente nos importa. Assim, pretendo mostrar que seres finitos como nós somos não sabem com certeza muitas coisas (no sentido de serem capazes de eliminar todas as possibilidades de erro) mas, ao mesmo tempo, admitirei que é possível afirmar legitimamente (com boas razões) e com uma boa margem de segurança muitas coisas sobre o mundo ao redor, realizar previsões com base nas crenças que mantemos seguindo esses procedimentos e dar conta de nossos compromissos com outros. A finitude humana, ainda que seja uma condição imperfeita, não é destituída de poderes, de capacidades cognitivas modestas que são suficientes para o intercâmbio com o mundo. Assim, se não posso dar razões conclusivas (que eliminam todas as possibilidades de erro) para a crença de que estou escrevendo uma tese nesse computador, que habito uma casa com minha família, que vejo sabiás na minha janela, sinto frio, que tenho amigos e trabalho no Brasil (e não no Japão), as boas evidências que tenho para crer nisso são suficientes para permitir caminhar pela sala, cuidar de meus filhos, conversar com amigos, passear na rua, trabalhar, com a consciência de que enfrentarei, por confiar em procedimentos falíveis, decepções maiores ou menores em algum momento. O ceticismo filosófico radical, ainda que seja verdadeiro, não parece capaz de suprimir completamente as razões que temos para sustentar essa imagem comum do conhecimento do mundo e de nosso lugar dentro dele. Em suma, não defenderei que a doutrina da relevância (ou alternativas relevantes) implica a falsidade do ceticismo, em especial o ceticismo radical, aquele ceticismo que surge quando estamos interessados na verdade “à exclusão de tudo e de todos”, como afirmou Bernard Williams. A doutrina da relevância parece antes estabelecer condições adequadas para pensar o que um ser finito e falível é capaz de conseguir em termos cognitivos. Se quisermos chamar as alegações epistêmicas amparadas em boa evidência (aquelas que resultam das alternativas relevantes) que formulamos no cotidiano de “conhecimento” ou de “conhecimento-para-finalidades-práticas”, é uma questão menor pois, ainda que em sentido absoluto seja verdade que não possamos garantir conclusivamente que hipóteses cétricas são falsas, dispomos de condições satisfatórias para produzir alegações com valor cognitivo e que servem de guia às nossas ações e para o enfrentamento dos nossos problemas.

O trabalho está dividido em 4 capítulos. Passo a apresentar, abaixo, um resumo do argumento de cada um deles. No capítulo 1, procurei apresentar minimamente o contexto que originou o problema do conhecimento do mundo exterior. A imagem do homem como alguém que não sabe nada acerca do mundo que se abre diante de seus olhos (ou de sua mente) é um produto da filosofia moderna e foi, sobretudo, entre os modernos que o ceticismo tornou-se um problema ocupando a atenção de diferentes autores e escolas filosóficas<sup>5</sup>. O *locus classicus* para a apresentação desse problema tem sido tradicionalmente a *Primeira Meditação* de Descartes. A partir de uma exposição dos principais passos da argumentação de Descartes na *Primeira Meditação*, procurei mostrar que os argumentos céticos (particularmente o argumento do sonho) são possibilidades especiais que neutralizam as evidências que poderíamos oferecer para justificar nossas crenças. Como não somos capazes de excluir tais possibilidades, uma decorrência desses argumentos é que todas as nossas alegações acerca do mundo exterior podem ser simplesmente falsas, gerando um ceticismo global ou radical. No entanto, é preciso lembrar que Descartes pretendeu ser um refutador do ceticismo; um filósofo *dogmático* que pretendia provar verdades ou princípios básicos capazes de fundar uma concepção do mundo, do conhecimento e da vida prática. A análise do projeto intelectual do autor das *Meditações* demonstra que o ceticismo surge como um expediente, uma estratégia dialética cujo valor é instrumental; argumentos céticos foram adotados por seu potencial de exercício para a constituição de um sistema especulativo do conhecimento (que Descartes chamava de Filosofia). Dediquei o primeiro capítulo da tese ao exame das condições para saber (no sentido de ser capaz de excluir hipóteses contrárias) que resultam da investigação pura da verdade de Descartes e reservei o Apêndice para reconstruir o contexto intelectual que originou o ceticismo metodológico cartesiano. Embora seja complementar, o apêndice pode

---

<sup>5</sup> Foi também no contexto da própria filosofia moderna que o ceticismo acerca do mundo exterior conheceu seus mais ilustres detratores. A historiografia recente tem oferecido contribuições relevantes para a apreensão da imagem que Descartes procurou estabelecer de si mesmo como um refutador do ceticismo; do Hume naturalista e do idealismo transcendental de Kant como a única alternativa capaz de pôr fim ao “escândalo da filosofia e do senso comum”. Entre os autores contemporâneos, o ceticismo conheceu alguns defensores importantes, mas, de um modo geral, a história da doutrina cética que herdamos dos modernos poderia ser resumida como uma curiosa fábula onde o personagem principal chamado “cético” aparece como uma figura facilmente reconhecida por suas características, mas cujo papel jamais fora encenado de maneira inequívoca por nenhum ator no palco da filosofia. De fato, na história da filosofia contemporânea, a linhagem nobre de oposição ao ceticismo iniciada com Descartes fez eco nas vozes de Moore, Austin, Carnap e Wittgenstein. Uma excelente exposição em torno da influência negativa que o ceticismo moderno gerou na correta apreensão da natureza do ceticismo encontra-se em PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 259-273.

ser lido independentemente de meu tratamento da filosofia cartesiana no capítulo 1. A exposição da filosofia cartesiana pretende mostrar que as razões que oferecemos para nossas crenças e alegações seriam boas razões se implicassem logicamente a verdade, se garantissem que sabemos que P através da exclusão de todas as proposições incompatíveis com P. No entanto, como as hipóteses céticas mostram, não há nenhuma evidência empírica capaz de oferecer tal garantia. Assim, se as hipóteses céticas forem hipóteses legítimas, então nunca somos capazes de preencher as condições de verdade para saber, pois a falsidade de P não foi afastada. Como procuro tornar claro no apêndice, nada disso foi pensado como uma defesa do ceticismo, mas como parte de uma estratégia para superá-lo.

Para os filósofos que não admitem que o ceticismo possa ser uma doutrina verdadeira acerca de nossa condição cognitiva, o programa cartesiano colocou como principal tarefa para a epistemologia descobrir como argumentos céticos poderiam ser *refutados ou respondidos*<sup>6</sup>. Por isso, a preocupação com argumentos céticos tornou-se um tema recorrente na história da filosofia. A tradição analítica, iniciada por Moore e Russell, transformou muito do entendimento e ampliou o leque de opções de tratamento desse problema. Em boa parte, essa transformação deveu-se ao aperfeiçoamento do instrumental de análise filosófica, sobretudo por uma espécie de purgação do vocabulário psicológico que dominava as disputas modernas<sup>7</sup>. Um caminho promissor para lidar com esse tipo de exigência, desenvolvido na filosofia analítica contemporânea, consistiu em atacar a tese de que para toda asserção de conhecimento haveria uma possibilidade de erro (como, por exemplo, a hipótese de que eu esteja sonhando) que caberia eliminar, caso se pretenda saber qualquer coisa do mundo ao redor. O modelo de análise tradicional (que admite as hipóteses céticas como canceladores legítimos das pretensões de saber) tem como

---

<sup>6</sup> Há graus de exigência distintos nessas duas formulações. A refutação de um argumento cético envolve provar que o contrário daquilo que o argumento pretende estabelecer é verdadeiro. Já oferecer uma resposta a um argumento cético não significa, necessariamente, provar que o ceticismo é falso. É possível responder ao ceticismo simplesmente mostrando que, a despeito dos argumentos céticos, muitas coisas podem ser conhecidas.

<sup>7</sup> Não obstante isso, o advento da filosofia analítica não parece ter promovido um ajuste de contas definitivo com o ceticismo quanto à nossa capacidade de saber algo do mundo ao nosso redor. A julgar pela apreciação contida num dos estudos de linhagem analítica mais amplo e bem acabado desse tipo de ceticismo que temos, o *The Significance of Philosophical Scepticism*, de Barry Stroud, as melhores tentativas que o espírito humano foi capaz de conceber para dar conta do ceticismo não lograram êxito; sua conclusão é que aquilo que de melhor nos mostramos capazes de dizer contra o ceticismo parece ser nada mais do que o resultado de uma rejeição dogmática ou sem o devido apoio em justificadas razões. Um acerto de contas com o ceticismo parece, portanto, ainda uma questão aberta para a filosofia, uma questão que nos acompanha desde a modernidade.

consequência que toda proposição que poderia tornar P falsa seria uma alternativa a P (doravante Q será utilizada como uma alternativa a P). Segundo esse modelo da justificação, qualquer possibilidade de erro seria, em princípio, capaz de pôr em dúvida aquilo que dizemos saber.

Contra essa tese, diferentes formulações da doutrina das alternativas relevantes foram apresentadas ao longo da história da epistemologia. As principais linhas de análise encontram-se na chamada filosofia da linguagem ordinária (Austin, Wittgenstein) e nos epistemólogos analíticos, especialmente os norte-americanos. Procurei mostrar, no capítulo 2, que as alternativas relevantes não devem ser entendidas como estabelecendo condições do conhecimento e, portanto, não estão aptas a lidar com o ceticismo. A doutrina da relevância de Austin combina duas teses: 1) a ideia de que o saber exclui toda possibilidade de erro e 2) para uma proposição P, o conjunto de possibilidades de erro abrangido pelo quantificador “todas” deve ser estabelecido a partir de critérios relativos ao contexto de proferimento. Por conseguinte, embora a evidência necessária para justificar adequadamente uma alegação epistêmica deva excluir toda possibilidade de erro, as possibilidades de erro que a evidência terá de afastar devem ser vistas como relativas às finalidades e propósitos envolvidos em contextos epistêmicos. Um resultado interessante dessa análise é mostrar que Austin procurou dar conta do que acontece quando alguém diz saber algo. O saber em si mesmo, no entanto, parece exigir condições que não podem ser alcançadas através da relevância estabelecida nesses termos.

No capítulo 3 examino um dos primeiros desenvolvimentos que a noção das alternativas relevantes recebeu a partir do trabalho precursor de Austin: a epistemologia de Dretske. O principal aspecto de sua abordagem foi vincular o tratamento do ceticismo e das alternativas relevantes com a recusa do princípio do fechamento epistêmico. Seguindo Stine, procuro mostrar que esse princípio não deve ser recusado e que é possível estabelecer uma concepção da relevância sem a exigência da recusa do princípio. Caracterizo as diferentes possibilidades de fundamentação da relevância que podem ser encontradas nos escritos de Dretske e argumento que essa fundamentação não depende de uma recusa do princípio do fechamento.

No capítulo 4 analisarei o tratamento do ceticismo que alguns representantes do contextualismo epistêmico desenvolveram, particularmente Cohen, Lewis e Michael

Williams. Abandonando as propostas de refutação do ceticismo tradicionais (centradas de demonstração da falsidade ou absurdidade do ceticismo) empreendidas por autores como Kant, Moore ou Carnap, os contextualistas pretendem mostrar que o máximo que podemos oferecer aos argumentos céticos é uma “resposta”, concordando com o filósofo cético quando ele afirma que não sabemos por não sermos capazes de afastar todo tipo de possibilidade incompatível. Nesse sentido, o cético não pode ser refutado. Em troca, o contextualista afirma que os critérios exigidos por ele para saber são válidos no contexto da epistemologia, onde a generalidade da análise exige que todas as possibilidades de erro sejam levadas em consideração. No entanto, nas demais circunstâncias ou contextos de enunciação, podemos saber coisas sem a necessidade de dispor de evidência que permita mostrar que são falsas as possibilidades céticas que neutralizam toda evidência disponível. O saber obedece a padrões de eliminação de contrapossibilidade cambiantes e vinculados às finalidades, intenções ou pressuposições que constituem contextos conversacionais. A exigência de que devo ter evidências que não sou um cérebro numa cuba, por exemplo, para saber que estou escrevendo no computador não seria operativa em qualquer contexto de investigação dos fundamentos de nossas crenças. Em contextos corriqueiros, o saber não exige a satisfação desse tipo de exigência. Essa variação do saber relativamente ao contexto foi analisada como uma possibilidade de delimitação de alternativas relevantes.

A partir da caracterização e análise dessas diferentes formulações da relevância e das críticas que foram endereçadas a cada uma delas, procuro destacar uma consequência importante da noção de alternativas relevantes para a epistemologia: conhecer, dadas as vicissitudes da nossa condição, nunca será tão seguro como o influxo da imagem do acesso a um conhecimento infalível, onde as razões que oferecemos garantem conclusivamente o saber. A relevância aponta para a falibilidade das razões: a melhor justificação que podemos oferecer sempre obedece a coerções vinculadas aos nossos propósitos e intenções; assim, não há nenhum paraíso epistêmico onde poderíamos nos refugiar. No entanto, como a imagem do conhecimento infalível acompanha o homem, o ceticismo jamais será completamente abandonado ou destruído, podendo ser frequentemente renovado. Por outro lado, a noção de alternativas relevantes pode nos ensinar essa lição: a lição de que há um sentido em que podemos saber algo do mundo, embora esse saber seja sempre relativo a um conjunto de possibilidades relevantes e não envolva garantias contra possibilidades de erro

não eliminadas. Trata-se de um saber fundado numa racionalidade prudencial e não propriamente epistêmica. Pretendo ler esses aspectos trazidos à tona pelas alternativas relevantes como uma indicação de que, em nossa vida cognitiva, assim como em outras partes da vida, temos que aprender a conviver com as limitações de nossos poderes.

Ceticismo e relevância são os dois conceitos epistêmicos que orientam esse trabalho. A finitude é uma premissa de fundo que, embora não explorada particularmente, pretende mostrar que tanto o ceticismo, quanto as alternativas relevantes são duas reações à fragilidade de nossa condição. Na direção do ceticismo, o peso da finitude aparece no desconforto gerado pela descoberta de que nosso esforço para sustentar responsabilmente nossas alegações com a melhor evidência disponível, por mais completa que possa parecer, sempre guardará espaço para a frustração, para um *sentido* de que nossas tentativas de falar responsabilmente sobre o mundo podem falhar. As alternativas relevantes, por outra parte, são uma tentativa de defender a suficiência da finitude humana (CAVELL, 1979, p. 471). Embora nossos critérios para saber não sejam à prova de erro, a partir das alternativas relevantes podemos estabelecer o tipo de conhecimento que seres finitos são capazes de alcançar, um conhecimento aberto ao ataque de possibilidades remotas de erro (que o filósofo cético nunca cansa de apontar).

Como ocorre em todo problema filosófico, ao tentar esclarecer como o conhecimento humano do mundo físico ou material é possível, filósofos produzem teses e apresentam argumentos em sua defesa. Essas teses são, frequentemente, criticadas e originam diferentes abordagens ou concepções acerca do conhecimento igualmente compatíveis ou bem suportadas argumentativamente. A discordância em torno dos resultados da investigação filosófica é um fenômeno natural, pois os pressupostos básicos da maioria das doutrinas filosóficas repousam naquilo que parece intuitivamente aceitável defender acerca de um conceito ou problema filosófico. Enquanto essas “intuições” primitivas não são exaustivamente analisadas, sempre haverá espaço para discordância. As intuições de onde partimos para pensar problemas filosóficos resultam da análise de aspectos relevantes de nossa vida com conceitos, especialmente aqueles conceitos que ocupam um lugar central em nossa imagem do mundo e do homem, como é o caso do conceito de conhecimento. Michael Williams afirma que quando perguntamos

[...] em um tom de voz filosófico ‘o que é o conhecimento?’  
não estamos tentando capturar uma porção do mundo

natural que, em algum sentido, existe independente de nós. Antes disso, estamos buscando uma compreensão reflexiva de práticas avaliativas que são nossa própria criação. Padrões epistêmicos são como as regras de um jogo. Investigações epistêmicas são ‘puramente conceituais’ pois estão interessadas em nossas próprias convenções (2001a, p. 14).

Ou seja, se queremos entender ou, de algum modo, estabelecer o tipo de teoria ou doutrina que melhor descreve a natureza da cognição humana, se estamos tentando explicitar as regras do jogo do conhecimento, o confronto de diferentes argumentos e posições avançadas nos principais textos da história da epistemologia parece ser o caminho mais recomendado para estabelecer a descrição que melhor dá conta dessa dimensão de nossa condição. Essa tarefa frequentemente tem como resultado tornar transparente um aspecto de nossa condição que, ainda que obscuramente, já nos era acessível. Isso faz com que os avanços da pesquisa filosófica sejam limitados, lentos e revisáveis. Esse estudo parece exemplificar essa imagem da atividade filosófica. Meu plano inicial era mostrar que havia algo de profundamente errado com os argumentos céticos, como nossa sensibilidade pré-filosófica parece reclamar. Essa motivação inicial foi sendo alterada com o desenvolvimento do trabalho, especialmente por reconhecer que muitos aspectos da doutrina da relevância ainda não estão suficientemente claros ou carecem de um tratamento mais detalhado para oferecer uma resposta satisfatória ao ceticismo. Terminei convencido que as hipóteses céticas mostram que nunca seremos capazes de oferecer evidências adequadas para saber (no sentido da conclusividade lógica); ainda que não possa deixar de admitir que dispomos de boas razões para produzir asserções justificadas que garantam o bom andamento de nossas vidas.



# 1 CETICISMO E ALTERNATIVAS RELEVANTES NAS *MEDITAÇÕES* DE DESCARTES

## 1.1 Certeza e hipóteses céticas

Houve uma longa e rica tradição de pensamento cético no mundo antigo. A documentação mais completa em torno dessa tradição encontra-se nos escritos de Sexto Empírico. Nesses textos revela-se uma imagem do cético pirrônico como um filósofo que, ao submeter à análise os diferentes argumentos que sustentavam doutrinas dogmáticas que pretendiam dar conta das coisas em si mesmas, acabou encontrando uma série de posições conflitivas. Ao submeter tais doutrinas a um exame crítico, reconheceu que as mesmas revelavam-se carentes de fundamentos; na impossibilidade de assentir a uma ou outra, o cético adota a suspensão do juízo (*epoché*). Contudo, a motivação fundamental da investigação cética não era propriamente teórica, mas orientada, como explica Porchat, “pela esperança de encontrar a quietude e a imperturbabilidade” (2007, p.92). A filosofia pirrônica poderia, nesse sentido, ser caracterizada como uma atitude de investigação que pretendia, “por amor aos homens”, fornecer um diagnóstico racional sobre a causa da infelicidade humana e propor uma terapêutica de cura que envolvia a suspensão do juízo acerca de todos os dogmas teóricos (HADOT, 1999, p. 153, 209).

Em nossos dias, o cético deixou de ser um personagem real e o ceticismo, uma filosofia vivida<sup>8</sup>. O cético que encontramos nos textos epistemológicos tornou-se uma figura mítica, frequentemente caracterizada por defender teses sobre a impossibilidade do conhecimento em domínios como os conteúdos mentais, o futuro, o mundo exterior e a moralidade<sup>9</sup>. Essa representação do ceticismo como uma concepção teórica sobre a

---

<sup>8</sup> Talvez as duas únicas exceções a essa regra sejam Plínio Smith e Oswaldo Porchat Pereira. Não estou certo, no entanto, quanto ao fato deles estarem dispostos a defender o ceticismo como uma filosofia para ser vivida, no sentido em que essa noção é defendida por Pierre Hadot. Cf. PORCHAT (2007) e SMITH (1997, 2006).

<sup>9</sup> O Prof. Porchat é autor de um artigo onde indica uma série de razões para a conclusão de que o ceticismo acerca do mundo exterior teria sua origem entre os cétricos gregos. Ele diz: “as doutrinas cartesianas da percepção representativa e do ‘espaço interior’ dos seres humanos’ não constituem, de fato, uma novidade. A ‘mente’ não foi ‘inventada’ no século XVII, o estoicismo e o ceticismo grego conheceram-na a seu modo” [...] “dispomos de elementos mais que suficientes para asseverar que a problematização do mundo ‘exterior’ levada a cabo pelo ceticismo grego repousa [...] sobre uma teoria mentalista do conhecimento”. (PORCHAT, 2007, p. 111) Anos depois, o próprio Prof. Porchat se encarregou de indicar o anacronismo da aplicação dessas teses ao mundo grego. “O ceticismo moderno duvida da existência do mundo ‘exterior’,

impossibilidade do conhecimento em determinados domínios parece ter suas origens nas *Meditações* de Descartes. Ao menos a maioria dos epistemólogos contemporâneos interessados em discutir o chamado “problema do mundo exterior” e em “refutar o cético” apoiam-se na *Primeira Meditação* para caracterizar a matriz conceitual de um ceticismo teórico, frequentemente denominado de “ceticismo moderno” ou “cartesiano”. Em *Unnatural Doubts*, Michael Williams apresenta Descartes como o filósofo que, em contraste com os céticos de outros períodos, desenvolveu, pela primeira vez, “suas reflexões céticas em um projeto de pureza teórica impressionante e, como consequência, conduziu tais reflexões para um resultado muito mais radical” (WILLIAMS, 1995, p.2). Esse resultado radical é um ceticismo global acerca do mundo exterior, ou seja, a tese de que nunca é correto atribuir a alguém conhecimento sobre objetos físicos ordinários, pois não somos capazes de ultrapassar o registro das representações mentais.

Ao longo de todo esse trabalho pretendo discutir possibilidades céticas que foram formuladas por Descartes para produzir um estado de dúvida geral acerca do conhecimento empírico ou factual. Embora eu reconheça que há toda uma dimensão positiva derivada do *emprego metodológico* de argumentos céticos por Descartes, seguirei, nesse primeiro capítulo, a abordagem desses argumentos que domina a literatura epistemológica contemporânea, tomando-os como itens forjados para mostrar que carecemos de conhecimento em áreas que comumente pensávamos estar dentro do nosso alcance<sup>10</sup>. Centrarei minha análise especialmente no argumento do sonho apresentado na *Primeira Meditação*.

As *Meditações* pretendem dar plena demonstração da certeza dos primeiros princípios da metafísica e da ciência, colocando-os fora do alcance da dúvida. A busca dos primeiros princípios parte da revisão completa, orientada pela utilização da dúvida, de todas as opiniões admitidas anteriormente como certas. Descartes diz, já no primeiro parágrafo das *Meditações*:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois fundei em princípios tão mal assegurados não

---

problematizando nossa capacidade de transcender o universo de nossas representações. Mas atribuir tal dúvida sobre a existência do mundo exterior ao pirronismo é insanavelmente anacrônico e chega mesmo a ser inconsistente com a perspectiva própria à filosofia pirrônica” (PORCHAT, 2007, p. 138-139).

<sup>10</sup> Apresento uma leitura historicamente informada da função das dúvidas céticas na economia das *Meditações* no Apêndice.

podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito e começar tudo novamente desde os fundamentos (DESCARTES, 1975a, p. 85).

A expressão “princípios” ou “fundamentos” que aparece nessa passagem refere-se aos sentidos, a faculdade humana responsável pelos estímulos que recebemos do mundo externo através dos órgãos sensíveis do corpo como a visão, o tato, olfato, etc. Para verificar a certeza desses princípios, considerados a base de todo nosso conhecimento, Descartes começou pondo-os em dúvida através de uma série de razões. As razões para duvidar adotadas na *Primeira Meditação* incluíam o argumento do erro dos sentidos, o argumento do sonho, do Deus enganador e do gênio maligno. Esses argumentos cumprem funções distintas. O argumento do erro dos sentidos pretende indicar que os sentidos não são confiáveis em situações desfavoráveis de percepção de objetos, como, por exemplo, na visão de objetos a grande distância ou quando ocorrem fenômenos óticos como a refração ou, ainda, na interferência de doenças que alteram o funcionamento normal dos sentidos. O argumento do Deus enganador ameaça o conhecimento da matemática e de “outras coisas relacionadas ao intelecto”, que escapam à dúvida produzida pelo argumento do sonho<sup>11</sup>. Já o argumento do sonho pretende atacar as evidências sensíveis em condições epistemicamente ideais ou ótimas, quando não há nenhum impedimento ou dificuldade em oferecer boas evidências perceptuais para nossas crenças.

A possibilidade do sonho é chamada por Descartes de uma “razão para duvidar”. Uma razão para duvidar, no sentido conferido a essa noção por Descartes, é uma possibilidade que, evocada no contexto de justificação de uma crença, pode desafiar ou atacar a justificação da crença em questão em dois sentidos: i) enfraquecendo a justificação disponível para essa mesma crença (caso não se tenham evidências da falsidade da possibilidade cética) e ii) por implicar, caso seja verdadeira, a falsidade da crença em questão. Por exemplo: se digo que sei que estou sentado diante do fogo e alguém pergunta pelas razões que justificam essa crença de modo a estabelecer se sei realmente, a possibilidade de estar sonhando ataca a justificação para essa alegação epistêmica

---

<sup>11</sup> O gênio maligno cumpre, em termos epistêmicos, as mesmas funções que o Deus enganador. Seu aparecimento deve-se à necessidade psicológica de manter viva diante da memória a figura de um Deus ardiloso e enganador, impedindo o retorno à inércia das crenças ordinárias. Sobre esse ponto ver LEBRUN, 1975, p. 88, nota 21.

*enfraquecendo* a justificação que disponho para saber; tornando-a, no vocabulário cartesiano, duvidosa. O enfraquecimento ou diminuição da justificação ocorre, pois, enquanto a possibilidade do sonho não for afastada, teremos de admitir que a crença *pode* ser falsa. Em situações-limite, se ficar comprovado que a razão contrária (que motivou a dúvida) é verdadeira (o sonho), a crença será falsa. Na metodologia cartesiana, no entanto, o simples fato de que uma possibilidade de erro ataque ou enfraqueça a justificação que temos para uma crença é já suficiente para tomar a crença em questão como falsa. É importante notar, no entanto, que a *possibilidade* de estar sonhando não é prova de que nossas crenças sobre estar ou não diante de objetos sejam falsas. É possível que não estejamos realmente sonhando. Ainda assim, na metodologia cartesiana, para qualquer crença, se temos alguma razão para duvidar da mesma, então essa razão será suficiente para tomar a crença como se fosse falsa, ainda que o sujeito epistêmico tenha boas razões para crer naquilo que crê e não disponha de nenhuma razão *positiva* para a falsidade de sua crença. Ou seja, a mera possibilidade lógica de eu esteja errado já é suficiente para tomar como incerta uma crença qualquer que eu tenha.

Aplicando uma a uma as razões para duvidar indicadas anteriormente, o percurso dubitativo alcança seu apogeu no final da *Primeira Meditação* com a descrição de um estado de dúvida exacerbada construída a partir da figura do Deus enganador:

Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas (DESCARTES, 1975a, p. 88).

A dúvida cética aparece aqui como uma experiência destrutiva de toda opinião, de toda crença nos sentidos e razão. Em meio ao sufoco da dúvida e reconhecendo que não há nada de certo, Descartes sugere, no começo da *Segunda Meditação*, que se continuar insistindo em duvidar talvez a dúvida possa ser *resolvida*:

A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona. [...] Seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, [...] e continuarei sempre nesse caminho até que tenha

encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo. (1975a, p. 91)

Apesar da retórica da incerteza, a alternativa cartesiana ao ceticismo não será a suspensão cética do juízo ou a admissão da incerteza completa, mas a instituição de um sistema filosófico fundado numa primeira certeza que até os cétricos mais empedernidos teriam de admitir: *o Cogito*. Logo no início da *Meditação Segunda*, Descartes afirma:

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável. (1975a, p. 91)

O cogito é o ponto arquimediano, o primeiro princípio do sistema de Filosofia de Descartes. No *Discurso*, a parte correspondente ao começo da *Segunda Meditação* mostra a certeza do cogito como uma superação da dúvida geral produzida pela hipótese do sonho:

E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertos nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava (1975b, p. 46).

O início da *Segunda Meditação* estabelece, dessa forma, uma verdade que pretende ser o primeiro passo para uma refutação definitiva do ceticismo. A partir desse primeiro princípio metafísico do conhecimento, novas verdades foram incorporadas ao sistema filosófico cartesiano, resultando do exame dos princípios ou fundamentos de nossas crenças a justificação de todo o conhecimento humano a partir de uma base certa. No interior do projeto cartesiano, nenhum ceticismo poderá sobreviver. A superação do ceticismo inicia com a descoberta da rocha firme da certeza do cogito, uma certeza absoluta capaz de fundar um corpo de conhecimento genuíno e de onde serão deduzidas outras

verdades autoevidentes através de uma sequência de passos dedutivos válidos<sup>12</sup>. A verdade básica (o *Cogito*) e as verdades derivadas estruturarão de modo inabalável todo o edifício do conhecimento, originando aquilo que alguns autores denominaram de uma concepção fundacionista e justificacionista do conhecimento<sup>13</sup>.

A concepção de que todo nosso conhecimento começa com algumas certezas autoevidentes que não são dependentes de outras, mas proporcionam justificação para tudo o mais mostra decisivamente que, no sistema cartesiano, ao menos algumas proposições deveriam ficar de fora do alcance da dúvida. Esse recurso evita o regresso infinito da cadeia de justificação e oferece, por ser obtido através da indubitabilidade, uma garantia absoluta da verdade e do conhecimento. Quanto ao conhecimento do mundo exterior, a exigência de fundamentos seguros é buscada a partir da análise da confiabilidade das *evidências sensíveis*. O projeto de justificação do conhecimento empírico torna-se assim um projeto de avaliar a suficiência desse tipo de evidência para garantir a verdade de nossas crenças sobre o mundo exterior. Nas seções subsequentes, meu interesse será examinar com maior detalhe alguns estágios do percurso cartesiano e os resultados que Descartes encontrou na sua análise. É num desses estágios que aparece a hipótese cética do sonho que estou interessado em discutir, de modo a identificar a concepção cartesiana da justificação adequada para saber algo acerca do mundo ao redor.

## 1.2 A investigação cartesiana do conhecimento empírico

A análise cartesiana do conhecimento empírico parte da instituição de cenários cognitivos onde há um sujeito epistêmico e examina-se esse cenário (o sujeito epistêmico fica *de fora* ou assume uma perspectiva distanciada em relação às suas crenças) para determinar se sabe algo daquilo que supostamente afirma saber. Por tratar-se de uma

---

<sup>12</sup> Na filosofia de Descartes, os passos sucessivos devem ser apreendidos numa única intuição, razão pela qual alguns intérpretes sustentam que a dedução reduz-se, em última instância, à intuição. Sobre esse ponto, ver *Regras*, III. Descartes defendeu ao longo de todos seus escritos uma concepção de conhecimento (*scientia*) como a “cognição certa e evidente” dos primeiros princípios. Será considerado conhecimento apenas o que for “perfeitamente conhecido e de que não se pode duvidar”. (DESCARTES, 1999, p. 10)

<sup>13</sup> Porchat descreve assim o projeto de Descartes: “Inaugurando um estilo de filosofar basicamente justificacionista e fundamentacionista, que requer, como condição prévia para a constituição do saber filosófico, uma *tabula rasa* de nossas certezas comuns, em geral - e de nossas certezas sobre o mundo exterior, em particular - o cartesianismo reservou ao ceticismo um curioso destino. Porque, ao utilizar instrumentalmente o ceticismo de que metodologicamente se alimenta, ele estranhamente o preserva, embora pretendendo superá-lo” (2007, p. 91).

descrição que pretende identificar condições imparciais que qualquer sujeito epistêmico deverá satisfazer para saber, se alguma das condições estabelecidas pela análise cartesiana não estiver satisfeita, não poderíamos continuar sustentando que temos conhecimento genuíno do mundo exterior, mas apenas crenças (possivelmente) bem justificadas. O percurso argumentativo que se inicia com a avaliação dos fundamentos de todas as nossas crenças até a *suspensão do juízo* no final da *Primeira Meditação* pode ser apresentado em quatro estágios principais:

I) O primeiro estágio diz respeito à identificação e avaliação da confiabilidade da base a partir da qual nossas crenças são formadas. Todos os conhecimentos, diz Descartes, foram obtidos dos sentidos ou através dos sentidos; ao submetê-los a exame estar-se-á verificando o status epistêmico ou a legitimidade (quanto a serem opinião ou conhecimento) de todas as nossas alegações sobre o mundo exterior (DESCARTES, 1975a, p. 85)<sup>14</sup>. O critério aplicado por Descartes para revisar ou averiguar se os fundamentos que servem para justificar suas crenças sobre o mundo ao redor são, de fato, suficientes para garantir que sabemos consistiu em pedir razões ou evidências que justificariam a verdade da crença colocando-a fora do alcance da dúvida. Se houvesse alguma razão para duvidar que instaurasse a dúvida, tais crenças deveriam ser recusadas como se fossem falsas. Ele inicia as *Meditações* dizendo:

...aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas (1975a, p. 85)

II) O segundo estágio do projeto de revisão é o estágio da criação de uma situação que permita avaliar a confiabilidade de todas as crenças fundadas nos sentidos *de uma só vez*, haja vista que não seria possível examiná-las uma a uma, pois o programa de revisão levaria a um regresso infinito (DESCARTES, 1975a, p.85; STROUD, 1985, p.5). Chamarei esse cenário de *cenário cético* por ser o tipo de cenário onde é esboçada uma hipótese

<sup>14</sup> Há uma certa inconsistência nesse ponto das *Meditações*, pois as proposições da matemática podem ser conhecidas independentemente dos sentidos. A restrição da análise aos sentidos parece resultar da pretensão de atacar os fundamentos da epistemologia sensualista correntemente assumida na época.

cética que, de uma só vez, torna todas nossas razões relativamente a um conjunto de alegações epistêmicas sujeitas à dúvida ou incerteza.

A situação ou cenário elaborado por Descartes pretende representar fielmente as condições corriqueiras ou triviais em que conhecemos coisas, situações onde não há nada *especial ou peculiar* que poderia ser capaz de mostrar que a situação é, em algum sentido, anormal ou está fora dos padrões que seguimos para formular e responder perguntas acerca daquilo que podemos saber, com base nos sentidos. O cenário é apresentado por Descartes nos seguintes termos:

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais é impossível duvidar, embora as conhecêssemos por meio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza (DESCARTES, 1975a, p.86).

Neste cenário apresenta-se um sujeito epistêmico sentado diante do fogo, vestindo um chambre, com um papel entre as mãos, e que pergunta se pode duvidar que esteja diante do fogo. Tal ocasião ou oportunidade para saber algo do mundo ao redor parece ser a melhor oportunidade para um ser humano normal saber alguma coisa através da percepção, pois não paira nenhuma suspeita quanto à possibilidade da ocorrência de alguma ilusão sensorial ou condições anormais de percepção, como ocorrera no argumento do erro dos sentidos, examinado anteriormente por Descartes. Qualquer pessoa normal que estivesse diante de um fogo com um papel entre as mãos poderia dizer sem nenhum problema que sabe que há um fogo na lareira diante de seus olhos, e sabe isto porque *vê* que ele está aí. Não há, por exemplo, nada impedindo tal visão; o lugar está bem iluminado, o sujeito encontra-se envolvido na redação de um texto filosófico e não despertando depois de uma longa noite de sono, de tal maneira que a situação descrita pode ser entendida como representativa da melhor posição em que alguém poderia estar para saber coisas sobre o mundo ao redor. Como explica Stroud, “se for impossível para ele saber nesta situação que está sentado junto ao fogo com uma folha de papel entre as mãos, então será também impossível para ele saber noutras situações algo sobre o mundo ao seu redor com base nos sentidos” (1984, p. 154). Assim, se uma razão para duvidar surgir no cenário epistemicamente ideal



imaginado por Descartes, qualquer opinião fundada em informações extraídas da experiência sensível poderia ser rejeitada como incerta e, portanto, tomada como falsa<sup>15</sup>.

III) O terceiro estágio se inicia com a pergunta acerca da suficiência dessas evidências, isto é, se haveria alguma razão para duvidar da verdade da crença sob análise nessas circunstâncias. É nesse estágio que aparece pela primeira vez uma hipótese cética propriamente dita. A hipótese cética servirá para averiguar se as razões/fundamentos que estão na base dessa mesma crença garantem sua verdade, permitindo distinguir se *sabemos* algo ou simplesmente *cremos ou temos certa opinião*. Ao perguntar o que realmente sabemos com base naquilo que vemos no cenário cético, Descartes introduz uma consideração capaz de nos fazer conceder que podemos *perceber* exatamente o que percebemos naquele exato momento, mesmo se não existisse absolutamente nada diante de nós. Essa possibilidade é o chamado “argumento do sonho”.

Todavia devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro do meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.  
(1975a, p. 86).

---

<sup>15</sup> A resposta mais natural que parece ser possível oferecer para uma indagação acerca dos fundamentos de nossas crenças, posta nestas circunstâncias, seria dizer que sabemos sem nenhuma dúvida o que está acontecendo nesse cenário. Se alguém me perguntasse, estando eu diante de um objeto que posso ver perfeitamente, se sei que estou diante dele, não parece haver nada que poderia me fazer admitir que não sei; afinal posso vê-lo, o objeto está próximo e tenho bons olhos. Assim, se não sei algo assim tão evidente, não posso esperar saber mais nada, pois se não sabemos (que estamos diante do fogo) com base nas melhores evidências que poderia haver para saber, não podemos esperar saber em situações evidenciais menos favoráveis. Wittgenstein ironiza, no parágrafo 467 do *Da Certeza* (1998, p.67), a suposta estranheza das dúvidas céticas que caracterizam a reflexão filosófica tradicional. Por ora, admitirei que a possibilidade de estar sonhando representa uma dúvida real, que poderia ser legitimamente formulada no cenário cartesiano do sonho. Admitir, nessa altura da análise, uma objeção wittgensteiniana implicaria recusar a própria legitimidade do exercício da dúvida de Descartes. Na seção 1.3 abordarei uma crítica à legitimidade dessa mesma dúvida.

É a partir da entrada em cena deste argumento que surge o problema do mundo exterior. O problema do mundo exterior surge, pois para saber algo do mundo ao redor devemos ser capazes de excluir possibilidades céticas com base nas razões ou evidências disponíveis para o sujeito epistêmico. No entanto, como o argumento pretende mostrar, a evidência sensível parece ser consistente com a possibilidade de que estejamos sonhando tudo que vemos ao nosso redor. E, conforme segue o argumento, não há como excluir, com base apenas na evidência sensível, que aquilo que vemos não seja simplesmente ilusório ou irreal. Afinal de contas, é inteiramente plausível sustentar que não há como provar que não estamos sonhando. Qualquer coisa que estivéssemos tentados a dizer que fizemos para provar que não estávamos sonhando, só seria válida para provar a hipótese que não estamos sonhando se já estivéssemos certos de que essa mesma coisa realmente ocorreu e que não foi simplesmente sonhada. Mas qualquer coisa, inclusive as nossas experiências que consideramos mais vívidas, podem ser sonhadas. Assim, temos tanta razão para crer que o mundo ao redor é composto por objetos que podemos ver e tocar, quanto para crer que aquilo que vemos e sentimos não é nada mais do que porções de um sonho coerente. Se não podemos saber com base na experiência sensível que não estamos sonhando, não há garantias de que nossa experiência seja realmente de objetos materiais. Assim, não poderíamos saber que falamos de objetos realmente existentes, pessoas, lareiras etc. O argumento poderia ser esquematizado assim:

1. Se S sabe que P (sabe que está diante do fogo a partir da razão R-evidência sensível), então sabe que  $\sim Q$  (não está sonhando que está diante do fogo).
2. S não sabe que  $\sim Q$
3. Logo, S não sabe que P (DEROSE, 1995).

Nesse tipo de argumento, o cético aponta que existem alternativas Q para P, que S não está em condições de excluir com base nas razões R (evidência sensível). Mas se S não está numa posição que permita saber que não Q, onde Q é uma alternativa a P, então S não pode dizer que sabe que P. Existem diferentes caminhos que poderiam ser seguidos para criticar esse argumento. Um caminho seria insistir que S sabe que P na base de R e desde que P implica não Q (e S sabe disso), S sabe que não-Q (COHEN, 1987). Essa

estratégia de reação aos argumentos céticos vem sendo enfatizada na epistemologia contemporânea, especialmente por Cohen e Klein, uma vez que funda uma *aporia* ou coloca duas possibilidades divergentes que não podem ser resolvidas a partir do apelo à experiência sensível. As hipóteses céticas originam, portanto, paradoxos céticos. Como colocou Stroud, do argumento cartesiano, não se segue que não saibamos que há um fogo aí, mas surge o problema de explicar *como* podemos saber que estamos diante do fogo. O problema surge porque ao sonhar, podemos ver exatamente o mesmo que vemos quando estamos despertos, mesmo que não haja nada diante de nós (nesse caso, nenhum fogo etc.). O problema que parece resultar daqui é então este: como, dado que nós percebemos o que percebemos (dada a natureza da percepção humana), sabemos algo sobre a presença do fogo ou sobre o mundo ao nosso redor? A introdução da possibilidade do sonho torna nossas experiências sensoriais compatíveis tanto com a possibilidade da existência, quanto com a possibilidade da não existência de um mundo físico ao nosso redor.

A introdução da possibilidade do sonho inaugura assim uma dúvida filosófica *geral* sobre a possibilidade do conhecimento empírico, pois nossa experiência sensível não é mais capaz de garantir que aquilo que percebemos sejam realmente objetos e não ilusões. O argumento cria uma situação de erro ou ilusão tal que já não podemos mais garantir que sabemos aquilo que pensávamos saber com base nos sentidos, pois as evidências que os sentidos fornecem não parecem suficientes para justificar (de uma maneira garantidora da verdade) as nossas crenças acerca do mundo exterior. Stroud afirma, a respeito do argumento do sonho e referindo-se ao leitor que acompanha as *Meditações*:

[...] é, para ele, exatamente como se ele estivesse sentado junto ao fogo com uma folha de papel entre as mãos, mas ele *não pode saber* se há realmente um fogo ou uma folha de papel aí ou não. Ele *não sabe* o que está *realmente* ocorrendo no mundo ao redor dele. Ele observa que tudo que pode apreender sobre o que está ocorrendo no mundo ao redor chega até ele através dos sentidos, mas não pode saber, por meio dos sentidos, se está ou não sonhando; então todas as experiências sensoriais que está tendo são compatíveis com o meramente sonhar um mundo ao redor dele que pode ser muito diferente do que ele pensa ser (STROUD, 1984, p. 12).

A possibilidade cética do sonho mostra, assim, que nossas experiências sensíveis não permitem estabelecer, para além da dúvida, a certeza das proposições que justificamos

a partir dessa mesma base. A hipótese do sonho mostra que, a partir das evidências disponíveis para S, não é correto dizer que ele sabe que essa hipótese é falsa. Sendo mais preciso, a conclusão do argumento do sonho é que a crença de que fazemos parte de um mundo com fogo, papéis, canetas e outras coisas pode ser tanto verdadeira, quanto falsa. Os dados disponíveis (experiências sensíveis) não permitem estabelecer qual dessas possibilidades é o caso. O argumento do sonho tem consequências *epistêmicas* e não ontológicas<sup>16</sup>. É uma vez que não podemos determinar, através de nossas experiências sensíveis, que não estamos sonhando, é correto concluir que o sujeito do conhecimento não sabe realmente que está diante do fogo com um papel nas mãos.

IV) O quarto estágio da revisão de crenças empreendida por Descartes pode ser caracterizado como o estágio da descoberta<sup>17</sup> e consiste em reconhecer que um determinado conjunto de conhecimentos que imaginávamos seguro e bem assentado mostrou-se, sob exame, inteiramente duvidoso. O sentido da descoberta revela o caráter paradoxal da análise filosófica do conhecimento. Do estágio inicial, que consistiu em afirmar que sabemos coisas pelos sentidos e da pretensão de verificar se esses conhecimentos são confiáveis, obtém-se uma conclusão negativa em torno daquilo que pensávamos saber. Stroud apresenta com precisão esse ponto:

falando antropologicamente, podemos dizer que os seres humanos ganham conhecimento do mundo através da percepção sensível. E quando olhamos mais intimamente para o modo como a percepção sensível funciona, e o que exatamente percebemos, pode tornar-se difícil ver como o conhecimento perceptual do mundo é possível. Pode parecer que este conhecimento não é possível em absoluto. E isto é absurdo ou paradoxal (STROUD, 1996, p.346).

O paradoxo resulta do rompimento de uma expectativa que alimentávamos em torno de nossas crenças antes de submetê-las ao processo de revisão. Sob análise revela-se uma nova imagem de nossa situação epistêmica. Enquanto costumamos considerar que nossas alegações epistêmicas cotidianas falam de objetos reais e existentes fora de nós, se seguimos os passos de Descartes na apresentação do argumento, reconhecemos a partir de

---

<sup>16</sup> Stroud tem perfeita ciência disso e não sugere que do argumento do sonho se seguiria que a realidade seria puro fenômeno. O papel da possibilidade lógica do sonho é dar condições de instaurar o questionamento geral dos sentidos como fonte de conhecimento, o que claramente não equivale a afirmar que não haja uma realidade fora de nós. Stroud não afirma que o argumento do sonho tem consequências ontológicas. Essa tese, a meu ver falsa, foi defendida por FORLIN (2001).

<sup>17</sup> O vocabulário é de Cavell, mas meu uso desse termo cumpre propósitos mais restritos que aqueles que figuram na análise de Cavell do ceticismo.

uns poucos passos reflexivos que nossa antiga crença era, na verdade, mal suportada pelas razões ou evidências disponíveis. Afinal, se admitimos que a possibilidade do sonho representa um obstáculo para saber que estou sentado diante do fogo, podemos concluir que sabemos bem menos do que acreditávamos no início da investigação. A objetividade de nossa experiência, em particular, torna-se *problemática*. Em suma, se admitimos que as possibilidades céticas são legítimas ou plausíveis não temos como saber a maior parte das coisas que acreditávamos, não saberemos se vivemos num mundo físico, povoado por pessoas, que começou a existir há milhões de anos, que estamos nele desde que nascemos etc. Toda essa cadeia de crenças que parece bastante bem estabelecida para nós deveria ser tomada como um conjunto de suposições que *podem ser* simplesmente falsas, pois não há evidências suficientes para provar que não estamos sonhando tudo isso. A imagem que fazemos costumeiramente de nossa situação epistêmica no mundo não encontraria, se seguimos o raciocínio cético, nenhum apoio consistente naquilo que a experiência humana sensível mostra.

A conclusão de que nossas alegações e crenças sobre o mundo exterior não possuem o *status* de conhecimento é aceitável? Não aceitá-la implica admitir que é falso supor que as hipóteses céticas (como a do sonho) apresentadas na *Primeira Meditação* são possibilidades plausíveis ou legítimas para determinar se sabemos algo do mundo exterior e como sabemos. À primeira vista, no entanto, não parece haver nada de absurdo em admitir tais possibilidades. Poder-se-ia argumentar que tais possibilidades são remotas ou pouco prováveis de ocorrer. Mas embora tenhamos alguma evidência contra a possibilidade de estar sonhando, essas evidências não são suficientes para saber que não estamos enganados. Poder-se-ia talvez insistir que há algo de incomum na adoção de tais hipóteses, algo que foge aos nossos procedimentos corriqueiros de análise de crenças. Esse fator incomum poderia ser descrito afirmando-se que, na maior parte das vezes, não estamos dispostos a levar nossas investigações tão longe para determinar se sabemos. Mas o fato de não seguirmos sempre ou na maior parte das vezes um certo procedimento não significa que esse procedimento seja espúrio. Muitos problemas científicos e cotidianos são resolvidos quando possibilidades incomuns ou inusitadas são testadas e averiguadas. Por que não poderia dar-se justamente isso nesse caso? Assim, resulta dogmático não levá-las em conta. Mas, se isso for assim, devemos então concluir que não sabemos (com o grau de certeza

exigido pela análise tradicional do conhecimento) nada sobre o mundo ao redor? Examinar as críticas que Descartes sofreu talvez nos ajude a visualizar melhor como devemos tratar suas conclusões.

### 1.3 Críticas à concepção cartesiana da justificação epistêmica

Descartes leva o leitor, no final da *Primeira Meditação*, à conclusão de que não sabemos nada sobre o mundo ao redor a partir de uma argumentação em torno da insuficiência das evidências sensíveis para justificar nossas crenças sobre o mundo exterior. Ele pretendia encontrar uma justificação de nossas crenças sobre o mundo exterior que fosse capaz de eliminar, a partir das evidências disponíveis para o sujeito, todas as alternativas incompatíveis com suas crenças. Mas as evidências sensíveis não permitem excluir dúvidas como a possibilidade do sonho, de modo que se nossa base para saber algo do mundo ao redor limita-se apenas a esse tipo de evidência, não há como garantir que nossas experiências sejam realmente experiências de objetos fora de nós e não simples ilusões. Em outras palavras, Descartes argumentou que, para um sujeito que está diante de um fogo saiba que está aí seria necessário descartar certas hipóteses ou possibilidades de erro como a possibilidade de estar sonhando. Ele considerou que seria *relevante*, para saber se está diante de um fogo, saber que não está sonhando. Isso parece mostrar que, conforme os critérios instituídos pela investigação cartesiana, será conhecimento aquela crença que resistir ao teste da dúvida, que for imune à dúvida. Assim, poderíamos atribuir conhecimento a uma pessoa, um sujeito epistêmico S qualquer, que acredita que P, se e somente se, as evidências de S para saber que P permitam excluir *cada* hipótese ou possibilidade Q que seja incompatível com a verdade de P. Pela mesma regra, uma atribuição de conhecimento é infundada ou não é conhecimento se há fundamentos legítimos (uma possibilidade Q) permitindo que S duvide da verdade de P. Essas indicações tornam possível identificar os seguintes critérios para tratar uma possibilidade de erro como uma razão para duvidar capaz de enfraquecer a justificação que S dispõe para P:

1) Q cancela ou enfraquece a justificação para P se S acredita que Q. É uma condição necessária para tratar uma possibilidade Q como razão para duvidar (um cancelador), o fato de ela fazer parte do conjunto de crenças do sujeito epistêmico.

2) Uma possibilidade Q enfraquece a justificação para P ou serve como razão para duvidar de P, se a verdade de Q implica a falsidade de P. Q não precisa ser verdadeira, mas se, sendo verdadeira, torna P falso, então Q é uma razão para duvidar de P.

3) O grau de *probabilidade* de Q pouco importa. Embora, *de fato*, Q tenha uma pequena probabilidade de ocorrer, *de direito* Q é uma razão capaz de enfraquecer a justificação para P<sup>18</sup>.

Em vista dessas características das razões para duvidar cartesianas parece razoável afirmar que a justificação epistêmica adequada, a justificação que garante o saber, para Descartes, será aquela em que o sujeito epistêmico S mostrar-se capaz de eliminar todas as alternativas a P que são acessíveis (que fazem parte do conjunto de crenças de S), independentemente de sua probabilidade. Para qualquer proposição empírica em que o sujeito do conhecimento encontra-se em condições de reconhecer alguma possibilidade de erro e não for capaz de indicar razões ou evidências que excluam essa possibilidade, S não saberá ou fará um uso frouxo (não rigoroso) do conceito de conhecimento. Podemos resumir essa análise dizendo que o conhecimento dependeria da satisfação de três condições:

1- S crê que P.

2- P é verdadeira.

3- A crença de S acerca de P foi justificada adequadamente, onde adequadamente significa que S crê que P a partir de alguma razão R e R garante P através de  $\sim Q$ , onde  $\sim Q$  é o conjunto de possibilidades que, se verdadeiras, tornariam P falso.

Assim, somente se for possível satisfazer todas essas condições, podemos atribuir conhecimento a S ou dizer legitimamente que S sabe que P.

Essa abordagem das alegações epistêmicas leva à conclusão que todas as alternativas são consideradas por Descartes como relevantes. Em última análise, não existiria propriamente relevância, pois o sujeito cognoscente deveria ser capaz de eliminar a partir da evidência disponível todas as possibilidades que reconhece como incompatíveis

---

<sup>18</sup> Proposições que sabemos que são falsas não seriam admitidas como possibilidades de erro.

com suas crenças. Podemos chamar essa concepção da justificação como uma justificação a partir da certeza ou infalibilidade, pois ela exige que, para saber, a dúvida ou possibilidade de erro em torno do valor de verdade de uma alegação epistêmica esteja *completamente excluída*. Descartes confirma, no *Discurso*, essas exigências para que crenças possam ser tomadas como conhecimento. Ele diz:

De há muito observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse *imaginar a menor dúvida*, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável.” (1975b, p.46)

Nas *Meditações*, essa mesma concepção aparece quando Descartes diz

...aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, *o menor motivo de dúvida* que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.” (1975a, p. 85).

A indubitabilidade expressa nessas passagens preserva o que é necessário para uma justificação epistêmica adequada<sup>19</sup>. Se S crê que P, se P é verdadeiro e se não existe nenhuma possibilidade (não eliminada por evidência) que faz com que P seja falso, então podemos atribuir a S o conhecimento que P. Possivelmente não há nenhuma condição mais segura para atribuir conhecimento a alguém. O problema, no entanto, é o preço a ser pago pela admissão de tal concepção. Segundo vimos, S não sabe que P, enquanto for possível *imaginar* um motivo (razão) para duvidar da verdade de P que não tenha sido eliminado com base nas evidências disponíveis. Quando essas alternativas forem hipóteses céticas como o sonho, não parece, de todo modo, que possamos atingir tal condição alguma vez em quaisquer de nossas alegações sobre o mundo exterior. Senão, vejamos.

Na estratégia de Descartes, a mera possibilidade de que P seja falsa por uma possibilidade Q pode ser uma razão para *duvidar* da verdade de P, impondo a exigência da eliminação de alternativas Q. Quando essas razões para duvidar são hipóteses céticas, não

<sup>19</sup> Como afirmou Michael Williams, falar em conhecimento falível soa, para muitos filósofos, como oxímoro. (WILLIAMS, 2001, p. 41)



parece mais possível garantir que sabemos, pois essas hipóteses não podem ser refutadas com base apenas nas experiências sensíveis. Como diz Williams, hipóteses céticas são canceladores especiais, pois são concebidas para resistir à eliminação a partir de evidências e envolvem o erro sistemático:

Primeiro, parece que elas não podem ser excluídas de nenhum modo convincente. De fato, elas são *concebidas* [*designed*] para resistir à exclusão. Segundo, por envolverem o erro sistemático, colocam em questão nosso conhecimento de senso comum do mundo. Essas características estão interligadas. Se o erro é absolutamente sistemático, algo que cito para excluir uma possibilidade cética poderá ser parte da ilusão. Como sei que não estou sonhando agora? Como sei que toda minha vida não é um sonho elaborado? Posso me beliscar, mas talvez esteja sonhando isso também. Para finalidades práticas cotidianas, ignoro propriamente possibilidades céticas remotas. Mas isso não afeta sua pertinência teórica (2001, p. 186-187).

A hipótese do sonho anula qualquer recurso às evidências sensíveis tomadas como instâncias comprobatórias de que sabemos coisas sobre o mundo ao redor. Ela faz com que, seja qual for a evidência que temos para P, tal evidência não é uma *prova* da verdade de P, pois para ser, ela deveria ser também uma refutação de Q.

Se um sujeito está diante de um fogo e pergunta: “será que não estou no meio de um sonho realista com fogo?”, nenhuma evidência disponível permitiria garantir que não está sonhando, pois sonhos realistas são similares a experiências reais. Como é admissível que nossas melhores evidências empíricas sejam similares àquilo que vemos nos sonhos, essa mesma característica pode ser aplicada a cada porção de nossa experiência: não podemos dizer que isso que vemos na experiência de vigília seja real e não parte de um sonho bem coerente. A investigação do conhecimento de Descartes resulta assim na conclusão que, como afirma Pereira, “nenhuma prova empírica seria capaz de resolver o problema posto por Descartes, pois qualquer evidência seria, por princípio, incapaz de servir de justificação para nossas afirmações” (1997, p. 71). Deveríamos sair fora de nossa perspectiva e poder justificá-la como um todo; deveríamos dispor de evidências que pudessem garantir que não estamos fazendo parte de um cenário de ilusão ou engano. Nenhuma evidência sensível parece capaz de fornecer tal tipo de garantia.

A exigência de que a justificação, para ser considerada adequada para atribuir conhecimento, deve permitir eliminar *todas* as possibilidades de erro acessíveis a S, tem

sido criticada por vincular o conhecimento com a satisfação de condições arbitrárias ou excessivamente rigorosas, condições que, em última análise, não coincidem com nosso conceito de conhecimento. Os partidários desse tipo de crítica sustentam que a simples possibilidade (não eliminada por evidência) de estarmos enganados com base em alguma razão que, se verdadeira, tornaria falso aquilo que cremos, não é, por si só, uma boa razão para concluir que não sabemos. Deveríamos, antes de admitir a conclusão cética, perguntar se essa exigência pertence ao *nosso conceito de conhecimento*. Mas como isso poderia ser feito?

A principal tradição contemporânea de crítica ao ceticismo acerca do mundo exterior (que deu origem à concepção da relevância que examinarei em seguida) defende que o modo adequado de testar um argumento filosófico que caracteriza o conhecimento exigindo a eliminação de cada possibilidade de erro, é avaliar sua fidelidade às nossas práticas ordinárias, ou seja, sua fidelidade àquilo “que dizemos, fazemos e pensamos ser correto para dizer e fazer na vida cotidiana”(KAPLAN, 2008, p. 349). Segundo Kaplan, por este teste, o argumento de Descartes parece aberto a uma óbvia e devastadora crítica, pois, assim reconstruído, o argumento estabelece uma abordagem de quando é correto atribuir conhecimento para uma pessoa que contraria profundamente nossa prática atual de atribuição de conhecimento<sup>20</sup>. O uso de um exemplo de Kaplan torna fácil reconhecer esse ponto.

Imagine que você está numa cidade desconhecida e fere-se horripelmente no braço. Você está sangrando e, obviamente, sangrando abundantemente. Você pergunta para uma pessoa que passa por perto se ela sabe onde fica o hospital mais próximo. Ela desculpa-se e diz que não sabe. Suponha que mais tarde você descobre o seguinte: o homem que você inquiriu, trabalhou por muitos anos - e ainda está empregado- como enfermeiro naquele que era claramente o hospital mais próximo. Ele resistiu à tentação de responder sua pergunta afirmativamente apenas porque pensou – na base de nada mais do que Descartes oferece-nos no argumento dado anteriormente [o argumento do sonho]- que se ele fosse desafiado a dizer como ele sabia que não estava sonhando, ele não poderia responder este desafio. Seguindo o argumento, ele

---

<sup>20</sup> Kaplan considera que esse argumento está presente na reconstrução que Stroud faz do argumento do sonho. Ele argumenta que o ponto fundamental para o estabelecimento da conclusão cética de Descartes (derivada do argumento do sonho) é a admissão que o conhecimento está sujeito ao seguinte tipo de exigência: “uma pessoa sabe que P apenas se, para cada hipótese coerente Q que ela reconhece como sendo incompatível com seu conhecimento que P, ele pode dizer como ela sabe que não-Q- ela pode eliminar a hipótese que Q” (2008, p. 348).

raciocinou que se não poderia responder à exigência [de saber que não está sonhando], então ele não se consideraria como sabendo o que estava tentando a dizer que sabia, a saber, que o hospital mais próximo (o hospital no qual, de fato, ele trabalhava) ficava a duas quadras a leste, na esquina sudoeste. Eu penso que não há nenhuma dúvida quanto a achar o raciocínio e o comportamento racionalizado dele inteiramente estranho (2008, p. 349).

Poder-se-ia perguntar: por que o personagem deveria considerar a possibilidade de estar sonhando? Por que é *possível* que esteja acontecendo? É possível que muitas outras coisas aconteçam, mas o fato de x ser uma possibilidade que, se verdadeira, tornaria falso y, não parece condição suficiente para que x seja tomado como uma possibilidade de erro *efetiva*, uma possibilidade que resulte numa dúvida real. Para que uma dúvida seja real essa dúvida deveria não só fazer parte das crenças de S e tornar P falso, mas condições adicionais também deveriam ser satisfeitas. Como Kaplan chama a atenção, seguindo Austin, “nossas práticas cotidianas de fazer e recusar alegações epistêmicas tornam claro que essa é uma prática onde há uma coerção substancial quanto ao que conta como um desafio legítimo para o que uma pessoa afirma saber” (2008, p. 349-350). Para selecionar uma possibilidade de erro legítima, eu não escolho qualquer hipótese Q coerente e incompatível com o saber que uma pessoa alega ter e a desafio tendo como fundamento que ela não mostrou que Q não é verdadeiro. “Nós creditamos a uma pessoa o conhecimento que P quando estamos satisfeitos que ela tenha feito o que conta como suficiente num caso normal para provar que P, onde fazer o suficiente não significa fazer tudo” (2008, p. 350). Dentre as condições de coerção que os epistemólogos parecem inclinados a admitir para que uma possibilidade de erro seja considerada legítima ou não-espúria, podemos indicar as seguintes:

I) alguma *evidência concreta* ou indício oferecido pelo contexto investigativo sugerindo sua ocorrência. Possibilidades de erro são definidas a partir de razões positivas em contextos de investigação de crenças;

II) *coerência* em relação a outras crenças de S; possibilidades de erro sempre surgem no interior de um sistema de crenças, o que faz com que as dúvidas de S estejam

*holisticamente vinculadas com outras crenças de S*, de modo que nem toda dúvida será uma relevante para  $S^{21}$ .

III) *razoabilidade* frente aos nossos propósitos e interesses. A definição das possibilidades de erro segue padrões de racionalidade prática (o que é prudente fazer) e não de conclusividade lógica (qual a evidência que elimina todas as possibilidades lógicas de erro).

IV) *sensibilidade* ao significado do falante. As possibilidades são constrangidas pelo significado do falante em contextos, por aquilo que o falante tem em mente (intenções no dizer) e não são apenas definidas pelo significado literal das palavras.

V) *variação conforme o contexto de proferimento*. Diferentes contextos instituem diferentes padrões de evidência e, assim, possibilidades de erro.

VI) *probabilidade objetiva*: uma alternativa  $h$  que não pode ser excluída é relevante no caso da probabilidade condicional de  $h$  ser adequadamente alta. Como afirma Cohen, “se a probabilidade de existirem celeiros falsos (de *papel maché*) for alta, então é relevante saber que o celeiro para o qual aponto não é uma imitação de celeiro. Onde não for esse o caso, posso saber que é um celeiro sem me colocar numa posição que permite excluir que não é uma imitação” (COHEN, 1999, p. 96).

Voltarei a examinar essas condições posteriormente. O que importa, no momento, é que as condições que fazem uma possibilidade de erro tornar-se efetiva fornecem a base de uma crítica onde as exigências delineadas por Descartes para saber (como a exigência de eliminar a possibilidade cética do sonho) distorcem ou não representam o conhecimento tal como costumamos concebê-lo. A crítica consistiria em examinar o uso que fazemos da expressão “conhecimento” e expressões correlatas e mostrar que o tratamento que Descartes e outros filósofos fazem dos argumentos céticos, na análise do conceito de conhecimento, envolve uma violação das regras de uso dessa expressão. Em outras palavras, estar-se-ia exigindo a satisfação de certas condições para saber, em particular a eliminação de todas as possibilidades de erro, mas essa exigência não imporá nenhum tipo de problema real para nosso conceito de conhecimento, uma vez que a própria exigência é arbitrária ou não diz respeito ao conceito de conhecimento que usamos na vida cotidiana ou científica. Se nossas práticas de aceitar e rejeitar alegações epistêmicas

---

<sup>21</sup> Rogério Severo me chamou a atenção sobre a coerência da dúvida em relação às demais crenças de  $S$ .

obedecem a critérios bem menos exigentes, então a conclusão cética não colocaria nenhum problema para nosso conhecimento. Como explica Machado:

Isso mostraria que o cético não estaria usando o mesmo conceito (não estaria usando a expressão “conhecimento” com o mesmo significado com) que nós usamos em contextos da vida cotidiana e contextos científicos. Mas se ele não está usando o mesmo conceito, então o que quer que sua conclusão diga, ela não diz nada sobre o que nos referidos contextos nós estamos chamando de conhecimento. Se ela diz que não é possível o conhecimento sobre o mundo exterior, então ela não diz que o que chamamos de conhecimento do mundo exterior nos referidos contextos não é possível (2009, p. 12).

A conclusão cética de que qualquer alegação de conhecimento do mundo exterior é duvidosa seria, com efeito, análoga a dizer que não existem médicos em Nova York, porém, quando tratamos de entender essa afirmação, descobrimos que o médico estava sendo entendido como a pessoa capaz de curar qualquer doença em poucos minutos, o que obviamente não condiz com o sentido da palavra médico (STROUD, 1984, p. 40). A saída adotada pelos intérpretes de Descartes para explicar a exigência da eliminação de todas as possibilidades de erro (incluindo as dúvidas céticas remotas) frente a este tipo de acusação consiste em apelar para a distinção, estabelecida pelo próprio Descartes, entre *investigação da verdade* e *conduta da vida*. Analisarei, a seguir, a distinção cartesiana com vistas a indicar as razões que justificam a inteligibilidade da dúvida cética e, por conseguinte, de uma concepção da justificação para saber que admite como possibilidades de erro toda e qualquer proposição que, sendo verdadeira, tornaria falsas nossas crenças. Com isso, espero estabelecer certos aspectos básicos que levarei em conta para uma crítica efetiva da concepção da justificação epistêmica de Descartes e para o tratamento do ceticismo filosófico acerca do mundo exterior.

#### **1.4 Investigação da verdade e conduta da vida**

Em seus textos Descartes distingue entre “certeza moral” e “certeza metafísica”. Na parte IV do *Discurso* ele diz que podemos ter apenas uma certeza moral “das coisas que nos julgamos talvez certificados”, como de “ter um corpo, haver astros e uma terra, e coisas semelhantes”. A certeza moral é a certeza “que é suficiente para regular nossos costumes”,

é a certeza que temos “sobre as coisas que habitualmente não duvidamos quanto à conduta da vida, apesar de sabermos que, absolutamente falando, podem ser consideradas falsas” (DESCARTES, 1997, p. 276). Assim, dizer que temos certeza moral de que uma crença é verdadeira é dizer que a verdade da crença é provável ou altamente provável, de modo que somente sendo extravagantes ou se tivéssemos algum distúrbio psicológico duvidaríamos dessas crenças. Nesse sentido, duvidar que sabemos coisas sobre o mundo ao redor com base na hipótese do sonho parece inteiramente descabido, quando o saber em questão é da ordem da conduta da vida.

Ao lado das condições que presidem a conduta da vida, há condições capazes de estabelecer uma certeza metafísica, a certeza própria da análise filosófica ou metafísica do conhecimento. A certeza metafísica é a certeza resultante da impossibilidade da dúvida. Para esse tipo de certeza, o sonho é uma hipótese que merece ser considerada, pois “não se pode negar, a menos que sejamos desarrazoados, que é motivo suficiente, para não estarmos inteiramente seguros a respeito [de que haja corpo, estrelas e terra], o fato de se advertir que podemos do mesmo modo imaginar, quando adormecidos, que temos outro corpo, que vemos outros astros, outra terra, sem que na realidade assim o seja” (1975b, p. 50). Como Descartes coloca nos *Princípios*, “quem nunca esteve em Roma não duvida que não seja uma cidade da Itália, apesar de ser possível que todos aqueles que o informaram estavam enganados” (1997, p.276). Ou seja, qualquer razão para acreditar que estejamos enganados é uma razão suficiente para duvidar quando estamos interessados na certeza metafísica, a certeza própria ao domínio da investigação da verdade.

Quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis; mas, por desejar ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida”(1975b,p.46).

Assim, embora tenhamos uma certeza moral de que existem estrelas, que temos um corpo e que a terra existe, não temos nenhuma certeza metafísica nessas questões, a não ser que sejamos capazes de afastar possibilidades de erro como o sonho, deuses enganadores, ilusões sensoriais provocadas por drogas, conspirações etc. A distinção entre a conduta da vida, onde vigora a certeza moral, e a investigação da verdade, onde está em jogo a certeza metafísica, faz com que as mesmas crenças que são objeto de

dúvida na investigação da verdade sejam tomadas como certas para a conduta da vida<sup>22</sup>. Foi, portanto, por estar interessado na verdade que Descartes admitiu que hipóteses céticas como a do sonho e do gênio maligno representam alternativas relevantes para saber algo do mundo exterior. Ou seja, se o projeto de uma *investigação da verdade* for legítimo, nenhuma distorção do nosso conceito de conhecimento (conforme sugere a crítica exposta acima) estaria na base da abordagem do conhecimento e da justificação epistêmica cartesiana; a suposta ilegitimidade da dúvida cética apontada pelos críticos de Descartes (por ferir o próprio conceito de conhecimento) poderia ser explicada através do recurso às condições especiais em que a investigação cartesiana se desenrola. Como esclarece Faria:

...a não observância das condições de que depende a constituição de um espaço próprio para a investigação da verdade constitui, de fato, um obstáculo à *inteligibilidade* da interrogação metafísica. Esta supõe, com efeito, a constituição de um *espaço de enunciação* peculiar, caracterizado pela *suspensão (epokhé)* das exigências que presidem o uso da vida. Esta *epokhé* precede, com efeito, *como uma condição de possibilidade*, o exercício da dúvida metódica e a suspensão do juízo (a segunda *epokhé*, agora interna à investigação da verdade) que prepara o terreno para a edificação da ciência. O preço pela não observância dessas restrições, correspondentes à suspensão das exigências do uso da vida, é uma forma peculiar de *contra-senso* (FARIA, 1993, p. 5).

O contra-senso consiste precisamente em não reconhecer a especificidade da investigação e tomar aqueles que exercitam a dúvida desse modo como se fossem loucos<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> “Pois é certo que, no que respeita à conduta de nossa vida, somos freqüentemente obrigados a seguir opiniões que são apenas prováveis, por isso que as ocasiões de agir em nossas ocupações passariam quase sempre antes que pudéssemos livrar-nos de todas as dúvidas; e quando há diversas de tais opiniões sobre um mesmo assunto, ainda que não vislumbrássemos mais probabilidade em umas que em outras, se a ação não admite nenhum diferimento, a razão quer que escolhamos uma dentre elas, e que depois de tê-la escolhido sigamo-la com constância, como se a tivéssemos julgado muito certa”. (DESCARTES apud FARIA, 1993, p. 7).

<sup>23</sup> Wittgenstein reconhece essa peculiaridade da dúvida cética quando afirma, no parágrafo 19 do *Da Certeza* (1998): “A declaração ‘Sei que aqui está uma mão’ pode, pois, prosseguir assim: ‘porque é para *minha* mão que estou a olhar’. Então, um homem razoável não duvidará de que sei. Também o idealista o não fará; antes, dirá não ter nada a ver com a dúvida prática que está sendo rejeitada, mas que há uma outra dúvida por *detrás* dessa. –Que isso é uma *ilusão* tem de ser demonstrado de outro modo”. Um comentário esclarecedor da posição de Wittgenstein acerca desse ponto pode ser encontrado em WILLIAMS, 2004, p. 76-96. É digno de nota que Descartes chamou a atenção para a possibilidade de ser tomado por louco quando tentava esclarecer a natureza de sua própria investigação contra as *Sétimas Objeções* formuladas pelo Padre Bourdin. Como se sabe, Descartes afirmou, no final da *Primeira Meditação*, que não era “por inconsideração ou leviandade, mas por razões muito sólidas e meditadas” que ele se dispunha a rejeitar todas as suas opiniões precedentes, não lhes dando mais crédito do que daria a coisas que lhe parecessem “manifestamente falsas”. A suspeita levantada pelo Padre Bourdin foi que não se poderia duvidar com boas e sérias razões da existência do corpo e coisas semelhantes. Como posso, pergunta o Padre Bourdin, duvidar de que, por exemplo, “existem uma terra, um céu, cores; de que tens uma cabeça, olhos, corpo e mente (...) que dois mais três são cinco, que o todo é maior que sua parte, e coisas semelhantes”? Para que esse tipo de dúvida fosse possível, seria

Reconhecer que a investigação cartesiana foi inteiramente orientada à investigação da verdade e não às condições segundo as quais quotidianamente e para nossos propósitos práticos fazemos alegações epistêmicas faz com que a objeção de que Descartes estaria distorcendo nosso conceito ordinário de conhecimento perca inteiramente seu efeito. Quando somente a verdade está em jogo, pouco importa se a possibilidade de errar é mais ou menos provável. Toda e qualquer possibilidade de erro torna-se legítima. Conforme Faria, “o que é visado no conceito de "investigação da verdade" é algo como a perseguição da verdade *por si mesma*, abstração feita de quaisquer considerações acerca de seu *uso*. Por isso nenhuma negociação por um sucedâneo, em particular nenhuma negociação com a *verossimilhança* ou a *probabilidade*, poderia ter cabimento aqui” (1993, p. 5). É por isso que Descartes rejeitou a acusação de Bourdin como parte de um mal-entendido. É por isso, também, que mesmo naquilo que seríamos julgados loucos se duvidássemos quotidianamente se poderia aplicar a dúvida, posto que é a verdade que está em questão.

Bernard Williams, em seu comentário a Descartes, chamou essa perspectiva de investigação da verdade e do conhecimento de perspectiva do "investigador puro" (*Pure Enquirer*). O investigador puro pretende seguir um método que "pode assegurar crenças que são totalmente livres de falsidade", o que o obriga a assumir a possibilidade de duvidar de tudo, ou seja, a rejeição cumulativa de todos os demais julgamentos" (1978, p. 67). Nessa perspectiva o “projeto de eliminar cada fonte de erro concebível” torna-se uma questão “não apenas de vencer as limitações da investigação e assim do erro ocasional, entendido como inerente à estrutura de nossa perspectiva, mas de vencer qualquer viés ou distorção ou parcialidade em nossa perspectiva como um todo”(WILLIAMS, 1978, p. 55).

Em função da distinção estabelecida entre a investigação da verdade e a conduta da vida, Bernard Williams recusa como inócua qualquer proposta de crítica à concepção de dúvida de Descartes que dependa da tese da não-ordinariedade dessa mesma dúvida. Ele

---

necessário, aos olhos do padre Bourdin, considerar coisas que são meramente possíveis e pouco prováveis como razões para duvidar. Ser uma *possibilidade de erro*, argumenta Bourdin, não é condição suficiente (embora seja necessária) para duvidar. Diante da suspeita levantada pelo Padre Bourdin quanto à possibilidade de se tomar a hipótese do gênio maligno como uma "muito boa e sólida razão para duvidar", Descartes responde acusando o Padre Bourdin de não ter reconhecido que as razões para duvidar da existência das coisas materiais não têm nenhuma relação com o uso da vida e, *se assim o fosse*, ele poderia ser tomado por alguém que perdeu o juízo. “Mas aqui esse homem laborioso e sincero oferece como exemplos coisas das quais eu disse que se poderia duvidar por boas e sérias razões, a saber, se existe uma terra, se eu tenho um corpo e coisas semelhantes, a fim de que os leitores que não tiverem familiaridade com essa dúvida metafísica, relacionando-a com o uso e a conduta da vida, me tomem por alguém que perdeu o juízo”. (DESCARTES, 1999, p. 958).



diz: “não é uma objeção séria para o programa cartesiano apontar que a dúvida filosófica não é uma dúvida ordinária, nem que a dúvida, como uma atitude psicológica efetiva, está fora de lugar no contexto filosófico; Descartes estaria disposto a concordar com ambos pontos” (1978, p. 67). Em suma, afirmar que a dúvida cartesiana não está de acordo com nosso conceito ordinário de *saber* (ou de acordo com os critérios ordinários do uso de “saber”), pois para saber que P não exigimos a exclusão de todas as possibilidades de erro acerca de P, não parece ser uma estratégia promissora de crítica à concepção cartesiana: a distinção cartesiana entre a conduta da vida e a investigação da verdade parece legitimar tais empregos aparentemente abusivos.

A irrelevância das possibilidades céticas de Descartes para saber não parece ser, assim, uma tese facilmente demonstrável. A ideia de que nosso conhecimento poderia ser avaliado de um ponto de vista puramente teórico, metafísico, onde apenas a verdade importa, fornece uma base consistente para a admissão de possibilidades remotas de erro como as hipóteses céticas. Assim, se olhamos o conhecimento que temos do mundo exterior como Descartes nos convida a fazer, não há por que não admitir que as hipóteses céticas ensinam que podemos estar enganados em todas nossas atribuições de conhecimento. Visto do ângulo da investigação filosófica da verdade, a ideia de que o mundo e nosso lugar dentro dele podem ser inteiramente diferentes do que aparentam ser, e que não teríamos nenhuma maneira de identificar isso, parece não ser um defeito da abordagem cartesiana. Antes o contrário. Essa suposição responde, como afirmou Dretske (1981, p. 53), pelo “infundável e persistente apelo dos argumentos céticos”, ou seja, a suposição de que tudo em nossa experiência poderia ser diferente do que supomos ser e não poderíamos detectar é a principal fonte que responde pelo fascínio do ceticismo e tem deixado perplexas gerações de filósofos. Michael Williams expressou esse ponto nos seguintes termos:

Hipóteses céticas parecem mostrar que existem infundáveis aspectos que o mundo pode ter, muito embora nossa experiência do mesmo permaneça inalterada. Com efeito, minha experiência falha em proporcionar uma base adequada para fundar meu sistema de crenças atual em relação a sistemas alternativos que parecem logicamente tão coerentes quanto ele. Mas quando a questão é conhecer o mundo, minha experiência é tudo que tenho para me apoiar. Não tenho nenhuma faculdade mágica para intuir como as coisas são ao meu redor. Minha única base para minhas crenças sobre o mundo é como o mundo apresenta-se em minha experiência (2001, p. 71).

Naturalmente não se pode afirmar a verdade do ceticismo com base na suposição, acionada pelas hipóteses céticas, de que “há infundáveis aspectos que o mundo pode ter”. O enfrentamento adequado dessa posição filosófica exige que seja mais bem esclarecida a estrutura interna dos argumentos que são usados para promovê-la.

Embora admita que as exigências que conduzem ao ceticismo podem ainda ser amplamente debatidas, em direções diferentes daquelas que seguirei aqui, nessa tese pretendo indicar que o ceticismo representa uma *possibilidade* para seres como nós. Admitirei que o cético teórico tem razão quando conclui, nos confins de sua reflexão puramente epistêmica, que não sabemos nada, pois é possível que hipóteses céticas sejam verdadeiras. Poder-se-ia argumentar que não há nenhum indício de que as hipóteses céticas sejam verdadeiras e muito menos para admitir que, se não somos capazes de excluí-las, nosso conhecimento desaparece, como procurei indicar na seção anterior. Poderíamos insistir que, se não somos capazes de excluir hipóteses céticas, também não somos obrigados a admitir que elas sejam o caso. Por outra parte, também não temos boas evidências de que são falsas e simplesmente argumentar que elas não dizem nada sobre nosso conceito de conhecimento parece ser uma posição insustentável. É um fato que, se estou sonhando agora e não posso excluir essa possibilidade, as coisas ficam menos claras para sustentar tranquilamente que sei que estou diante do computador. Assim, devemos admitir que nossa experiência é neutra com relação à verdade ou falsidade das possibilidades de erro céticas. Em última instância, não temos garantias *absolutas* da verdade de nossas crenças sobre o mundo exterior, pois não podemos sair para fora de nossa perspectiva e analisá-la detectando suas falhas ou imperfeições. Alguma dose de ceticismo pode, assim, inevitavelmente acompanhar todas nossas atribuições de conhecimento.

A existência de limites na eliminação de alternativas para saber que P não precisa ser, necessariamente, entendida como um impedimento para a aceitação e satisfação (em sentido existencial-prático) com as condições restritas em que realizamos nossas investigações e atribuições de conhecimento. Talvez seja possível compatibilizar a fragilidade de nossos procedimentos de justificação de crenças com certo otimismo epistêmico. Admito que a justificação que nos autoriza a atribuir a uma pessoa S o conhecimento que P exige a eliminação de todas as alternativas a P. Ao mesmo tempo, é

admissível que asserções justificadas, ou seja, asserções acompanhadas de boas razões autorizam ou legitimam S a *dizer que sabe* que P, embora, em última instância, como argumenta Descartes, S realmente não saiba. Assim, embora não seja verdade que S saiba excluindo somente um subconjunto de todas as alternativas a P, pois uma das alternativas não eliminadas pela evidência de S pode ser verdadeira, asserções produzidas sobre condições restritas permitem alcançar satisfatoriamente nossos objetivos práticos, sendo, portanto, *razoável* (como política prudencial) não exigir mais do que aquilo que, na abordagem das alternativas relevantes, oferecemos como evidência para nossas crenças. Razoabilidade é uma noção prudencial. Dizer que é razoável adotar certo procedimento ou estratégia de ação é o mesmo que dizer que esse procedimento ajusta-se a nossas finalidades práticas. Assim, defenderei que a abordagem do conhecimento desenvolvida através das alternativas relevantes não garante que nossas práticas ordinárias de atribuição de conhecimento resultem em conhecimento, mas fornecem o que é necessário e satisfatório na perseguição de nossos propósitos.

No próximo capítulo, procurarei mostrar que há uma lição que nos pode ser ofertada pela reflexão filosófica em torno do conhecimento que adota hipóteses céticas, a saber, o abandono da pretensão de ver as atribuições de conhecimento como repousando na exclusão de todas as alternativas, como proferimentos imunes ao erro. Se existe algum conhecimento do mundo em que vivemos, esse conhecimento é falível, sem garantias absolutas. Desse ponto de vista, o cético é um benfeitor da razão humana, é o personagem filosófico que sustenta uma postura crítica e lúcida diante de nossos próprios procedimentos de admissão e revisão de crenças. A pretensão cética é mostrar que nossas práticas epistêmicas não garantem um conhecimento absoluto (no sentido da conclusividade lógica), mas apenas um saber falível e finito. Considero correta essa visão cética de nossa condição epistêmica. Se, por um lado, ela rouba nosso conhecimento (em sentido absoluto), por outro ela não impede que possamos encontrar em nossos procedimentos falíveis de justificação de crenças condições razoavelmente seguras para realizar alegações epistêmicas e produzir inferências a partir das mesmas. Argumentarei, a partir dos textos de Austin, que crenças não conclusivamente justificadas e amparadas em boa evidência possuem *presunção de verdade*. A ideia de uma presunção de verdade não satisfaz as análises tradicionais do conhecimento, que exigem que atribuições de conhecimento envolvam a garantia da

verdade ou certeza, mas ainda é uma abordagem satisfatória para as necessidades humanas. Isso parece significar que as hipóteses cétricas não podem ser derrotadas no âmbito puramente epistêmico. Em última análise, devemos admitir que nossas crenças podem ser simplesmente falsas. Em contrapartida, se nossas alegações epistêmicas não satisfazem um modelo de justificação que exige a garantia da verdade, elas são capazes de responder, na sua limitação evidencial, às exigências práticas nas quais nos encontramos envolvidos. A abordagem das alternativas relevantes de Austin mostra justamente que existem condições de asserção justificada que são operativas no comportamento cotidiano e científico e que na satisfação dessas condições encontra-se tudo o que precisamos para nosso intercâmbio com o mundo.

## 2 AUSTIN E A NOÇÃO DE ALTERNATIVAS RELEVANTES

### 2.1 Alternativas relevantes em *Other Minds*

O interesse de Austin por problemas epistêmicos teve como ponto de partida um estudo sistemático do uso dos termos da linguagem natural, a linguagem utilizada em contextos corriqueiros, contextos de fala cotidianos. “Sua abordagem foi que o modo de testar um argumento filosófico sobre a natureza e extensão do conhecimento consistia em avaliar quão fiel esse argumento é às nossas práticas ordinárias: para o que nós dizemos e fazemos e pensamos ser correto dizer e fazer na vida comum” (KAPLAN, 2008, p. 349).

Tal orientação possui consequências importantes para o tratamento dos problemas filosóficos, particularmente do conceito de conhecimento. A mais marcante dessas consequências diz respeito à interpretação de nossa susceptibilidade ao erro, das coerções que nossas práticas cotidianas impõem para que uma possibilidade de erro possa ser aceita como um desafio legítimo às nossas pretensões de saber. Austin reconhece que, por mais cuidadosa que seja nossa tentativa de fazer asserções que tenham como alvo a verdade, sempre será possível localizar deficiências e juízos terão de ser refeitos. Nossos erros não são simplesmente erros de omissão. Mesmo quando seguimos os melhores métodos de justificação disponível, podemos errar. O saber é constitutivamente um empreendimento de risco. Nesse sentido, ele parece considerar que no conhecimento, como em outras partes da vida, estamos “num mundo sem garantias”, “um mundo esburacado”, como afirmou certa vez Dretske em referência aos conceitos absolutos de Unger. Mas isso não quer dizer que o erro seja o único resultado de nosso envolvimento com as coisas. Boa parte da epistemologia de Austin é devotada à tarefa de mostrar que nossa susceptibilidade ao erro tem sido sistematicamente mal interpretada pelos filósofos. Filósofos frequentemente tomam o risco do erro como um pretexto para negar a existência do conhecimento, como se errar fosse um defeito humano congênito (AUSTIN, 1979, p. 98). Como afirmou Williams, “não podemos argumentar da possibilidade do erro para a impossibilidade do

conhecimento”<sup>24</sup>. Aos olhos de Austin, é principalmente isso que tem acontecido. Ao analisar o erro do ponto de vista das nossas práticas corriqueiras, possibilidades de erro são tangíveis, concretas e não podem ser tomadas como uma ameaça geral, como uma miséria ou patologia à qual todos estariam condenados. Isso fica particularmente ilustrado pela reflexão austiniana em torno do dito “se você sabe, *não pode estar errado*”. A respeito dessa máxima, concluem os filósofos focando a parte grifada da frase, como o erro sempre é possível, *nunca sabemos*. Inverter essa equação e pensar o conhecimento do ponto de vista do mundo fluido, o mundo cognitivo esburacado em que vivemos, porém preservando a integridade ou legitimidade de nossas alegações epistêmicas, representa a orientação fundamental da epistemologia de Austin. O desafio austiniano é fazer essa orientação resultar numa estratégia efetiva de tratamento do ceticismo radical.

Uma boa parte da produção filosófica de Austin nasceu como adendos ou correções para problemas particulares, dificuldades encontradas em textos de outros filósofos, frequentemente colegas de Austin que lidavam com questões filosóficas que também chamavam sua atenção. Esse estudo detalhado, baseado em comentários pontuais, frequentemente em estilo coloquial e sem orientações sistemáticas que sirvam de referência, não deve ser interpretado como significando que a análise de Austin não tenha tido uma finalidade sistemática, positiva (PASSMORE, 1966, p. 441). Austin esperava extrair da atenção, do estudo preciso dos contextos de uso de expressões relevantes da linguagem, as superposições e erros de raciocínio presentes na análise filosófica tradicional, em particular do conhecimento, para daí estabelecer as direções que o estudo do conhecimento deveria tomar. Foi seguindo uma dessas disputas com John Wisdom que nasceram as principais contribuições de Austin para a epistemologia e, em particular, para o ceticismo: a doutrina das alternativas relevantes. Ao que tudo indica, a primeira aparição da doutrina da relevância se deu em 1946 com a publicação de *Other Minds*, de John Austin. A principal questão de *Other Minds* é, naturalmente, esclarecer como podemos saber o que se passa na mente de outras pessoas, como podemos conhecer seus sentimentos,

---

<sup>24</sup> WILLIAMS, 1997, p. 144. A passagem ocorre nesse contexto: this argument offers an easy target for Austin, who replies that of course “the senses” can let us down: the bird might fly away before I get a close enough to look at it, so that what I see is not enough to establish that it is a goldfinch and not a woodpecker. But when I do know enough about birds, and can inspect the supposed goldfinch thoroughly, then I can be wholly certain that is a goldfinch. We cannot argue from the possibility of error to the impossibility of knowledge.

pensamentos, percepções e sensações. Austin inicia seu tratamento desse problema a partir do exame daquilo que dizemos nas circunstâncias em que são formuladas questões do tipo: “como você sabe....?”.

O conceito de conhecimento é descrito inicialmente em conexão com as promessas. O que chamou a atenção de Austin nas promessas é que por meio delas não dizemos algo sobre nós mesmos ou algo sobre o mundo ao redor, não fazemos descrições de fatos como ocorre quando dizemos coisas como, por exemplo: “eu costumo caminhar no final da tarde” e nem dizemos que eventos ou coisas no mundo estão de certo jeito (quente, frio, verde ou vermelho etc). As promessas não são descrições ou relatos feitos por alguém, mas palavras rituais que, em contextos apropriados, não dizem, mas marcam um compromisso, *fazem* algo. “Prometo que mandarei o texto que estou escrevendo” define um comprometimento fundado em expectativas e respostas de expectativas, uma linha de ação que deverá ser realizada num universo de interesses práticos comuns. As promessas definem compromissos, aproximam ou afrouxam laços de confiança.

Segundo Austin, em muitos usos do saber ocorre algo similar<sup>25</sup>. Aquele que diz “sei” não está apresentando uma descrição de um *estado mental* correspondente à detenção do saber sobre algo (em oposição, por exemplo, ao estado de crença), mas *afiançando, pondo sua reputação em risco* com aquilo que profere, por assegurar que um certo estado de coisas é o caso. Saber, nesse caso, representa essencialmente a pretensão de dizer que as coisas estão ou se darão do modo como dizemos. É por isso que Austin afirma que não seguir aquele que diz que sabe pode, como nas promessas, gerar ofensa ou desconfiança: “se afirmei saber ou se prometi, ao recusar-se a aceitar minha afirmação, você me ofende de um modo especial” (OM, p. 26). A ofensa é resultante da quebra do compromisso que é firmado quando um dos interlocutores diz: “eu sei”. Eu sei *autoriza* ou *afiança* uma linha de ação. Se não agimos na indicação daquilo que outros afirmam quando dizem saber, é como se não aceitássemos a autoridade e a confiança nas palavras do outro, é como se negássemos seu poder de garantir uma linha de ação estabelecida através da verdade ou ocorrência de algo.

---

<sup>25</sup> Eu utilizo a vaga expressão “em muitos usos” do termo saber ocorre algo similar, pois não me parece claro que Austin tenha formulado essa teoria como sendo a única espécie de análise que poderia ser feita para o verbo saber. A melhor discussão que conheço da questão encontra-se em WARNOCK, 1991, p. 32 e ss.

Quando digo ‘S é P’, significa que ao menos assim o creio e, se fui educado no rigor, que estou (absolutamente) certo disto; quando digo ‘devo fazer A’, isso significa que ao menos espero fazê-lo e, se fui educado no rigor, que tenho a (total) intenção de fazê-lo. Se apenas creio que S é P, posso acrescentar ‘mas, é claro, posso (muito bem) estar enganado’; se apenas espero fazer A, posso acrescentar ‘mas, é claro, posso (muito bem) não fazê-lo’. [...] Mas agora quando digo ‘eu prometo’, dou um outro passo decisivo: não apenas anunciei minha intenção mas, usando a fórmula (cumprindo este ritual) eu me comprometi com os outros e arrisquei minha reputação de uma nova maneira. Dizer “eu sei” é dar outro passo decisivo. Mas *não* é dizer: ‘eu consegui uma façanha de cognição especialmente notável, superior na mesma escala que a de acreditar e ter certeza, até mesmo ao mero ‘ter toda certeza’, pois não há nada nesta escala superior a ter toda certeza. [...] Quando digo ‘eu sei’ dou minha palavra aos outros; *dou aos outros minha autorização para dizer que ‘S é P’* (AUSTIN, 1979, p. 99).

Dizer que sabemos algo significa firmar um empenho ou compromisso pela efetiva ocorrência de algo. É desse aspecto responsivo que decorre a necessidade de fornecer credenciais que atestarão nossa capacidade de *garantir* aquilo que dizemos. Não é suficiente dizer que sei para que minhas palavras sejam aceitas. Tratando da insegurança e hesitações que podemos manifestar quando dizemos saber identificar as emoções de outros (“sei que ele está com raiva”, por exemplo), Austin nota que, a despeito da vagueza de nossos termos para emoções, “nós compreendemos bastante bem que o desafio ao qual estamos sujeitos, se afirmamos *saber, é provar* nosso conhecimento” (AUSTIN, 1979, p.110-111). Ou seja, assim como existem coerções para prometer, existem condições coercitivas para dizer que sabemos.

É importante observar, nesse aspecto, que a análise de Austin das alegações epistêmicas em *Other Minds* foi marcada pela presença da distinção entre performativos e constativos. Em textos posteriores, especialmente em *How to do Things with Words*, essa distinção é absorvida pela teoria dos *atos de fala*<sup>26</sup>. De todo modo, independente da visão

---

<sup>26</sup> Devo ao Prof. André Klaudat a indicação desse desenvolvimento da filosofia de Austin. A supressão da distinção entre performativos e constativos pela noção geral de atos de fala foi abordado de modo esclarecedor por Cray. Segundo Cray, em *Como fazer coisas com palavras*, Austin apresenta uma série de exemplos que pretendem mostrar que as circunstâncias interferem na função assumida por uma expressão lingüística, desfazendo a antiga distinção entre enunciados performativos e declarativos (que o próprio Austin assumiu no início de seus estudos da linguagem). Austin procurou, nos seus últimos trabalhos, justamente substituir a ideia de diferentes sentenças com diferentes funções pela noção geral de ato ilocucionário. “Em diferentes circunstâncias de seu uso, uma dada sentença pode ter alvos discursivos inteiramente diferentes- e pode assim ser qualificada como diferentes espécies de proferimento (ou em casos em que esta falha, não faz absolutamente nenhum proferimento). Eles (os exemplos de Austin) pretendem supostamente lembrar-nos



geral de Austin acerca da dinâmica da linguagem, os padrões de exigência para saber carregam consigo o compromisso fundado no nosso envolvimento com outras pessoas e ajustam-se às condições de sucesso de nossas trocas com o mundo. É através do vínculo com essa dimensão prática (de sintonia de nossas palavras com o que ocorre no mundo ao redor e com as expectativas e sucesso que essas palavras podem gerar nas ações minhas e de outras pessoas) que Austin fundamenta as alternativas relevantes.

A abordagem de Austin das alternativas relevantes, em *Other Minds*, pode ser apresentada através da tese que a justificação necessária para uma pessoa S saber que P envolve o compromisso com a exclusão de todas as possibilidades de erro relevantes. A relevância de uma alternativa seria estabelecida mediante elementos vinculados ao contexto de proferimento ou circunstâncias do sujeito epistêmico, onde o contexto é instituído pelos propósitos e intenções visados pelo falante. Assim, as alternativas seriam estabelecidas a partir daquilo que queremos fazer com nossas palavras em determinados contextos. Segundo Williams, Austin admite que o estatuto epistêmico (quanto a ser conhecimento ou algo que é menos do que isso) de uma alegação não é determinado unicamente pelo conteúdo ou caráter intrínseco dessa mesma alegação, mas por coerções funcionais e procedimentais:

O status epistêmico de uma crença ou proposição é uma questão funcional (portanto, que varia contextualmente), que não precisa ser explicado pelo caráter intrínseco das proposições ou crenças. O conceito de conhecimento impõe certas coerções formais ou procedimentais acerca do avançar e retirar alegações: por exemplo, avançar uma alegação epistêmica (frequentemente) compromete alguém com fornecer evidência apropriada. Mas o que conta como evidência apropriada depende do que alguém afirmou saber e a situação em que afirmou sabê-lo e não é somente determinado pelo conceito de conhecimento (ou mesmo o conceito do conhecimento do mundo externo). O mesmo ponto está implícito nas condições de Austin: se uma carência é suficientemente definida e se a evidência é suficiente para excluí-la depende (pelo menos) das “intenções presentes e propósitos” e não simplesmente do conceito de conhecimento (WILLIAMS, 1995, p. 142-143).

---

que, a fim de reconhecer que tipo de proferimento está em questão quando alguém profere uma sentença, precisamos examinar as circunstâncias em que ele ou ela produziram o proferimento”. (CRARY, 2006, p.46-47)

Se essa leitura de Williams estiver correta, uma possibilidade de erro ou alternativa é definida pelas intenções e propósitos do falante. Assim, a relevância de Austin deve ser entendida como estabelecendo que, para saber, não é necessário eliminar todas as alternativas a P, mas apenas as possibilidades definidas pelo falante consoante suas intenções e propósitos. Conforme explica, ainda, Kaplan, “para valer como um desafio legítimo, eu não escolho alguma hipótese Q coerente com o que uma pessoa afirma saber e desafio sua pretensão de saber sob o pretexto de que ela não disse (ainda) como ela sabia que Q não era verdadeiro” (KAPLAN, 2008, p. 347-348). Se S afirma saber que P tendo em vista um contexto do tipo A (normal), ou seja, um contexto onde são consideradas aquelas possibilidades Q que temos alguma razão efetiva indicando que poderiam ocorrer, e S dispõe de evidências adequadas para P, então S sabe que P. Porém, se possibilidades de erro Q próprias de contextos do tipo B (fundados em outros propósitos) forem apresentadas, S sabe que P em A, ainda que não disponha de evidências que eliminem todas as alternativas presentes em B, pois são coerções procedimentais contextuais que estabelecem a relevância de uma alternativa e, por conseguinte, as evidências para saber. Assim, não haveria alternativas relevantes ou irrelevantes por si mesmas, mas apenas relativamente a contextos. Exige-se, para atribuir a S conhecimento que P, a eliminação de alternativas incompatíveis, mas o conjunto das alternativas não inclui aquilo que foge às intenções e finalidades da situação de fala em questão.

Essa interpretação das alternativas relevantes parece ferir a máxima austiniana: “se sei, não posso estar errado”. Uma leitura possível dessa máxima poderia ser a seguinte: se S sabe que P, então o que S toma como sendo P não pode envolver nenhuma possibilidade em que  $\sim P$ . Tomada nesse sentido infalibilista, a máxima significa que, para dizer que sabe que P, S deve dispor de nada menos do que P. Mas a tese de Austin é bem mais fraca do que sugere essa leitura. Austin diz:

‘Quando você sabe, não pode estar errado’ é uma afirmação de perfeito bom senso. É vedado dizer ‘sei que é assim, mas posso estar errado’ assim como é vedado dizer ‘prometo fazê-lo, mas posso faltar’. Se você tem consciência de que pode estar enganado não deve dizer que sabe, assim como se você tem consciência de que pode faltar à palavra empenhada, não há porque prometer (1979, p. 98)

A máxima aparece em *Other Minds* no contexto da análise de “eu sei” como uma expressão que estabelece relações de transferência de autoridade entre agentes cognitivos. “Eu sei”, diz Austin nesse contexto, é um tipo de garantia acerca daquilo que dizemos, no sentido que os outros podem se guiar por nossas palavras. Quando afirmo saber pressupõe-se que disponho de salvaguardas apropriadas, fazendo com que minhas alegações não causem problemas. “Se digo irrefletidamente [eu sei] posso ser *responsável* por causar-lhe problemas” (1979, p. 100). A forma de evitar isso é buscar o apoio adequado para nossas alegações, apresentando evidências ou razões conducentes à verdade. “Não posso estar errado” tem o sentido aqui de que “até onde posso ver, não há razões para pensar que posso estar enganado”. Na passagem citada acima, Austin diz que “se você tem consciência de que pode estar enganado não deve *dizer que sabe*”. Ele acrescenta então o seguinte:

Se você tem consciência de que pode estar enganado não deve dizer que sabe... mas, é claro, ter consciência de que você pode estar enganado não significa meramente estar consciente de ser um falível ser humano, significa que você tem alguma *razão concreta* para supor que pode estar enganado nesse caso.(1979, p. 98, grifo meu)

Para dizer que sabemos, Austin observa que não se exige garantias que eliminem qualquer tipo de possibilidade de estar enganado ou que garantam que *nunca* estaremos enganados. “Se você afirma conhecer algo, o repto mais imediato a tal afirmação toma a forma da pergunta ‘você está em condições de saber?’, isto é, você deve também procurar mostrar, não meramente sua certeza subjetiva a respeito, mas que este algo está ao alcance de sua cognição” (AUSTIN, 1979, p.100). O homem que afirma que sabe que P garante que a possibilidade de estar enganado foi efetivamente revogada. Quando digo saber não dou direito a outros de discordarem do que digo (1979, p.100). Isso significa que para mim é assim que *as coisas são*. Mas disso não se segue, segundo Austin, que para dizer, por exemplo, que sabemos que X é um pintassilgo não haja *nenhuma possibilidade lógica* de X não ser um pintassilgo, ou que não se poderia imaginar uma possibilidade (não levada em consideração no contexto) que não poderia ser refutada e tornaria falsa, caso realizada, a proposição que diz que x é um pintassilgo. É legítimo *asserir* “sei que x é um pintassilgo” mesmo que possibilidades como estar sonhando ou participando de um cenário onde aves mecânicas são produzidas para ludibriar espectadores não tenham sido eliminadas pelo agente cognitivo. Naturalmente, se isso acontecesse não saberíamos. Como acontece às

vezes, poderíamos exclamar, olhando para trás e nos dando conta de nosso erro: “mas eu pensava que sabia”, ou seja, “eu pensava que eram pintassilgos quando, na verdade, não eram”. Não obstante isso, teríamos todo o direito de dizer que sabemos, ainda que fosse falso que as aves eram pintassilgos. Austin afirma: “...frequentemente estamos certos ao dizer que sabemos mesmo nos casos em que subsequentemente verificamos nosso engano, e de fato parecemos sempre ou quase sempre passíveis de engano”(AUSTIN, 1979, p. 98). Ou seja, quando o homem comum afirma saber, o que ele faz é asseverar responsabilmente que fez tudo o que estava ao seu alcance para estabelecer a verdade da crença a partir das razões disponíveis. Isso quer dizer que há uma responsabilidade ou empenho da parte do sujeito epistêmico ao fazer uma alegação em não deixar espaço, ao fundamentar suas crenças, para qualquer suspeita de estar errado. E esse comportamento linguístico é legítimo mesmo quando descobrimos que estávamos errados. “Podemos estar perfeitamente justificados em dizer que conhecemos ou prometemos, a despeito do fato de que as coisas podem virar contra nós, e que é um problema de maior ou menor seriedade para nós se isso de fato ocorrer” (AUSTIN, 1979, p. 101).

O dito “se sei, não posso estar errado” não indica, portanto, que o saber, no sentido em que costumamos adotá-lo em nossas trocas cotidianas, exige um estado evidencial ou razões que tornam *impossível* que estejamos enganados. Quando dizemos saber cotidianamente, queremos dizer que fomos responsáveis em afastar possibilidades de erro e que o fizemos até certo ponto.

Essas considerações iniciais parecem permitir a conclusão que, para Austin, a justificação que oferecemos para uma crença não tem o compromisso de eliminar todas as possibilidades de erro. Proposições sobre fatos empíricos, mesmo quando apoiadas nas melhores razões, podem ser desafiadas por alternativas ou contrapossibilidades. P, sendo contingente, sempre poderá se revelar falso, mesmo quando fizemos tudo que estava ao nosso alcance para garantir sua verdade.

Afirmei anteriormente que as evidências para saber (e as alternativas que devem ser levadas em conta) são relativas às finalidades e propósitos do falante em contextos. Esse critério pode ser precisado através das passagens onde Austin examina o que vem a ser uma *possibilidade de erro* capaz de atacar as evidências que ordinariamente oferecemos para nossas crenças. Segundo Austin, apenas possibilidades de erro *concretas* ou que nasceram

de razões positivas ou especiais, razões indicativas de certo tipo particular de erro, representam ameaças ao conhecimento. Ter consciência de que podemos estar errados é reconhecer “alguma *razão concreta*” de erro. A exigência, introduzida por Austin na passagem acima, de que deve haver “razões concretas para supor que se estaria enganado” estabelece uma limitação em torno das possibilidades de erro que devem ser levadas em conta para estar em condições de dizer que sabemos. Esse é o núcleo da concepção da relevância de Austin:

1) uma alternativa Q é relevante apenas se há alguma razão especial, concreta, sugerindo que ela poderia ser o caso e, se sua realização, impede o conhecimento de P.

Conforme Austin estabelece, quando o que está em jogo são *questões de identidade*<sup>27</sup>, existem coerções para que pedidos de justificação que têm por base critérios de suficiência de evidências sejam produzidos. Será considerada uma dúvida ou objeção contra a suficiência de certas evidências, aquela que vier acompanhada de uma carência *mais ou menos definida*, uma carência que poderia figurar no contexto, levando-se em conta os propósitos do falante. Ele afirma:

Se você diz ‘isto não é suficiente’, então deve ter em mente uma insuficiência mais ou menos definida. ‘Para ser um pintassilgo é necessário, além da cabeça vermelha, ter também a marca dos olhos característica’ ou ‘Como você sabe que não é um pica-pau? Pica-paus também têm a cabeça vermelha’. Se não há uma insuficiência definida à qual você esteja ao menos preparado para se ater, se contra-arrestado, então é bobagem (é desmerecedor) continuar dizendo ‘Isto não é suficiente’ (AUSTIN, 1979, p. 84).

Dizer que a insuficiência nos fundamentos ou justificativas apresentadas deve ser *definida* é o mesmo que dizer que há uma direção mais ou menos clara na situação que indica *o que está faltando* para suportar nossas alegações em termos de fundamentos suficientes<sup>28</sup>. Algo vago como, por exemplo, a possibilidade de estarmos enganados em

<sup>27</sup> A terminologia é de Cavell e serve para contrastar com questões de realidade, as quais são exploradas em argumentos céticos.

<sup>28</sup> Faria resume tudo isso nos seguintes termos:

“A alguém que alegasse estar em condições de reconhecer um pintassilgo “pela cabeça vermelha” seria possível objetar:

(1) Mas pintassilgos *não* têm cabeça vermelha

(1a) Mas isso não é um *pintassilgo*. Pela descrição que você mesmo faz, posso reconhecê-lo como um *cardeal*.

virtude da falibilidade humana não poderia ser evocado com proveito nessa situação. O fato de que eu *poderia* estar enganado não é tomado por Austin como uma razão suficiente para não estar justificado em dizer que sei. Conforme explica Warnock,

Se estou justificado em dizer que sei, preciso de alguma base tal para dizê-lo que, dentro do que é razoável, exclui a possibilidade de não ser assim. Somos, diz posteriormente Austin, seres falíveis: é raro e talvez nunca seja *inconcebível* que estejamos enganados, mesmo nos casos que parecem mais favoráveis. Mas sugerir que não sei - que minha resposta para ‘como você sabe?’ não é boa o bastante - não é, pelo menos se a sugestão pretende ser de algum interesse, meramente indicar que sou um ser falível que poderia cometer erros; é sugerir alguma razão concreta para supor que eu posso estar enganado (ou ter omitido alguma precaução, etc) nesse caso” (WARNOCK, 1991, p.34)<sup>29</sup>.

Se não há nenhuma carência específica, então estou justificado em dizer que sei, pois minha pretensão de saber somente seria desqualificada na base de uma indicação definida, concreta, de que *falta algo*. Assim, chances de erro que possam ser imaginadas ou construídas para frustrar uma pretensão de saber não serão aceitas como legítimas se não vierem acompanhadas de *razões positivas*; do contrário elas serão tomadas como simplesmente vazias, despropositadas e ilegítimas.

Essa delimitação das alternativas relevantes é completada com a condição de suficiência razoável ou, simplesmente, razoabilidade. Segundo Williams, a noção ordinária de evidência adequada de Austin não equipara a evidência adequada à evidência que elimina *cada possibilidade de erro* definida. “Suficiência razoável não é conclusividade lógica” (1995, p. 142). Isso significa que a evidência adequada fornece menos do que a eliminação de todas as possibilidades de erro. Com efeito, Austin afirma que:

---

(2) Mas isso não é suficiente: muitos outros pássaros têm cabeça vermelha. O que você diz não prova nada. Por quanto sabemos, pode ser um pica-pau. Neste caso, enquanto as objeções (1) e (1a) impugnam, diversamente, a *competência* do observador, a objeção (2) impugna a *suficiência* da evidência oferecida. Mas - e, para Austin, isso é essencial - em qualquer caso a impugnação deve ser, em algum sentido, *motivada*, sob pena de vacuidade”. (FARIA, 1994, p. 153)

<sup>29</sup> “Ter consciência de que você pode estar enganado, diz Austin (1979,p.98), não significa meramente estar consciente de ser um falível ser humano, significa que você tem alguma razão concreta para supor que pode estar enganado neste caso. Naturalmente existe *sempre* a possibilidade (é ‘humanamente’ possível) de estar enganado ou quebrar minha promessa, mas isso por si mesmo não é obstáculo ao emprego de expressões ‘eu sei’ e ‘eu prometo’ do modo como de fato o fazemos.”

Suficiente quer dizer suficiente: não quer dizer tudo. Suficiente significa suficiente para mostrar que (dentro de limites razoáveis e para os fins e propósitos atuais) não pode ser outra coisa, não há lugar para descrição alternativa, concorrente. Não significa, por exemplo, suficiente para mostrar que não é um pintassilgo *empalhado* (AUSTIN, 1979, p. 84).

Ao apontar que o suficiente para saber que algo é um pintassilgo não é o suficiente para mostrar que não é um *pintassilgo empalhado*, Austin pretende tornar claro que a demarcação da suficiência das evidências não é estipulada em termos daquilo que se consideraria do ponto de vista das possibilidades que logicamente poderiam ocorrer, mas deve ser estabelecido tendo como base critérios de *razoabilidade*. A noção de razoabilidade utilizada aqui diz respeito à razoabilidade prática, a racionalidade que governa nossos procedimentos práticos de justificação para saber. Austin pretende mostrar que a questão central acerca da cognição (na vida cotidiana) se organiza em torno da pergunta: é racionalmente aceitável exigir de nossos procedimentos ordinários para dizer que sabemos a exclusão de qualquer possibilidade de erro? Se não há razoabilidade prática a favor desta suposição, podemos considerar que os procedimentos limitados que seguimos ordinariamente são satisfatórios, ou seja, podemos considerar que a exclusão de alternativas normais, não extraordinárias, vinculadas a razões especiais para pensar que estamos errados, fornece tudo o que precisamos.

Mas como se decide o que é mais razoável fazer na vida prática? Conforme já afirmei, de um ponto de vista reflexivo, as evidências para saber devem eliminar todas as possibilidades de erro. Essa exigência não precisa ser e não é seguida na prática. Do ponto de vista prático, são nossos interesses e propósitos que ditam nossos critérios para dizer que sabemos. Se S possui um propósito Z (por exemplo, discriminar espécies de pássaros) e reconhece que, para alcançar esse propósito, é razoável limitar-se a razões do tipo R, então S está justificado em restringir o universo de razões que são exigidas para alcançar seu propósito às razões de tipo R, mesmo que R não seja prova da falsidade de contrapossibilidades Q. Crenças assim suportadas também licenciam S a produzir inferências plausíveis sobre outros ambientes cognitivos, ajudando a formular novas alegações bem justificadas. Austin não é claro quanto a este ponto, mas a principal condição que ele invoca para reconhecer que um conjunto de razões é suficiente para garantir a racionalidade dos procedimentos de S ao justificar uma crença resulta do seu

ajustamento aos nossos propósitos práticos (KAPLAN, 2008, p. 356). Em *A Plea of Excuses*, no contexto de uma observação sobre a linguagem ordinária, ele diz que os procedimentos que seguimos ordinariamente resultam do esquema prático da vida:

Certamente a linguagem ordinária não tem nenhuma pretensão de ser a última palavra, caso haja tal coisa. Ela incorpora, realmente, algo melhor do que uma metafísica da Idade da Pedra, a saber, como foi dito, a experiência herdada e o acume de muitas gerações de homens. Mas então esse acume tem sido concentrado primariamente no esquema prático da vida [practical business of life]. Se uma distinção funciona bem para as finalidades práticas da vida ordinária (não quero dizer ajusta-se, pois mesmo a vida ordinária é cheia de casos difíceis), então há certamente algo nela; ela marca algo: ainda, esse é provavelmente o melhor modo de arranjar as coisas se nossos interesses são mais amplos ou intelectuais do que no cotidiano. E novamente esta experiência tem sido derivada apenas das fontes disponíveis para o homem comum através de toda a história civilizada: não foi nutrida nos recursos do microscópio e seus sucessores. (Austin, 1979, p. 185)

Como se pode reconhecer nessa passagem, a razão que explica por que as exigências da vida ordinária para atribuir conhecimento têm essa natureza (falível, digamos, e orientada pela exclusão de alternativas relevantes) é o fato de funcionarem bem para nossos propósitos práticos. Como explica Kaplan, o ponto de Austin é pragmático. Embora Austin não ofereça uma descrição completa do que as práticas de atribuição de conhecimento fazem por nós e do que poderia ser o ajustar-se de uma prática às nossas finalidades, Kaplan desenvolve a tese austiniana procurando mostrar que o saber envolve nossas ações, por dois *desiderata*: i) saber que P compreende mostrar disposição para agir conforme P nas circunstâncias apropriadas; por isso é tão importante assegurar-se de que P não é falso. ii) saber que P produz o benefício de ter uma política estabelecida sobre como agir nos casos em que o valor de verdade de P é importante.

Da satisfação do segundo desideratum resulta um benefício posterior: o benefício da habilidade partilhada pelo intercâmbio substancial que alegações epistêmicas oferecem. Podemos dizer que nossas práticas funcionam bem no sentido de negociar bem com a satisfação judiciosa desses dois desideratos. (KAPLAN, 2008, p. 357)

Isso mostra que para nossos propósitos cotidianos, as condições que obedecemos para dizer que sabemos não são meramente evidenciais, mas envolvem aquilo que *nos importa* de um ponto de vista prático. Austin toma como razoável para dizer que sabemos



não um princípio de verdade (onde saber equivaleria a garantir a presença da verdade “à exclusão de tudo e de todos”, como afirmou Bernard Williams), mas um princípio prático que envolve o balanço reflexivo em torno da suficiência das razões oferecidas face aos propósitos e intenções envolvidos em nossas alegações epistêmicas. Se essa leitura estiver correta, as alternativas não são nunca relevantes ou irrelevantes. Elas são, como afirmou Michael Williams, relevantes ou irrelevantes para *alguma coisa* (1995, p. 188). Ou seja, quando nossos propósitos práticos mais imediatos direcionam nossas investigações de crenças, é irrelevante considerar possibilidades céticas de erro. As possibilidades de erro que devo afastar dependem das circunstâncias em que estou colocado ou posicionado. Posso *dizer*, por exemplo, que “sei que está fazendo frio em Santa Cruz” sem ser capaz de excluir a possibilidade do sonho. E isso é assim, pois não seria razoável exigir, para meus propósitos de saber que tipo de roupa usar para não sentir frio, a eliminação de possibilidades distantes como, por exemplo, a possibilidade de estar sonhando que faz frio. Afinal, mesmo que eu estivesse sonhando que faz frio, seria importante para meu propósito de me proteger do frio ter informações confiáveis acerca do tempo, sem ao mesmo tempo estabelecer se estou dormindo ou acordado. Essas possibilidades podem ser debatidas e, na condição de haver desacordo dos padrões evidenciais frente àquilo que nos parece razoável, revisões poderão ser feitas. A justificação evidencial das asserções de conhecimento fica, assim, restrita às possibilidades de erro detectáveis nas circunstâncias e até o ponto em que consideramos razoável frente a nossos interesses e propósitos. Em suma, quando um pedido de justificação de uma alegação epistêmica é lançado não é preciso, para fazer-lhe frente devidamente, afastar *todo* tipo de dúvida ou possibilidade de erro. A justificação para dizer que sabemos que P deve ser entendida como um processo que não exige a exclusão de toda e qualquer possibilidade de erro, toda e qualquer possibilidade em que não-P. A existência de razões concretas para desconfiar da falsidade de P estabelece alternativas relevantes e a presença de boas razões para P (definidas com base na razoabilidade) autorizam S a dizer legitimamente que sabe que P.

É claro que esse tipo de abordagem a partir da razoabilidade prática não estabelece que as razões que oferecemos são capazes de excluir a falsidade de todas as alternativas, garantindo a verdade de P (em sentido infalível). No entanto, as coerções estabelecidas por Austin parecem suficientes para garantir a *presunção de verdade* de nossas crenças,

permitindo tomá-las como verdadeiras face às informações disponíveis. Isso faz com que a abordagem da justificação a partir das alternativas relevantes, mesmo não fornecendo garantias da verdade, estabeleça critérios racionalmente apropriados, no sentido de almejar a melhor justificação à luz das razões disponíveis. Idealmente ou levando-se em consideração uma racionalidade própria ao contexto teórico da epistemologia, a justificação epistêmica exige a exclusão de todas as possibilidades de erro. No entanto, a justificação para atribuir conhecimento corriqueiramente pode, sem deixar de ser razoável, basear-se nas melhores razões relativas às circunstâncias em que nos encontramos, circunstâncias que são moldadas pelos interesses e propósitos que visamos.

## **2.2 Alternativas relevantes em *Sense and Sensibilia***

Argumentei na seção anterior que é possível estabelecer uma distinção entre uma justificação epistêmica conclusiva e uma justificação baseada na eliminação de alternativas relevantes. As alternativas relevantes seriam definidas por razões concretas de erro e suficiência de evidência (ou evidência razoável) ditadas pelas intenções e propósitos visados em contextos epistêmicos. Apelar para a razoabilidade significa apelar para o que é prudente ou adequado fazer de um ponto de vista prático. A razoabilidade é uma *racionalidade prática*, uma racionalidade fundada naquilo que pode ser feito, levando em conta uma relação de custo e benefício, nas circunstâncias em que fazemos alegações epistêmicas (com pretensão de verdade). Essa racionalidade pode ser distinguida de uma racionalidade teórico-epistêmica ou interessada naquilo que é válido segundo condições lógicas. Em termos teóricos, o saber exige uma racionalidade que consiste em eliminar todas as alternativas ou possibilidades de erro, mas para nossas ações e propósitos, é racional não exigir mais do que a eliminação daquelas possibilidades concretas e que são suficientes para conduzir de modo seguro aos objetivos que pretendemos alcançar. Fundada na ideia de razoabilidade, as alternativas relevantes oferecem condições para um *conhecimento presumido*, pois não há garantia absolutas em torno da não ocorrência de possibilidades de erro implicadas por aquilo que S, o sujeito epistêmico, alega saber.

Um resultado importante dessa concepção das alternativas relevantes (no modo como a apresentei) é que a mesma não rivaliza com as aceções infalibilistas do

conhecimento. Ela estabelece a existência de dois diferentes padrões de racionalidade: a racionalidade puramente epistêmica (metafísico-filosófica) e a racionalidade prática. Haveria assim diferentes racionalidades presidindo nossas alegações epistêmicas e as alternativas relevantes de Austin representariam a racionalidade vigente em contextos ordinários e, possivelmente, também nas investigações científicas. Nesse sentido, os critérios seguidos por Austin em *Other Minds* para determinar o universo das alternativas relevantes devem ser lidos na direção de uma teoria que compreende as alternativas relevantes como capazes de garantir apenas o coeficiente de informação suficiente para alcançar de maneira segura nossos propósitos corriqueiros, ou seja, o coeficiente de informação necessário para *afirmar responsabilmente que fizemos tudo o que estava ao nosso alcance antes de dizer que sabemos*. Fazendo isso, evitamos o erro de superestimar a força das alternativas relevantes para uma possível refutação do ceticismo.

Esse ponto também parece ilustrado pela tendência de Austin de evitar uma análise que se desenrola no nível puramente epistêmico, o nível que caracteriza, por exemplo, a filosofia cartesiana. Isso fica bastante claro no modo como Austin trata as possibilidades céticas especiais, anuladoras de toda a evidência, em *Other Minds*. Ao tratar das chamadas “questões de realidade”, Austin diz:

Saber que um pintassilgo é ‘real’ não está em questão quando digo que sei que é um pintassilgo, apenas precauções razoáveis são tomadas. Mas quando isto é posto em questão, em *casos especiais*, então eu certifico ser um pintassilgo real de maneira essencialmente similar àquela por mim utilizada quando me certifiquei que era um pintassilgo, embora a corroboração por outras testemunhas tenha em alguns casos um papel especialmente importante. Mais uma vez as precauções não podem ser mais que razoáveis, relativas aos propósitos e intenções atuais (1979, p. 88).

A passagem torna claro que Austin não reconhece ou assume o ponto de vista filosófico (tradicional) de análise do conhecimento, onde questões de realidade põem em suspeição, de uma só vez, todo nosso inteiro sistema de evidência. Num cenário cético (como o cenário do sonho) não posso apelar para o testemunho de outros para provar que estou diante de um pintassilgo. Qualquer porção de experiência, inclusive as experiências que atribuo a outras pessoas, poderia ser parte de um sonho coerentemente estruturado. Indiferente a este tipo de possibilidade cética, Austin cita o testemunho nesse contexto para explicitar que, no nível ordinário, outras pessoas poderão ajudar a estabelecer, com seu

conhecimento prévio, se tal ave é ou não um pintassilgo real, um recurso que não poderíamos apelar no nível filosófico em que o cético se aloja. Como exercício de pensamento, podemos realmente levar nossas suspeitas tão longe a ponto de reduzir completamente o apoio evidencial para nossas crenças; podemos conceber hipóteses que tornariam nossa experiência falsa, sem que pudéssemos reconhecer isso. Mas Austin não parece interessado nesse tipo de possibilidade. A análise austiniana do conhecimento do mundo exterior é orientada especialmente por aquilo que Cavell chamou de “questões de identidade”. Os objetos que Austin toma como paradigmáticos para sua epistemologia são objetos que além de envolver algum tipo de treino ou habilidade especial na identificação, não estão à disposição inteiramente ou aparecem num cenário que coloca dificuldades para uma descrição correta. Os pintassilgos podem voar; os porcos estão por perto, mas mexem-se<sup>30</sup>.

Austin escolhe um caso em que, como ele diz, você dispõe do suficiente para mostrar que 'não há lugar para uma descrição alternativa, concorrente'. Esse é um caso em que o *problema* acerca do conhecimento é, e inicialmente é apenas, um problema de descrição correta (identificação, reconhecimento). Os objetos "escolhidos como cavalos de batalha" pelos epistemólogos clássicos nunca são desse tipo; eles não confrontam o problema de saber nessa altura: esse não é o "problema do conhecimento" que lhes diz respeito. Os objetos com os quais eles trabalham são, p. ex., pedaços de cera, mesas, cadeiras, casas, homens, envelopes, sinos, folhas de papel, tomates, quadros-negros, lápis etc (CAVELL, 1979, p. 52)

Como fica claro nessa passagem, a epistemologia tradicional adota como ponto de partida para analisar se sabemos ou não algo aquilo que Cavell chama de “um objeto genérico”- o objeto que não exige nenhum tipo de habilidade de identificação ou que oferece alguma dificuldade de decifração pelo toque, visão, cheiro etc. Os objetos nos quais o cético está interessado não são do tipo que requer algum tipo de habilidade e que confronta a questão do saber a partir da capacidade de dizer que tipo de coisa um certo

---

<sup>30</sup> Em vista disso, Cavell chama os objetos de Austin de *objetos específicos*, em oposição aos *objetos gerais* da epistemologia tradicional, objetos familiares que qualquer um poderia ver, apontar ou explicar sem maiores problemas. Enquanto no caso de Austin a evidência adequada é suprida mostrando que o sujeito do conhecimento sabe a partir de características que seu treinamento ou familiaridade permite apontar, no caso do cenário cético tais questões não aparecem.

objeto é. Nenhuma perícia especial e nenhuma “evidência adicional” parece necessária para saber.

Há algo em comum entre todos os seus objetos: eles são tais que, a seu respeito, não há simplesmente nenhum problema de reconhecimento, identificação ou descrição; tais que, a seu respeito, o único "problema", caso surgisse algum, não seria dizer o que eles são mas dizer se podemos saber que existem, são reais, estão mesmo aí. (CAVELL, 1979, p. 52)

Já a análise de Austin de nossos procedimentos volta-se para condições de interação social ou intersubjetiva, que depende do testemunho de outros e onde as evidências podem ser revistas ou renovadas. São considerados procedimentos corriqueiros estabelecidos nas circunstâncias do convívio humano, num ambiente distinto das relações lógicas que governam o universo da análise puramente epistêmica. Longe do ambiente árido da reflexão filosófica, a análise austiniana promete oferecer tudo o que é necessário para garantir que asserções adequadamente justificadas possam ser produzidas com um grau razoável de confiança. Ao seguir o apelo da linguagem ordinária, Austin repele a perspectiva filosófica distanciada a partir da qual poderíamos avaliar a propriedade de nossas práticas. Como coloca Cavell:

Uma crítica da investigação clássica do conhecimento, produzida a partir da atenção ao que é ordinariamente dito quando, deve ter em conta o fato que filósofos tradicionais, mestres (ao menos) da linguagem em que escrevem, aceitaram uma questão que exigia uma resposta que, sob outras circunstâncias, *eles* (assim como o ‘homem comum’) teriam rejeitado como absurda (1979, p. 57).

Austin não leva em conta esse fato, o fato de que hábeis falantes da linguagem comum aceitaram uma questão que poderia ser tomada como absurda na vida comum. Em *Outras Mentes* não há nenhum tratamento particular sobre como proceder diante de questões acerca do conhecimento (se sei realmente) que surgem no contexto filosófico e que não teriam nenhum lugar no contexto ordinário, pois não há nenhum tipo de insuficiência (para ser sanada). Mas, como coloca Cavell, se filósofos aceitaram que uma questão como esta exigia resposta, a questão pode não ser inteiramente espúria. Isso parece, em síntese, significar que Austin concebeu as alternativas relevantes como uma doutrina que estabelece *condições de asserção*, condições em que é apropriado dizer que sabemos.

Se ele estivesse interessado *no que é verdadeiro* dizer em determinado caso, as alternativas relevantes não seriam definidas pela razoabilidade prática<sup>31</sup>.

Em *Sense and Sensibilia*, Austin desenvolve alguns pontos presentes em *Other Minds* e parece ter ampliado sua análise da relevância na direção do externalismo. Ele afirma que as possibilidades de erro (alternativas) que podem ser levantadas contra uma asserção não dependem do tipo de frase, daquilo que ela significa, mas dependem daquilo que ela *diz*, das *circunstâncias* em que é feita.

A idéia de que enunciados acerca de ‘coisas materiais’ *enquanto tais* precisem ser verificados é tão errada quanto (e errada no mesmo sentido) a idéia de que enunciados acerca de ‘coisas materiais’ *enquanto tais* devem basear-se em evidências. E ambas as idéias se desencaminham, no fundo, através do erro generalizado de negligenciar as *circunstâncias nas quais* as coisas são ditas - de supor que *as palavras, sozinhas*, possam ser discutidas em geral (1973, p. 118).

Em circunstâncias apropriadas, uma proposição empírica ou factual pode ser incorrigível. Isso ocorre quando “não se pode recorrer a nada que configure um fundamento cogente para retratá-las” (AUSTIN, 1973, p. 114). Asserções de conhecimento ordinárias como “isto é um porco”, quando enunciadas em condições em que não há nada que configure um fundamento válido para retratá-las, podem ser perfeitamente conhecidas.

Mas, igualmente, se observo por algum tempo um animal à minha frente, a poucos metros de distância e em plena luz, se o apalpo, sinto-lhe o cheio e reparo nos ruídos que faz, posso dizer: “É um porco”. Isto também seria ‘incorrigível’ e não haveria como mostrar que eu errara (1973, p. 114).

A incorrigibilidade defendida aqui é uma incorrigibilidade *de fato* ou *objetiva*, ela não tem o sentido de encontrar uma posição em que o sujeito do conhecimento poderia colocar-se e na qual seria *logicamente impossível* haver erro ou engano. Trata-se de uma incorrigibilidade situacional ou circunstancial, onde se exige estar numa posição em que, *factualmente* falando, o erro não está presente (ainda que *possa* estar). Essa caracterização da incorrigibilidade indica que existem circunstâncias em que minha posição é a melhor que poderia haver em determinada situação, que nada mais poderia ser trazido à tona ou colocado para fazer-me voltar atrás naquilo que afirmei. Tais condições podem ser

---

<sup>31</sup> Cf. Stroud. *The Significance*, cap. II.

objetivamente detectadas. Assim, ainda que existam milhares de maneiras diferentes de errar, nem sempre será verdadeiro que estamos errados ou enganados e, se não estamos enganados, então sabemos. É nesse sentido que Austin fala de uma *verificação conclusiva*. A verificação conclusiva tem aqui o sentido de uma justificação adequada, a justificação que coloca o sujeito epistêmico em condições de saber.

Se, por exemplo, você me diz que há um telefone na sala ao lado, e (sentindo dúvida) decido verificar sua afirmação, como se poderia pensar ser-me *impossível* fazer isto conclusivamente? Vou à sala, e certamente ali está alguma coisa que parece exatamente um telefone. Mas não será o caso de uma pintura em *trompe l'oeil*? Posso resolver isso rapidamente. Trata-se de um telefone de imitação, que não está ligado à rede e não funciona? Bem, desmonto-o parcialmente para certificar-me, ou então tento ligar para alguém - ou peço que me liguem, para poder ter certeza. E, evidentemente, se fizer todas essas coisas, certifico-me *de fato*; que mais poderia exigir? O objeto já passou por um número suficiente de testes para comprovar que se trata, realmente, de um telefone. E não é somente que, em termos das finalidades normais e práticas do cotidiano, esses testes são suficientes para *passar por* um telefone (enough is *as good as* a telephone) - o objeto que satisfaz a todos esses testes é um telefone, sem dúvida nenhuma (1973, p. 119).

Nesse tipo de caso, o diagnóstico de Austin, assim como foi visto anteriormente, não pede *razões* para garantir que sabemos, como se nossa situação cognitiva pudesse ser uma situação onde evidências novas sempre se fizessem necessárias. Austin recusa claramente essa possibilidade. Em algumas circunstâncias, frases cotidianas não precisam de novas evidências; nada poderia *verificá-las*.

Se, por exemplo, uma pessoa diz, durante uma conversa ocasional, “de fato, moro em Oxford”, o outro participante da conversa pode, se achar que vale a pena, verificar a asserção; mas o *falante* não precisa fazê-lo - sabe que é verdadeira (ou, se estiver mentindo, que é falsa). [...] Tampouco é verdade que o locutor se encontra nessa posição por ter verificado a asserção em algum estágio anterior; pois, de fato, de quantas pessoas que conhecem muito bem onde vivem é possível dizer que já *verificaram*, alguma vez, que ali vivem? Quando se imaginaria que o tivessem feito? De que forma? E por quê? (1973, p. 117-118)

O ponto de Austin aqui parece ser que não faz sentido pedir evidências numa situação em que possibilidades de erro não são sequer sugeridas. Naturalmente se poderia pensar numa situação como essa onde se exigiria a necessidade de maiores evidências; se poderia talvez pensar que o falante sofre de algum distúrbio capaz de afetar sua memória.

Mas se nada disso está em questão, não é despropositado pedir novas evidências para assegurar que aquilo que ele diz é verdadeiro.

### 2.3 Ordinário e filosófico: críticas à epistemologia austiniana

Em *The Significance of Philosophical Scepticism*, Stroud desenvolve, a partir da reconstrução do ceticismo acerca do mundo exterior da *Primeira Meditação* de Descartes, uma análise das principais abordagens de filósofos pós-cartesianos acerca do ceticismo. Segundo Stroud, existe um ideal de objetividade enraizado nas nossas intuições pré-filosóficas acerca do conhecimento. De acordo com esse ideal, um sujeito saberia que P apenas se, para cada hipótese Q que ele reconhece como sendo incompatível com P, ele é capaz de excluir, a partir da evidência disponível, a hipótese que Q. Contra essa abordagem do conhecimento, Austin é caracterizado por Stroud como tendo apresentado uma série de fatos linguísticos relacionados com as circunstâncias em que é ordinariamente apropriado fazer asserções de conhecimento e formular pedidos de justificação. A partir desses fatos, ele teria chegado à conclusão que a exigência forte de Descartes de que a hipótese do sonho precisaria ser excluída *em cada situação que dizemos saber*, seria um aparente exemplo de violação das condições ordinárias do conhecimento. Stroud inicia sua crítica ao sucesso da abordagem de Austin a partir da seguinte questão: “fatos sobre nossas práticas cotidianas e científicas mostram que o raciocínio de Descartes desvia de nossos procedimentos e padrões cotidianos para adquirir e avaliar o conhecimento?” (1984, p. 53). Contra Austin, ele procurará mostrar que, porquanto não haja nenhuma incorreção na descrição austiniana sobre fatos referentes ao uso de expressões como “saber” no nosso comportamento linguístico cotidiano, tais fatos não poderiam ser admitidos numa análise satisfatória do conhecimento (tal como tomamos essa noção no cotidiano), se, uma vez seguidos, ainda fosse possível que não soubéssemos. Como estabelece Stroud,

A exigência fraca de Austin [que não estou autorizado a dizer que sei que p, quando tenho razões especiais para pensar que estou enganado], por exemplo, pode estabelecer uma condição do



conhecimento apenas se implica que naqueles casos em que não há uma razão especial para pensar que alguém pode estar sonhando, e alguém preenche todas as outras condições para saber, alguém realmente sabe algo sobre o mundo ao redor sem saber que ele não está sonhando (1984, p.56).

Consoante a esse diagnóstico, a estratégia de Stroud consistirá em apontar casos que contrariam essa expectativa, ou seja, casos onde todas as condições de Austin estão satisfeitas e o conhecimento não é preservado. Isso seria possível mostrando que todas as condições para “proferimento razoável ou apropriado (condições de Austin) podem ser preenchidas quando o que é dito não é literalmente verdadeiro” (1984, p.56). De posse dessa distinção, Stroud procurará mostrar que a relevância de Austin satisfaz *condições de asserção apropriada ou justificada*, mas não as *condições necessárias para saber*. Assim, o problema que a crítica stroudiana impõe a Austin, caso seu tratamento das hipóteses céticas pretenda ser de alguma valia para o ceticismo acerca do mundo exterior é mostrar que, com a satisfação das condições exibidas na análise austiniana, cumprem-se todas as condições necessárias para uma análise apropriada das condições para saber (e não apenas das condições de asserção justificada). A seguir, pretendo apresentar e discutir dois exemplos de Stroud que foram usados para estabelecer essa distinção entre condições de saber e condições de asserção. O objetivo dos exemplos de Stroud é colocar-nos numa posição onde possamos reconhecer que hipóteses céticas extraordinárias como o argumento do sonho não são levadas em consideração no cotidiano, em função das exigências práticas que norteiam nossas alegações epistêmicas. Considero legítima a conclusão de Stroud de que a estranheza e a aparente reação de repúdio à descoberta de que nossas alegações podem ser falsas, por hipóteses remotas como o sonho, resulta não da falta de legitimidade da análise cética, mas das coerções impostas pelas exigências práticas. O argumento do sonho coloca, se estou certo, um problema para o conhecimento. No entanto, o argumento não parece afetar em nada nossas práticas epistêmicas cotidianas. Assim, como Austin, posso admitir que no cotidiano não sabemos (no sentido da infalibilidade), mas apenas somos capazes de fazer asserções justificadas. Minha estratégia em relação aos argumentos céticos consistirá em admitir que eles mostram realmente, no contexto das nossas especulações filosóficas, que não podemos saber. Ao mesmo tempo, para os padrões que seguimos no cotidiano, não parece necessário saber que não estamos sonhando, uma vez que nossos padrões para saber nessas circunstâncias são menos exigentes. Assim, parte de

minha análise dos exemplos de Stroud consistirá em mostrar que seus exemplos podem ser interpretados como impondo uma elevação nos padrões para saber próprios do cotidiano<sup>32</sup>.

No primeiro de seus exemplos, Stroud pede ao leitor para imaginar um caso em que ele tem “exatamente as mais favoráveis evidências que alguém poderia ter” para dizer que *sabe* que um sujeito qualquer chamado John irá a determinada festa. Stroud, então, convida-nos a supor que John deixou de ir à festa por ter sido atingido por um meteorito assim que colocou os pés para fora de sua casa. O argumento (cético) derivado desse exemplo pode ser formulado nesses termos:

- (1) se *sei* que P (“John virá à festa”), e se *sei* que P implica não-Q (“ele não foi atingido por um meteorito”), então devo saber que não-Q (“ele não foi atingido por um meteorito que o impediu de vir”)
- (2) não sei que não Q
- (3) não sei que P

A respeito desse argumento Stroud observa que, se houvesse *razões especiais* sugerindo a iminência da queda de meteoritos, seria natural admitir a incapacidade (minha ou de outrem) de saber que John iria à festa, pois uma “condição necessária do conhecimento não foi preenchida”. No entanto, na ausência de uma razão especial, “ninguém estaria numa posição que permitiria apropriada ou razoavelmente criticar sua afirmação nesta base” [que uma condição necessária deixou de ser preenchida]. Ele diz:

Suponha que tão logo quanto eu deixe de falar com John e diga que eu sabia que ele estaria na festa, um anfitrião chato diga ‘Mas você realmente sabe que ele virá aqui? Afinal, como você sabe que ele não será atingido por um meteorito no caminho? [...] Este ‘desafio’ não é apenas injusto e inapropriado..., é difícil de entender por que ele traria tal coisa em consideração neste caso e pensaria que se trata de uma crítica relevante. O fato de ter feito isso pode sugerir que há uma série de meteoritos atingindo a terra ultimamente nesta região, e que alguns deles são grandes e podem causar estragos. Se isto for assim, talvez eu poderia ter pensado nisto e considerado - ou pelo menos, se eu não o sei, minha ignorância pode ameaçar minha asserção de saber que John estaria aí. Mas na ausência de uma tal razão especial, o desafio parece estranho. (1984, p. 61)

---

<sup>32</sup> É preciso esclarecer que, diferentemente dos contextualistas, especialmente do contextualismo baseado na elevação de padrões epistêmicos, não creio que haja conhecimento no cotidiano. Temos asserções bem justificadas.

O recurso à formulação austiniana de que deveria haver uma *razão especial* para colocar tal tipo de objeção tem a pretensão de chamar a atenção para o aspecto em que a objeção produzida, no contexto de uma conversação ordinária, seria inteiramente imprópria. Mas, segundo a leitura de Stroud, ainda que fosse difícil entender por que alguém diria tal coisa sem uma *razão especial*, isso não significa que o anfitrião tenha dito algo absurdo ou ininteligível quando evocou a possibilidade da queda dos meteoritos. A chance de erro evocada pelo anfitrião poderia ser verdadeira e se S não está em condições de eliminá-la a partir das evidências, ele não pode dizer que sabe que John viria à festa. Ou seja, além da *impropriedade de dizer*, não haveria nenhum problema em chamar a atenção para a *possibilidade* evocada pelo anfitrião, mesmo que não houvesse qualquer indício, qualquer razão especial sugerindo que tal possibilidade poderia ocorrer. A falta de razões sugerindo a possibilidade da queda dos meteoritos ajuda a entender a indelicadeza do anfitrião, mas não afeta em nada a questão do saber e da verdade. Assim, a questão do anfitrião pode ser tratada como um caso onde, mesmo que as condições de asserção não tenham sido respeitadas (pois a pergunta foi absolutamente indelicada), do ponto de vista das condições de verdade, o anfitrião estaria inteiramente correto: uma condição para que seja verdadeiro que sei que John virá à festa deixou de ser satisfeita.

Mas, se isso for correto, então Stroud aceita que a mera *possibilidade* de que John poderia ter sido atingido por um meteorito *desafia* a afirmação de que ele sabe que John irá à festa. Imediatamente depois dessa passagem, ele diz:

Meu ato de asserir que John estaria na festa foi feito justamente sobre as mais favoráveis evidências que alguém poderia ter para dizer tais coisas. Eu não tinha sequer considerado a possibilidade ou, ao dizer o que disse, eu não tinha excluído ou mesmo pensado na possibilidade do meteorito. Mas uma vez que a questão é posta, mesmo que inapropriadamente, pode ser dito que eu sei que esta possibilidade não é o caso? Parece-me que não.[...]Eu não pensei que sabia que John não poderia ser atingido por um meteorito quando desliguei o telefone. Assim, parte do que o anfitrião diz é verdadeiro. Eu não sabia tal coisa. Mas ainda assim eu disse que sabia que John estaria na festa. (1984, p. 61)

Saber que John não foi atingido por um meteorito é uma condição de verdade para saber que John virá à festa. Se for uma condição de verdade, é necessário, a fim de saber que John virá à festa, que ele saiba ou apresente evidência que exclua a possibilidade de

que ele foi atingido por um meteorito. Mas isso ele não fez. Logo, não podemos creditar a ele o conhecimento de que John virá à festa. É correto afirmar, como faz Stroud, que se digo “Eu sei que P”, então devo me colocar numa posição que permita excluir toda a dúvida possível acerca da verdade de P? E se ninguém levantasse essa possibilidade, o convidado (Stroud ou qualquer outro personagem) continuaria sabendo que John iria à festa?

Stroud não afirma literalmente que a possibilidade cética levantada pelo anfitrião realmente mostra que ele não sabe que John virá à festa. Mas ele acredita que precisamos determinar se se segue do fato de que ele não sabe se John foi atingido por um meteorito (contra todas as probabilidades e evidências), que não sabe que John virá à festa. Minha sugestão é que a exigência de Stroud se aplica em contextos filosóficos, mas não é relevante em contextos cotidianos. Nos contextos ordinários, o fornecimento de evidências para saber (para eliminar contrapossibilidades) é regulado pela presença de razões especiais. Assim, tomada do ponto de vista puramente epistêmico, a possibilidade de John ser atingido por um meteorito parece uma condição para saber, mas, do ponto de vista das condições corriqueiras, saber que John não foi atingido por um meteorito não é relevante para saber. Do ponto de vista ordinário, nem todo aspecto concebível em que P pode ser falso é uma possibilidade de erro. Possibilidades de erro devem satisfazer padrões de relevância fundados no contexto. Assim, é errado impugnar uma asserção epistêmica simplesmente porque o sujeito que a profere não dispõe de evidências que garantam, contra todas as possibilidades, que é verdadeira<sup>33</sup>. Dessa forma, se o exemplo de Stroud foi formulado para ilustrar as condições de saber cotidianas, esse exemplo pode ser criticado por envolver alternativas remotas de erro que não são relevantes para os propósitos (supondo que tenham sido esses) de determinar se alguém chegará à festa. Ou seja, se a distinção entre um contexto filosófico e um contexto cotidiano faz sentido, o exemplo de Stroud mostra que, em sentido filosófico, o convidado não sabe. Ele, como Stroud assevera, não satisfaz as condições próprias ao contexto do anfitrião (o contexto da filosofia). Porém, se S está num contexto corriqueiro, então ele não precisa nada mais do que aquilo que afirmou para *dizer que sabia*. E isso explica a estranheza verificada diante da apresentação

---

<sup>33</sup> Isso não quer dizer que o exemplo de Stroud não possa ser construído como exigindo justamente esse tipo de evidência da queda dos meteoritos.

da hipótese dos meteoritos. Naturalmente, disso tudo não se segue que, no contexto cotidiano, ele saiba. É possível, como venho sugerindo, que  $\sim P$ .

Além desse primeiro exemplo, Stroud formulou um segundo exemplo que descreve com mais detalhe o contexto especial em que o cético pretende levar a cabo sua investigação filosófica do conhecimento humano. Esse segundo exemplo de Stroud foi formulado para esclarecer o que conta como evidência no contexto da análise filosófica do conhecimento. Trata-se do exemplo dos observadores de aeronaves adaptado do clássico artigo de Thompson Clarke, "The Legacy of Skepticism". Nesse artigo, Clarke apresenta a imagem de humanoides que "nunca sonham ou alucinam, cujos sentidos são infalíveis"<sup>34</sup> e que aprenderam a identificar aeronaves inimigas através de uma tabela que especifica os traços característicos dos tipos mais frequentes de aeronave. Stroud adota um exemplo ligeiramente simplificado dessa versão dos humanoides de Clarke.

No exemplo de Stroud, os observadores estão aptos a distinguir uma aeronave como sendo do tipo E, se ela for equipada com as características X, Y e W e como sendo do tipo F, se tiver as características X, Y e Z. Assim, se os observadores estivessem numa torre de observação e identificassem uma aeronave com as características X, Y e Z, eles não hesitariam em afirmar que se trata de uma aeronave do tipo F. Agora, considere que o responsável pela elaboração do manual de treinamento dos observadores deixou, deliberadamente, de incluir uma espécie de aeronave do tipo G que também possui as características X, Y e Z. A informação sobre a existência de aeronaves Gs foi deixada de lado por razões de simplificação do treinamento, uma vez que essas aeronaves são antiquadas, raras e não oferecem perigo. Considerando essas informações acerca das características das aeronaves do tipo F e G, é perfeitamente possível imaginar a seguinte possibilidade: se a aeronave X tem os traços X, Y e Z, o observador diria que essa aeronave é do tipo F.

Mas essa alegação só é legítima se tomada como uma possibilidade interna ou limitada ao universo do observador de aviões, pois do ponto de vista externo, dos responsáveis pelo treinamento, o tipo antiquado de aeronave G também tem todas essas características. Do ponto de vista externo ou distanciado, a identificação feita pelo

---

<sup>34</sup> A tradução das passagens desse artigo foi extraída da tese de doutorado do Prof. Paulo Faria. Como ele explica, a importância de dizer que essas criaturas "nunca sonham ou alucinam", que seus sentidos são "infalíveis" reside no seguinte: em seu universo, nosso conceito de *ilusão* (sensível) não tem aplicação.

observador da aeronave como do tipo F é inaceitável, pois a aeronave X pode ser do tipo F ou G e ele não fez verificações suficientes para garantir que não se trata de uma aeronave do tipo G.

A principal conclusão que esse exemplo produz é que o observador de aeronaves, uma vez instruído acerca da existência de aeronaves Gs que possuíam as mesmas características que F, prontamente admitiria não saber que as aeronaves eram do tipo F. Assim, tendo como base a distinção entre condições de asserção e condições de verdade, poderíamos admitir que o observador estaria plenamente *justificado em dizer que sabe*, uma vez que não foi informado das limitações de seu treinamento embora, estritamente falando, *não é verdade que ele sabia*.

É fácil verificar as decorrências desse exemplo. Se assumirmos que nossa situação cognitiva com respeito aos argumentos céticos poderia ser a mesma situação dos observadores de aviões, a ausência de uma razão especial não parece suficiente para impugnar a legitimidade das hipóteses céticas (como quer Austin). O fato de não levarmos em conta a hipótese do sonho ou do gênio maligno poderia ser simplesmente uma consequência da restrição que impomos aos nossos procedimentos de justificação de crenças. O exemplo indicaria, conforme Faria, “que a dúvida cética não faz mais do que convocar certas possibilidades remotas, mas não por isso espúrias, que, para todos os propósitos práticos (com vistas ao “uso da vida”) desconsideramos”. (1994, p. 20 e ss.)

Mark Kaplan desenvolve uma crítica a esse exemplo em seu artigo “To What Must an Epistemology be True?”. O argumento de Kaplan consiste em inverter o exemplo do guarda-aviões contra as finalidades de Stroud. Segundo Kaplan, Stroud formulou o exemplo para “encontrar algum compromisso para desafiar asserções de conhecimento mesmo quando as condições sob as quais é ordinariamente legítimo questionar tais desafios não estão satisfeitas” (2000, p. 290). O exemplo dos observadores de aviões serviria a essa finalidade, pois ele exige que mesmo sendo aplicados pelos observadores de aviões os critérios austinianos para dizer que sabemos, pode ser mostrado que eles não sabiam. Fazendo uso desse mesmo experimento, Kaplan procurou mostrar que o veredicto de que o observador não sabe no caso descrito é legítimo, mas não porque as condições seguidas pelo observador revelaram-se, do ponto de vista filosófico ou distanciado, insuficientes. A admissão de que o observador não sabe deve-se ao fato de que, no sentido de nossos

procedimentos cotidianos (portanto, austinianamente), temos uma *razão especial* para questionar o seu saber, qual seja, a insuficiência das evidências oferecidas, a qual se torna saliente assim que as novas informações (sobre o treinamento) são reveladas ao observador. Ou seja, o exemplo não permite fundar um contexto filosófico de análise do conhecimento mais amplo, que revelaria a existência de possibilidades de erro (remotas ou extraordinárias) que permaneceriam não eliminadas no cotidiano. O que o exemplo ilustra é que, segundo as condições estabelecidas por Austin, havia uma razão especial para duvidar.

Temos uma razão especial - uma razão que não temos em casos normais, casos que, felizmente, garantem sem acréscimos ulteriores as pretensões das pessoas de saber que hipóteses são verdadeiras tendo como base instruções de manuais confiáveis - para pensar que o observador atento é vítima de uma confusão. Este é um caso em que o manual oferece um sistema de classificação que está errado. Existem objetos que pertencem a uma categoria, F, tal que é compatível com as condições que o manual representa como suficientes para um objeto cair sob F, em que o objeto está, de fato, caindo em G. A hipótese que a pessoa, neste caso, pretende saber ser verdadeira é que um objeto particular cai sobre F. Tendo esta razão para pensar que o observador atento é vítima de uma descrição falsa, legitima-se nossa recusa para creditar ao observador o conhecimento que a aeronave é um F, a menos que ele tenha excluído a possibilidade de que a aeronave que ele identificou como F é realmente um G. Ele, naturalmente, não fez tal coisa. Assim pensamos que ele não sabe que é um F. (2000, p. 291)

Dessa forma, nenhum exílio ou saída de nossos procedimentos ordinários é necessário para entender por que, nesse caso, diríamos que ele não sabe. Na medida em que informações novas sobre o treinamento vão sendo acrescentadas, concordamos que ele não sabe, mas isso não é feito por admitirmos que as evidências para saber devem ser capazes de eliminar até mesmo possibilidades remotas, além daquelas motivadas pelo contexto. O veredicto de que os observadores não sabem decorre do fato de que, sem o observador reconhecer, ele estava fazendo parte de um contexto de informação incompleta, falha. O observador de aeronaves não tinha nenhuma razão para pensar que poderia estar sendo enganado, mas nós tínhamos (leitores do exemplo e o fabricante dos manuais).

A pretensão de Stroud foi introduzir, através do paralelismo entre o exemplo dos humanoides de Clarke e nossa situação epistêmica, a diferença entre uma investigação filosófica do conhecimento e uma investigação ordinária. Kaplan defende que essa conclusão não foi alcançada, pois a possibilidade de erro não deixou de ser excluída em

função das limitações do registro ordinário, mas do fato do sujeito do conhecimento não dispor de todas as informações necessárias para fundamentar sua alegação de que o avião era do tipo F. Assim, conclui Kaplan, o exemplo de Stroud não estabelece nenhuma diferença entre um procedimento ordinário e a investigação filosófica, mas a diferença entre justificar tal como justificamos ordinariamente e justificar com base num livro ou manual.

Se as críticas de Kaplan ao exemplo de Stroud estiverem corretas, a situação do observador é realmente uma situação em que ele fez tudo o que estava ao seu alcance para saber e não havia razões concretas para investigar melhor. Uma vez que as falhas na informação do treinamento são reveladas, ele é capaz de reconhecer que não sabia. De fato, essa conclusão pode ser admitida sem a necessidade de reconhecer a existência de um ponto de vista filosófico. No entanto, *pace* Kaplan, hipóteses céticas radicais são imunes à rejeição a partir de *qualquer* evidência. Hipóteses céticas radicais não poderiam ser rejeitadas com base em evidências particulares, como é possível fazer no exemplo de Stroud, que parte de uma falha no processo de treinamento ou no manual. Assim, ainda que o exemplo de Stroud não permita instituir um ponto de vista filosófico de análise do conhecimento, distinto dos nossos procedimentos corriqueiros, disso não se segue que sejamos capazes de mostrar que as hipóteses céticas radicais levantadas na reflexão filosófica sejam falsas. O problema talvez esteja no exemplo de Stroud, mas não no tipo de reflexão que admite hipóteses céticas. Assim, mesmo que nosso conceito cotidiano de conhecimento não admita hipóteses céticas como possibilidades de erro, quando pensamos o conhecimento em termos puramente epistêmicos, hipóteses céticas radicais não são simplesmente espúrias, como Descartes procurou mostrar. Elas justamente mostram que se tentamos oferecer uma fundamentação racional para as alegações que fazemos sobre o mundo, não temos outra alternativa senão admitir que, em última instância, aquilo que dizemos pode ser falso, por mais improvável que pareça. Por serem extraordinárias, hipóteses céticas não podem fazer sentido no interior de nossas práticas. Em troca, não parece que elas são ilegítimas, quando deixamos de lado o colorido de nossos interesses prudenciais, “tais como o interesse sobre como é melhor organizar nossas questões práticas e nos comunicar e ajudar os outros” (KAPLAN, 2008, p. 360).



### 3 FECHAMENTO EPISTÊMICO E ALTERNATIVAS RELEVANTES

#### 3.1 Dretske e o ceticismo

O núcleo fundamental de uma abordagem do conhecimento a partir das alternativas relevantes consiste em defender que a justificação epistêmica adequada não envolve a eliminação de todas as possibilidades de erro. Conforme estabelecem os defensores da relevância, no universo das alternativas que poderiam tornar P falso, haveria alternativas irrelevantes às quais não precisaríamos dispor de evidência que permitiria eliminá-las. A principal dificuldade da defesa de uma concepção do conhecimento centrada na relevância diz respeito à infalibilidade. Tenho argumentado que o conhecimento exige infalibilidade de alguma espécie. Minha sugestão é que se admitimos que o conhecimento exige conclusividade lógica ou infalibilidade, então não podemos satisfazer as condições necessárias para garantir a verdade de nossas alegações. Em contrapartida, somos capazes de produzir asserções justificadas, ou seja, asserções que encontram amparo em boas evidências, asserções que envolvem um grau de segurança que permite satisfazer nossos interesses práticos de intercâmbio com o mundo e realizar inferências com valor heurístico. Seguindo essa estratégia argumentativa, procurei mostrar que, nas passagens em que Austin trata das alternativas relevantes, essa noção é válida para pensar as condições de asserção justificada, mas não o conhecimento *strictu sensu*. Tal desfecho pode parecer decepcionante para os defensores de uma versão mais forte das alternativas relevantes, uma versão onde ela é tomada como rival do ceticismo e como capaz de mostrar que a justificação para saber não exige, tal como o cético defende, a eliminação de todas as possibilidades de erro implicadas por aquilo que dizemos saber.

Neste capítulo pretendo voltar atrás em minha estratégia e avaliar a possibilidade de mostrar, através das alternativas relevantes, que o cético está realmente errado quando exige que sejam eliminadas possibilidades remotas de erro (as possibilidades céticas). Com efeito, talvez seja realmente possível encontrar uma formulação das alternativas relevantes que evidencie que a demanda por conclusividade representa uma violação de nosso entendimento corriqueiro do “conhecimento” e outras expressões correlatas. Uma concepção com essa pretensão geral foi formulada por Fred Dretske. Dretske depositou

grandes esperanças no projeto de entender o conhecimento a partir das alternativas relevantes e encontrar nesse projeto uma rota de fuga do ceticismo. Seguindo os passos de Austin, ele apresentou pela primeira vez, em 1970, a noção de “alternativas relevantes” como um instrumento capaz de responder as principais questões da agenda filosófica da epistemologia. A estratégia de Dretske tem em comum com outras versões das alternativas relevantes a recusa da tese de que o conhecimento exige a eliminação de cada possibilidade de erro, cada alternativa àquilo que alguém diz ser o caso. O que importa é a exclusão das alternativas *relevantes*. No entanto, o que deu destaque à epistemologia da relevância de Dretske foi o fato de vir acompanhada de uma discussão inteiramente inovadora: a tentativa de vincular a solução do ceticismo filosófico à recusa de um princípio que estaria na base dos argumentos céticos: o *closure principle* (doravante, princípio do fechamento epistêmico). Foi na negação do fechamento epistêmico que Dretske alicerçou sua concepção das alternativas relevantes e, por conseguinte, sua crítica ao ceticismo. Talvez seguindo o caminho trilhado por ele possamos descobrir uma versão mais vigorosa das alternativas relevantes para enfrentar a ameaça ao conhecimento provocada pelas hipóteses céticas. Assim, nesse capítulo começarei apresentando os contornos gerais e as diferentes formulações que Dretske deu à sua abordagem da relevância (a partir dos diferentes critérios que concebeu) e, na seção final, pretendo oferecer uma avaliação ampla de seu projeto em relação ao ceticismo. A partir do exame das críticas que seu trabalho sofreu procurarei mostrar, ainda, o que pode ser retido da análise de Dretske, especialmente com respeito à noção de alternativas relevantes. Minha argumentação em relação a Dretske pode ser apresentada como envolvendo as seguintes teses:

I) nosso conceito ordinário de conhecimento, contrariamente à argumentação de Dretske, conforma-se ao princípio do fechamento;

II) uma fundamentação das alternativas relevantes independente da recusa do princípio do fechamento.

### 3.2 Fechamento epistêmico e ceticismo

O princípio do fechamento pode ser formulado assim: se S sabe que P e sabe que P implica Q, então S sabe que Q<sup>35</sup>. Como é possível reconhecer, admitir o princípio significa admitir a possibilidade de extrair dedutivamente do conhecimento já possuído outros conhecimentos que são consequência lógica dos conhecimentos antecedentes. Se sei, por exemplo, que estou sentado diante do fogo e sei que estar sentado diante do fogo implica saber que não estou sonhando, então posso deduzir, muito logicamente, que sei que não estou sonhando. Aparentemente não há nenhuma boa razão para rejeitar a validade desse tipo de processo inferencial. Aceitar o princípio significa afirmar nossas intuições corriqueiras acerca da capacidade humana de realizar inferências dedutivas a partir daquilo que já sabemos. Se S sabe, por exemplo, que fumantes desenvolvem enfisema pulmonar e sabe que enfisema aumenta o risco de parada cardíaca, S sabe que fumantes estão mais expostos a acidentes cardíacos. Considerando a intuitividade da admissão desse tipo de princípio, não há, aparentemente, nenhuma boa razão para abandoná-lo<sup>36</sup>.

As dificuldades em torno do princípio começam a aparecer, no entanto, quando pensamos em nossa inabilidade para dar evidências contrárias à verdade das hipóteses céticas. Dretske notou que aplicando o princípio, podemos pôr em risco todo nosso conhecimento, pois bastaria identificar certas possibilidades céticas que não podem ser eliminadas pela evidência e extrair como consequência que não sabemos nada daquilo que pensávamos saber. Um exemplo de Dretske pode ajudar a ilustrar esse ponto.

Imagine que alego saber uma proposição qualquer P: “a parede é vermelha”. A evidência que tenho para saber é a percepção visual da parede. Contra essa alegação, o cético pode argumentar, valendo-se de uma hipótese cética (HC): “como sabes que aquilo que vês não é uma parede branca habilmente iluminada por uma luz vermelha?” Aplicando o princípio, para que se possa alegar conhecimento de P seria necessário saber que  $\sim$ HC,

<sup>35</sup> Como Dretske explica, o fechamento epistêmico é mais forte que a regra lógica de *modus ponens*. “*Modus ponens* diz que se P é verdadeiro e se P implica Q, então Q deve ser verdadeiro. O fechamento diz que quando S sabe que P é verdadeiro e também sabe que P implica Q, então não apenas Q deve *ser* verdadeiro (modus ponens exige isso), S deve *saber* que é verdadeiro. (DRETSKE, 2005, p. 13)

<sup>36</sup> Isso não significa, naturalmente, que o princípio não possa ser negado. Como afirmou De Almeida, “como a implicação conhecida é o principal fator no fechamento epistêmico, paradoxos envolvendo implicação lógica (isto é, paradoxos envolvendo raciocínio dedutivo) parecem oferecer-nos um golpe decisivo contra a crença justificada em alegações baseadas no fechamento”. De Almeida explora paradoxos do raciocínio dedutivo contra a validade do closure em (De ALMEIDA, 2007, p. 302)

isto é, eu deveria saber que não é verdadeiro que estou vendo “uma parede branca habilmente iluminada por uma luz vermelha”. Porém, com base na evidência disponível, não é possível rejeitar a hipótese cética, pois ela é compatível com a verdade de P e de HC. Logo, não posso saber que P. Usando o mesmo princípio podemos chegar a uma conclusão cética<sup>37</sup>.

Dretske concorda que o conhecimento se transmite através da implicação: se sei certas coisas, posso saber outras que são implicadas por aquilo que sei. Ele procurou, no entanto, mostrar que essa propriedade não é válida para todas as consequências lógicas daquilo que dizemos, em particular, no caso do operador “eu sei...”. Foi por defender essa concepção que ele chegou a formular *contra-exemplos* ao fechamento epistêmico, situações em que o princípio não seria válido, embora pudesse ser noutras. Nos termos de Dretske, isso seria possível mostrando que operadores epistêmicos não penetram em todas as consequências conhecidas de uma alegação. Assim, ele admite uma versão restrita do fechamento que permitiria encontrar um caminho seguro para defender o caráter não conclusivo da justificação, um caminho seguro para mostrar que, para saber que P, não devo necessariamente dispor de evidência que permita garantir que todas as possibilidades de erro implicadas por aquilo que sei são falsas.

Dretske formulou sua crítica ao fechamento como uma tese acerca do comportamento de operadores epistêmicos. Segundo Dretske, operadores epistêmicos (“saber que...”, “ter razões para”, “crer que..”) são *semipenetrantes*, ou seja, não penetram na classe inteira das consequências lógicas das alegações em que figuram. É essa limitação no grau de penetrância dos operadores epistêmicos que explica como a análise do princípio do fechamento epistêmico pode tornar possível a neutralização das hipóteses céticas. Há dois sentidos em que o saber pode ser entendido como não alcançando todas as consequências lógicas conhecidas. Num sentido bastante trivial, isso pode ocorrer quando ignoramos certas consequências daquilo que dizemos saber. Um exemplo de Williams pode ser útil para analisar esse ponto:

Suponha que agora eu sei que estou sentado na escrivaninha do meu escritório. Suponha também que eu sei que, se estou sentado na

---

<sup>37</sup> Em vista disso alguns autores têm defendido que versões do ceticismo que partem da adoção do princípio geram paradoxos céticos, pois podemos extrair duas posições conflitivas de um mesmo conjunto de premissas. Sobre esse ponto, ver especialmente Cohen (1987), DeRose (1995) e Klein (1998)

escrivaninha, não sou um cérebro numa cuba. Eu sei, portanto, que não sou um cérebro numa cuba? Talvez nem creia que eu não seja. A menos que eu tenha o ceticismo em mente, não tenho nenhuma opinião a respeito. Eu não rejeito o pensamento de que sou realmente um cérebro numa cuba, pois esta possibilidade nunca passou por minha cabeça. Mesmo se creio em coisas que sei que implicam que não sou um cérebro numa cuba, ordinariamente não faço essa relação. Talvez isso permaneça assim mesmo depois que ter notado que elas são implicadas por todos os tipos de crenças ordinárias. (WILLIAMS, 1996, p. 332)

Williams adverte nessa passagem que o princípio do fechamento pode falhar nas situações em que estou inconsciente das implicações lógicas das minhas crenças. Mas essa falha empírica, digamos, na transmissão dedutiva do saber não representa o tipo de falha radical que interessa aos filósofos (Dretske em particular) que defendem a recusa do princípio. Segundo Williams, a proposta de Dretske é mais radical e consiste em negar que a tese da penetratividade sustenta-se mesmo nos casos em que sabemos ou estamos conscientes das relações de implicação lógica mantidas entre proposições. Isso seria o mesmo que dizer que posso saber que não sei se sou ou não um cérebro numa cuba e, ainda assim, saber muitas coisas sobre o mundo. A razão para isso é que algumas proposições que sabemos, quando colocadas no interior de uma estrutura de justificação, podem assumir o *status* de *pressuposições*. As pressuposições figurariam como um pano de fundo não alcançado pela justificação epistêmica<sup>38</sup>. Por conseguinte, um sujeito epistêmico poderia saber a despeito do fato de não ter conhecimento das consequências lógicas implicadas por aquilo que sabe. Dretske desenvolveu essa tese a partir de uma classe particular de proposições que ele chama de *consequências contrastantes*. Considere as seguintes proposições:

*P*: “A parede é vermelha”

*~P*: “A parede é branca”

---

<sup>38</sup> Como descobri recentemente, Dretske defendeu em *Knowing and Seeing* que esse “conhecimento” implícito presente nas pressuposições é um “protoconhecimento”. “Que existem objetos materiais tem de ser verdadeiro se existem biscoitos no pote (e, portanto, para que você veja que há biscoitos no pote), mas não é algo que você vê que é assim. Quando você vê, simplesmente por olhar, que há vinho na garrafa, o fato que não é água colorida é um protoconhecimento. Isso tem que ser verdadeiro para que haja vinho na garrafa (o que você percebe como sendo assim), mas não é um fato que (normalmente) você pode ver que é assim. Ao descrever como se sabe que há vinho na garrafa não se está (não normalmente) descrevendo como se sabe que não é simplesmente água colorida. (DRETSKE, 2005, p. 14)

É admissível que se colocamos um sujeito num contexto de justificação de suas alegações epistêmicas a partir de razões, dada uma determinada alegação epistêmica, esse mesmo sujeito se verá forçado a excluir alternativas incompatíveis. Em termos de consequências lógicas, para saber que P devo ser capaz de saber que  $\sim P$ . Dretske notou que não apenas as contraditórias de P podem cumprir o papel de canceladores ou bloqueadores da justificação que um sujeito S pode ter para suas alegações epistêmicas, mas também a classe de consequências que ele chamou de *consequências contrastantes*. Uma consequência contrastante é uma conjunção de uma propriedade incompatível com a verdade de P com uma outra propriedade que impossibilita o reconhecimento dessa incompatibilidade, criando uma situação de anulação das evidências de S para P sem que S se dê conta disso.

Alguém afirma saber que x é A; que a parede é vermelha. O cético acha um predicado “B” que é incompatível com “A”. Nesse exemplo particular, “B” representa o predicado “é branco”. Uma vez que “x é vermelho” implica “x não é branco”, também implica que “x não é (branco e Q), onde “Q” é um predicado que foi cuidadosamente selecionado. Assim, o cético seleciona um “Q” que exprime uma condição ou circunstância segundo a qual uma parede branca pode aparecer exatamente como uma parede vermelha. Por razões de simplicidade, podemos tomar “Q” para representar “habilmente iluminada para parecer vermelho”. Agora temos essa cadeia de implicação: “x é vermelho” implica “x não é branco” e implica “x não é branco habilmente iluminado para parecer vermelho” (1970, p. 38).

Como o exemplo mostra, a conjunção das propriedades  $\sim P$  (no exemplo de Dretske “x é branco”) e Q (x é branco habilmente iluminado para parecer vermelho) anula as razões que se poderia ter para inferir que S sabe que P (a parede é vermelha) a partir da percepção visual de uma parede vermelha. Ou seja, a possibilidade Q não ataca diretamente a justificação disponível para P, mas torna ilegítimo inferir que sabemos que P a partir das evidências disponíveis, pois o saber que P exigiria evidências contrárias à conjunção ( $\sim P$  e Q). Assim, mostra-se que a evidência disponível é neutralizada ou insuficiente para garantir que P. Se aquilo que S sabe não permite garantir que  $\sim P$  ou  $\sim P$  e Q, então S não sabe que P, pois em qualquer dos casos o sujeito do conhecimento parece obrigado a satisfazer as exigências de eliminação dessas possibilidades para saber. Mas como, de modo geral, dizemos saber sem eliminar esse tipo de possibilidade cética, Dretske concluiu que o

conhecimento das consequências contrastantes não se transmite automaticamente através da implicação lógica conhecida. As consequências contrastantes funcionariam como *pressuposições* não alcançadas pela implicação. Esse ponto pode ser explicitado através do comentário de Michael Williams a partir de um exemplo de Wittgenstein:

[...] uma vez que sabemos todo tipo de fatos históricos, isso não significa que sabemos que a terra existiu há milhares de anos. Considerando que as pressuposições de uma alegação epistêmica particular fixam condições de confiabilidade para a evidência na qual a alegação se baseia, o conhecimento de que uma dada proposição é verdadeira não pode dar conhecimento que essas condições estão preenchidas, mesmo quando essa proposição implica que elas estão. Que Napoleão foi vitorioso em Austerlitz em 1805 implica que a terra existe há mais de cento e vinte anos. Mas porque investigações sobre a carreira de Napoleão pressupõem a existência passada da terra, seus resultados não conferem nenhuma justificação à nossa crença nisso. (1995, p. 321)

No exemplo de Wittgenstein, o conhecimento de fatos históricos recentes pressupõe que a terra existe há milhares de anos, mas não confere justificação para essa crença. Nossas crenças e alegações têm muitas consequências que são simplesmente pressupostas, de modo que posso estar legitimado a dizer que sei certos fatos sobre a vida de Napoleão e não saber se a terra existiu ou não há muitos anos, pois o conhecimento da história de Napoleão não exige que eu disponha de evidências para essa segunda crença. Parece ser justamente essa a tese defendida por Dretske ao sugerir que a classe das consequências contrastantes opera como pressuposições em contextos epistêmicos e, em vista disso, elas não precisam ser conhecidas. Assim, seria falacioso supor que os operadores epistêmicos penetram nessas consequências mais “pesadas”, pois para saber algo sobre a vida de Napoleão não parece necessário dar evidências para a existência da terra<sup>39</sup>. No caso das consequências contrastantes, se o saber que P implica saber que  $\sim P$  e Q, Dretske argumenta que o saber exige estar numa posição evidencial que permita excluir a primeira classe de consequências, mas não a conjunção de  $\sim P$  e Q. Foi pensando nisso que Dretske formulou em *Epistemic Operators* um conjunto de contra-exemplos ao princípio do fechamento que

---

<sup>39</sup> Dretske formulou esse ponto recentemente enfatizando, justamente como sugere Williams, que o fechamento não é válido para as implicações pesadas de nossas crenças: “eu não nego que saibamos e, talvez, saibamos necessariamente muitas das implicações daquilo que sabemos. Mas não todas elas. Existem coisas - implicações pesadas - que não precisamos saber muito embora nosso conhecimento dependa de sua verdade. (DRETSKE, 2005, p. 17)

pretendia mostrar que o saber não penetra na classe completa das consequências lógicas de proposições.

A seguir farei uma exposição dos contra-exemplos de Dretske e, em seguida, analisarei algumas críticas que esses mesmos contra-exemplos sofreram. As críticas dirigidas aos contra-exemplos de Dretske ao princípio de fechamento apontam, em sentido negativo, as dificuldades envolvidas na recusa do princípio do fechamento; em sentido positivo, ajudam a entender a fonte de onde Dretske extraiu a concepção da relevância, pois se para saber não é necessário excluir todas as possibilidades lógicas contrárias para uma crença, então nem todas as alternativas ou possibilidades são relevantes. Se for realmente mostrado que parte do projeto de Dretske envolvia algum tipo de erro ou equívoco, ainda podemos fundamentar a relevância com independência da recusa do princípio, um caminho que Dretske seguiu em escritos posteriores a *Epistemic Operators*.

### 3.3 Os contra-exemplos de Dretske ao princípio do fechamento

Dretske apresentou pelo menos cinco contra-exemplos ao princípio do fechamento. Como existem diferenças quanto aos propósitos visados nesses exemplos, analisarei alguns exemplos representativos como forma de preparar o caminho para a apresentação da crítica de que Dretske foi alvo e, posteriormente, de sua fundamentação da doutrina da relevância. O primeiro exemplo que convém analisar é o seguinte:

Meu irmão entra num ônibus lotado e senta imediatamente no último banco vago. A velhinha que ele deixou para trás para alcançar o banco para de pé ao seu lado com olhar brabo. Alguns minutos passam. Finalmente, percebendo que meu irmão não iria se mexer, ela suspira e vai resignadamente para o fundo do ônibus. [...] Eu disse que a velhinha percebeu que meu irmão não se moveria. Isso implica que ela percebeu ou soube que *foi meu irmão* quem recusou-se a se mover? Obviamente não! Podemos dizer que S sabe que X é Y sem sugerir que S sabe que *é X* que é Y. Não temos que descrever a velhinha como sabendo que *o homem* ou *a pessoa* não se mexeu. Podemos dizer que ela percebeu que ou sabia que *meu irmão* não se moveu (menos, é claro, esse padrão de



ênfase), e podemos dizer isso pois dizer isso não implica que a velhinha sabia ou percebeu que foi meu irmão que se recusou a se levantar. Ela sabia que meu irmão não se mexeria e sabia isso a despeito do fato de que ela não sabia algo que é necessariamente implicado pelo que ela sabia, a saber, que a pessoa que se recusou a se levantar era meu irmão (DRETSKE, 1970, p. 36).

A conclusão que Dretske pretende extrair desse exemplo é que do fato de que a velhinha sabia que o sujeito sentado no banco não se moveria, não se segue que ela sabia que era *meu irmão* (Harold) quem não se moveria. No interior da estratégia de Dretske, esse exemplo indica que há algo que ela não sabia (*que X era irmão de Y*), que não se segue daquilo que ela sabia (*que X não se moveu*).

Um segundo contra-exemplo trata do operador epistêmico “ter uma razão para crer...”. Dretske considera a situação de alguém que afirma ter razões para crer que uma determinada igreja esteja vazia.

Suponha que você tem razões para crer que a igreja está vazia. Você *deve* ter uma razão para crer que é uma igreja? Eu não estou perguntando se você geralmente tem uma razão. Eu estou perguntando se é possível ter uma razão para crer que a igreja está vazia sem ter uma razão para crer que é uma igreja que está vazia. Certamente sua razão para crer que a igreja está vazia não é *em si mesma* uma razão para crer que é uma igreja, ou *não é* necessário que seja. Sua razão para crer que a igreja está vazia pode ser que você fez uma inspeção total e não encontrou ninguém nela. Esta é uma boa razão para crer que a igreja está vazia. Mas não é tão inteiramente uma razão, muito menos uma boa razão, para crer que o que estava vazio era uma igreja. O fato é, ou parece ser, que eu não preciso ter *qualquer* razão para crer que é uma igreja. Naturalmente, eu nunca *diria* que a igreja está vazia, a menos que eu creia ou, presumivelmente, tenha alguma razão para crer, que *era* uma igreja que estava vazia, mas esta é uma condição presumida do meu *dizer* algo, não do meu ter uma razão para crer em algo. (1970, p. 36)

Esse segundo exemplo visa a mostrar que as razões para acreditar que uma determinada igreja esteja *vazia* não são razões para acreditar que *isto* que está vazio seja precisamente uma *igreja* e não outra coisa. O exemplo pretende mostrar que podemos ter razões para crer que a igreja *está vazia* (pois andamos por ela e não encontramos ninguém) sem termos razões para crer que era uma *igreja* e não outra coisa que estava vazia. Assim, podemos ter razões para crer que *x é assim* (de um certo modo), sem sabermos *o que é x*.

Assim, posso ter razões para crer que a igreja está *vazia*, sem ter razões para crer em algo que é uma consequência lógica daquilo que creio (que o algo que está vazio é precisamente uma *igreja* e não qualquer outra coisa).

O terceiro exemplo apontado por Dretske é este:

Ao dizer que o café está fervendo, afirmo que o café está fervendo, mas ao asserir isso eu não afirmo que *é* café que está fervendo. Antes, isso é pressuposto, assumido [...] ter uma razão para acreditar que o café está fervendo não é, portanto, o mesmo que ter uma razão para crer que *é* café que está fervendo (1970, p. 37).

Ao dizer que o líquido x, seja ele qual for, está fervendo, eu não afirmo que *é café* que está fervendo. Pode muito bem ser o caso de que eu tenha razões para crer que algo *está fervendo* sem ter razões para crer que *é café* que está fervendo.

A exposição desses três contra-exemplos pretende ilustrar a tese de que o grau de penetrabilidade dos operadores epistêmicos é limitado. Apresentarei, no que segue, as críticas que os exemplos de Dretske sofreram e, na seção seguinte, retomarei a argumentação de Dretske sobre as consequências contrastantes, uma vez que elas podem ser examinadas com independência da questão da aceitação ou recusa do princípio do fechamento.

As críticas mais importantes aos contra-exemplos de Dretske foram dirigidas por Gail Stine. Segundo Stine, a conclusão de que os operadores epistêmicos são semipenetrantes é, para pelo menos dois dos exemplos, inconclusiva. A razão da inconclusividade funda-se numa ambiguidade na leitura das proposições que ocorrem como premissas e conclusão nos contra-exemplos de Dretske. A seguir apresentarei uma glosa da análise de Stine e, posteriormente, indicarei algumas razões para admitir que o mesmo tipo de crítica que Stine formulou contra esse exemplo poderia ser transferido para outros exemplos de Dretske. A ambiguidade apontada por Stine diz respeito a duas possíveis leituras das premissas desses argumentos: uma leitura *de re* e outra *de dicto*. A distinção *de re* e *de dicto* surgiu na lógica aristotélica como forma de estabelecer uma separação entre argumentos válidos e falácias<sup>40</sup>. Existem diferentes concepções dessa distinção. Consideremos a proposição abaixo:

---

<sup>40</sup> Cf. ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Propositional attitudes.

(1) Ralph acredita que alguém é um espião.

Essa proposição pode ser entendida como expressando, pelo menos, duas possibilidades:

(2) Ralph acredita que existem espiões (*de dicto*).

ou

(3) Ralph acredita de alguém em particular que ele é um espião (*de re*).

A ambiguidade existente em (1) mostra que podemos formular premissas ambíguas para produzir argumentos inválidos. Alguém que estivesse interessado em indispor Ralph com seu vizinho poderia usar a sentença 1 para dizer, sabendo que Ralph acredita que alguém é um espião no sentido 2, que Ralph acredita que seu vizinho Tobias (sentido 3), que tem um comportamento estranho, é um espião. A crítica que Gail Stine dirige a Dretske consiste justamente em sustentar que os contra-exemplos ao princípio do fechamento formulados por Dretske permitem, como na sentença 1, *duas leituras* distintas das sentenças que aparecem como premissas nesses argumentos. Na primeira possibilidade de leitura, eles geram inferências válidas e são instâncias do princípio do fechamento epistêmico. Noutra leitura, eles não representam uma forma válida de argumento; no entanto, nesses casos, eles também não são instâncias do princípio do fechamento. Se Dretske foi capaz de localizar algum problema com esse princípio, tal resultado seria, segundo o diagnóstico de Gail Stine, fruto de uma ambiguidade entre duas possíveis leituras das sentenças que ocorrem como premissas e conclusão nos contra-exemplos que ele formulou. Em outras palavras, os contra-exemplos de Dretske ao princípio do fechamento não afetariam em nada a validade do princípio, pois nas situações em que eles representam inferências inválidas, eles não são instâncias do mesmo; não colocando em xeque, portanto, sua validade. Gail Stine constrói o primeiro argumento de Dretske segundo duas formulações (STINE, 1971, p. 297):

(1) A velhinha sabia que meu irmão não se moveria.

(2) A velhinha sabia que o meu irmão não se mover implica que era meu irmão quem não se moveria.

(3) A velhinha sabia que era meu irmão quem não se moveria.

O ponto salientado por Stine é que se a premissa (1) e a conclusão (3) do argumento forem entendidas como expressando crenças *de re*, então o argumento é de fato válido e não há nenhuma violação do princípio do fechamento. Nesse entendimento, aquilo que a velhinha sabia era *do* meu irmão que ele não se moveria. A crença da velhinha, nesse caso, aquilo que ela alega saber é que o *x* não se moveu. A velhinha no ônibus sabe que *x* (Brother Harold) não irá se levantar, mas não sabe que o *x* em questão é *Brother Harold*. Ela sabe *do* Brother Harold (*de re*), que ele não vai se levantar. Porém, a primeira premissa pode ser entendida *de dicto* (1'). Nesse caso, o argumento não é válido e não possui a forma do princípio do fechamento.

(1') Meu irmão (Brother Harold) é o sujeito *tal* que era sabido pela velhinha que ele não se moveria.

(2) A velhinha sabia que meu irmão não se moveria implica que foi meu irmão que não se moveu.

(3) A velhinha sabia que foi meu irmão que não se moveu.

Nesta segunda formulação, o argumento não tem uma forma válida. Por essa razão, argumenta Stine, não se trata de uma exceção ao princípio do fechamento epistêmico. Ela não sabe *quem* é o Brother Harold. Isso que ela sabe (que *x* não se levantou, conforme estabelecido em 1) não implica o que ela não sabe (que o *x* que não se levantou é irmão de *y*, conforme estabelecido em 1'). Como no segundo argumento, a conclusão 3 não se segue de 1' (apenas de 1), o argumento não pode ser tomado como uma instância do princípio, uma vez que há uma mudança nas premissas.

O mesmo problema de ambiguidade pode ser apontado no segundo exemplo de Dretske. Digo ter razões para crer *deste x* (que por acaso é uma igreja), que ele está vazio. Mas não sei se é uma *igreja*. Como o princípio do fechamento é um princípio que regula as consequências alcançadas, as consequências daquilo que é sabido, não há nenhuma violação do princípio se as premissas do argumento forem *de dicto*, pois a consequência lógica de “X está vazio” não é uma consequência de algo que não tenho razões para crer: “que X é uma igreja”. Digo, acerca de *x*, que “tenho razões para crer que está vazio”, mas

não afirmo ter razões para crer que *x é uma igreja*. O “ser uma igreja” (que é apresentada por Dretske como uma pressuposição) não cumpre o papel de pressuposição no exemplo. O que é implicado pela afirmação que eu alego saber é aquilo que está implicado em alegar que “isto está vazio”, ou seja, ausência de pessoas, caso seja um espaço para alojar pessoas. Nenhuma alegação é feita acerca do *x* “ser uma igreja”, uma casa ou outra coisa; eu não sei *o que é x*. Aqui, claramente, podemos notar a dualidade de leituras. Não há, nesse exemplo, uma situação onde o operador epistêmico *não penetra nas consequências daquilo que afirmo saber*. Nesse caso, se a inferência for acerca do tipo de objeto, a inferência é realmente uma inferência inválida, mas não uma instância do princípio, pois o escopo do operador, como vimos acima, compreende a possibilidade de estar ou não vazio, e não a possibilidade de ser ou não uma igreja. O mesmo problema parece estar presente no último exemplo.

As objeções de Stine tiram o efeito de, pelo menos, esses alegados contra-exemplos de Dretske. O exame mais acurado dos exemplos mostra que aquilo que era sabido nos casos examinados era diferente daquilo que Dretske supunha. Ora, como o interesse de Dretske em torno do princípio do fechamento dizia respeito ao grau de penetratividade dos operadores epistêmicos nas consequências lógicas daquilo que é sabido, a apresentação desses contra-exemplos não foi capaz de esboçar um entendimento inequívoco da lógica dos operadores epistêmicos. Ao contrário, o resultado dessa análise parece ser, como resumiu corretamente Williams, que

...operadores epistêmicos que parecem operar sobre o conteúdo inteiro de uma afirmação mostram-se, sob análise, operando somente sobre alguns constituintes da proposição. Isto significa que os contra-exemplos ao fechamento podem ser apenas aparentes, explorando distinções de escopo que, na gramática de superfície da linguagem ordinária, não são suficientemente claras (1995, p. 335).

Trata-se, portanto, de uma crítica que atinge uma das frentes mais importantes da argumentação de Dretske. Essa crítica não parece, de toda maneira, conclusiva para mostrar que qualquer tentativa de recusa do fechamento epistêmico esteja fadada ao fracasso. Seja como for, para minhas finalidades, os argumentos de Stine parecem suficientes para considerar insatisfatória a tentativa de Dretske de recusar o princípio do fechamento. Nesse ponto, acompanho os defensores do fechamento. Nenhum desses contra-exemplos de Dretske parece realmente convincente e não parecem suficientes para ser um caminho

promissor para rejeitar o ceticismo<sup>41</sup>. É claro que este caminho ainda nos deixa com o problema de saber como lidar com as possibilidades céticas. A sugestão que pretendo analisar a seguir é se Dretske precisaria recusar o princípio para defender que podemos saber a partir das alternativas relevantes.

### 3.4 Relevância, possibilidades competitivas e mundos possíveis

A motivação fundamental da tentativa de fornecer contra-exemplos ao princípio do fechamento foi mostrar que os operadores epistêmicos não transmitem o saber através da classe de consequências chamada de *consequências contrastantes*. As consequências contrastantes são aquela classe de consequências que exigem, para garantir que sabemos que P, a exibição de evidência que permita eliminar possibilidades de erro que envolvam conjunções do tipo ( $\sim P$  e Q). Ao justificar nossas alegações epistêmicas, as evidências que fornecemos são incapazes de eliminar tais possibilidades de erro, pois esse tipo de possibilidade neutraliza a base evidencial adotada. O que poderia ser uma evidência para P fica efetivamente bloqueado por sua compatibilidade com a falsidade de P. Para tratar desse ponto analisarei o “caso da zebra”. A análise desse exemplo é importante, pois abre caminho para uma fundamentação das alternativas relevantes que não radica inteiramente na recusa do princípio. Minha intenção ao analisar esse exemplo é encontrar nele critérios para a relevância que não estejam vinculados à recusa do princípio.

O caso da zebra consiste, essencialmente, na apresentação de uma alegação de que sabemos que P, a qual é desafiada por uma consequência incompatível Q que anula a evidência disponível a favor de P. Dretske formula o exemplo assim:

Você leva seu filho no zoológico, vê várias zebras, e quando questionado por ele, você diz que sabe que são zebras. Você sabe que elas são zebras? Bem, muitos de nós não hesitaríamos em dizer que sabemos que são zebras. Sabemos como as zebras parecem, e, além disso, estamos num zoológico e os animais estão numa cerca onde está escrito “zebras”. Todavia, ser uma zebra implica em não ser uma mula e, em particular, em não ser uma mula

---

<sup>41</sup> Posteriormente apresentarei alguns argumentos que Dretske forneceu recentemente para a necessidade de rejeitar o fechamento epistêmico, se desejamos evitar o ceticismo. Minhas razões para não aceitar a rejeição do princípio não vão muito além das críticas de Stine. De toda maneira, não vejo, como parece ser o caso de Dretske, maiores problemas em admitir que podemos estar realmente enganados.

habilmente disfarçada pelos responsáveis pelo zoológico para parecer zebra. Você conhece que esses animais não são mulas habilmente disfarçadas pelas autoridades do Zoológico para parecerem zebras? Se você está tentado a dizer “sim” para esta questão, pense um pouco sobre as razões que você tem, as evidências que podem ser produzidas em favor dessa afirmação. A evidência que você teve para pensar que elas eram zebras foi efetivamente neutralizada, pois não estava sendo contada a possibilidade de serem mulas habilmente disfarçadas para parecerem zebras. (1970, p. 39)

O exemplo pretende tornar plausível a tese de que se aceitamos o princípio do fechamento epistêmico, as evidências para saber que P deveriam ser também suficientes para eliminar Q (consequência contrastante). Se a evidência é incapaz de indicar a falsidade de Q, tanto P quanto Q podem ser o caso. Assim, S não sabe que P. Tal estratégia aparece claramente nos argumentos que fazem uso de hipóteses céticas. Consideremos as proposições:

(P) há uma zebra diante de S;

(Q) há uma mula disfarçada diante de S;

O princípio do fechamento estabelece que, se S sabe que x é uma zebra e sabe que ser uma zebra implica em não ser uma mula, particularmente uma mula habilmente disfarçada, então S sabe que x não é uma mula habilmente disfarçada. Desde que S não parece ter boas razões para crer em  $\sim Q$ , ele também não parece justificado em crer que P, pois P e Q são incompatíveis. Portanto, ele não sabe que há uma zebra diante dele. A estratégia de mostrar que P não é conhecido, pelas evidências disponíveis, por apontar uma contrapartida que desconhecemos ou não podemos excluir oferece um argumento bastante simples e inicialmente muito plausível em favor da tese cética. Não poderíamos dizer que *sabemos* que não se trata de uma mula disfarçada, pois ela teria a mesma aparência que uma zebra se fosse uma mula habilmente disfarçada.

Dretske viu na recusa do fechamento o caminho para mostrar que sabemos, mesmo quando não somos capazes de eliminar possibilidades de erro. Haveria algum caminho alternativo para ser seguido nesse exemplo que não envolvesse o compromisso com a recusa do princípio?

Em primeiro lugar, é intuitivamente admissível que podemos dizer que sabemos que os animais são zebras, ainda que não sejamos capazes de excluir possibilidades incompatíveis com a verdade desse tipo de alegação, possibilidades como, por exemplo, que os animais sejam imitações habéis de zebras. As razões epistêmicas que sustentam a legitimidade da alegação são as seguintes: elas *parecem* com zebras, estão num cercado onde está escrito “zebras” e me encontro num zoológico. As evidências são, portanto, muito boas. Ao mesmo tempo, as evidências para que não seja uma zebra são bastante improváveis e poderiam, supostamente, ser verificadas mais atentamente. Assim, pareceria natural concluir diante de um exemplo dessa natureza que podemos dizer que sabemos, se pensamos nas condições que costumeiramente seguimos para saber. Assim, aplicando o princípio, poderia ser legítimo a partir das evidências *dizer que sei* que são zebras. Mas esse caminho pode ser, como no exemplo de Stroud, criticado, pois a justificação não garante a verdade. O animal pode não ser uma zebra e se não isso, então não posso saber que estou diante de uma zebra. Mas é realmente necessário estabelecer que sei que não é uma mula disfarçada para saber que é uma zebra? Por que as evidências que tenho para P não são prova da falsidade de Q? Uma razão para rejeitar esse tipo de argumento é que as evidências não são conclusivas. Uma consequência contrastante neutraliza a evidência. Não se trata simplesmente de uma incompatibilidade normal, que poderia ser eliminada facilmente. Em função disso, Dretske considerou que, se admitimos a possibilidade do animal ser uma mula disfarçada, então não temos como saber que P. Ele adotou esse caminho, pois aceitou que, uma vez que as hipóteses céticas são evocadas, todas as evidências fornecidas em favor de *p* ficam neutralizadas. Dretske nega que as razões que temos para P (X é uma zebra) sejam suficientes para saber que a alternativa (X é uma mula disfarçada) é falsa. No exemplo da zebra, esse ponto fica bem claro:

Você conhece que esses animais não são mulas habilmente disfarçadas pelas autoridades do Zoológico para parecerem zebras? Se você está tentado a dizer “sim” para esta questão, pense um pouco sobre as razões que você tem, as evidências que podem ser produzidas em favor dessa afirmação. A evidência que você teve para pensar que elas eram zebras foi efetivamente neutralizada, pois não estava sendo contada a possibilidade de serem mulas habilmente disfarçadas para parecerem zebras. (1970, p.39)



Por reconhecer que não seria capaz de garantir que sabe que o animal não é uma mula disfarçada, Dretske viu na recusa do princípio o único modo de garantir que S sabe que x é uma zebra. Conforme esclareceu num texto recente que retoma o problema da recusa do fechamento epistêmico, as razões de Dretske para rejeitar o princípio nesse exemplo podem ser compreendidas a partir da ideia de transmissão da garantia evidencial. Como ele explica, a transmissibilidade não é a mesma coisa que o fechamento pela implicação conhecida, mas ajuda a entendê-la. Em circunstâncias normais, numa sessão de degustação de vinhos, as evidências para crer que há vinho numa garrafa não são evidências para crer em algo que sabemos que é implicado por isso - que o líquido na garrafa não é água colorida. Assim, as evidências para uma coisa (que vemos) não são evidências para outra (que provamos) (DRETSKE, 2005, p. 14). O mesmo ponto parece ser válido para o conhecimento. O fechamento falha, pois as coisas corriqueiras que sabemos têm “implicações pesadas” que são desconhecidas. Proposições corriqueiras como “sei (com base na degustação) que essa garrafa tem vinho” implica que sei que “existem objetos externos”. A percepção da garrafa, no entanto, dá conhecimento de objetos externos, mas não dá razões para saber que o idealismo é falso. Como Dretske afirmou, trinta anos depois de ter apresentado a tese da recusa do fechamento, “Parece-me ainda hoje que se o princípio é verdadeiro, se o conhecimento é fechado pela implicação conhecida, se, a fim de ver que há biscoitos no pote, vinho na garrafa e zebra no cercado, eu tenho que saber que eu não estou sendo vítima de uma situação de embuste [*fooled by a clever deception*], que “as aparências” (os fatos nos quais meus juízos são baseados) não são enganadoras, então o ceticismo é verdadeiro” (2005, p. 15). É verdadeiro, pois não há como extrair de nossas evidências, para a alegação de que as zebras estão no cercado, que saibamos que não são mulas disfarçadas.

Uma outra alternativa que poderia ser adotada, se desejamos evitar o ceticismo e, ao mesmo tempo, preservar a dimensão normativa do conhecimento, seria buscar uma teoria que não envolvesse a rejeição do princípio e pudesse eliminar a necessidade de lidar com hipóteses céticas. Pensando nisso e ainda filiando-se à tradição normativa, Dretske procurou estabelecer uma proposta alternativa, que envolvesse a exibição de razões, porém

sem o compromisso com o ceticismo<sup>42</sup>. Foi desse estágio, que atravessa o período de 1970 a 1981, que nasceram os principais elementos da teoria da relevância de Dretske.

A proposta geral de defesa da irrelevância da eliminação de possibilidades céticas foi articulada inicialmente em *Epistemic Operators* em termos de possibilidades remotas, em função de não se materializarem em *mundos possíveis próximos*. Dretske inicia a formulação dessa proposta dizendo que o saber que P deve ser entendido a partir de um conjunto de possibilidades próximas ao mundo atual.

Se estamos simplesmente analisando os fatos, então podemos dizer que é um fato que Brenda não pediu a sobremesa (embora ela estivesse incluída no cardápio). Podemos dizer sem qualquer pensamento sobre o tipo de pessoa que Brenda é ou o que poderia ter feito se ela tivesse pedido a sobremesa. Contudo, se colocamos este fato dentro de um contexto explicativo, se tentamos explicar este fato, ele de repente aparece dentro de uma rede de fatos relacionados, uma rede de alternativas possíveis que servem para definir o que está sendo explicado. (1970, p. 44-45)

A sugestão é que, em contextos comunicativos corriqueiros, se um fato ou evento corriqueiro não ocorresse, outros fatos relacionados se dariam. Podemos estipular esses fatos como sendo:

- a) Brenda pediu a sobremesa e comeu.
- b) Brenda pediu a sobremesa e não comeu;

Esses dois casos são próximos a um terceiro estado de coisas:

- c) Brenda não pediu a sobremesa.

As situações relatadas em *a* e *b* compõem um universo ou mundo próximo ao mundo em que Brenda se encontra, o mundo *c*, onde ela não pede uma sobremesa. *A* e *B* representam dois acontecimentos diferentes de *C*, mas poderiam, naturalmente, ocorrer. Os mundos *a* e *b* são próximos, pois são os mundos que se materializariam se *c* não fosse o caso. Mundos distantes poderiam ser os seguintes:

- d) Brenda pede a sobremesa e atira no garçom.

---

<sup>42</sup> Nos seus escritos mais recentes, Dretske abandonou a tradição normativa e passou a desenvolver uma abordagem externalista do conhecimento. A tradição normativa sustenta que: “É uma característica fundamental do conhecimento humano que temos a capacidade de discernir quando a informação recebida por meio de nossos sentidos é confiável, quando a probabilidade da verdade é alta e a probabilidade do erro é baixa. Tal avaliação é essencial para o conhecimento humano e distingue o conhecimento humano da mera posse ou exibição de informação”. (LEHRER, 2000, p. 149-150)

e) Brenda pede a sobremesa e pisa nela.

A partir dessa distinção entre mundos a, b, c, d e e, é possível fundar uma concepção intuitiva da relevância. Para saber que P ou explicar que P, *nem todos os mundos possíveis são relevantes*. Há um certo conjunto de mundos selecionados como relevantes e S deve ser capaz de excluir os mundos em que  $\sim P$  dentro desse conjunto. Dretske formula esse ponto assim:

Uma alternativa relevante é uma alternativa que poderia ter sido realizada nas circunstâncias atuais se o estado de coisas não tivesse se materializado. Quando explico por que Brenda não pediu a sobremesa dizendo que ela estava satisfeita (estava de dieta, não gostou de nada no menu), eu explico porque ela não pediu sobremesa *ao contrário de, em oposição a, ou em vez de* pedir uma sobremesa e *comê-la*. É esta possibilidade competitiva que ajuda a definir o que é que eu estou explicando quando eu explico por que Brenda não pediu uma sobremesa (DRETSKE, 1970, p. 44-45).

Numa nota que segue a passagem citada, Dretske antecipa uma possível objeção à sua definição da relevância e afirma que a expressão “poderia ter sido”, que ocorre na frase “uma alternativa relevante é uma alternativa que poderia ter sido”, poderia ser desfeita por contrafactuais, ou seja, situações não consideradas pelo agente cognitivo; mas que, ontologicamente, poderiam ocorrer. Sendo este o caso, não haveria ainda um critério para estabelecer que os mundos a, b e c são mais próximos do mundo atual do que os mundos d e e. Contudo, como o próprio Dretske esclarece, ele não pretendeu, nessa primeira formulação da relevância, indicar um critério definitivo ou rigoroso. Ele considerou suficiente estabelecer uma definição preliminar das alternativas relevantes em termos de mundos próximos ao mundo atual. Podemos concluir que esse critério é satisfatório para uma definição das alternativas relevantes?

Tomando as alternativas relevantes como aquelas alternativas que seriam prováveis de ocorrer caso o mundo atual não tivesse se materializado, as possibilidades céticas ou competitivas reclamadas pelo cético deixariam de representar um problema para o conhecimento por serem remotas. Afinal, elas não são admitidas como parte do conjunto de alternativas que ocorreriam, caso o estado de coisas inicialmente concebido não estivesse materializado! No exemplo da zebra, poderíamos dizer então que se o animal não fosse uma zebra, num mundo alternativo próximo ao mundo atual, ela também não seria uma mula disfarçada, pois esse mundo é pouco provável ou muito distante daquilo que costuma acontecer em zoológicos, dado nosso conhecimento do comportamento de

administradores de zoológicos, das regras legais existentes, etc. Consequentemente, a consequência contrastante  $\sim Q$  deixaria de interessar por ser muito distante daquilo que poderia ocorrer se o estado de coisas não tivesse se materializado. No entanto, uma fundamentação adequada dos critérios para a determinação das alternativas relevantes para saber parece exigir mais do que a exclusão (baseada em evidência) de mundos próximos ao mundo atual. Afinal de contas, uma imaginação pobre sobre a estrutura do mundo atual poderia tornar o conhecimento banal e disponível mesmo em circunstâncias epistêmicas pobres ou desfavoráveis. Além disso, se o mundo atual fosse rico em termos de possibilidades competitivas, nenhuma evidência seria satisfatória, pois sempre haveria o risco de novas possibilidades serem reconhecidas como possíveis (sendo, *ipso facto*, próximas).

Uma solução para esse problema seria uma metafísica dos mundos possíveis que estabelecesse mais claramente o entendimento de “mundo atual”, uma concepção de atualidade que evitasse os inconvenientes resultantes de uma concepção frouxa de proximidade ou relevância. Por exemplo: se, num certo entendimento dessa noção, assumimos que situações anuladoras da evidência como cenários céticos são parte do mundo real, as alternativas relevantes não parecem mais capazes de realizar a tarefa de garantir que sabemos. Seria necessário encontrar uma concepção mais forte de mundo atual, uma concepção que não guardasse lugar para possibilidades céticas. Essa dificuldade foi apontada por Heller:

...se o mundo atual é povoado com facsímiles de árvores em *papier mache*, de tal modo que S é incapaz de distinguir [os facsímiles] de árvores reais, S não pode saber que o que ele está olhando é uma árvore, uma vez que poderia ter sido facilmente um facsímile de árvore diante dele. (HELLER, 1999, p. 200)

Uma possibilidade seria formular uma concepção expandida de mundo atual. Nessa concepção, haveria uma ampliação das alternativas relevantes, fazendo com que as mesmas alcançassem não apenas mundos próximos ao mundo real, mas também mundos que não sejam muito próximos do mundo real, mundos em que poderíamos ver facsímiles de árvores ou mundos em que poderia não haver qualquer árvore diante de nós, mundos onde poderíamos sonhar ou ser cérebros em cubas e continuar acreditando estar diante de árvores. Heller formula esse ponto dizendo que as alternativas relevantes requerem

...a exclusão de mundos em que  $\sim P$  seja próximo o suficiente, e não apenas dos mais próximos, expandindo assim o conjunto de alternativas relevantes. Quando queremos que S seja capaz de excluir alternativas a P, não queremos apenas que tenha a habilidade de distinguir este mundo dos mundos não-P similares, mas de qualquer mundo que não seja muito dissimilar. Estamos interessados não apenas em sua habilidade de distinguir o mundo atual daquele que *seria* o caso se P fosse falso, mas também *daquele que poderia* ser o caso. (1999, p.200)

Segundo Heller, portanto, a concepção do conhecimento de Dretske articulada em termos de alternativas relevantes deveria ser *expandida*. No entanto, o prolongamento da noção de alternativas relevantes proposto por Heller parece apenas transferir o problema para um novo registro. Afinal de contas, como se determina quais são os mundos próximos ou mais próximos do mundo atual? Mundos em que podemos sofrer ilusões de que vemos árvores são mundos próximos do mundo real? Se forem, então a noção de alternativas relevantes não parece muito eficiente para lidar com o ceticismo, pois ela poderia ser estendida até um ponto em que, para algumas possibilidades, nenhuma evidência seria boa o bastante para eliminá-las. Nesse tipo de caso, não seria possível afirmar que sabemos. Em suma, a dificuldade de fundar a noção de alternativas relevantes numa teoria dos mundos possíveis é o fato de que nossa compreensão do que é um mundo possível próximo ou remoto em relação ao mundo real é sempre tributária de uma *concepção epistêmica da proximidade ou distância do mundo real*. Se queremos saber como as coisas são, o saber não pode envolver riscos provenientes das limitações epistêmicas de seres finitos. Se é possível um múltiplo de mundos possíveis, alguns inclusive com propriedades contrárias àquelas que garantiriam o saber que p e não acessíveis às nossas concepções epistêmicas de mundos próximos, o saber simplesmente não estaria assegurado. Saberíamos como as coisas são relativamente à nossa perspectiva particular, às possibilidades de erro que consideramos, embora outras possibilidades (consideradas remotas) poderiam ser o caso e tornar o saber impossível. Consequentemente, se a doutrina da relevância pretende ser de algum valor para dar conta das possibilidades competitivas, é necessário algo mais forte do que as concepções (ou convicções subjetivas) de um sujeito epistêmico acerca da probabilidade de certas ocorrências, pois aquilo que esse sujeito considera pouco provável pode ocorrer e então ele não saberia, pois essa possibilidade contrária seria verdadeira *para ele* apenas num mundo possível distante do mundo atual. Nesse caso, o máximo que as

alternativas relevantes garantiriam é que sabemos relativamente *à nossa concepção de mundo próximo*, embora nada garanta que essa concepção seja equivalente aos mundos que são *realmente* próximos do mundo atual.

Dessa forma, para garantir o conhecimento, não parece haver espaço para distinção entre possibilidades próximas ou remotas. A eliminação de contrapossibilidades deve ser completa. Ao menos que seja fixado que certas possibilidades competitivas são possíveis, porém falsas, a noção de alternativas relevantes não parece ser suficiente para garantir que sabemos. O simples fato de errarmos na estimativa das propriedades de mundos próximos ao mundo atual indicaria um erro acerca daquilo que deveria ser levado em conta atualmente (HELLER, 1999, p. 198).

Dretske adotou essa estratégia de defesa da relevância como forma de mostrar que uma alternativa põe em risco a evidência oferecida para P quando é verdadeira ou poderia ser o caso em um mundo possível próximo, e não qualquer alternativa. Mas em condições diferentes das condições em que conduzimos nossas práticas epistêmicas, não há nenhum espaço para essa distinção. E o que se espera é que justamente tenhamos uma resposta para entender o que tais possibilidades representam para o conhecimento e não apenas se elas são remotas. Assim, de um ponto de vista puramente epistêmico, não parece se oferecer uma base satisfatória para essa fundamentação da relevância.

Além da noção de alternativas relevantes articulada na linguagem dos mundos possíveis, Dretske indicou outros critérios de definição da relevância. Já no final de *Epistemic Operators* e em *Contrastive Statements*, Dretske buscou uma fundamentação linguística para a relevância que pretendo descrever a seguir.

### 3.5 Relevância, entonação, contraste dominante

Em *Epistemic Operators* Dretske esboçou diferentes critérios para definição de alternativas relevantes. Um desses critérios, que foi desenvolvido posteriormente com maior profundidade em *Contrastive Statements*, estabelece que alternativas relevantes são selecionadas pelo significado do falante, ou seja, aquilo que ele tem em mente em cada um desses diferentes pronunciamentos em contextos conversacionais. A ideia pode ser apresentada a partir da sentença “Lefty matou Otto”. Essa mesma sentença pode receber três possibilidades de ênfase distintas:

- 1) *Lefty* matou Otto.
- 2) Lefty *matou* Otto.
- 3) Lefty matou *Otto*.

As marcas de ênfase ou entonação são adotadas para estabelecer diferenças de contraste ou um contraste dominante. Em diferentes situações de fala, podemos usar essa mesma sentença para falar que uma pessoa determinada (*Lefty*) realizou certa ação, que a ação realizada foi a ação de *matar* e, por fim, que a *vítima da ação* foi Otto. Conforme o contraste que o falante tem em mente, diferentes alternativas são estabelecidas. No primeiro sentido, o que o falante quer dizer é que foi *Lefty* e não outra pessoa que matou Otto. A classe de alternativas relevantes delimitada quando a ênfase é *Lefty* é a classe das alternativas epistemicamente relevantes para identificar o autor do crime. Importa, nesse caso, excluir alternativas como ter sido *Righty*, *Defty* ou qualquer outro autor. No enunciado 2, ao dizer *Lefty matou Otto*, afirma-se que o que *Lefty* fez foi matar, ao contrário de *ferir* ou *dar uma surra*. O contraste visado pelo falante estabelece como alternativas relevantes, nessa segunda versão, ações como ameaçar, matar e exclui o problema de determinar a autoria do crime. O contraste visado na terceira ênfase indica que *Lefty matou Otto*. Ela identifica quem foi o objeto da ação: *Otto* e não qualquer outra pessoa. Cada uma destas três ênfases delimita um conjunto distinto de alternativas relevantes. Dretske mostrou interesse nessas distinções, pois, numa conversação, é fácil gerar mal-entendidos ou mudanças sutis na classe das alternativas relevantes, conforme

diferentes falantes assumam perspectivas de compreensão distintas em torno da investigação que está sendo desenvolvida. Dretske diz:

Mudando a ênfase padrão podemos invocar um conjunto de contrastes diferentes e, portanto, alterar o que S diz saber quando diz que sabe que Lefty matou Otto. [...] mudando a ênfase, muda-se o que é alegado saber. O operador penetra apenas naquele conjunto de contrastes que forma parte da rede de alternativas relevantes estruturantes do contexto original em que a alegação foi feita. (DRETSKE, 1970, p. 46)

Ou seja, diferentes entonações marcam diferentes classes de consequências e, em virtude disso, de alternativas. Quando um conjunto de alternativas é selecionado pelas intenções do falante, as demais alternativas que poderiam ocorrer deixam de fazer parte da margem de manobra da justificação e passam a fazer o papel de pressuposições. A partir do significado do falante é possível reconhecer que algumas alternativas assumem o papel de *pressuposições* em contextos conversacionais. Quando digo que *Lefty* matou Otto, pressuponho que foi *uma pessoa* (e não um acidente, um terremoto, o ataque de um animal) que matou Otto. Se for verdadeiro que *Lefty* matou Otto, então é falso que um gorila matou Otto (como no conto de Edgar Allan Poe) ou um tornado, mas não preciso dispor de evidências que confirmem essa alegação. As evidências não são necessárias, pois o universo das alternativas relevantes é determinado pelas *possibilidades contrastantes* trazidas à tona em contextos particulares pelo significado do falante. A pressuposição apresenta a função de estabelecer o que conta como evidência e que tipo de alternativas de erro são relevantes para a investigação que está sendo desenvolvida. A evidência não é relevante, pois não estabelecemos um vínculo cognitivo ou evidencial com essa sentença, simplesmente porque não é dela que estamos falando. Exigir que tenhamos evidência para eliminar a possibilidade de que um gorila tenha matado Otto é uma forma sutil de mudar de assunto.

Dretske desenvolveu de modo mais elaborado essa intuição em *Contrastive Statements*. Nesse texto as distinções de ênfase são explicitadas como alterações pragmáticas, alterações no *significado do falante*, embora o sentido literal das sentenças seja o mesmo. Vejamos primeiramente um exemplo e, posteriormente, podemos retomar o problema:



Eu tenho três amigos que são, de modos variados, mal informados sobre minhas transações recentes. O primeiro quer saber por que eu dei minha máquina de escrever para Clyde. Eu coloco-o diretamente a par da transação dizendo que não *dei* minha máquina de escrever para Clyde:

(1) Eu *vendi* minha máquina de escrever para Clyde.

Um pouco mais tarde meu segundo amigo me dá a entender que ele pensa que eu vendi minha máquina de escrever para Alex. Corrigindo-o digo:

(2) Eu vendi minha máquina de escrever *para Clyde*.

Mais tarde o terceiro amigo pergunta-me por que eu vendi minha calculadora para Clyde e, uma vez mais, eu me vejo dizendo:

(3) Eu vendi *minha máquina de escrever* para Clyde. (DRETSKE, 1972, p. 411).

Dretske chama essas sentenças que admitem variações de sentido pelo falante em contextos de *contrastive statements*. As alegações contrastantes constituem uma classe de sentenças que incorporam um “contraste dominante”, um foco de contraste ou uma exclusão característica de certas possibilidades. Isso é o mesmo que dizer que, através de uma mesma sentença, algo diferente foi visado pelo falante em cada um dos contextos de uso. A variação incide no que ele significou e não no significado. O estado de coisas descrito, em cada uma das três situações, é o mesmo: “Dretske vendeu uma máquina de escrever para Clyde”. No entanto, os contrastes dominantes que são aspectos pragmáticos, envolvidos no uso de proposições em contextos, introduzem mudanças de entendimento e desempenham um papel significativo para a determinação das *intenções do falante*. Em cada um desses três casos, quem profere as três sentenças diz literalmente a mesma coisa.

Qual é, afinal, a diferença de significado entre dizer “eu vendi minha máquina de escrever para Clyde” em resposta à questão “A quem você vendeu sua máquina de escrever?” e dizer isso em resposta à questão sobre o que eu vendi a Clyde? (1972, p. 422)

Assim, ele conclui que não há alteração no significado, mas no foco da afirmação dado pelo contraste embebido na sentença. É uma mudança contrastativa na proposição em que o contraste aparece embebido (1972, p. 429). As mudanças de contraste são uma característica pragmática de proferimentos e sugerem consequências para o

entendimento da semântica. “Podemos tomar isso como um argumento para a visão de que certas diferenças pragmáticas (assim como diferenças sintáticas) são relevantemente envolvidas na análise semântica de certas expressões em que elas aparecem” (1972, p. 423). A análise das mudanças de contraste mostra que saber o que eu significo ao dizer que vendi minha máquina de escrever para Clyde é uma questão de saber quais possibilidades contrastantes tenho em mente no contexto conversacional (WILLIAMS, 1995, p.186). Como explica Williams, essa forma de excluir alternativas como irrelevantes não tem nada a ver com ser *sabido* que elas não são o caso. Simplesmente se assume que elas não ocorrem. Ou seja, “dados os propósitos e finalidades presentes, elas simplesmente não estão em jogo, de modo que a questão de se elas são o caso ou não, nem mesmo surge”. O que podemos dizer acerca desse critério de estabelecimento de alternativas relevantes?

Esses critérios de relevância, como Williams indica, não são efetivos como ferramenta anticética.

O cético pode insistir, com alguma plausibilidade, que não ser saliente não é o mesmo como ser completamente irrelevante. Ele pode admitir que o que significamos por uma dada alegação é uma função do que nós pretendemos selecionar como contraste dominante [...] mas a série completa das alternativas relevantes para o que eu alego é determinada por aquilo que a sentença que uso significa, por tudo o que ela exclui e não apenas por aquilo que escolho enfatizar (1995, p. 188).

A crítica de Williams à estratégia de Dretske revela, uma vez mais, que em contextos filosóficos alegações epistêmicas envolvem a eliminação de todas as possibilidades de erro. Assim, não parece haver espaço para estabelecer variações pragmáticas como estipulando alternativas mais restritas do que aquelas ditadas pelo significado literal dos nossos proferimentos.

### **3.6 Relevância, pragmatismo e objetividade**

Em *Pragmatic Dimension of Knowledge* Dretske retoma o projeto de fornecer "um modelo para entendimento do conhecimento" (1981, p. 52) a partir das "alternativas relevantes". No modelo de Dretske o conhecimento envolve dois itens ou aspectos: o conhecimento é absoluto e relativo. O primeiro item faz referência à necessidade de que a

justificação elimine *cada* possibilidade de erro. Como ele mesmo coloca: “o conhecimento empírico é *absoluto*. É uma questão de tudo ou nada, como uma gravidez. Uma pessoa não pode ser *mais* grávida ou grávida de um modo *melhor do que* outra”. (1981, p. 48-49) Nesse sentido, o conhecimento é incompatível com a existência de possibilidades de erro. Por conseguinte, se Q é incompatível com P e se S não sabe que Q (a evidência disponível não permite eliminar a possibilidade Q), então S não sabe que P. Esse aspecto absoluto do conhecimento deve ser respeitado, pois Dretske considera que apenas uma justificação conclusiva garante o saber. Referindo-se ao exemplo de um observador que não consegue distinguir um pato Gadwall de um mergulhão, ele afirma:

O observador sabe que é um Gadwall; ele não tem razões conclusivas (ele não pode excluir a possibilidade de que o mesmo parece com um mergulhão); portanto o conhecimento não requer razões conclusivas. Mas isto é, eu sustento, uma falácia, um entendimento distorcido daquilo que é necessário excluir para saber. (1981, p. 58)

A infalibilidade ou dimensão absoluta do conhecimento, admitida aqui por Dretske, coloca um problema. Se entendemos que o conhecimento é absoluto ou infalível, não podemos deixar de reconhecer que hipóteses céticas mostram que a evidência ou justificação sobre a qual baseamos nossas crenças nunca é suficiente para garantir que sabemos. Diante dessa situação, há três possibilidades que poderiam ser seguidas: (a) abraçar o ceticismo, admitindo que na imensa maioria dos casos empregamos frouxamente o conceito de conhecimento, um vez que, de fato, não sabemos ou sabemos muito pouco. (b) rejeitar o caráter *infalível* do conhecimento: a justificação não precisa ser completa ou conclusiva; c) compatibilizar infalibilidade e conhecimento.

A saída adotada por Dretske, que pretende evitar o ceticismo preservando a ideia de uma justificação completa ou absoluta, é harmonizar a infalibilidade com o conhecimento relativo ao contexto pragmático ou social. Os fatores pragmáticos ou sociais determinam o que conta como *alternativa relevante*, ou seja, determinam as possibilidades que devem ser evidencialmente excluídas para ter conhecimento em contextos determinados. É nesse ponto que aparece o segundo aspecto do conhecimento indicado acima: a dimensão da relatividade do conhecimento. Dizer que o conhecimento possui uma dimensão relativa significa dizer que as possibilidades que contam como possibilidade de erro são relativas ao contexto, onde o contexto é entendido como as circunstâncias sociais ou práticas que

envolvem o proferimento (1981, p. 53). O contexto não elimina o caráter absoluto do conhecimento; ele apenas define a subclasse de alternativas que, em cada caso, devem ser levadas em consideração. Assim, no modelo do conhecimento de Dretske a justificação deve ser absoluta ou completa *relativamente* a um dado contexto. Assim, ficaria preservada a absolutidade do conhecimento sem eliminar a sensibilidade a “mudanças de propósitos, interesses e outros fatores que influenciam sua aplicação cotidiana” (1981, p. 50). Dretske ilustra esse ponto através de uma comparação com os conceitos absolutos de “plano” e “cheio”.

Conceitos como “plano” e “cheio” respondem a padrões de satisfação que variam conforme a circunstância de aplicação. Uma dona de casa consideraria que uma geladeira está cheia quando todos os lugares que poderiam ser ocupados por alimentos e utensílios foram ocupados. Um funcionário encarregado de montar geladeiras consideraria que a geladeira está cheia quando todas as partes internas foram instaladas ou presas, ou seja, mesmo que ainda houvesse espaço vazio. O que conta como cheio é sensível ao contexto. Os critérios para considerar algo como plano mudam quando consideramos uma *estrada plana* ou quando consideramos uma *superfície de vidro plana*. Uma estrada é considerada plana quando ela não tem buracos ou sulcos; já pequenas irregularidades são relevantes quando afirmamos que uma lâmina de vidro ou uma tábua é plana. Em termos gerais, pode ser dito que uma superfície é corretamente descrita como plana quando ela é destituída de irregularidades relevantes para a espécie de superfície sob consideração. Assim, quando pretendemos determinar se o emprego desses conceitos é adequado, nos deparamos com padrões flutuantes ou variáveis. Dretske explorou essa propriedade de relatividade contextual para o entendimento do conhecimento:

...eu proponho pensar o conhecimento como um estado evidencial em que *todas as alternativas relevantes* (para o que é conhecido) *estão eliminadas*. Isto torna o conhecimento um conceito absoluto, mas a restrição às alternativas *relevantes* torna o conhecimento, assim como *vazio e plano*, aplicável a este mundo epistemicamente esburacado em que vivemos (1981, p.52).

A relatividade das alternativas relevantes torna imprecisa sua delimitação. Pensando em oferecer orientações gerais, Dretske apresentou um conjunto de critérios que poderiam ser adotados em casos particulares. No que segue, apresentarei, em primeiro

lugar, a estrutura geral desse novo modelo de determinação de alternativas e, em seguida, analisarei um exemplo que ilustra a eliminação de todas as contrapossibilidades relevantes.

Em *The Pragmatic Dimension of Knowledge*, Dretske explora a possibilidade de delimitar alternativas relevantes com base em fatores pragmáticos e sociais. A ideia que está por trás dessa orientação é simples: seres humanos empregam sua linguagem em contextos sociais e tendo como base certos interesses práticos. Assim, as condições de verdade dos conceitos que compõem nossa armação linguística não podem ser entendidas independentemente desses mesmos ambientes sociais, interesses e intenções. A tese geral é explorada por Dretske para o entendimento do conhecimento e da justificação e permite ligar variações em propósitos práticos e o envolvimento em diferentes contextos sociais (acadêmico, científico, cotidiano) com variações nas alternativas relevantes para saber. Poderíamos chamar essa orientação de contextualismo de cunho social. Um dos principais defensores do contextualismo que inspirou Dretske foi David Annis. Em *Uma Teoria Contextualista da Justificação Epistêmica* ele afirma que “O homem é um animal social e, ainda assim, quando se chega à justificação de crenças, os filósofos tendem a ignorar esse fato. Entretanto, esse é um parâmetro contextual que nenhuma teoria da justificação adequada pode ignorar” (1978, p. 215). De acordo com Annis, a natureza social da justificação explica o *quantum* de informação é necessário para estar justificado a crer em algo. A modelagem social da justificação estabelece que:

...nós determinamos se *S* está justificado em acreditar *h* especificando um contexto-inquisitivo levantado dentro de uma comunidade de pessoas *G* com certas práticas sociais e normas de justificação. Isso determina o nível de compreensão e de conhecimento que é esperado ter, assim como os padrões que ele tem de satisfazer. O grupo-objeto apropriado é um subconjunto de *G*. Para estar justificado em acreditar *h*, *S* deve estar apto a enfrentar suas objeções de uma forma que satisfaça suas práticas e normas (1978, p. 216).

Conforme esse tipo de contextualismo, a justificação que *S* oferece para *P* é relativa ao contexto social e aos interesses práticos envolvidos. A justificação epistêmica adequada para saber não pode, assim, ser entendida independentemente do que pessoas fazem em instituições e comunidades sociais. Alternativas não vinculadas ao contexto normativo gerado por essas instituições não seriam consideradas relevantes, pois as alternativas válidas ou relevantes para alegações não são resultantes de pressupostos lógicos ou

epistêmicos, mas sociais e práticos. Uma crença evidencialmente pobre que satisfaz certas normas de uma comunidade de pessoas pode ser considerada justificada. A ideia de submeter à classificação das alternativas relevantes pode ser colocada assim: uma alternativa relevante é, em última análise, uma alternativa para a qual há alguma razão para pensar que ela *pode* ser verdadeira no contexto em questão. No entanto, o “pode” relativo à relevância não deve ser entendido no sentido de possibilidade lógica, pois isso destruiria a característica distintiva da noção de alternativas relevantes. Dretske procura então mostrar que as possibilidades que podem ocorrer não são definidas em termos puramente lógicos, mas seguem coerções pragmáticas e sociais. Vimos anteriormente que ele estabelece que as possibilidades competitivas vinculadas ao significado do falante definem alternativas relevantes. Esse ponto é retomado e aprofundado por Dretske. Segundo ele esclarece, as possibilidades que não são relevantes atuam como pressuposições nos contextos em que dizemos saber. Uma forma de colocar o ponto levantado por Dretske seria dizer que um determinado falante não mantém relações cognitivas com as pressuposições das diferentes alegações que faz. As alternativas relevantes seriam, assim, definidas com base em certas propriedades pragmático-discursivas. Se atentarmos para o funcionamento de nossa linguagem, há diferentes fenômenos (estudados por Grice e outros autores) que se tornam transparentes quando analisamos as condições de uso de termos relevantes de nossa linguagem. De um ponto de vista puramente semântico, as consequências do que afirmamos são bem mais gerais do que costumam parecer inicialmente. Essas consequências lógicas ou semânticas do dizer não são acionadas no nível pragmático do discurso, não constituem condições adequadas para o estudo do conhecimento.

Se eu disser que sua irmã se divertiu com minha piada, eu não afirmo saber que ela é realmente sua irmã, realmente um ser humano (ao contrário de um robô habilmente construído) ou realmente o tipo de criatura que poderia achar graça de uma piada. Estas possibilidades, embora certamente relevantes para a verdade do que eu digo que sei, não são possibilidades que eu tenho a necessidade de estar em posição evidencial para excluir para saber que sua irmã divertiu-se com minha piada. Eu estava, como se fosse, pressupondo que ela era sua irmã. (1981, p. 59)

A expressão “irmã” possui um sentido que independe do contexto. Se há dúvidas de que minha irmã é um ser humano, se há indícios de que ela pode ser um robô e se afirmo que ela achou graça de uma piada, um novo conjunto de alternativas relevantes surgiria,

pois nesse caso, ao dizer que  $x$  é irmã de  $y$ , estaria dizendo algo diferente daquilo que normalmente se espera quando se fala em irmã. Uma das dificuldades que essa formulação de Dretske produz diz respeito às consequências semânticas daquilo que dizemos. A proposição “não é um robô habilmente construído” é uma consequência semântica da expressão “minha irmã”. Em termos pragmáticos, essa consequência é suspensa ou pressuposta. No entanto, mesmo assim “não é um robô” é uma consequência de minha proposição que os interesses imediatos e limitados do tipo de questão suscitada no contexto “põem entre parênteses”. A questão que deve ser esclarecida é se a restrição imposta pelos critérios pragmáticos é suficiente para garantir o saber. Voltarei a tratar desse ponto na seção final.

Uma segunda estratégia, que pode ser entendida como parte de uma epistemologia confiabilista, para a delimitação de alternativas relevantes diz respeito ao método de obtenção do conhecimento. Embora Dretske não formule a questão nesses termos, podemos afirmar que uma crença não acidentalmente verdadeira pode ser admitida como conhecimento. A ideia básica é que uma crença equivale a conhecimento se for causalmente sustentada por um fluxo de informação confiável ou conducente à verdade. Essa tese foi defendida por Dretske em *Knowledge and the Flow of Information*. Em *The Pragmatic Dimension of Knowledge* esse ponto aparece através da afirmação que o canal de informação que utilizamos para saber define o que é relevante excluir evidencialmente. Ou seja, se o canal de informação for confiável (e o grau de confiança depende das informações do sujeito epistêmico), não é necessário ter acesso a razões para saber. Como explica Luz, “condicionalmente, se um processo cognitivo  $X$  tende a produzir mais verdades do que falsidades, então a mera ocorrência da crença em  $P$ , causada por  $X$ , faz com que  $P$  esteja justificada para  $S$ , sem que seja necessário que  $S$  tenha qualquer informação – ou sequer que ele seja capaz de ter qualquer informação – sobre a confiabilidade de  $P$ ” (2008, p. 10). Ao que tudo indica, era esse tipo de concepção externalista da relevância que Dretske tinha em mente quando sustentou que o canal que usamos para saber algo indica quais alternativas precisam ser sabidas.

Posso *ver que* a estrada era plana, posso dizer (pelo modo como se *comportam*) que eles estão apaixonados, *ouvi-los* fazer planos para sair, aprendi (dos *jornais*) que os metalúrgicos entraram em greve, e uso *minha calculadora de bolso* para obter respostas (1981, p. 60).

Se o processo ou canal de informação que S adota para saber que P for confiável, S não precisa saber que o processo é confiável. É suficiente que ele, de fato, o seja. Assim, S não precisa dispor de evidências para a confiabilidade do canal de informação. E quando há indícios de que uma calculadora poderia falhar (ela caiu no chão e não sabemos se está funcionando bem), o canal não é mais confiável. De resto, S sabe que P, se faz uso de um processo confiável.

Não se pode desacreditar uma alegação epistêmica meramente apontando que poderia ser não confiável ou que não sabemos que é confiável. Possíveis disfunções no canal de informação pertencem ao conjunto CS, mas não ao conjunto RS. Dizer que alguém descobriu lendo jornais que os metalúrgicos estão em greve é avançar uma alegação epistêmica (que os metalúrgicos estão em greve) *pressupondo* (*on the assumption*) a confiabilidade dos jornais (1981, p. 60).

O último elemento considerado por Dretske diz respeito à adoção da *probabilidade da ocorrência* de uma alternativa como critério para pertencimento (*membership*) à classe das alternativas relevantes. Esse ponto pode ser analisado a partir de um exemplo de Dretske:

Um observador de aves amador visualiza (*spots*) um pato em seu lago favorito em Wisconsin. Ele rapidamente nota a sua silhueta familiar e as suas marcas e memoriza o fato para dizer aos seus amigos que ele viu um pato Gadwall, uma ave bastante incomum naquela parte do Meio-Oeste. Dado que o Gadwall tem um conjunto particular de marcas (ancas pretas, um sinal branco na ponta posterior da asa, etc.), marcas que nenhum outro pato norte-americano exibe, e essas marcas eram todas perfeitamente visíveis, parece bastante razoável dizer que o observador de aves *sabe* que a ave é um Gadwall. Ele pôde vê-la. (1981, p. 54-55)

A indicação desse conjunto de evidências (peculiaridade dos sinais e a boa visibilidade) parece suficiente para estabelecer com segurança que o observador sabe que o pato é um Gadwall. Contudo, Dretske desenvolve esse exemplo acrescentando um cancelador que pode mudar todo o cenário:

Entretanto, um ornitologista competente está circulando nas redondezas em busca de algum sinal de mergulhões siberianos, num ponto não muito longe de onde o observador de aves identificou o seu Gadwall. Mergulhões são aves aquáticas parecidas com patos e a versão siberiana dessa criatura, quando está na água, é muito difícil de distinguir de um pato Gadwall. Uma identificação



cuidadosa exigiria ver as aves voando, pois o Gadwall tem a barriga branca e o mergulhão a barriga vermelha – características que não são visíveis quando essas aves estão na água. O ornitologista sustenta a hipótese de que alguns mergulhões siberianos estiveram migrando para o meio-oeste de seu habitat na Sibéria e ele e seus assistentes de pesquisa estão vasculhando o meio-oeste à procura de confirmação da hipótese. (1981, p. 54-55)

Uma lição que podemos extrair daqui é que, dependendo das variações que a história assumir, nossas intuições acerca de se ele sabia ou não poderão sofrer alteração. A simples introdução, no relato, da figura de um ornitologista que está em busca de mergulhões siberianos torna plausível a suspeita de que o observador amador *não* sabia realmente se eram patos Gadwall? Aparentemente sim, ou seja, dependendo do tipo de possibilidade levada em conta, podemos ganhar ou perder nosso conhecimento. O “saber” que o observador tem acerca do tipo de ave se encontra sujeito a variações. O saber é *instável*; pode ir e vir, dependendo dos fatores que levamos em conta para saber. Para evitar que possibilidades de erro que não obedecem a nenhum tipo de restrição roubem o conhecimento, a estratégia de Dretske consistirá em estabelecer mecanismos capazes de frear contrapossibilidades, exigindo a eliminação somente daquelas que são relevantes.

Um dos mecanismos, já examinado no capítulo 1, consiste em dizer que é necessário dispor de razões positivas para pensar que certas possibilidades podem ser realizadas. “A dúvida também pode ser irracional e se não há razões para duvidar, meras possibilidades são irrelevantes para determinar se o que é acreditado é conhecido” (1981, p. 62). Dretske rejeita essa tese. Ele defende que, nesse exemplo, “a mera possibilidade é suficiente para mostrar que não sabemos. Isso mostra que ter uma razão (evidência) para pensar que X é uma possibilidade genuína não é uma condição necessária para X ser uma alternativa relevante” (1981, p. 62). O ponto de Dretske, no entanto, é que essa colocação do problema a partir da racionalidade de assumir ou não certas alternativas não é determinante para a justificação. O que é determinante é se o sujeito acredita ou não. Se ele não acredita que a possibilidade ocorreria, ele não dispõe da crença, mas de uma alternativa irrelevante para saber. A consequência disso é que S não pode saber se crê que pode estar errado ou se há evidência, ainda que falsa, de que poderia estar errado. Assim, tanto as crenças do falante quanto os canceladores que poderiam interferir no contexto ameaçam o saber que p. A saída de Dretske para esse tipo de situação é a defesa de um externalismo acerca da

relevância. Esse externalismo consiste em afirmar que existem padrões objetivos, independentes do sujeito, que asseguram se S sabe ou não que p, independente daquilo que é acessível ao sujeito epistêmico.

A diferença entre uma alternativa relevante e irrelevante reside não no que nos ocorre *considerar* como uma possibilidade real (seja razoável ou não), mas na espécie de possibilidades que atualmente existem na situação objetiva. Se ou não nosso observador de aves sabe que o pássaro que ele vê é um Gadwall depende de, em algum sentido objetivo, do pássaro observado parecer com um mergulhão (ou alguma outra criatura similar). Se, de fato, não existem mergulhões, isto resolve a questão. Ele sabe que são Gadwalls! Se existem mergulhões, mas devido a certas barreiras geográficas eles estão confinados ao seu habitat siberiano, então, novamente, a possibilidade de ser mergulhões, embora seja uma possibilidade lógica, não é uma possibilidade relevante. (1981, p.63)

Em outros termos, a despeito do que levamos em consideração, existem fatos objetivos que ajudam a determinar, em contextos de investigação, o que é relevante e o que não é. Quando dizemos que uma justificação é adequada, o que queremos é saber se essa justificação se sustenta contra certo conjunto de contrapossibilidades. A adoção de critérios objetivos nada mais diz que as contrapossibilidades são limitadas por ocorrências físicas e fatos gerais envolvidos no contexto. Dretske sugere que as contrapossibilidades são dúvidas reais, isto é, dúvidas que resultam de uma situação real, uma situação que encontra algum tipo de suporte no contexto. Assim, o sujeito do conhecimento deve ser capaz de responder as objeções baseado na evidência disponível na situação. Nos casos em que fizer isso adequadamente, ele sabe.

### 3.7 Dretske e as alternativas relevantes

Conforme vimos nas seções anteriores, o que faz uma alternativa relevante para Dretske depende de uma série de critérios. Pelo menos os seguintes critérios parecem estar envolvidos:

a) o *contraste dominante* para o que é afirmado, o qual pode variar conforme variam as circunstâncias conversacionais. Isso faz a relevância depender do *significado do falante* (suas intenções ou o que ele tem em mente). Nesse sentido, os contrastes

dominantes visados numa conversação estabelecem alternativas relevantes. Em contextos conversacionais, a definição daquilo que é relevante excluir para saber (em termos de justificação) obedeceria a contrastes que o falante tem em mente.

b) possibilidades próximas ao mundo atual, caso o mundo atual não estivesse materializado. Seria possível definir um conjunto de alternativas relevantes com base em graus de probabilidade de ocorrência de alternativas. Um exemplo de Goldman indicado por Cohen, ilustra esse critério:

Suponha que S vê um celeiro e acredita que vê com base na sua boa percepção visual. Quando a possibilidade de ser uma réplica em papier mache do celeiro é relevante? Se existirem muitas de tais réplicas na vizinhança, então a alternativa é relevante. Nessas circunstâncias, S sabe que vê um celeiro, somente se não for o caso que ele vê uma réplica. Onde nenhuma réplica existe, esta alternativa não seria relevante (*ceteris paribus*). S poderia saber que vê um celeiro, sem ter que saber que não vê uma réplica. Isso sugere que um critério de relevância é a probabilidade condicional da evidência de S e certas características das circunstâncias. (COHEN, 1988, p. 95)

Se for fisicamente impossível que patos de um certo tipo voem para determinada região, torna-se irrelevante, para saber que o animal à frente é uma pomba, excluir a possibilidade de ser um pato.

A principal objeção que pode ser lançada contra a determinação de alternativas a partir do significado do falante é que, no contexto de uma avaliação filosófica do conhecimento, estamos interessados em determinar se sabemos, independente de intenções visadas em contextos de fala. Para saber que p, independente do sentido que o falante pretenda dar para essa alegação, das suas *intenções de fala*, S não sabe se consegue estabelecer que p. Em contextos práticos, é comum levarmos em conta apenas as intenções do falante e não o que as palavras dizem. No entanto, no contexto de uma investigação epistêmica, onde suspendemos as condições que presidem o uso corriqueiro de nossas palavras e tratamos de determinar se o que elas dizem literalmente é o caso, não parece que temos boas razões para dizer que sabemos levando em conta apenas o significado do falante. Como afirmou Michael Williams:

Mesmo quando estamos interessados em avaliação epistêmica, a forma que nossos interesses assume pode ser restrita para a série de

possibilidades práticas que nossos interesses fazem especialmente salientes, o que é simplesmente dizer que mesmo a avaliação epistêmica ordinária é coagida ou restrita praticamente. Contudo, o que tudo isso mostra é que não estamos interessados cotidianamente em questões epistemológicas gerais: ordinariamente quando uma alegação é feita estamos interessados em se é correto, com respeito a alguns aspectos definidos de seu conteúdo, ou se o falante tem credenciais ou evidência especificamente relevante nesse aspecto. Quando tomamos um interesse em questões epistêmicas mais gerais, a relevância das contrapossibilidades céticas se torna evidente. De fato, elas emergem como alternativas relevantes. E se não podemos excluir essas alternativas quando questões epistêmicas estão em pauta, não alcançamos o conhecimento quando elas não estão. (1995, p. 189)

Assim, parece que o caminho para garantir que sabemos nas situações em que justificamos nossas alegações contra um conjunto de possibilidades de erro significadas pelo falante envolve mais do que simplesmente os contrastes visados, envolve aquilo que ele literalmente diz ser o caso. E aqui as saídas parecem mais remotas.

Devemos concluir que, se há um contexto em que as alternativas do cético são relevantes, e se este contexto é o que o cético diz que é - a saber, um contexto criado somente pelo distanciamento frente aos nossos interesses práticos e limitações - então nem 'alternativas relevantes' nem qualquer outra concepção contextual do conhecimento e justificação pode fazer frente ao ceticismo, a menos que recue para uma descrição alternativa da relação entre o contexto da reflexão filosófica e os contextos mais ordinários (1995, p.189).

Ou seja, os dois critérios indicados parecem expostos a uma mesma objeção fatal: se as alternativas não descartadas por serem consideradas remotas forem o caso, então mesmo sendo irrelevante para as intenções do falante ou remotas (em termos de probabilidade), essas possibilidades são relevantes para saber. Ou seja, os critérios para a definição de alternativas relevantes indicados por Dretske nesses textos podem ser admissíveis em circunstâncias ordinárias, quando o saber obedecer as condições limitadas por nossos interesses e propósitos conversacionais, e estabelecem condições de asserção, mas não condições em que é verdadeiro que S sabe que P.

## 4 CONTEXTUALISMO EPISTÊMICO E ALTERNATIVAS RELEVANTES

### 4.1 Justificação conclusiva *versus* justificação não conclusiva

O problema do mundo exterior foi apresentado inicialmente como tributário de certa tradição de uma análise do conceito de conhecimento em que a justificação a partir de razões desempenha um papel fundamental. Em muitas situações, quando se pergunta se S sabe que P, o que se quer saber é se S tem alguma razão ou evidência para crer em P (CARVALHO, 2009). Ver um fogo diante de si e sentir calor podem ser evidências para S saber que está diante do fogo<sup>43</sup>. A função da justificação a partir de razões é oferecer uma base evidencial, a qual pode garantir que aquilo que está sendo afirmado como sabido não deriva de um palpite ou convicção forte, mas de boas razões ou razões adequadas. Assim, se as razões forem boas e conduzirem a P, S sabe que está diante do fogo. Mas o que determina a qualidade das razões que oferecemos?

Existe um entendimento intuitivo de que as evidências ou as razões que alguém deve ter para saber devem ser conclusivas, ou seja, não posso dizer que sei que estou diante do fogo enquanto existirem alternativas (possibilidades incompatíveis) não eliminadas pela evidência disponível (COHEN, 1991, DRETSKE, 1981). Como diz Cohen, quando há uma alternativa que não foi eliminada, há uma forte tendência em dizer que não sabemos. Um ponto crucial para entender o contextualismo epistêmico e sua relação com o ceticismo acerca do mundo exterior consiste em esclarecer se a exigência da eliminação de alternativas deve ser realmente completa ou conclusiva e explicitar as condições que devem ser seguidas para alcançar esse resultado. Nesse estudo, tenho defendido que a justificação que garante o conhecimento deve implicar a verdade, ou seja, ter *boas razões* para crer que P consistirá em ter razões *garantidoras da verdade* de P. Como a melhor maneira de assegurar essa possibilidade pela eliminação de todas as alternativas, admitirei que S sabe

---

<sup>43</sup> Um leitor familiarizado com textos de Austin e Wittgenstein poderia estranhar o exemplo; afinal é discutível que o cenário do sonho seja um cenário cognitivo. Wittgenstein lança dúvidas sobre isso no parágrafo 10 do *Da Certeza*. Pretendo analisar, posteriormente, esse tipo de crítica. Por ora, admitirei que a hipótese do sonho é uma possibilidade de erro sobre objetos que estão claramente diante de nós e que caberia pedir razões para tal crença.

que P, *inter alia*, quando as razões ou evidências eliminam todas as alternativas incompatíveis com P. Isso faz com que o conhecimento seja incompatível tanto com algo como a verdade provável de nossas crenças, a verdade que vem apoiada nas melhores evidências (mas que não são conclusivas), quanto com a falsidade, mas não necessariamente *à prova de erro*. O que a justificação epistêmica exige é que o erro esteja excluído mediante evidências disponíveis para o sujeito, mas não que o erro seja impossível<sup>44</sup>.

Em termos epistêmicos, as razões que podem realizar a tarefa de estabelecer a verdade são de uma única espécie: razões conclusivas. Uma razão R é conclusiva quando garante a verdade de P através da eliminação evidencial de qualquer possibilidade incompatível com P. As razões conclusivas estabelecem relações de implicação entre R e P através da exclusão de Q (alternativas incompatíveis). Assim, R é uma razão conclusiva para P se R implica  $P \ \& \ \sim Q$ . Voltando ao exemplo utilizado no início dessa seção, se estou sentindo calor e vejo fogo diante de mim, tenho razões para crer que estou diante do fogo. Mas se considero que poderia estar sonhando, então para saber que P as razões que garantem a verdade não são mais somente razões para P, mas também razões para excluir as possibilidades contrárias à verdade de P, ou seja, as possibilidades Q (o sonho). Para saber que P, assim, eu deveria dispor de razões para a conjunção  $P \ \& \ \sim Q$ . Descartes, ao que tudo indica, reconhece a necessidade de que S exiba essa espécie de razão para saber.

Contudo, existem outros modos de pensar a relação entre razões para P e contrapossibilidades. Existem razões não conclusivas e elas cumprem um papel relevante na justificação. Talvez elas não garantam a verdade, mas são suficientes para garantir que nossas alegações epistêmicas são presumivelmente verdadeiras, isto é, que foram baseadas nas melhores razões disponíveis levando-se em conta as condições que costumam reger nossas práticas de aceitar e rejeitar alegações epistêmicas. Uma razão R é uma razão não conclusiva para S acreditar que P se R justifica P sem garantir sua verdade (através da exclusão das proposições incompatíveis). Por exemplo, ver fogo e sentir calor é evidência para confirmar a hipótese que estou diante do fogo. As razões não são conclusivas, pois não garantem que há fogo diante de S. S poderia ser um cérebro numa cuba ou estar sonhando com fogo e essa hipótese não foi eliminada pelas evidências. As evidências ou razões

---

<sup>44</sup> Há uma diferença entre indubitabilidade, a ausência de qualquer dúvida possível acerca de uma alegação e irrevogabilidade ou ausência de qualquer possibilidade real de erro. (MOSER, 2004, p. 9)

seriam, nesse entendimento, capazes de eliminar apenas possibilidades de erro para as quais temos *indícios positivos* nas circunstâncias ou contrastes visados pelo falante e por outros critérios de limitação de alternativas.

No cenário cartesiano do sonho foi sugerido que o sujeito do conhecimento poderia estar sonhando com o fogo. Numa justificação conclusiva, a impossibilidade de eliminar tal alternativa seria suficiente para fazer o conhecimento desaparecer. Na justificação não conclusiva, o sujeito epistêmico poderia retrucar que não precisa saber que não está sonhando se não existe nenhuma razão positiva, algum grau de probabilidade, sugerindo que isso poderia estar ocorrendo, assim como não se exige, normalmente, razões para garantir que um elefante africano não está atrás de mim nessa sala onde estou sentado, escrevendo. Na justificação não conclusiva a possibilidade do sonho (e outras hipóteses remotas) são tomadas como possibilidades lógicas de estar errado, mas não como uma possibilidade de erro efetiva (embora pudessem vir a ser efetivadas, de um modo detectável nas circunstâncias). Razões não conclusivas são, assim, suficientes para eliminar alternativas para as quais temos razões especiais, *concretas, altamente prováveis* para supor que poderiam se realizar. Elas permitem estabelecer que S sabe que P, pois é capaz de eliminar possibilidades incompatíveis definidas como relevantes a partir de algum critério.

Minha avaliação de programas de justificação não baseados na eliminação de todas as alternativas pode ser resumida dizendo que tais programas estabelecem condições para asserir legitimamente que sabemos que P, ou seja, oferece condições segundo as quais podemos detectar se o sujeito agiu responsabilmente ao dizer que sabia (asserção justificada), mas não condições em que é verdadeiro que sabia que P. Na justificação não conclusiva, se S afirma estar diante do fogo e não há nenhum indício ou razão positiva mostrando que haja alguma possibilidade concreta de que ele esteja enganado, então S está plenamente justificado *em dizer* que sabe (asserção justificada). É claro, no entanto, que se aceitamos razões não conclusivas em situações onde alternativas têm boas chances de ocorrer (em contextos pobres epistemicamente ou quando a qualidade das razões não é boa), então elas não podem servir nem mesmo para que seja apropriado dizer que sabemos. Em geral, no entanto, podemos admitir que existem circunstâncias ou cenários onde boas razões estão à disposição e não temos razões positivas para admitir que possibilidades

contrárias poderiam estar presentes. Esse resultado, no entanto, não elimina o ceticismo. Se Q for uma alternativa a P e S não consegue eliminá-la, S não sabe que P.

Recentemente filósofos contextualistas têm procurado defender que a eliminação de todas as possibilidades de erro pode ser alcançada sem nos comprometermos com o ceticismo. Essa possibilidade é o chamado contextualismo epistêmico. O contextualismo alcançaria esse resultado mostrando que as alternativas variam conforme o contexto conversacional, de modo similar às alternativas relevantes. Minha análise do contextualismo parte da compreensão que as variações contextuais podem gerar mudanças nos padrões de atribuição de conhecimento (como dizem os contextualistas) e, assim, esses padrões podem permitir distinguir entre alternativas relevantes ou irrelevantes. Não estou certo, em todo caso, quanto à possibilidade de atribuir essa tese a todos os contextualistas. Em todo caso, procurarei mostrar que podemos encontrar evidências da mesma nos trabalhos de Cohen e Lewis.

#### 4.2 Contextualismo e ceticismo

A intuição fundamental que faz do contextualismo uma abordagem epistêmica relevante para a análise do ceticismo é admitir a exigência por conclusividade sem desembocar numa conclusão cética. Contextualistas admitem que a concepção cética da justificação epistêmica adequada não envolve nenhum tipo de exigência incomum: para que S saiba que P, não pode haver nenhuma alternativa para S em relação a P. A evidência de S para P deve implicar a verdade de P e não menos do que isso, pois, do contrário, não há conhecimento. No entanto, a conclusividade pode ser satisfeita sem gerar o ceticismo. Isso seria possível sujeitando a conclusividade à variação contextual. Assim, o contextualismo pode ser entendido como exigindo razões conclusivas, razões que não são eliminadas pelo assalto de possibilidades de erro e, ao mesmo tempo, mostrando que o conhecimento não é um conceito que se presta a uma descrição centrada na ideia de *uniformidade* dos padrões de justificação. A contextualidade do conhecimento implicaria nas mudanças das condições de verdade de alegações epistêmicas e, por conseguinte, as alternativas acompanhariam essa variação.



A variação a qual o conhecimento está sujeito em contextos mais referida pelos defensores do contextualismo é a variação nos padrões epistêmicos, ou padrões para saber. A fluibilidade dos propósitos assumidos em contextos conversacionais faz com que atribuições de conhecimento (e alegações) possam ser verdadeiras em circunstâncias ordinárias, mas incorretas ou injustificadas em contextos extraordinários (como o contexto da epistemologia). Assim, o conhecimento pode ser entendido como fluido, variável, instável e isso, embora não elimine o ceticismo, garante a possibilidade de que, em contextos menos exigentes, saibamos coisas que, segundo os padrões de uma análise cética exigente, pareceriam impossíveis. A análise contextualista permite, dessa forma, que o cético apresente seu argumento, mas entende que ao fazê-lo ele executa manobras conversacionais através das quais aumenta os padrões do conhecimento até um nível em que não sabemos nada ou quase nada. No contexto da reflexão filosófica, é justamente isso que ocorre: abre-se caminho para as hipóteses que ameaçam nosso inteiro sistema de crenças. No entanto, como o padrão de exigência das razões é tomado como uma propriedade que varia relativamente a um certo contexto, haveria um insulamento das dúvidas epistêmicas em relação ao contexto ordinário. Por conseguinte, o ceticismo não ameaçaria nossas crenças ordinárias e científicas, uma vez que em contextos menos exigentes, nem todas as possibilidades de erro seriam, como afirma Cohen, *salientes*.

Existe uma variedade de entendimentos da relação entre contexto, conhecimento e justificação. Nesse capítulo analisarei a vertente conversacional do contextualismo (BRENDEL; JAGER, 2004, p. 144). O contextualismo conversacional pode ser estabelecido como um “contextualismo baseado no sujeito”, onde os padrões epistêmicos dependem do contexto do sujeito do conhecimento ou, ainda, como um “contextualismo baseado no contexto do atribuidor”, onde os padrões variam com contextos de atribuição. Nesse último caso, como explica Brower (1998), um atribuidor pode legitimamente afirmar que uma pessoa sabe algo, embora outro possa legitimamente negar que a mesma pessoa tem o conhecimento em questão. Um exemplo de Brower (1998) pode ser útil aqui.

Suponha que Suzana alegue “eu sei que as crianças estão no jardim. Eu as vi lá um minuto atrás”. Quando meu interesse é chamar as crianças para jantar, posso atribuir conhecimento a Suzana. Mas Harold, ciente de que um fugitivo esteja procurando reféns nas redondezas poderia não atribuir conhecimento a ela. O que Suzana

sabe dependeria do contexto do atribuidor e não apenas de sua situação.

Suzana sabe, do seu ponto de vista, que as crianças estão brincando no jardim. Do ponto de vista do atribuidor, ela não sabe, pois desconhece a informação, disponível para o atribuidor, que há um sequestrador circulando nas redondezas. Tanto no contexto do sujeito, quanto no do atribuidor, os padrões evidenciais necessários para atribuições de conhecimento poderiam sofrer alterações. Essas mudanças poderiam ser provocadas, segundo veremos, por fatores como:

- a) a importância da correção das informações em jogo;
- b) dúvidas mencionadas e dúvidas mantidas no contexto;
- c) intenções, circunstâncias do sujeito, probabilidades objetivas de ocorrências;

Esses elementos determinariam a variação nos padrões epistêmicos do sujeito ou do atribuidor gerando: 1) mudanças no limiar da justificação e das alternativas epistemicamente relevantes (Cohen e Lewis) e 2) mudanças na intensidade dos padrões relativamente à posição epistêmica (Cohen) (SCHAFFER, 2005, p. 115).

Como a principal motivação das teorias contextualistas e de meu estudo é a possibilidade de proporcionar uma resposta ao ceticismo filosófico a partir da seleção de alternativas relevantes, a abordagem do contextualismo que farei nesse capítulo terá como fio condutor o estabelecimento de alternativas relevantes a partir dos elementos que interferem no contexto.

As diferenças de padrões de conhecimento relativamente ao contexto ilustram o caráter *instável* do conhecimento. É dessa instabilidade que se pretende extrair a base para uma resposta ou crítica ao ceticismo. Segundo o padrão de exigência instituído na reflexão filosófica acerca do conhecimento, para fazer uma atribuição de conhecimento verdadeira nós precisamos ser capazes de excluir toda e qualquer possibilidade de erro, não importa quão remota ou implausível ela seja. A adoção de hipóteses céticas que resistem à possibilidade de exclusão (no contexto da filosofia) faz com que a justificação atinja um padrão epistêmico máximo. A reflexão filosófica cria, assim, um contexto onde não há nenhum limite nas possibilidades de erro que podem ser postas em jogo, alimentando o ceticismo. No entanto, se as teorias contextualistas do conhecimento forem verdadeiras,

embora no contexto da epistemologia elevem-se os padrões até fazer as conclusões céticas verdadeiras, isto não invalida as atribuições de conhecimento cotidianas, que são verdadeiras segundo padrões cotidianos. Dado que padrões epistêmicos se sujeitam à variação contextual, atribuições de conhecimento podem realmente ser falsas no contexto extraordinário da reflexão filosófica, embora isso não signifique que elas são falsas em circunstâncias mais ordinárias, quando padrões menos exigentes assumem o comando. O objetivo do contextualismo é assim insular o conhecimento cotidiano da devastação cética. Colocando o ponto de outro modo, o ceticismo não é rejeitado diretamente, mas contido.

Essa apresentação prévia mostra que o contextualismo mantém relações de afinidade com a abordagem das alternativas relevantes, pois adotando a ideia de uma variação nos padrões de justificação seria possível estabelecer conjuntos diferentes de alternativas relevantes consoante diferentes contextos.

#### **4.3 O contextualismo de Cohen: fatores sociais, circunstâncias do sujeito e probabilidade objetiva**

**Fatores sociais:** Cohen forneceu diferentes formulações para a tese da sensibilidade do conhecimento ao contexto. A caracterização de Cohen do caráter contextual das alegações epistêmicas aproxima o contextualismo da doutrina das alternativas relevantes. As primeiras explorações em torno da sensibilidade do conhecimento ao contexto partiram da formulação da tese que padrões sociais são componentes do conhecimento. Esse aspecto do contextualismo de Cohen foi estabelecido em conexão com as chamadas “defeasibility theories”, ou seja, as teorias que pensam a justificação *prima facie* de alegações epistêmicas frente a canceladores. *Defeaters* ou canceladores são conceitos importantes para a análise de razões epistêmicas. Como o conceito de “ter boas razões” tem implicações para o conhecimento, Cohen parte da análise desse conceito para chegar até uma proposta de entendimento do caráter contextual do conhecimento.

O reconhecimento de que razões epistêmicas se sujeitam ao ataque de canceladores torna difícil estabelecer condições segundo as quais S tem boas razões para crer que P. Somente idealmente poderíamos admitir razões *prima facie* que não possuem nenhum cancelador, ou seja, razões irrevogáveis. Em geral, razões, mesmo sendo boas, são

canceláveis, o que exige estabelecer uma concepção do conceito de boa razão que leve em conta a ação de canceladores. Cohen argumenta que, a despeito dessa ambiguidade no conceito de boas razões, podemos extrair condições de atribuição de conhecimento (via boas razões) apelando para fatores sociais que influenciam no processo de determinar até que ponto a evidência que alguém possui pode sofrer o ataque de canceladores (uma vez que toda evidência possui um defeater não eliminado). Assim, os fatores sociais tornariam plausível supor que um sujeito S pode ter boas razões, ainda que essas razões possam ser atacadas por *defeaters*, ou seja, os fatores sociais fariam com que, ainda que razões pudessem se sujeitar ao ataque de canceladores, seria permitido a S crer que P com base em razões, quando o enfraquecimento na justificação puder ser reparado ou restaurado por outros canceladores, os chamados canceladores reparadores. Como ele diz:

S tem *idealmente* boas razões para acreditar que q se e somente se S tem *prima facie* boas razões r para acreditar que q e para cada cancelador enfraquecedor (undermine defeater) da razão r para acreditar q tido por S, S dispõe de um cancelador restaurador (restaurator defeater) (COHEN, 1987, p. 6).

A restauração do peso evidencial das razões atacadas por canceladores enfraquecedores pode ser definida a partir de componentes subjetivos e intersubjetivos do conhecimento nos processos de raciocínio, memória e percepção. Analisarei apenas a justificação *prima facie* que envolve raciocínios sobre efeitos de canceladores e a ação de fatores sociais na definição do limiar de justificação. O efeito de um cancelador num processo de justificação pode ser influenciado tanto por fatores subjetivos (do sujeito), quanto intersubjetivos (do grupo social). Um exemplo de Cohen pode ser relevante para estabelecer esse ponto:

Suponha que S acredita que a proposição q é verdadeira (a mesa é vermelha) tendo como base seu conhecimento de r (a mesa parece vermelha). S também sabe d<sup>1</sup> (o arquiteto disse que luzes vermelhas foram instaladas no prédio), embora, sem que S saiba, o arquiteto está enganado (isto é, r é verdadeiro por que q é verdadeiro). Embora o efeito cancelador de d<sup>1</sup> é óbvio para S, ele persiste em acreditar em q, em virtude de um forte viés em favor de q. Se nós estipulamos que S não possui nenhuma evidência relevante, é claro que ele não sabe que q. Isso sugere que se S possui um cancelador *subjetivamente* evidente de r não eliminado que serve como razão para acreditar que q (que não foi ela mesma atacada por um cancelador restaurador), S não sabe que q tendo como base r. Agora suponha que d é subjetivamente opaco para S, isto é, S acredita que q na base de r, muito embora ele saiba que d<sup>1</sup>, pois S é muito denso (limitado) para apreciar a relevância de d<sup>1</sup>. [...] Intuitivamente, se S acredita que q

apenas porque sua obtusidade o impede de discernir a relevância de uma evidência canceladora óbvia, S não sabe que q. Assim, usamos o termo ‘óbvio’ *intersubjetivamente*. Por hipótese, a relevância de d<sup>1</sup> não é óbvia para S. Isso sugere que se S possui um cancelador não eliminado intersubjetivamente evidente para r como uma razão para q (que é não cancelado por um defeater restaurador), então mesmo se o cancelador não eliminado é subjetivamente opaco, S falha para saber que q a partir de r (COHEN, 1987, p. 8).

Como o exemplo estabelece, um processo de raciocínio que tem em vista a determinação da qualidade das razões para uma crença pode envolver, pelo menos, a presença de dois tipos de canceladores distintos: I) um cancelador intersubjetivamente óbvio, ou seja, aquele que é óbvio relativo a um padrão determinado pela habilidade normal de raciocínio de um grupo social; II) um cancelador subjetivamente óbvio ou evidente para o próprio sujeito. Podemos reconhecer, com base nessa distinção, que um cancelador pode não ser *subjetivamente* óbvio para S (por suas limitações) e ser *intersubjetivamente* óbvio para um grupo social. Canceladores que não são subjetivamente óbvios em virtude da opacidade de S (incapacidade de raciocínio, de reconhecimento de algo evidente) e que são intersubjetivamente óbvios são capazes de atacar as razões de S. Mas o contrário também pode acontecer: a opacidade intersubjetiva (que não afeta um gênio humano, por exemplo) faz com que canceladores não sejam restaurados pela incapacidade de um grupo social em reconhecer sua relevância comprometem a justificação e levam a perda do conhecimento. Cohen, no entanto, considera que é a opacidade subjetiva que afeta principalmente a qualidade das razões: “S não deixa de saber que q (a mesa é vermelha), simplesmente por que S possui um cancelador cuja relevância é discernível apenas através de uma linha de raciocínio inescrutável (acessível para gênios humanos, por exemplo)” (COHEN, 1987, p. 9). Assim, o fato de considerar certas razões boas tem um componente social relevante em condições não ideais, ou seja, condições em que a revogabilidade de um cancelador pode ser estabelecida intersubjetivamente através do reconhecimento dos efeitos de canceladores (em termos de obviedade e opacidade).

Se as razões de uma pessoa dão a ela conhecimento é algo que depende de padrões intersubjetivos para discernir efeitos de canceladores. Se o conhecimento não implica razões idealmente boas, então padrões intersubjetivos determinam o nível de opacidade para que um cancelador enfraquecedor (que é em si mesmo não revogado) ataque o conhecimento (Cohen, 1987, p.7).

Isso torna plausível a suposição que a justificação de S frente a um cancelador não é indiferente aos padrões sociais. Em vista disso, o valor de verdade de uma atribuição de conhecimento, na medida em que depende de evidências ou razões que sejam boas, pode ser entendido a partir do *status* do cancelador (se é intersubjetivamente óbvio, subjetivamente óbvio, intersubjetivamente opaco, subjetivamente opaco) que o sujeito possui, relativo aos padrões que se aplicam no contexto de atribuição (COHEN, 1987, p.15). Em geral, segundo Cohen, os padrões do sujeito são determinados pelos poderes de raciocínio normal do grupo social.

**Indexicalidade:** A tese que canceladores sofrem influência de fatores sociais não é, ainda, uma tese contextualista. Ela se torna contextualista à medida que reconhecemos que, assim como canceladores podem sofrer influência nos seus efeitos de enfraquecimento ou restauração da justificação de fatores psicológicos e sociais (como o grau de obtusidade, a obviedade ou opacidade que indivíduos e grupos atribuem a canceladores), também as condições de verdade de atribuições epistêmicas podem variar. Em determinadas circunstâncias, uma sociedade de bobões corretamente atribui conhecimento a S e um gênio pode corretamente negar conhecimento a S. Porque os padrões são determinados pelo contexto (vinculado aos fatores sociais que atuam em canceladores) de atribuição, não há contradição. Assim, a propriedade da variação das condições de verdade de conceitos como “alto” e “plano” parece estar presente também no conceito de conhecimento. Cohen chama essa propriedade do conhecimento de *indexicalidade*.

Dizer que atribuições de conhecimento são indexicais é dizer que o valor de verdade de uma atribuição de conhecimento é determinado relativamente ao contexto de atribuição (as intenções, objetivos e interesses dos atribuidores) (1987, p. 26). O segundo fenômeno, a indexicalidade, não diz respeito às circunstâncias do sujeito do conhecimento, mas à própria atribuição de conhecimento. Cohen pretende mostrar que a indexicalidade estabelece variações nas alternativas relevantes, de um modo que torna essa noção apta a lidar com o ceticismo. Por fundar a relevância na indexicalidade, as chances de sucesso são maiores do que outras doutrinas da relevância. As doutrinas que falharam para alcançar êxito no tratamento do ceticismo, falharam justamente por não estabelecer a indexicalidade. Dizer que uma hipótese cética não é relevante, por ser remota ou em virtude da posição perceptual do sujeito, não é suficiente para retirar a integridade dessas hipóteses. A

indexicalidade fixa o contexto de atribuição como elemento que determina os padrões que se aplicam às atribuições de conhecimento. Dependendo das intenções do falante (mais ou menos abrangentes), daquilo que ele pressupõe, os padrões para atribuição de conhecimento sofrerão variação. O ponto pode ser colocado em relação com o termo vazio:

Podemos imaginar dois falantes, um dos quais diz “o quarto está vazio” e ele entende este como depósito, enquanto que outro falante diz “o quarto não está vazio”, e entende para usá-lo como uma câmara de vácuo. Ostensivamente os dois falantes fazem atribuições conflitivas. Mas desde que os contextos de atribuição envolvem diferentes padrões, suas atribuições realmente não entram em conflito. Ambas podem ser verdadeiras (1987, p. 25).

Aplicado para uma teoria das alternativas relevantes, a visão poderia ser que os propósitos, intenções, pressuposições dos atribuidores de conhecimento desempenham uma função no estabelecimento dos padrões de relevância. Ela promove a variação nos padrões de conhecimento.

**Circunstâncias do sujeito:** A concepção da relevância de Cohen parte tanto da indexicalidade (que é uma propriedade das atribuições), quanto das circunstâncias do sujeito (que é uma propriedade interna e externa ao sujeito). A seguir abordarei a relevância vinculada às circunstâncias do sujeito. Começarei pelas circunstâncias do sujeito.

...existem dois aspectos em que alternativas tornam-se relevantes, a saber, pelo sujeito possuir um cancelador ou por ser objetivamente provável. Em qualquer caso, a relevância é governada pelo padrão de sensibilidade ao contexto (COHEN, 1987, p. 21).

As condições internas, onde o sujeito possui um cancelador, determinam alternativas relevantes, pois as evidências disponíveis para o sujeito reduzem o efeito de canceladores. Esse ponto foi apresentado por Cohen utilizando o caso da zebra:

Se S não tivesse nenhuma evidência com relação ao comportamento de administradores de zoológicos (ou mesmo de pessoas em geral) que contaria contra a alternativa - de que está vendo uma mula disfarçada - então realmente S não saberia que vê zebras, isto é, a alternativa de que ele vê uma mula seria relevante. As condições podem ser tais que a posição epistêmica de S com respeito à alternativa pode impedi-lo de saber que ele vê uma zebra com base na sua evidência perceptual (COHEN, 1988, p. 101).

As condições internas do sujeito determinam alternativas relevantes pela evidência. O segundo aspecto pode ser explicado a partir da proximidade ou probabilidade de ocorrência de alternativas.

Suponha que S vê um celeiro e acredita que o vê com base na sua boa percepção visual. Quando a possibilidade de ser uma réplica em *papier mache* do celeiro é relevante? Se existirem muitas de tais réplicas na vizinhança, então a alternativa é relevante. Nessas circunstâncias, S sabe que vê um celeiro, somente se não for o caso que ele vê uma réplica. Onde nenhuma réplica existe, esta alternativa não seria relevante (*ceteris paribus*). S poderia saber que vê um celeiro, sem ter que saber que não vê uma réplica. Isso sugere que um critério de relevância é a probabilidade condicional da evidência de S e certas características das circunstâncias (COHEN, 1988, p. 95).

A disponibilidade de contra-evidência enganosa (no caso de ser apresentado um cancelador falso) e a probabilidade objetiva de estar errado (em função de ocorrências efetivas no ambiente) são fatores externos responsáveis pela variação nas alternativas relevantes.

A análise das circunstâncias do sujeito mostra que Cohen defende uma versão da relevância onde S pode saber que Q na base de razões R, muito embora R não implique Q. S pode saber que Q a partir de R, como ele diz, embora existam alternativas consistentes com R (COHEN, 1988, p. 101). Essas alternativas Q (ainda que consistentes com P) só se tornam relevantes quando impedem S de saber que P. A variação nas circunstâncias por probabilidade objetiva ou por canceladores tidos pelo sujeito faz ver que a eliminação de alternativas é conclusiva relativamente ao contexto, mas não relativamente ao conjunto completo das alternativas.

#### **4.4 O contextualismo de Cohen: saliência, padrões e relevância**

A contextualidade do conhecimento é a propriedade que as atribuições de conhecimento possuem de serem verdadeiras ou falsas relativamente ao contexto em que são produzidas, sendo que o contexto varia conforme elementos conversacionais. É



possível caracterizar o primeiro aspecto do contextualismo de Cohen que interfere na relevância, através da seguinte tese:

- 1) “S sabe que P” possui diferentes valores de verdade em diferentes contextos.

Essa primeira tese resulta na possibilidade de que alguém pode saber algo (por exemplo, se um vôo fará escala em Chicago) num determinado contexto e não saber essa mesma coisa noutro contexto, mais exigente ou restrito. Em função da variação dos valores de verdade da atribuição de conhecimento em relação ao contexto, segue-se que:

- 2) não há padrão correto para saber independente do contexto (COHEN, 1988, p. 97).

O que é adequado ou correto para saber algo sofre variações contextuais. Por conseguinte, o conhecimento é instável, disforme. Isso não quer dizer que não seja possível instituir princípios de determinação que permitam distinguir entre situações de saber e situações em que não sabemos. Cohen aponta relações de saliência como essenciais para a distinção entre saber e não saber em contextos particulares: “aspectos do contexto podem fazer uma chance de erro saliente. E quando uma chance de erro é saliente, ela conduz os atribuidores a esperar, pressupor, pretender padrões restritos”(1988, p.98).

A noção de saliência, evocada aqui por Cohen, desempenha as mesmas funções que o conceito de contraste de Dretske. Ela indica que existem coerções presentes no contexto que estreitam ou coagem as condições de suficiência para saber. A diferença fundamental é que se a atenção do falante é lançada para uma possibilidade que ainda não havia sido considerada para uma proposição P, os padrões poderão variar. Quando uma alternativa se torna saliente, ela passa a ser relevante para saber. Se os padrões eram baixos eles podem se tornar altos por exigirem a eliminação da possibilidade sugerida. Assim, S sabe que P pode ser falso (segundo padrões contextuais mais altos) e verdadeiro (segundo padrões epistêmicos mais baixos).

A justificação dessa posição encontra amparo na identificação de situações em que é verdadeiro que S sabe, mesmo que haja *alternativas* compatíveis com a evidência oferecida. Como Cohen afirma, “*S pode saber P na base (razões, evidências) R mesmo se*

*há alguma alternativa para P, compatível com R*” (1988, p. 95). O grande trunfo da análise contextualista para fundamentar o falibilismo é a vinculação da conclusividade das razões ao contexto. Se o saber é indexical, a variação (elevação ou diminuição) nos padrões de exigência torna possível saber, mesmo que haja alternativas a P compatíveis com a evidência oferecida.

Existe uma série de exemplos que podem ser formulados para indicar a suposta sensibilidade do conhecimento ao contexto. Um exemplo pode ser o seguinte: Antônio entra casualmente com seu amigo Bruno numa loja de animais. Bruno pergunta: “Esse cachorro é um Dobermann?” e Antônio responde: “sim, é, eu sei que é”. Supondo que Antônio tenha alguma formação que permita saber identificar raças de cachorros e que o cachorro seja, de fato, um Dobermann, então sua afirmação de que o cachorro é um Dobermann é verdadeira. Agora, podemos imaginar um cenário diferente em que uma pessoa pretende iniciar uma criação comercial de cachorros para vendê-los com atestado de procedência, vacinação etc. Essa pessoa entra na loja e pergunta para Antônio a mesma questão, mas o que está em jogo é mais alto do que na primeira situação. Dada a elevação dos padrões em questão, o *conhecimento* fundamentado que Antônio tem de cachorros pode ser abalado; ele pode hesitar em afirmar que sabe nessa situação.

Ou seja, tais casos ilustram que tomamos afirmações da forma “S sabe que P” como sendo verdadeiras quando proferidas em uma situação, mas não quando proferidas noutra, muito embora nada tenha mudado nas evidências disponíveis ao sujeito do conhecimento (no caso acima, tenho as mesmas evidências nos dois casos em favor de P).

A consequência mais importante dessa análise pode ser formulada assim: quando o cético afirma que não sabemos, ele contradiz apenas aparentemente nossas afirmações, pois se trata de dois padrões distintos de atribuição de saber (o ordinário e o filosófico). Para apresentar esse ponto indicarei um exemplo de Abath que ilustra os padrões de exigência do cético para saber.

Suponha, inicialmente, que João está em um restaurante, e, ao ser perguntado se sabe se Joana está no recinto, diz: ‘Sei que Joana está no restaurante. Estou vendo-a daqui, na mesa à direita’. João está certo, e Joana está mesmo no restaurante. Suponha, agora, uma situação semelhante, em que João está em um restaurante, e lhe é perguntada a mesma coisa. Como no caso anterior, ele diz: ‘Sei que Joana está no

restaurante. Estou vendo-a daqui, na mesa à direita'. Também aqui Joana está no recinto, mas acontece que, nesse segundo caso, o interlocutor de João é uma espécie de cético, e retruca: 'Mas você sabe mesmo que ela está aqui? Você a está mesmo vendo? E se estiver sonhando? Ou pior, e se estiver alucinando? Você pode provar que não está sonhando ou alucinando?' João, surpreso, diz: 'Não, não posso. Realmente, não sei se Joana está no restaurante' (ABATH, 2009, p. 12).

O exemplo ilustra o fenômeno da variação nas exigências entre contextos para o conhecimento. No primeiro caso, onde os padrões são mais baixos, S sabe. No segundo, no contexto instituído pelo cético, não sabe. Dizer que as exigências para saber sobem e descem é o mesmo que dizer que o conjunto das alternativas que devem ser eliminadas evidencialmente pode ser maior ou menor. É fácil identificar por esse tipo de formulação que, dentre as possíveis consequências que podem ser extraídas do tratamento da noção de alternativas relevantes para o ceticismo, está a ideia de que uma mesma proposição não teria condições de verdade estabelecidas independentemente dos diferentes contextos em que pode figurar. Ou seja, um sujeito S pode ser qualificado como sabendo que P em um contexto e, ao mesmo tempo, mas num contexto diferente, como não sabendo que P. Isso pode ser assim, pois certas possibilidades não-*P* que as evidências de S não conseguem excluir podem ser relevantes para um determinado contexto e irrelevantes noutro.

É evidente que o que está operando na base desse argumento é a ideia de que, no contexto e para as exigências frouxas da vida ordinária, posso, por exemplo, dizer que sei que estou escrevendo no computador, mesmo que não saiba se estou ou não sonhando, enquanto que, no contexto filosófico, essa mesma relação de implicação (da verdade de *p*, para a falsidade de *q*) não pode mais ser considerada como sabida, pois as evidências que são suficientes num contexto ordinário (restrito) já não são mais vigentes no contexto filosófico quando, supostamente, nenhuma consequência é deixada de lado ou quando este "deixar de lado" é justamente posto em questão com a finalidade de determinar se sabemos aquilo que afirmamos saber. Assim, no modo como o contextualismo vê nosso conceito de conhecimento, tudo parece indicar que a existência e a inteligibilidade dos argumentos céticos não representam uma ameaça para o saber, pois tais argumentos parecem ameaçadores em função do não reconhecimento da dimensão contextual do conceito de saber.

#### 4.5 Lewis e a sensibilidade do conhecimento ao contexto

O contextualismo de Lewis parte da intuição de que muito do que nós dizemos é sensível a mudanças contextuais e tais mudanças interferem naquilo que queremos dizer. Esse fenômeno é particularmente notório nos indexadores temporais (“hoje”, “amanhã”) e pronomes pessoais (“eu”, “ele”) e dêiticos (“aqui”, “lá”). O sentido desses termos varia conforme as condições em que são empregados. Lewis pretende mostrar que essa propriedade da sensibilidade ao contexto também está presente no emprego de expressões como “eu sei” e “S sabe que P”. Um exemplo de Williams pode ser útil para ilustrar a tese de Lewis.

Considere que você pergunta-me se eu sei quando o próximo trem sai da cidade e você diz: “sim, às duas horas”. Imagine que eu tenha extraído minha informação de uma fonte impecável, tal como o último horário (timetable), de modo que parece claro que eu realmente sei. Contudo, você explica que tem um compromisso agendado que não pode perder de modo algum. Você verificou se alguma mudança de horário foi anunciada para hoje? Não. Assim, eu realmente sei que o próximo ônibus sai às duas horas? De repente as coisas parecem menos claras. (WILLIAMS, 2001, p.1-2)

Esse exemplo (e muitos outros que podem ser encontrados na literatura contextualista) revela que nossas práticas epistêmicas incorporam mecanismos que promovem o aumento ou diminuição dos padrões de exigência para atribuição de conhecimento. Este aumento ou diminuição dos padrões pode ser entendido pela expansão e contração da série de alternativas em jogo. No exemplo indicado, a *importância* de estar certo pode fazer com que a atribuição de conhecimento torne-se, de repente, falsa. Em cenários céticos, esse padrão é elevado ao máximo. Se assumirmos o pressuposto de que a justificação adequada é aquela resultante da habilidade de eliminar todas as contrapossibilidades, nos cenários céticos podemos concluir que simplesmente não sabemos.

A proposta de Lewis consiste justamente em mostrar que, através do contextualismo, o caráter infalível do conhecimento pode ser construído de um modo que não resulte necessariamente no ceticismo. Para Lewis, o conhecimento é infalível no

seguinte sentido: S sabe que P se e somente se a evidência de S para P elimina toda possibilidade em que P é falso. Ele é explícito sobre esse ponto:

O argumento cético não é novo ou fantasioso. Ele diz isso: parece que o conhecimento deve ser por definição infalível. Se você pretende que S sabe que P, e ainda garante que S não pode eliminar uma certa possibilidade em que não p, certamente parece que você toma por garantido que S não sabe em absoluto que P. Falar de conhecimento falível, de conhecimento a despeito de possibilidades de erro não eliminadas, *soa* simplesmente contraditório. (LEWIS, 2000, p. 419)

Esse pressuposto conduz a resultados céticos: é fácil reconhecer que se houver alguma situação possível em que as evidências R não garantem P, então não sabemos. Tais cenários podem ser facilmente construídos. Você vê um porco fuçando no jardim. Se alguém pergunta como você sabe que é um porco, você pode dizer que é pelo grunhido, pela pelagem e, por ter sido criado no campo, num lugar onde porcos eram comuns. Mas se alguma lacuna evidencial for introduzida nas evidências (a possibilidade de ser um javali), então as evidências já não garantem P. Assim, se para tudo o que sei, talvez não P, não posso afirmar que sei que P. Como diz, em sua escrita humorada, Lewis:

O cego Freddy pode ver onde isso vai dar. Solte suas fantasias paranóicas - intrigas da CIA, alucinógenos na torneira, conspirações para enganar - logo se acha possibilidades não eliminadas em toda parte. Essas possibilidades de erro são remotas, naturalmente, mas ainda possibilidades. Elas engolem nosso conhecimento mais comum. Nós nunca temos conhecimento infalível. (2000, p. 419)

Como, então, seria possível preservar o conhecimento e a infalibilidade? Se o caráter contextual das atribuições de conhecimento for verdadeiro, o que conta como “toda possibilidade” varia com o contexto. Assim, em contextos menos exigentes poderíamos saber, mesmo sem eliminar possibilidades céticas. Os padrões para infalibilidade são mais severos em alguns contextos do que em outros. Conforme mudanças são acrescentadas na conversação, o alcance das possibilidades de erro em jogo se expande ou se contrai, movimentando-nos entre contextos epistêmicos mais ou menos exigentes. Nesse modelo, a evidência exhibe um comportamento flutuante. De fato, um dos aspectos fundamentais enfatizados na abordagem contextualista de Lewis é a instabilidade ou evanescência do conhecimento: o conhecimento que temos em um contexto pode simplesmente desaparecer, como ilustra o exemplo de Williams, quando ingressamos noutra contexto. Essa tese pode

ser formulada também com respeito à justificação: a mesma evidência que pode eliminar todas as possibilidades de erro em jogo em um contexto, pode não ser suficiente para aquelas possibilidades em jogo noutro contexto. O conhecimento é instável: vai e vem<sup>45</sup>. Se o contextualismo permite realmente oferecer uma resposta ao ceticismo dependerá do modo como as variações contextuais permitirão selecionar alternativas relevantes. Vinculando as afirmações do cético à flutuação nos contextos poderíamos entendê-las como mecanismos para promover alterações nos padrões para saber. Por exemplo: a planura pode ser, por padrões do contexto A, adequadamente atribuída a um objeto e por outros padrões (mais exigentes), negada. Aplicada às atribuições de conhecimento, essa tese mostra que a epistemologia é culpada pela nossa perda de conhecimento. “Talvez esse extraordinário passatempo roube nosso conhecimento. Talvez saibamos muita coisa na vida cotidiana, mas talvez quando olhamos duramente nosso conhecimento [no contexto da filosofia], este desapareça” (LEWIS, 2000, p. 367). No contexto filosófico, isto é, no contexto em que “somos forçados a admitir que sempre existem possibilidades de erro não eliminadas”, nosso conhecimento literalmente deixa de existir. Mas o ceticismo pode não ser um problema se o contextualismo for verdadeiro. Como ele diz,

...talvez atribuições de conhecimento sejam sutilmente dependentes do contexto e talvez a epistemologia seja o contexto que as torna falsas. Então, a epistemologia pode ser uma investigação que destrói seu próprio assunto. Se for assim, o argumento cético pode ser impecável quando estamos envolvidos em epistemologia - mas apenas ali. (LEWIS, 2000, p. 367).

O que a reflexão filosófica faz é projetar uma elevação dos padrões que torna o conhecimento impossível nesse contexto. Mas esse problema não parece oferecer maiores problemas, pois basta retornar às nossas atividades corriqueiras para saber. Assim, “o conhecimento não é impossível como o cético afirma; ele apenas se sujeita a uma certa instabilidade” (WILLIAMS, 2000, p. 81). No que segue procurarei a caracterização que Lewis forneceu para seu contextualismo em *Elusive Knowledge*. Pretendo identificar os critérios que ele adotou para estabelecer alternativas relevantes e, posteriormente, fazer uma avaliação ampla do contextualismo em relação ao ceticismo.

---

<sup>45</sup> É justamente para essa propriedade de instabilidade do conhecimento que o título do artigo de Lewis (*The Elusive Knowledge*) pretende chamar a atenção.

A explicação da mudança dos critérios conversacionais possui certos traços distintivos a que convém examinar, especialmente com respeito ao modo como os padrões do conhecimento são aumentados ou diminuídos primariamente por mudanças no contexto *conversacional* definidas em termos de regras. Para analisar esse ponto, partirei da posição de Lewis acerca da eliminação das possibilidades de erro pela evidência.

O padrão mínimo instituído por Lewis para o conhecimento é fazer com que cada possibilidade não eliminada seja uma possibilidade em que P. Para garantir tal resultado, Lewis concede que algumas possibilidades devem estar excluídas, embora não todas. Onde persistirem alternativas, P deve ser o caso, ou seja, P deve ser o caso em cada alternativa não eliminada pelas evidências de S (LEWIS, 2000, p. 369). A eliminação não é entendida como mostrar que o contrário de P é falso. O sujeito não precisa ter acesso evidencial à falsidade de  $\sim P$ , mas para *cada* possibilidade  $\sim P$  que S não tem acesso, deve ser o caso que P<sup>46</sup>.

Mas como a restrição do domínio de evidências é concebida? Lewis distingue entre possibilidades relevantes (próprias) e irrelevantes. As possibilidades irrelevantes são aquelas que não interferem na verdade do que foi dito. A explicação é apresentada em termos de objetos que compõem um conjunto. Se dissermos: “todos os copos estão vazios”, “todos” referem-se a cada copo dentro do domínio restrito que está sendo considerado (uma mesa, por exemplo). As alternativas a P são uma subclasse de todas as possibilidades de erro acerca de P. Lewis considera que podemos ignorar algumas dessas alternativas se elas não fizerem parte do domínio para saber que P. Alguns elementos do domínio podem, por conseguinte, ser propriamente ignorados (os copos da mesa ao lado, digamos), enquanto outros não podem ser propriamente ignorados pela evidência disponível. As alternativas irrelevantes são justamente aquelas alternativas que ignoramos *apropriadamente*. Aquelas alternativas que são ignoradas *apropriadamente* fazem o papel de pressuposições: *pressupomos* a proposição Q se e somente se ignoramos todas as possibilidades em que  $\sim Q$ . O conhecimento pode assim ser concebido como um estado caracterizado pela falsidade de todas as possibilidades de erro delimitadas num certo domínio (e, contra todas essas possibilidades, P deve ser o caso), juntamente com a cláusula adicional da *pressuposição*

---

<sup>46</sup> Lewis parece formular seu contextualismo sem apelar para a justificação. O sujeito sabe que P quando alternativas a P não são realizadas. Em função do recurso a evidências ou razões, Lewis formula seu contextualismo em termos de atenção a possibilidades de erro.

*apropriada* (ou ignorância apropriada) das proposições que falsificam nossas proposições. As falsificações de P que estão fora do domínio podem ser ignoradas propriamente ou pressupostas, embora possam ser facilmente despertadas: “eu quero indicar algo importante sobre possibilidades de erro que podem ser propriamente excluídas, mas fazê-lo sem voltar a atenção para elas”. Lewis formula essa definição de conhecimento de modo curioso através de uma cláusula ou dispositivo apresentado em voz baixa (*sotto voce proviso*):

S sabe que P se e somente se a evidência de S elimina cada possibilidade em que não-P- Psst!- exceto aquelas possibilidades que são propriamente ignoradas. (2000, p. 371)

Considerada em termos de pressuposição apropriada, a definição de Lewis é formulada assim:

S sabe que P se e somente se a evidência de S elimina cada possibilidade em que não-P - Psst! - exceto aquelas possibilidades que conflitam com nossas pressuposições próprias. (2000, p. 371)

A cláusula de Lewis pretende promover uma relativização das possibilidades de erro em relação ao contexto, indicando o que deve ser levado em conta a partir dos propósitos envolvidos na conversação. Um conjunto de regras instituídas fornece condições para o estabelecimento das pressuposições apropriadas. A primeira regra considerada é a atualidade. Segundo Lewis, a atualidade é sempre uma alternativa relevante, pois nada falso pode ser pressuposto apropriadamente. Ou seja, se para saber que uma cadeira é vermelha pressuponho falsamente que ela não é branca iluminada por uma luz vermelha, então a pressuposição não é apropriada, pois toda alternativa atual (uma proposição que falsifica P) impede o conhecimento e não pode ser pressuposta ou ignorada.

Algumas regras de pressuposição são proibitivas: elas nos dizem que possibilidades não podem ser deixadas não eliminadas, se pretendemos saber. Por exemplo:

*Regra da crença.* Uma possibilidade que um sujeito crê que ocorra não é propriamente ignorada, não importa se ele está certo ou errado. Nem é propriamente ignorada uma possibilidade que ele deveria acreditar que ocorre - aquela que evidência e argumento justificam-no em acreditar - caso ele acredite ou não (2000, p.373).

A regra da crença admite variações de grau relativamente ao que está em jogo. Quando a chance de errar é mais comprometedora, nosso grau de crença deve ser elevado.



Nesse contexto, uma possibilidade que o sujeito não acredita em um grau suficiente ou pensa que não deve acreditar em um grau suficiente pode ser uma alternativa relevante.

Outras regras são permissivas. Por exemplo, a *Regra de Conservadorismo* que permite ignorar possibilidades normalmente ignoradas (2000, p. 376). Mas a regra mais importante para pensar as alternativas relevantes é a *Regra de Atenção*. Segundo essa regra, quando dizemos que uma possibilidade é propriamente ignorada não queremos dizer que esta possibilidade *poderia ter sido* apropriadamente ignorada. Se ela foi propriamente ignorada, não poderíamos nem mesmo pensar nela. Isso quer dizer que, na medida em que lançamos a atenção para uma possibilidade, ela já não pode mais ser ignorada apropriadamente.

O que está e o que não está sendo ignorado é uma característica do contexto conversacional particular. Não importa quão remota uma certa possibilidade pode ser, não importa como propriamente podemos ter ignorado em algum outro contexto, se *neste* contexto não estamos de fato ignorando-a, mas dando-lhe atenção, então ela é para nós agora uma alternativa relevante. É relevante no domínio contextualmente determinado (2000, p. 377).

A regra de atenção de Lewis tem, como explica Williams, a propriedade de mudar o contexto epistêmico: “para efetuar uma mudança no contexto epistêmico com respeito ao conhecimento de S acerca de P, é suficiente que S torne-se consciente de um defeater previamente ignorado” (WILLIAMS, 2000, p. 81). Assim, toda vez que lançamos nossa atenção para uma alternativa previamente ignorada, essa alternativa torna-se *ipso facto*, impropriamente ignorada. A construção de cenários céticos, onde nenhuma evidência pode ser capaz de eliminar certas alternativas, parece depender, pela regra da atenção, apenas de nos tornarmos conscientes dessas possibilidades.

A regra da Atenção efetua uma mudança na pressuposição, criando um contexto em que hipóteses céticas não são mais propriamente ignoradas. Na medida em que hipóteses céticas são despertadas ou recebem atenção, o conhecimento desaparece.

Faça epistemologia. Solte suas fantasias. Ache possibilidades não eliminadas de erro em toda parte. Agora que você deu atenção a elas, você não está mais as ignorando propriamente. Assim você se instalou em um contexto com um domínio de contra-exemplos às atribuições de conhecimento enormemente rico. Em tal contexto extraordinário, com um domínio tão rico, nunca ocorrerá (ou muito

dificilmente) que uma atribuição de conhecimento seja verdadeira. É assim que a epistemologia destrói o conhecimento. Mas apenas temporariamente. O passatempo da epistemologia não nos joga mais para sempre dentro desse contexto especial. Nós poderemos ainda ter um monte de itens ignorados apropriadamente, um monte de conhecimentos, e um monte de atribuições verdadeiras de conhecimento para nós mesmos e para os outros no resto do dia. (LEWIS, 2000, p. 378)

No contexto da epistemologia, quando as restrições da consciência são abolidas pela natureza da investigação, de fato podemos não saber muitas das coisas que julgávamos saber, em virtude da ampliação no domínio daquilo que pode ser um cancelador de nossas expectativas de conhecimento. Mas na vasta maioria das situações, nosso conhecimento fica preservado.

#### 4.6 Críticas ao contextualismo

O contextualismo foi formulado segundo diferentes entendimentos. Há discordância entre seus defensores quanto ao caráter da variação contextual a que as condições de atribuição estão sujeitas e aos fatores capazes de efetuar mudanças de um contexto ao outro e acerca do contexto criado ao fazer epistemologia (WILLIAMS, 2000). No que segue apresentarei uma crítica que poderia ser endereçada ao contextualismo de Cohen e Lewis e, em seguida, analisarei uma objeção de Williams à regra de atenção instituída por Lewis.

Uma crítica importante e influente ao contextualismo foi desenvolvida por Jason Stanley. Minha apresentação dessa crítica seguirá a apresentação de Abath (2009). Em termos gerais, essa crítica consiste em sustentar que uma expressão gradativa admite a ação tanto de modificadores, quanto construções comparativas. Um exemplo de Abath ajuda a entender esse ponto:

Adjetivos como ‘alto’, claramente, admitem modificadores. As seguintes frases, por exemplo, parecem perfeitamente legítimas:

- (a) João é muito alto.
- (b) João é realmente alto.

‘Alto’ também admite, claramente, construções comparativas:

- (c) João é mais alto que Pedro.

- (d) João é menos alto que Kobe Bryant (ABATH, 2009, p. 19-20).

Como explica Abath, a introdução do advérbio coloca os requerimentos em um grau de exigência mais alto do que os atingidos pela expressão sem o modificador. “Por exemplo, em um jogo de basquete, o requerimento para que alguém seja considerado alto pode ser algo como ‘ter mais de 2,05m’. Mas, uma vez que introduzamos o advérbio ‘muito’, requerimentos mais exigentes passam a estar em jogo” (2009, p. 20). Assim, se atribuições de conhecimento exibem variações de grau de exigência (mais ou menos elevados), tais expressões também deverão exibir a propriedade da admissão da ação de modificadores e comparativos. No entanto, essa propriedade não parece se ajustar ao verbo saber. Um outro exemplo de Abath ilustra esse ponto:

- (e) Pelé sabe muito que o Brasil é pentacampeão mundial de futebol.  
 (f) Pelé sabe mais que Ronaldo que o Brasil é pentacampeão mundial de futebol (2009, p. 20).

Nas duas frases, a ação do modificador “muito” e do comparativo “mais que” produzem frases gramaticalmente incorretas ou, no mínimo, estranhas.

A principal consequência que pode ser extraída desses exemplos é a inconclusividade de uma das principais teses da análise contextualista do conhecimento. Talvez esses argumentos não sejam suficientes para suprimir o caráter intuitivo da tese contextualista. Conforme vimos, outros fatos de nosso comportamento linguístico podem ser requisitados para depor a favor do contextualismo. De toda maneira, como resume Abath, os argumentos de Stanley permitem mostrar, condicionalmente: se o “verbo ‘saber’, quando ocorre de forma proposicional, não passa no teste da gradabilidade, então, não satisfaz o critério para que seja uma expressão associada a requerimentos que podem variar de acordo com o contexto de atribuição, em uma escala com graus de exigência” (ABATH, 2009, p. 21).

A segunda crítica importante ao contextualismo que gostaria de indicar foi endereçada à regra de atenção de Lewis e envolve a confusão entre ignorar e não ter consciência de algo. Como vimos, Lewis afirma que as alternativas propriamente ignoradas

não são relevantes. No entanto, o simples fato de tornar-se consciente dessas alternativas impede, para a preservação do conhecimento, a possibilidade de ignorá-las. Segundo Williams, “Se ignoro você numa festa, não é porque estou inconsciente da sua presença. Tenho de estar consciente para ignorar. Assim também ocorre em epistemologia” (WILLIAMS, 2000, p.83). A regra da atenção não parece capaz de estabelecer quando uma alternativa é propriamente ignorada, pois a questão da epistemologia “é quando e por que possibilidades podem ser propriamente ignoradas. O fato psicológico de notar uma possibilidade não resolve a questão normativa de se essa possibilidade merece ser notada (WILLIAMS, 2000, p. 83).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese pretendeu avaliar o grau de sucesso de uma resposta ao ceticismo acerca do mundo exterior que segue as linhas da abordagem das alternativas relevantes. Busquei, tendo como base os argumentos, intuições e distinções conceituais que permitiram fundar o ceticismo e a relevância, estabelecer a natureza dessas duas posições epistêmicas e os principais argumentos que poderiam ser avançados a favor de uma ou outra posição. Embora uma resposta consensual seja incomum, ao fazer esse tipo de investigação, podemos chegar a um razoável grau de acordo, uma vez que a linguagem é uma instituição social, seus padrões são comuns e partilhados entre falantes competentes.

Um dos pontos de acordo intuitivo que parece estar na base de nossas convicções sobre ceticismo e conhecimento reside na falsidade do ceticismo acerca do mundo exterior, a tese que não sabemos nada sobre o mundo físico ao nosso redor. Aliás, a convicção de que sabemos muitas coisas sobre o mundo ao redor parece fazer parte de um conjunto de verdades imemoriais, verdades que nenhum homem, como diria Descartes, em seu são juízo, jamais pensou em negar. Sabemos que cães latem, pessoas falam e criam expectativas, que o tempo passa e as coisas mudam. Sabemos que podemos ter filhos, adoecer, morrer e muitas outras coisas. Quando submetemos a um exame reflexivo essas convicções, podemos dizer que esses conhecimentos presumidos (crenças) resistem a uma avaliação crítica quanto a serem ou não conhecimento?

A maioria dos filósofos clássicos tendeu a responder de modo confiante a essa pergunta, às vezes manifestando uma crença exacerbada nos poderes humanos<sup>47</sup>. Na epistemologia contemporânea, diferentes autores apontam que os mecanismos que seguimos para justificar nossas alegações epistêmicas podem não ser tão seguros quanto

---

<sup>47</sup> Essa confiança contrasta com o pessimismo que aparece em outras dimensões da nossa condição, especialmente no âmbito da religião. São Paulo escreveu na *Epístola aos Coríntios* que temos um conhecimento limitado e distorcido das coisas: “Pois nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido (Cor, I, 13, vr. 9, 12). Embora não seja aqui o lugar para tratar disso, acredito que essa imagem está presente noutros âmbitos de nossa condição, especialmente na política, onde a aspiração por um estado/cidade perfeita foi vista frequentemente pelos teóricos da política como um alerta de renúncia do humano em nome de alguma demanda suspeita.

filósofos tradicionais (como Descartes) tenderam a pensar, mas cumprem bem a tarefa de garantir um conhecimento falível. Assim, antes de apresentar propostas pessimistas, a epistemologia contemporânea tem mostrado um compromisso com a defesa de versões falibilistas do conhecimento que, se não destroem definitivamente a ameaça do ceticismo, ao menos pretendem ser capazes de mostrar que podemos saber sem satisfazer a exigência da eliminação de todas as alternativas. O ceticismo seria, assim, respondido ou contido. A doutrina das alternativas relevantes é uma das teorias falibilistas que pretende, embora com variações em suas diferentes formulações, oferecer fundamentos suficientes para harmonizar nossos procedimentos falíveis de justificação e oferecimento de evidências para eliminação de alternativas com a preservação das condições necessárias para saber. O ceticismo poderia ser diagnosticado, segundo a leitura falibilista, como uma reação exagerada às condições falíveis em que exercemos nossas práticas cognitivas. O saber exige a satisfação de condições bem menos exigentes do que o cético pretende nos fazer crer. Assim, se não temos um conhecimento tão seguro quanto alguns filósofos defenderam, temos, ao menos, algum conhecimento.

Eu penso que essa conclusão não é satisfatória. Durante o exame dos padrões de relevância oferecidos, não me pareceu que a abordagem das alternativas relevantes preserva o que é necessário para saber. Procurei mostrar que hipóteses céticas são alternativas que não podem ser eliminadas com base nas evidências disponíveis. Assim, se elas são, de fato, alternativas e não há meios conclusivos de estabelecer critérios de relevância (ao menos não do ponto de vista puramente epistêmico), então relevância e conhecimento não são compatíveis. Procurei mostrar que há boas razões para supor que essa doutrina não consegue preservar ao menos uma das condições para saber: a verdade. Os passos principais que conduziram a essa avaliação podem ser resumidos assim:

1) alegações epistêmicas exigem a satisfação de um princípio de conclusividade lógica (R oferece uma justificação adequada para P se R estabelece a verdade de P). Como afirmou Williams, “quando o conhecimento que P está em questão, qualquer fundamento é inadequado se ele falha para ‘estabelecer a verdade’ de P” (WILLIAMS, 2006, p. 51).

2) Se reconhecemos que uma alegação epistêmica pode ser atacada por alguma alternativa que não puder ser eliminada por evidência, então a mesma será um conhecimento *suposto*, mas não conhecimento.

3) Em contextos teóricos, quando desejamos determinar se sabemos e como, hipóteses céticas são alternativas relevantes. Assim, o ceticismo pode ser verdadeiro. As chances de provar que sabemos algo são escassas ou impossíveis.

4) se não é possível excluir todas as alternativas às nossas alegações epistêmicas, então o que podemos produzir são asserções justificadas, ou seja, asserções que encontram boa confirmação ou justificação em razões que podem, em última instância, serem falsas. As alternativas relevantes não garantem a satisfação da condição de verdade para saber, mas oferecem uma descrição satisfatória das condições *em que dizemos saber*.

5) Se, do ponto de vista teórico, o ceticismo é verdadeiro, do ponto de vista das nossas finalidades práticas, asserções responsáveis são o procedimento mais razoável que temos à disposição. A asserção justificada é um princípio prático, de política procedimental *para dizer que sabemos* algo do mundo ao redor. Do ponto de vista puramente epistêmico, não temos como afastar a ameaça de um ceticismo global. No entanto, razões limitadas à eliminação das possibilidades incompatíveis suscitadas pelo contexto epistêmico são suficientes para as finalidades da ação.

Um dos pressupostos que assumi no decurso desse estudo é que, se pensarmos, como fez Austin, nas razões que corriqueiramente fornecemos para dizer que sabemos que estamos diante de objetos que vemos em plena luz do dia, torna-se claro que não assimilamos o peso evidencial dessas razões à conclusividade lógica. As nossas razões são sempre as melhores razões disponíveis para afastar possibilidades de erro salientes e as evidências são fornecidas até um limite razoável. Mas essas razões não conclusivas podem sempre ser insatisfatórias se houver ao menos uma possibilidade que não foi eliminada. Assim, P pode ser falso. Admitir isso implica reconhecer que ter conhecimento é algo que vai muito além daquilo que é exigido para estar justificado em afirmar que algo é o caso. Assim, nossa intuição inicial de que sabemos muitas coisas sobre o mundo ao redor pode ser diagnosticada como resultando de nossas práticas epistêmicas corriqueiras. Se estou certo, essa tese é falsa e nossa dificuldade de reconhecê-la deriva de nosso envolvimento prático com as coisas, onde alegações epistêmicas nascem de atividades nas quais estamos

engajados com nossas almas e corpos, onde, se algo der errado não é a *simples possibilidade de estar errado* que se imporá sobre nós, mas a frustração de um compromisso, a quebra de uma expectativa, um laço ou conexão com outros que perdemos. Como humanos, buscamos saber e declaramos responsabilmente que sabemos nas condições imperfeitas em que a vida transcorre. Mas, de um ponto de vista racional ou reflexivo, isso não parece suficiente para saber. Hipóteses céticas, ainda que remotas, podem ser verdadeiras e, se não eliminadas, destroem o conhecimento que pretendemos ter.

Alguns aspectos dessa abordagem que procurei defender aparecem claramente num dos movimentos mais fecundos da filosofia brasileira nas últimas décadas. Refiro-me à tradição de releitura e revitalização do pirronismo antigo à luz dos avanços da filosofia contemporânea desenvolvida pelo Prof. Porchat e seus alunos. O neopirronismo de Porchat consiste, numa de suas dimensões, em entender a cognição humana como livre de qualquer acesso a um conhecimento absoluto ou perfeito das realidades com as quais nos deparamos. A abordagem cética, em última instância, porém não pessimista que procurei sustentar nessa tese pode ser entendida como indicando que a demanda por conclusividade (uma justificação plena ou absoluta) é inacessível para uma experiência como a nossa. Numa segunda direção, minha interpretação das alternativas relevantes pretendeu trazer à tona o fato de que nossas alegações epistêmicas aparecem inseridas no interior de uma teia de propósitos práticos, o que sugere uma imagem das condições do conhecimento em contextos cotidianos como resultante de nosso envolvimento prático: o registro da ação. Essa ideia aparece articulada na figura cética de um “saber dos fenômenos”.

...reconhecer o primado da vida, substituir o pretense saber da *episteme* pelo saber da experiência é privilegiar a ação sobre a teoria. Ou melhor, tratar o produzir teoria como uma forma particular de ação, como uma prática teórica. Sexto diz textualmente: o fenômeno não é critério de verdade ou realidade, o fenômeno é critério de ação.

...aquilo que espontaneamente nos aparece e nos é dado em nossa experiência desassistida de dogmas e de especulações filosóficas é, insiste o pirronismo, um mundo físico e humano, isto é, um mundo de que fazemos parte com outros seres humanos, um mundo de que temos uma experiência comum. Se abandonamos os artifícios do pensamento especulativo e nos voltamos tão-somente para nossa experiência, por assim dizer, não filosófica, o que temos é a vida cotidiana e comum em que estamos mergulhados. Deixado o dogma de lado, somente tenho o mundo da vida, o mundo dos homens, sou apenas um destes. (PORCHAT, 2007, p. 264, 265)



Como Porchat, considero que nossos procedimentos e padrões para conhecer surgem do enfrentamento, com outros homens, de nossas necessidades práticas. Nesse ambiente não podemos encontrar mais do que nossa própria responsabilidade de estabelecer condições de vivência partilhada e trocas cognitivas com a realidade, que assumem o estatuto de guias da ação.

Para finalizar gostaria de indicar alguns elementos de minha abordagem que considero que merecem um desenvolvimento posterior ou, ao menos, algum aprofundamento para que um estudo dos resultados que podem ser esperados de uma resposta ao ceticismo a partir da noção de alternativas relevantes assumam contornos mais estáveis. O primeiro elemento que cabe precisar diz respeito à possibilidade de desenvolver uma crítica ao ceticismo a partir da negação do princípio do fechamento. Creio que, nesse aspecto, minha abordagem de Dretske poderia receber algum aprofundamento, sobretudo a partir do tratamento mais recente que o autor dedicou ao assunto. Além disso, réplicas dos críticos do fechamento deverão ser examinadas para uma avaliação definitiva da intuitividade do princípio. Além disso, o tratamento do contextualismo epistêmico, sobretudo em relação as diferentes variantes que essa doutrina pode assumir e sua efetiva função para o tratamento do ceticismo, sobretudo o problema da integridade dos contextos filosóficos face ao contextualismo, merece ser aprofundada.

## APÊNDICE: ARGUMENTOS CÉTICOS NAS *MEDITAÇÕES* DE DESCARTES

### 1 A filosofia como um sistema de conhecimento completo

Desde sua aparição nas *Meditações* até os dias de hoje, muitos aspectos relativos à apreensão do que estava em jogo na apresentação cartesiana dos argumentos céticos se perderam, de modo que uma parte importante da relação de Descartes com o ceticismo tornou-se, sobretudo entre os epistemólogos, um tema quase inteiramente desconhecido. Ainda que tenha retomado e radicalizado o instrumental cético antigo dando forma a um ceticismo moderno, desconhecido em períodos anteriores, pretendo explorar, nesse apêndice, a tese de que o sentido *primordial* que o ceticismo assumiu nas mãos de Descartes é bem menos pessimista do que se costuma ressaltar no debate em torno dos argumentos céticos na filosofia contemporânea. A estratégia para estabelecer essa possibilidade de leitura consiste em mostrar que as razões que levaram Descartes a formular argumentos céticos (como o argumento do sonho ou do Deus enganador) não podem ser separadas do seu entendimento da natureza da filosofia e, especialmente, do gênero filosófico particular de metafísica que ele projetou. Não quero, com isso, sugerir que seja equivocado falar de “ceticismo cartesiano” ou de um “ceticismo moderno”. Minha pretensão é, antes, mostrar que a leitura epistemológica pessimista dos argumentos céticos não esgota a apropriação do instrumental cético presente na filosofia de Descartes. Enquanto na epistemologia contemporânea é apenas o sentido de *ameaça* aos nossos poderes cognitivos que é destacado quando se pensa nas *Meditações*, deve ser reconhecido que Descartes procurou moldar uma imagem do homem como detentor de um conhecimento perfeito, infalível da realidade e viu o ceticismo como um aliado importante para essa tarefa. A abordagem dos argumentos céticos de Descartes que domina a literatura contemporânea os caracteriza como itens forjados para mostrar que carecemos de conhecimento em áreas que comumente pensávamos estar dentro do nosso alcance<sup>48</sup>. Stroud, referindo-se às *Meditações*, apresenta o ceticismo acerca do mundo exterior assim:

---

<sup>48</sup> A ideia de que o ceticismo pode ser caracterizada pela tese da carência de conhecimento foi extraída de (KLEIN, 1995, p. 213).

No caso do conhecimento de objetos materiais ao nosso redor nós separamos ‘sensações ou ‘dados dos sentidos’ ou ‘experiências’, ou seja lá o que for que poderia ser epistemicamente primário e então perguntamos de que forma, a partir desta base, que é a única base que temos, podemos saber algo dos objetos ao nosso redor. Admitimos que o conhecimento de objetos chegue até nós por meio dos sentidos, mas se pretendemos tomar o conhecimento sensorial como o conhecimento dos objetos materiais ao nosso redor não podemos obter uma explicação apropriada de como algum conhecimento de objetos é possível através dos sentidos. Podemos explicar o conhecimento de objetos materiais apenas tendo como base o conhecimento de outras coisas. [...]

Uma vez que aceitamos a ideia de um tipo de conhecimento como sendo anterior a outro como um ingrediente essencial da espécie de entendimento filosófico que buscamos, prontamente torna-se difícil imaginar, senão mesmo achar, algo que pode satisfazer-nos. Se estivermos realmente confinados a ‘experiências’ perceptivas ou ‘dados dos sentidos’ ou ‘estímulos’ que dão-nos informação que é anterior ao conhecimento de objetos, como *podemos* saber algo daquilo que se passa além de tais ‘dados’? (STROUD, 2000, p. 353-352)

Aqui o ceticismo, derivado da *Primeira Meditação*, aparece como um projeto de roubar o conhecimento, impondo um limite, alguns acreditam que intransponível, a nossas capacidades. De fato, os argumentos céticos cartesianos incorporavam um tipo de pessimismo em torno da suficiência da evidência, indicando nossa contínua sujeição ao erro<sup>49</sup>. Mas há toda uma outra dimensão muito mais positiva do emprego desses mesmos argumentos no cartesianismo (que desloca a atenção das consequências teóricas negativas), e era justamente essa dimensão que mais interessava a Descartes. Ele reconheceu que os aspectos ameaçadores do ceticismo poderiam contribuir dialeticamente para pôr fim às obscuridades que impediam a admissão da autoridade da razão e o avanço científico, ou seja, viu nos argumentos céticos uma contribuição para estabelecer de uma vez por todas, para todo o público letrado da Europa do século XVII, a convicção cartesiana nos poderes humanos, de um modo tão confiante que nenhum outro autor antes dele chegou a conceber<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Porchat (2007, p. 272) argumenta que o pessimismo epistemológico não estava presente no significado originário do ceticismo.

<sup>50</sup> Penso que é esse mesmo sentido otimista e reformador que Bacon pretende chamar a atenção através da sua nova lógica. Rossi afirma que existem dois diferentes tipos de filosofia e duas lógicas diferentes: uma é válida no campo dos discursos, das disputas, das controvérsias, da conversação, das atividades profissionais, da vida civil; a outra, a nova lógica, é, ao invés, indispensável no âmbito da conquista progressiva empreendida pelo homem, da realidade natural. (ROSSI, 2006, p. 381)

Em outras palavras, o que chamou a atenção de Descartes nos argumentos céticos não foi certamente o risco de perder o conhecimento, mas o benefício de estimular uma atitude crítica e revisionista em torno das crenças acerca da natureza da realidade física e dos meios adequados de conhecê-la. Assim, mais além do sentido de ameaça e sujeição ao erro, as dúvidas céticas da *Primeira Meditação* mostram-se parte de um programa justificacionista voltado para a apreensão de verdades absolutamente certas, sobre as quais seria edificada, de modo seguro, a concepção moderna da realidade, ciência e da felicidade humana. Esse ponto poderia ser formulado dizendo que o ceticismo foi incorporado e revigorado pela filosofia de Descartes em função da confiança nas capacidades humanas para o conhecimento da realidade. A filosofia cartesiana foi uma filosofia que reconheceu nas dúvidas metafísicas a possibilidade de estabelecer um modelo “dogmático” do conhecimento humano, um modelo onde a razão assume uma função certificadora, sendo capaz de edificar um sistema de conhecimento perfeito, completo. Ambientado nesse contexto, os argumentos céticos promovem a perda do conhecimento, apenas para reconquistá-lo em bases seguras.

Um bom lugar para começar essa abordagem são os textos em que Descartes fornece pistas mais gerais dos contornos de seu projeto filosófico-científico, especialmente os *Princípios de Filosofia e as Regras para a Orientação do Espírito e o Discurso do Método*. Nos *Princípios*, Descartes apresenta a ideia de uma Filosofia Primeira ou Metafísica encarregada de esclarecer os *primeiros princípios* que estão na base de todos os temas de interesse humano, tanto na teoria quanto na prática. Essa concepção da metafísica como filosofia primeira pode ser mais bem entendida através da célebre descrição da filosofia como uma unidade orgânica, como uma árvore.

Então, desde que haja adquirido o hábito de encontrar a verdade nestas questões [na lógica], deve começar a aplicar-se à verdadeira Filosofia, cuja primeira parte é a Metafísica, que contém os primeiros princípios do conhecimento, entre os quais se encontra a explicação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade das nossas almas e de todas as noções claras e simples que residem em nós. A segunda é a Física, e depois de termos encontrado os verdadeiros princípios das coisas materiais devemos examinar, na generalidade, como todo o universo é composto; seguidamente, em particular, a natureza da Terra e de todos os corpos que se acham mais comumente à sua volta, tal como o ar, a água, o fogo, o ímã e os minerais. No seu seguimento, é necessário investigar, também

em particular, a natureza das plantas, dos animais e, sobretudo, do homem, a fim de encontrarmos as outras ciências que nos são úteis. Assim, a Filosofia inteira é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a Física e os ramos que saem deste tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e a mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências e é o último grau da sabedoria (DESCARTES, 1997, p. 22).

A metáfora da árvore revela que a filosofia era entendida por Descartes como uma ciência ampla, que envolvia principalmente o conhecimento dos primeiros princípios ou primeiras causas, a qual consistia num gênero especial de discurso capaz de esclarecer certas pressuposições ontológicas e epistemológicas que serviam de fundamento para o desenvolvimento das demais ciências. Uma forma de apresentar esse ponto seria dizer que cientistas resolvem problemas no interior de cada uma das ciências a partir de estruturas tácitas de compreensão dos seus objetos de investigação e dos processos de conhecimento desses objetos. A metafísica, por outra parte, se encarregaria da análise da estrutura ontológica em que as ciências operam e de responder questões da metodologia crítica acerca dos nossos próprios instrumentos para conhecer. A filosofia metafísica é, nesse sentido, uma *metaphysica generalis* capaz de esclarecer as ontologias das diferentes ciências e, ainda, oferecer uma epistemologia voltada para a indicação de como essas mesmas ciências são possíveis a partir dos instrumentos (intelecto, sensibilidade, memória e vontade) que dispomos.

No projeto cartesiano toda investigação metafísica será orientada por uma premissa básica: os primeiros princípios obtidos deverão ser absolutamente certos, deverão estar fundados no requisito da certeza. Os fundamentos metafisicamente certos serão os pressupostos da *física* mecanicista, da antropologia ou ciência do homem que define a natureza humana a partir da união de alma e corpo e de uma *moral* (em grande parte entendida pela *medicina* fisiológica), interessada em garantir as condições da vida boa e feliz a partir da correta compreensão da finalidade do homem (GAUKROGER, 1998, p. 211). A fundação certa será válida tanto para as verdades especulativas quanto morais, o que levou Cottingham a afirmar que o caráter revolucionário da filosofia cartesiana derivaria não só da pretensão de fundamentar uma nova concepção do universo físico e do entendimento científico do mesmo, mas também do sentido da tarefa moral de proporcionar

uma descrição de como seres humanos podem viver plenamente. (COTTINGHAM, 2002, p. 61)

O entendimento cartesiano da filosofia como um sistema capaz de oferecer uma “visão de mundo” (CRAIG, 2000), como “uma busca por um esquema de pensamento abrangente, sinóptico, que poderia localizar um programa para a plenitude humana dentro de um amplo entendimento da natureza do universo e do lugar do homem no mesmo” (COTTINGHAM, 2002, p. 69) não é novo. Um entendimento semelhante pode ser encontrado em Eustaquio de Saint Paul, e em outros autores do período. O caráter inovador e revolucionário do sistema cartesiano aparece na pretensão de estabelecer fundações seguras, indubitáveis, para todos os objetos de interesse humano a partir da demonstração de princípios primeiros. O primeiro passo a ser estabelecido nesse sistema consistia em garantir um método válido de obtenção dos princípios assumidos por sua filosofia.

## **2 O método para obtenção dos primeiros princípios**

O esboço da lógica cartesiana está vinculado à uma crítica à esterilidade dos métodos vigentes, sobretudo da silogística. As duas principais linhas de crítica de Descartes à lógica tradicional referem-se às limitações na produção de conhecimento e o fato de representarem desvios no reto caminho da verdade.

quem tem princípios errôneos, quanto mais os cultiva e se dedica com afinco a tirar deles consequências, na crença de que se trate de um filosofar correto, tanto mais ele se afastará do conhecimento da verdade e da sabedoria (DESCARTES, 1997, p. 23)

Assim, uma parte crucial do projeto de instaurar uma “visão de mundo” onde conhecimentos teóricos e morais poderiam ser deduzidos de princípios universais consistia em instaurar uma *nova lógica* que serviria de orientação para a condução do investigador na busca da verdade (DESCARTES, Regra 2). O método da nova filosofia de Descartes não é uma arte de pensar, mas uma lógica da investigação “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”. A lógica cartesiana deve ser entendida assim como uma lógica produtiva que permitiria descobrir verdades que, sem ela, permaneceriam ocultas ou, mais perigosamente, fariam tomar o falso por verdadeiro (GUENANCIA, 1986). Esse método seria aplicado com proveito em todos os âmbitos do conhecimento, independente

de seu objeto. O *Discurso do Método* oferece duas formulações que são exemplares dessa atitude de confiança corajosa. Descartes afirma ter descoberto que o método é um conjunto de leis de orientação do pensamento e investigação que permitiria “chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz” (DESCARTES, 1979b, p. 36-37) e, ainda, levaria nossa natureza “ao seu mais alto grau de perfeição”<sup>51</sup>. A aplicação dos preceitos do método aos diferentes problemas daria, assim, um sentido de acabamento ou edificação perfeita de todo o conjunto do saber; ao instituir procedimentos seguros abre-se o caminho para uma apreensão completa da verdade e como a verdade é uma só, não haveria nada que poderia se situar fora do nosso alcance: “havendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a encontrar sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber”(DESCARTES, 1979b, p. 40).

Descartes instituiu a própria luz natural da razão como a fonte desses princípios ou preceitos gerais de orientação para o conhecimento da verdade<sup>52</sup>.

Se alguém quer procurar seriamente a verdade [...] deve pensar somente em aumentar a luz natural da razão, não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância de sua vida, seu entendimento mostre à sua vontade o que é preciso escolher. (DESCARTES, 1999, p. 4)

A razão é essencial nessa tarefa, pois é dela que brota a *lógica natural*<sup>53</sup>, isto é, um conjunto de leis do pensamento capaz de fazer a verdade (entendida a partir da clareza e evidências dos primeiros princípios) surgir em todos os âmbitos do conhecimento. Como

---

<sup>51</sup> Esse é o subtítulo do *Discurso do Método*. Como se sabe, o subtítulo anterior era “Projeto de uma ciência universal que possa elevar a nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição. Mais os meteoros, a Dióptrica e a Geometria, onde as mais curiosas matérias que o autor pôde escolher para dar prova da ciência universal que ele propõe são tratadas de tal modo que mesmo aqueles que não estudaram podem entendê-las”. O método aqui, ao menos na formulação primitiva de Descartes, estabelece um elenco das leis universais do pensamento, as quais serão usadas para esclarecer todas as dificuldades que possam surgir para a mente humana.

<sup>52</sup> Por luz natural da razão deve-se entender os poderes inatos da mente humana que, quando corretamente dirigidos, levam ao conhecimento certo da verdade. No diálogo *A Busca da Verdade*, Descartes afirma que a luz natural, por si só, sem qualquer auxílio da religião e da filosofia, determina quais opiniões um bom homem deve sustentar acerca de qualquer assunto que lhe possa ocupar o pensamento, e penetra nos segredos das mais recônditas ciências”. A luz natural também aparece nas *Regras* (ver Regra IV) e nas *Meditações*, onde o termo adotado é *lumen naturale*. (COTTINGHAM, 1998, p. 90-91)

<sup>53</sup> A expressão é de Descartes e foi utilizada por Gibson para defender a tese de que as *Regras* expõem uma lógica da verdade que tinha nos princípios naturais da razão seu principal ponto de apoio. Ele diz: “pensamos verdadeiramente quando pensamos naturalmente e uma coisa é verdadeira quando este instinto natural, o *intuitio mentis*, a *lumiére naturelle* - assegura que é assim. Que este critério pode ser universalmente aplicado segue imediatamente de ter sido identificado com o pensamento natural padrão, pois tendo sido definido sem qualquer referência para os objetos nos quais seria testado por sua luz, sua capacidade não pode depender da natureza da matéria que será testada”. (GIBSON, 1898, p. 155)

ele afirma no diálogo *A busca da Verdade*, o espírito humano guarda em si “tudo o que é necessário para encontrar, em seu interior, todo o conhecimento que possamos precisar para a conduta da vida, bem como os meios para adquiri-lo”. (DESCARTES apud COTTINGHAM, 1998)

Nas *Regras*, a luz natural da razão aparece como um instrumento suficiente para obter uma *mathesis universalis*, ou seja, as bases universais de uma ciência de princípios universais, válidos para todos os âmbitos do saber. A *mathesis* deve ser entendida como uma propedêutica composta pelo recolhimento das leis fundamentais do pensamento para a construção de qualquer conhecimento, ocupando um espaço anterior à ciência propriamente dita, pois descreve as verdades básicas, “os primeiros rudimentos da razão humana” (1999, p. 74), constituindo o ponto de partida de todo o saber humano. Trata-se, portanto, de um conjunto de princípios orientadores, que abarcariam todas as ciências, por sua unidade de princípio e procedimento, dando forma à possibilidade de descobrir através de um número limitado de verdades a verdade completa (GIBSON, 1898, p. 155). A lógica natural das *Regras* aponta duas operações essenciais: intuição e dedução. Por intuição, diz Descartes,

entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a da própria dedução” (1999, p. 13-14).

Já a dedução é entendida como “a conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza” (1999, p. 15). Intuição e dedução não representam procedimentos inteiramente distintos. A intuição pode subsumir todos os passos da dedução numa simples apreensão, razão pela qual ela é considerada a operação fundamental do entendimento<sup>54</sup>.

A partir da obtenção dos primeiros princípios da realidade apreendidos por intuição e estendidos para a explicação e compreensão de diferentes problemas por dedução, Descartes acreditou ser possível estabelecer um sistema completo e verdadeiro de tudo aquilo que seria possível conhecer. Justamente como a matemática procede por dedução dos primeiros princípios, assim também a filosofia procede por combinação de intuição e

---

<sup>54</sup> Cf. *Regras* VII e VIII



dedução, empregando a intuição para alcançar um conhecimento autoevidente dos primeiros princípios, enquanto a dedução amplia aqueles primeiros princípios em uma maneira preservadora da certeza<sup>55</sup>.

No entanto, embora a confiança nos poderes da razão desempenhe um papel crucial em garantir a verdade dos princípios do raciocínio e a possibilidade de obter consequências dedutivas verdadeiras, a crença na potencialidade da razão não será plena se os conhecimentos obtidos por seu intermédio não estiverem apoiados em fundamentos metafísicos inabaláveis. É justamente essa uma das principais funções em torno da qual articula-se o texto das *Meditações*: dar plena demonstração da certeza dos primeiros princípios da metafísica e da ciência, particularmente da física e da matemática, colocando-os fora do alcance da dúvida. Em outras palavras, Descartes pretende trazer à luz as verdades fundamentais da Metafísica mediante a força da razão e, ao mesmo tempo, demonstrar que a razão é o melhor instrumento para todo o conhecimento, de modo que as verdades por ela obtidas não conhecerão nenhum tipo de fragilidade. As diferentes verdades que brotarão do exercício da luz natural, das operações naturais da mente, tornar-se-ão, assim, verdades absolutamente certas.

Descartes reitera que um sistema do conhecimento perfeito deve começar por princípios certos. Os primeiros princípios devem ser tão claros e evidentes que o espírito humano não possa duvidar de sua verdade, desde que se aplique a considerá-los com atenção. Contudo, opiniões falsas podem, em virtude de nossa natureza falível e sujeita ao erro, ser tomadas como princípios certos. Assim, a busca pelos princípios certos do conhecimento deve partir da revisão completa, orientada pela utilização da dúvida, de todas as opiniões admitidas anteriormente como certas.

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me

---

<sup>55</sup> “A ciência cartesiana exige que o espírito se despoje das formas, categorias e conceitos já constituídos, e que encontre em si mesmo, só pela luz natural, não apenas as noções primeiras e evidentes, mas também uma ordem, igualmente natural, que lhe permita deduzir a partir dessas noções todos os conhecimentos possíveis. A ciência, para Descartes, não parte de um objeto previamente dado, mas sua principal finalidade é descobrir seu verdadeiro objeto, constituí-lo utilizando apenas as ideias primeiras que se encontram no espírito, e cuidando em ligar de maneira evidente essas ideias com aquelas que delas se deduzem naturalmente”. (GUENANCIA, 2002, p. 18)

de todas as opiniões a que até então dera crédito e começar tudo novamente desde os fundamentos. (DESCARTES, 1979a, p.85)

Assim, enquanto as *Regras e os Princípios* assumem a necessidade da certeza absoluta dos primeiros princípios de todo conhecimento, é nas *Meditações* que esta certeza será efetivamente assegurada através do mecanismo da dúvida. O resultado que Descartes espera alcançar é fazer o meditador reconhecer um conjunto de verdades indubitáveis e autoevidentes para a razão, isto é, um conjunto de verdades que poderia servir como princípio primeiro, como fundamento metafísico de todo o conhecimento humano. Através da revisão das crenças mediante *razões para duvidar* também seria revelado um critério seguro de reconhecimento da verdade: a clareza e evidência. As dúvidas assumem, assim, um papel importante na economia das *Meditações*. É delas que deverão nascer as primeiras verdades, os fundamentos de um sistema do conhecimento verdadeiro e perfeitamente estruturado e a possibilidade de reconhecer novas verdades. No *Discurso* há uma passagem onde Descartes explica que a proposta de “rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida” tinha como propósito detectar se, após isso, “não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável ou a incerteza e dúvida completa”. Embora a possibilidade da incerteza seja admitida na retórica do texto, é a certeza que deve nascer da dúvida. Porchat resumiu esse compromisso nos seguintes termos:

...Descartes, aliás, descreveu-se como o primeiro dos homens a derrubar as dúvidas dos céticos. E no intuito de derrubá-las, sua estratégia consistiu precisamente em retomar a velha argumentação cética, baseada nas ilusões dos sentidos e nos sonhos, contra nosso pretenso conhecimento das coisas exteriores, parecendo exacerbar a dúvida cética até o extremo limite, por meio da ficção metafísica do gênio maligno; em retomar a prática cética da suspensão do juízo, aplicando-a aparentemente de modo universal e radical, fazendo-a incidir expressamente sobre a própria existência das coisas exteriores, para finalmente manifestar a impotência do ceticismo ante a evidência irresistível do *Cogito*. (2007, p. 91-92)

Esse percurso mostra que, ao aparecerem no interior de uma filosofia que pretendia oferecer uma visão completa, livre de dúvidas sobre a realidade física e sobre o homem dentro dela, os argumentos céticos mantêm, nas *Meditações*, uma relação estreita com os objetivos construtivos da filosofia cartesiana, em particular com o exercício da capacidade da razão de obter verdades certas. Mas se o propósito era vencer a dúvida, por

que Descartes não formulou, como na *Refutação do Idealismo* de Kant, uma prova direta ou um conjunto de argumentos capazes de demonstrar a falsidade dos argumentos céticos? Em outras palavras, por que Descartes alimentou em seus leitores “as mais extravagantes suposições dos céticos”, se ansiava, acima de tudo, uma certeza que essas suposições não poderiam abalar? Esse ponto se torna claro quando analisamos o lugar das dúvidas céticas no texto meditativo.

### 3 Dúvidas céticas e estilo meditativo

As preocupações com estilo por parte de autores-filósofos frequentemente se relacionam com o desejo de ser bem entendido, o que envolve o conhecimento da audiência, e, principalmente, a natureza do ensinamento filosófico pretendido. A adoção do estilo meditativo para a elaboração das *Meditações* não ocorreu por acaso. Descartes sempre demonstrou grande preocupação com questões de escrita e leitura de seus textos, especialmente por desejar encontrar o melhor meio de formulação e exposição de sua doutrina, facilitando a correta apreensão de suas teses. Na *Carta prefácio aos Princípios de Filosofia*, há uma passagem onde Descartes recomenda que seu texto seja lido inicialmente “como um romance, sem forçar demasiadamente a atenção nem deter-se perante as dificuldades que se for encontrando” (1997, p. 23), depois ele recomenda que, se as dificuldades persistirem, seja feita uma segunda e terceira leitura até que, gradualmente, a solução das dificuldades seja encontrada. Ao que tudo indica os impedimentos considerados por Descartes poderiam surgir em função das dificuldades do conteúdo ou matéria examinada, mas uma grande parte das dificuldades tinha sua origem na audiência da época, isto é, na dificuldade que um leitor acostumado com a “filosofia dos antigos” teria para acompanhar os assuntos da “verdadeira filosofia” por ele defendida nos *Princípios* e noutros textos, especialmente seus textos científicos.

As dificuldades em torno das concepções teóricas alimentadas por sua audiência parecem ter desempenhado um papel determinante, particularmente na concepção da *Primeira Meditação*<sup>56</sup>. Como todo escrito meditativo, as *Meditações* cartesianas se abrem

---

<sup>56</sup> O estilo meditativo constitui um estilo de escrita filosófica com uma história que remonta à Antiguidade Clássica, tendo se originado, possivelmente, entre os filósofos da Escola Estoica. As meditações clássicas consistiam em anotações de cunho pessoal, cuja função era fixar a prática do modo de vida preconizado pela escola. Um caso paradigmático de tal modelo são as meditações de Marco Aurélio, um aglomerado de notas

para o leitor como um texto reflexivo, do sujeito lançando a atenção sobre si mesmo. Orientado para finalidades vinculadas aos objetivos de fundamentação segura da ciência, o meditador inicia refletindo sobre suas crenças a partir da formulação de uma série de dúvidas.

O estilo meditativo foi comum na tradição religiosa da época de Descartes e há razões para crer que ele manteve um vivo contato com esse gênero de escrita filosófica (RORTY, 1986. p. 2 e ss). As meditações religiosas, assim como as meditações cartesianas, conservaram o estatuto de um exercício íntimo, mas não envolviam apenas a reflexão estritamente pessoal de um sujeito em torno de suas crenças. Elas se dirigiam a um público mais amplo e visavam à conversão e salvação da alma. Para essa finalidade, era comum incorporar práticas espirituais capazes de despertar a sensibilidade humana para as verdades da fé. Ignácio de Loyola, fundador da Ordem dos Jesuítas, escreveu um livro meditativo chamado *Exercícios Espirituais*, onde afirmava que “as necessidades da alma normalmente não encontram satisfação em uma série de fatos, mas sim em um sentido e desejo interno pelas coisas” (LOYOLA apud COTTINGHAM, 1998, p. 370-371). O jejum, a penitência, a oração, a mortificação eram então recomendados para despertar o desejo da alma por Deus.

A *Primeira Meditação* de Descartes associa o aspecto vivencial da meditação religiosa com o esforço pessoal, mental e emocional, na apreensão de verdades metafísicas que se tornariam próprias do sujeito que medita. Nesse sentido, é correto afirmar, como faz Hadot, que o gênero meditativo pressupõe a concepção de que uma pessoa não poderia ter acesso à verdade a menos que realizasse em si, antes de tudo, um trabalho que o tornasse suscetível de conhecer a verdade (HADOT, 1999, p.370-371). As experiências visadas por Descartes não foram, contudo, dirigidas para uma transformação interior caracterizada pela aceitação das verdades da fé ou uma transformação que exigisse a cessação das atividades do entendimento (como no jejum ou na penitência), mas uma transformação nas concepções vigentes entre seus leitores (meditadores) em torno da realidade física e do conhecimento.

Quando reconhecemos esse aspecto de exercício, da vivência prática presente no texto meditativo, as dúvidas céticas assumem um sentido diferente da ameaça de roubar

---

pessoais sobre temas de reflexão, escritas para lembrar ou instituir um ou outro estado de espírito conveniente aos preceitos racionais do estoicismo. (HADOT, 1996, p. 320-325).

nosso conhecimento, frequentemente enfatizada quando pensamos no ceticismo na atualidade. Elas aparecem como *exercícios mentais ou espirituais* destinados a preparar o meditador para aceitar as verdades da filosofia cartesiana de modo inabalável. É claro que se entendemos as dúvidas como exercícios espirituais elas não deixam de carregar consequências teóricas. Contudo, a ênfase no aspecto experiencial revela que a dúvida não pretendia simplesmente estabelecer uma conclusão cética negativa em torno do conhecimento empírico. Descartes pretendia *modificar o leitor*, afastando-o integralmente de uma imagem arraigada e confusa acerca do conhecimento empírico. O argumento do sonho, por exemplo, mostra-se, nesse sentido, como uma figuração que deve ser construída mentalmente pelo leitor e, quando levado às últimas consequências, promoveria o enfraquecimento da confiança nos sentidos, preparando o leitor para a admissão da tese de que o conhecimento depende unicamente da razão. Nesse sentido, as meditações não pretendem ser uma mera apresentação de resultados, como a apresentação de um conjunto de provas e argumentos no interior de um tratado filosófico, mas uma exposição dinâmica que exige, para a obtenção efetiva de suas finalidades, transportar os leitores para um estado de dúvida profunda. Esse estado de dúvida exacerbada é descrito de modo dramático por Descartes no início da *Segunda Meditação*.

A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona. (DESCARTES, 1979, p. 91)

Esse aspecto ameaçador é essencial para produzir um efeito catártico no leitor. Ao realizar o exercício ele estará preparado, purificado de qualquer preconceito e pronto para apreender as primeiras verdades evidentes para a luz natural da razão. Essa tese é confirmada em vários pontos da obra de Descartes.

Nas *Segundas Respostas*, Descartes explica que as primeiras verdades da Metafísica seriam facilmente negadas se não fosse adotado um procedimento adequado de exposição de sua doutrina. A negação imediata dessas teses dar-se-ia, pois Descartes concebia seus leitores como profundamente “acostumados com os prejuízos que recebemos

através dos sentidos”<sup>57</sup>. Assim, antes de expor os princípios constitutivos da filosofia cartesiana, caberia remover tais preconceitos. Os prejuízos que Descartes têm em mente dizem respeito à falsa atribuição de diferenças entre porções da realidade como a terra e o céu, bem como a consideração das qualidades secundárias como propriedades substanciais da realidade. Essas teses, inabaláveis pelo “ofuscamento natural do corpo”, bloqueiam o caminho da razão e dificilmente seriam abandonadas sem o serviço prestado pelas dúvidas céticas.

E como se encontrava [a alma] tão fortemente ofuscada pelo corpo que só considerava as outras coisas quanto ao seu uso, julgava que havia mais ou menos realidade em cada objeto conforme as impressões que lhe pareciam mais ou menos fortes. Daí ter acreditado que havia mais substância ou corpo nas pedras e nos metais do que no ar ou na água, porque sentia neles mais dureza e peso; daí também ter considerado que o ar era diferente de tudo o mais, pois quando algum vento o agitava não lhe parecia nem quente nem frio. E como as estrelas não a faziam sentir mais luz do que a chama que brota de uma tocha, achava que cada estrela não era maior do que a chama de uma tocha. E como ainda não considerava que a Terra podia girar em torno de seu eixo, e que a sua superfície era curva como a de uma bola, de início julgou que era imóvel e que sua superfície era lisa. De tal modo fomos predispostos a mil outros preconceitos que acreditamos neles mesmo quando somos capazes de usar a razão devidamente. E em vez de pensarmos que emitimos tais juízos numa altura em que não tínhamos condições para julgar bem, sendo por isso mais falsos que verdadeiros, aceitamo-los com tanta segurança como se tivéssemos um conhecimento distinto deles por intermédio dos sentidos, e acreditamos sempre nesses juízos como se fossem noções comuns. (DESCARTES, 1997, p. 55)

Para um leitor educado nessas condições, seria difícil de admitir, senão mesmo de acreditar, nas teses principais da física e da metafísica cartesiana, teses que contrariam as convicções maciças dos sentidos, sustentando, por exemplo, que a matéria é pura extensão; que não existe diferença substancial entre a água, a terra e os metais ou que

---

<sup>57</sup>“Pois há essa diferença que as primeiras noções supostas para demonstrar as proposições geométricas, estando de acordo com os sentidos, são facilmente aceitas por cada qual [...] Mas, ao contrário, no atinente às questões que pertencem à Metafísica, a principal dificuldade é conceber clara e distintamente as noções primeiras. Pois, ainda que por sua natureza não sejam menos claras, sendo mesmo muitas vezes mais claras do que as consideradas pelos geômetras, não obstante, posto que parecem não concordar com muitos prejuízos que recebemos através dos sentidos, e aos quais nos habituamos desde a infância, são *perfeitamente compreendidas apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos; eis por que, se as propuséssemos totalmente a sós, seriam facilmente negadas por aqueles cujo espírito é propenso à contradição*”. (DESCARTES, 1979a, p. 167, grifo meu)

a realidade é conhecida tão somente pelo pensamento puro. Os preconceitos da audiência de Descartes tornavam necessário reconhecer que a apresentação direta dessas noções primeiras partindo de definições, postulados, axiomas e teoremas, como faziam os geômetras, poderia simplesmente gerar resistência ou a negação. Como as verdades primeiras da física e da epistemologia cartesiana (que a matéria é extensão, que a extensão é conhecida pela razão) contradizem aquilo que um leitor excessivamente preso aos sentidos poderia supor, uma parte essencial dessa preparação das verdades consiste em libertar o leitor da confiança depositada na autoridade dos sentidos. Assim, boa parte do trabalho de uma meditação consistirá em prever mecanismos para tornar transparente, no final do processo, tais enganos, tornando explícito o lugar da razão para o conhecimento e a verdadeira natureza da realidade física. Essa tarefa, diz claramente Descartes, será realizada mediante o emprego de dúvidas céticas.

Na primeira, adianto as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais, pelo menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além dos que tivemos até o presente. Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos... (DESCARTES, 1979a, p. 79)

As dúvidas céticas, particularmente a dúvida sobre as coisas materiais, representam, assim, um expediente para “acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos”, sendo tal operação necessária para que o leitor das *Meditações* seja capaz de apreender as primeiras verdades da Metafísica cartesiana. Descartes atribui essa mesma função às dúvidas nas respostas a Hobbes, quando afirma que as razões para duvidar foram pensadas “para preparar o espírito dos leitores a considerar as coisas intelectuais e distingui-las das coisas corpóreas” e acrescenta que elas serão respondidas nas meditações seguintes, dando lugar às “primeiras verdades”, e servindo “para mostrar quão firmes são as verdades avançadas”, visto que elas “não serão abaladas por dúvidas tão gerais e extraordinárias” (DESCARTES, p. 600). A dúvida, reitera aqui Descartes, servirá para preparar o leitor para a consideração das coisas intelectuais (verdades metafísicas), sendo

que as verdades obtidas não terão sua certeza afetada pela dúvida assumida no percurso da investigação<sup>58</sup>.

O emprego da dúvida é, assim, um caminho que não só não pretende frustrar nossas pretensões epistêmicas, como promete a obtenção de conhecimento absolutamente certo ou indubitável, na forma de um conjunto de primeiras verdades acessíveis pela razão. Em suma, a dúvida se prestará, ao mesmo tempo, para duas funções distintas e interligadas: a *remoção dos obstáculos* que impedem a apreensão das primeiras verdades e a *aquisição de verdades* absolutamente certas pela razão<sup>59</sup>. Mas, qual o projeto de transformação teórica de Descartes ao escrever as *Meditações Metafísicas*? Qual *verdade* o conjunto das seis meditações cartesianas pretendia estabelecer?<sup>60</sup> Por que ele considerou que a epistemologia sensualista deveria ser rejeitada mediante dúvidas céticas e substituída por uma nova epistemologia fundada na razão?

#### 4 As primeiras verdades da ciência e a centralidade da razão para o conhecimento

Descartes pretendeu refutar todas as dúvidas apresentadas na *Primeira Meditação* supostamente com a descoberta do *Cogito*. Como ele diz no *Discurso*:

E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava (DESCARTES, 1979b, p. 46).

A partir da base segura instaurada pela primeira verdade, novas verdades foram, posteriormente, incorporadas. O *Cogito* assume uma função especial no programa de

<sup>58</sup>No diálogo *A Busca da Verdade*, Descartes faz Eudoxo, um dos interlocutores, dizer que "...aquele que sabe como dispor apropriadamente da dúvida pode deduzir dela conhecimento absolutamente certo" (AT 522).

<sup>59</sup>Harry Frankfurt apresenta esse ponto dizendo que Descartes pretendeu promover, através da dúvida, uma conversão intelectual: "a conversão da confiança nos sentidos para uma apreciação da função essencial da razão na aquisição do conhecimento". (FRANKFURT, 1970, p. 14) A suspensão das crenças fundadas nos sentidos produzida pela dúvida pretendia não tanto expor um argumento, mas funcionar essencialmente como um exercício, "uma espécie de exercício mental...indispensável porque proporciona os meios para livrar nossa atenção das idéias sensíveis a fim de apontar para uma fonte independente do conhecimento: as conquistas puras do intelecto (HATFIELD, 1986, p. 47).

<sup>60</sup>Em minha apresentação do estilo meditativo procurei contrastar o texto cartesiano em relação às meditações religiosas. Isso não significa, no entanto, que as *Meditações* não sejam, em certos aspectos, um texto profundamente religioso.



obtenção de verdades primeiras, pois é uma proposição imune à dúvida representada pelo argumento do sonho e de outras hipóteses céticas de natureza similar. Mesmo que eu estivesse fazendo parte de um cenário cético (uma situação onde sou enganado por um Deus mau ou me encontro num mundo ilusório), ainda assim não poderia haver dúvida de minha própria existência como ser pensante. A dúvida metódica revela como resultado uma “certeza metafísica”, a certeza de que qualquer tentativa de erro teria que pressupor a existência do sujeito que medita. “É contraditório julgar que o que pensa, no momento mesmo em que pensa, não existe. E, por conseguinte, este conhecimento eu penso, logo existo é, de todos, o primeiro e o mais certo a ocorrer a quem quer que filosofe com ordem” (DESCARTES, 1997, p. 27).

A partir da primeira verdade, Descartes reconhece um conjunto de “noções tão simples por si próprias” que permitiriam ampliar o número de certezas obtidas. A descoberta do “eu” como pensamento (substância pensante) e sua distinção em relação ao corpo; a existência de Deus; a veracidade de Deus (na quarta Meditação) que assegura todo nosso conhecimento resume “os princípios mais gerais e importantes do conhecimento humano” (DESCARTES, 1997, P. 57). Embora a ordem de exposição não parta da metafísica para a física, pois muitas verdades seguem a ordem de descoberta e não a sequência das disciplinas que compõem o sistema completo do conhecimento esboçado nos *Princípios*, o estabelecimento dos princípios metafísicos primeiros é necessário para garantir a possibilidade do conhecimento verdadeiro e a fundação da física como ciência. O projeto de uma ciência unificada exige a apresentação de tais demonstrações. No que segue pretendo destacar a importância que os compromissos científicos relativos à fundamentação da física e epistemologia assumiram nas *Meditações*<sup>61</sup>. A matematização da física aparecerá então como porta de entrada para uma *techné*, uma filosofia aplicada<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> “A concepção da deidade em Descartes é um tema austeramente impessoal: a natureza de Deus está além do que nós podemos compreender e os propósitos que ele tem são algo para sempre aprisionados ‘no abismo de sua sabedoria’” (COTTINGHAM, 2002, p. 70). A presença de uma hierarquia entre noções mais primitivas e derivadas tem conduzido alguns leitores de Descartes a dar um destaque maior na trama das *Meditações* às questões da metafísica, especialmente as preocupações teológicas relacionadas com a demonstração da imortalidade da alma, da existência de Deus, além da separação da alma e corpo. As verdades metafísicas relativas à alma e Deus mostram-se de pouca importância quando visamos Descartes. Essa não parece ser a melhor representação do projeto cartesiano.

<sup>62</sup> A sugestão é que a matemática parece representar uma síntese entre a certeza plena e a operacionalidade necessária para as necessidades humanas.

É possível ler as *Meditações* como direcionadas, sobretudo, para a fundamentação de uma física operativa, prática. O que Descartes pretende fazer é, na expressão de Charles Taylor, “neutralizar o cosmo”, destituí-lo de significado para apreendê-lo como mecanismo, “como um domínio de controle instrumental potencial” (TAYLOR, 1997, p.197). Tal perspectiva de análise surge a partir da descrição do projeto filosófico das *Meditações* como uma tentativa de estabelecer os fundamentos de uma Física emancipada dos princípios que governavam a ciência da natureza de Aristóteles. Numa célebre carta enviada a Mersenne, Descartes comenta que as "seis meditações contêm todas as fundações de minha Física" e observa que as fundações da Física cartesiana "abalam àquelas de Aristóteles" (DESCARTES *apud* WILSON, 1978, p. 2). Margareth Wilson acrescenta, comentando esta carta, que a Física cartesiana "foi, de fato, altamente instrumental em 'destruir os princípios de Aristóteles' - ao estabelecer o conceito de uma ciência universal da matéria que procurava explicar todos os fenômenos em termos de propriedades básicas quantificáveis e leis simples governando o movimento" (WILSON, 1978, p.3).

A referência às propriedades quantificáveis dos fenômenos pode ser compreendida se observarmos que a ciência da natureza de Descartes tinha como uma de suas bases metafísicas fundamentais a ideia de que a essência das coisas corpóreas é a *extensão*, a qual é “o objeto da Geometria especulativa”. (DESCARTES, 1979a, p. 12, 13 e 21)

A natureza da matéria ou do corpo em geral, diz Descartes, não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura [...] sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão. (1997, p. 43)

Reduzindo a matéria à propriedade da extensão e das interações promovidas pela extensão, particularmente o movimento, a física acaba não sendo outra coisa senão geometria (DESCARTES *apud* HATFIELD, 1998, p. 281). Corresponde à Física apenas aquilo que pode ser descrito geometricamente, isto é, a matéria (substância extensa) em movimento (onde este movimento é descrito cinematicamente). Uma das demonstrações mais confiantes dessa ideia aparece nos *Princípios*:

Confesso francamente que nas coisas corporais a única matéria que conheço é aquela que pode ser dividida, representada e movimentada de todas as maneiras possíveis, isto é, aquela matéria

a que os geômetras chamam quantidade e que é objeto das suas demonstrações; nesta matéria só considero as suas divisões, figura e movimentos. E, enfim, ao tratar deste assunto só tomarei por verdadeiro aquilo que tiver sido deduzido com tanta evidência que poderia ser considerado uma demonstração matemática. E uma vez que este processo permite explicar todos os fenômenos da Natureza, como se verificará pelo que segue, não penso que devemos aceitar outros princípios na Física, nem aliás devemos desejar outros para além daqueles que aqui se explicam. (1997, p. 91)

Ou seja, em oposição à ideia de uma natureza viva, com lugares e corpos qualitativamente distintos (como o céu e a terra), Descartes procura mostrar que a realidade deve ser concebida como uma única natureza inanimada, *a matéria ou substância extensa*, descritível pelos mecanismos de uma física mecanicista e livre de qualquer tipo de poder imaginário ou divindade.

Tal mudança na compreensão da natureza da realidade veio acompanhada de uma mudança no modelo de conhecimento do mundo físico. O mundo físico (*res extensa*) aparece submetido às regras de comportamento impostas pela necessidade natural, ele nada mais é que o conjunto de leis e princípios que a própria ciência geométrica é capaz de extrair dos fenômenos. Nesse sentido, a física cartesiana opera com uma noção de matéria indiferente, a qual pode ser assimilada pela noção, frequentemente mencionada nos escritos científico-filosóficos da filosofia moderna, de “qualidades primárias”. A cera, examinada por Descartes, não é um produto natural envolto em práticas humanas, mas um “algo” amorfo e capaz de ser categorizado segundo os cânones da ciência, cujo interesse fundamental reside na apreensão de qualidades primárias. A partir dessa base, a ciência cartesiana elimina a ideia do mundo como um ser animado e contribui para a concepção da natureza como um universo, como um vasto e homogêneo agregado de objetos materiais em interações causais contingentes. O mundo é uma coleção de objetos em interações eficientes, com nenhum princípio ou força misteriosa atuando secretamente<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Num estudo acerca da imagem intelectual (*Weltbild*) da natureza do homem produzida pela filosofia em diferentes “Filosofias”, Edward Craig procurou mostrar que é possível localizar uma tendência, partilhada por vários filósofos nos séculos XIX e XX, em direção àquilo que ele chamou de um “Ideal Prático”, o qual consiste numa transformação da concepção de homem moderna. Essa transformação consistiu em sustentar que, em lugar de ser concebido “como primeiramente e, antes de tudo, um espectador, um contemplador que pode e deve adquirir algum conhecimento da ordem da realidade como Deus a dispôs e assim realizar em algum grau seu potencial por afinidade com a mente divina”, o homem passou a ser pensado como “um ser que ativamente cria, ou molda, seu próprio mundo” (CRAIG, p.10, 224, 286). A concepção do ideal prático coloca o homem *dentro* do mundo conferindo-lhe um papel ativo. Nessa concepção, a verdade e o conhecimento não são pensados como algo separado da prática humana. Um exemplo dessa postura na

Em consequência disso, uma nova concepção do nosso papel no mundo é desenvolvida. Onde anteriormente o nosso objetivo foi encontrar um lugar no cosmos, na hierarquia do todo, na visão de mundo cartesiana o nosso objetivo é visto como encontrar poder e maestria sobre a natureza indiferente. A ideia de apreender as leis matemáticas subjacentes que constituem a mecânica da realidade forneceu as bases para o desenvolvimento de uma concepção aplicada da ciência, que passou a ser vista como uma “filosofia prática” capaz de nos garantir a posição de senhores da natureza.

Pois elas (algumas noções gerais a respeito da física) levaram-me a ver que é possível adquirir um conhecimento muito útil na vida e que, em vez da filosofia especulativa ensinada nas escolas, podemos encontrar uma filosofia prática por meio da qual, conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, do céu e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos as diferentes habilidades de nossos artesãos, podemos da mesma forma empregá-los para todos os usos aos quais estão adaptados, e assim tornar-nos os mestres e senhores da natureza. (DESCARTES, 1979b, p. VI)

A redução da realidade à extensão (quantidade) e a apreensão de sua estrutura por uma razão que se exprime matematicamente já havia sido vislumbrada pela ciência pré-cartesiana. Descartes, no entanto, tratou de fornecer fundamentos metafísicos para a prática científica através da defesa da tese, aparentemente controversa para o leitor sensualista, da realidade como uma entidade concebida como matéria extensa e cognoscível pela geometria.

Retomando o problema inicial dos argumentos céticos nas *Meditações*, podemos reconhecer agora a contribuição desses argumentos para a revolução científica de Descartes: eles foram vistos como parte de uma dialética que tinha por finalidade preparar o leitor para o conhecimento, pelo puro pensamento, de uma realidade concebida como

---

filosofia contemporânea seria, segundo Craig, o pragmatismo de William James que sustenta que uma verdade absoluta não poderia ser alcançada, pois “nossa única chance de conformar-nos a esta é que esta poderia coincidir com o que nós poderíamos ser conduzidos a acreditar de qualquer forma a partir de nossa experiência e a experiência de exercitar nossas faculdades.” (CRAIG, p. 269). Assim, uma vez que estejam exauridos os interesses, criações e experiências que rodeiam a ação humana, não restaria nada para ser pensado. Em outros termos, o pragmatismo afirmaria que a única verdade que ele mesmo pode praticamente aceitar podem ser estas que suas experiências finitas o conduzem por si próprias (JAMES apud CRAIG, p. 269-270). O Prof. Porchat também mostra, num recente artigo, que os germes de uma concepção ativa de nosso envolvimento com a natureza estiveram presentes na sofística e no ceticismo grego. (PORCHAT, 2005, p.23-44).

extensão. Essa tarefa exigia destituir o papel anteriormente ocupado pelos sentidos na epistemologia clássica. Na tradição aristotélico-tomista era uma tese comum que "todo conhecimento, incluindo o conhecimento de Deus, da alma, e das verdades matemáticas é obtido por abstração intelectual a partir de particulares sensíveis" (HATFIELD, 1986, p.46). Na nova ciência os sentidos perderam o *status* de fontes centrais para o conhecimento empírico. A mudança na concepção da realidade - imposta pela ciência moderna nascente que concebe a apreensão da estrutura da realidade em termos de propriedades quantificáveis representadas matematicamente - exigia uma nova epistemologia que tinha o espírito ou razão como fonte central do conhecimento<sup>64</sup>.

A apresentação da nova concepção do conhecimento do mundo físico, com o conseqüente deslocamento dos sentidos para um papel de segundo plano, aparece em várias partes da obra de Descartes<sup>65</sup>. Na Segunda Parte dos *Princípios de Filosofia*, que retoma as teses filosóficas das *Meditações*, chamada "Do conhecimento das coisas Materiais", Descartes diz:

Assim, pois, facilmente poremos de lado os prejuízos dos sentidos e nos utilizaremos aqui tão-somente do entendimento, que atenta diligentemente para as ideias colocadas nele pela natureza. Fazendo isso, perceberemos que a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral, não consiste no fato de ser uma coisa dura ou pesada ou colorida ou que afeta os sentidos de alguma outra maneira, mas tão-somente no fato de ser uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade (P, II, p. IV).

Na *Sexta Meditação*, Descartes também afirma que as coisas corpóreas "talvez não sejam inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas..." (M. VI, p. 21). Na *Segunda Meditação*, ele procura mostrar que a matéria (representada pelo pedaço de cera) concebida como extensão é clara e distintamente conhecida "pela tão só inspeção do espírito" (M, II, 14). Descartes diz, na Meditação Segunda, "só concebemos os corpos pela faculdade de

---

<sup>64</sup> Garber, fazendo referência à carta a Mersenne, diz: "Descartes é absolutamente claro que o programa das *meditações* não é um projeto filosófico autônomo, mas o prelúdio para um programa científico mais amplo; suas observações a Mersenne sugerem que a motivação das *meditações* não pode ser meramente uma refutação do ceticismo, um problema que, como parece, não é de interesse fundamental para a prática do cientista". (GARBER, D. 1986, p. 83)

<sup>65</sup> Conforme explica Gary Hatfield, Descartes pretendia desenvolver "uma teoria precisa dos sentidos dando conta daquelas coisas cuja apreensão é em muitos aspectos obscura e confusa, a qual complementaria à compreensão da natureza das coisas corpóreas que seria objeto da matemática pura". Nesse sentido, Hatfield argumenta que a Física cartesiana admitiria a utilização de experimentos. (HATFIELD, 1986, p. 45)

entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento..." (M, II, p. 18).

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é que o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim parecesse anteriormente, mas somente uma *inspeção do espírito*, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente (DESCARTES, 1979a, p. 13).

É no interior desse contexto de reformulação do papel da ciência e dos mecanismos de apreensão da realidade física que se abriu o caminho para a aparição de hipóteses céticas instrumentais que, quando devidamente meditadas, nos levariam à recusa da autoridade sensível e ao descobrimento de verdades evidentes acessíveis à luz da razão que fundamentariam de modo seguro todo nosso conhecimento. Além das verdades metafísicas do cogito, da distinção entre o corpo e a alma e da existência de um Deus Bom, existiam outras verdades que serviram para fundar o sistema unificado do conhecimento de Descartes. No entanto, o exame das verdades analisadas até aqui, especialmente a tese de que a realidade é extensa e conhecida através da geometria (pela razão e independentemente dos sentidos), oferece uma ideia suficientemente clara do papel positivo que as dúvidas céticas desempenharam no projeto cartesiano.

## **5 Ceticismo e otimismo na investigação filosófica do conhecimento de Descartes**

Nas seções anteriores procurei mostrar que Descartes defendia uma concepção de filosofia como um sistema completo do pensamento (abrangendo a metafísica, a ética e física). No interior desse sistema algumas verdades fundamentais foram caracterizadas, especialmente a redução da matéria à extensão e o estabelecimento da razão, através da matemática pura, como a principal fonte do conhecimento do mundo

físico. Uma compreensão completa dessa abordagem sistemática e interligada da filosofia exigiria acompanhar a relação entre os princípios metafísicos do ser e do conhecimento até suas consequências dedutivas na mecânica e na moralidade, particularmente no estudo da inter-relação entre as três principais substâncias de Descartes: Deus, alma e corpo. Para os propósitos deste estudo, importa ressaltar o teor profundamente otimista da filosofia cartesiana revelado na proposta de instituir um sistema completo do conhecimento, fundado em princípios absolutamente certos. A metafísica e a física de Descartes pretendiam assegurar princípios indubitáveis do conhecimento e da realidade que, uma vez provados, não guardariam lugar para qualquer suspeita ou incredulidade. O aparecimento dos argumentos céticos nasceu justamente desse sentido de otimismo, não tanto para fazer o ceticismo naufragar, pois é certo que, se a obtenção do *Cogito* for válida, o mesmo haverá de naufragar, mas fazendo dos argumentos céticos ferramentas para o triunfo da razão. Nesse sentido, há indícios inequívocos de que as motivações filosóficas de Descartes ao formular dúvidas céticas não eram as mesmas que animam o debate epistemológico atual entre “céticos” e “anticéticos”, onde os últimos estariam interessados em provar verdades básicas, como a existência do mundo exterior diante de dúvidas hiperbólicas, do tipo das levantadas nas *Meditações*. Os argumentos céticos colocam dificuldades teóricas, mas essas dificuldades não representam o núcleo do interesse de Descartes. Descartes reconheceu que os argumentos céticos colocavam o problema de saber se existe ou não um mundo de objetos físicos ao nosso redor ou se podemos realmente saber algo do mundo físico, uma vez que uma hipótese cética fosse evocada. No entanto, ele tomou esse problema teórico que advém das dúvidas céticas como parte, se poderia dizer, de um treinamento para o qual considerava importante submeter seu leitor. A partir do contato com os argumentos céticos, estaria aberto o caminho para reconhecer as verdades da razão e sua função na edificação das primeiras verdades de todo o conhecimento humano.

## REFERÊNCIAS

- ABATH, A; CALADO, E. *Repensando Requerimentos para a Posse de Conceitos: Uma Abordagem Contextualista*. 2009. (Manuscrito inédito)
- ANDRADE, E. Função da hipótese e da experiência na constituição da certeza científica de Descartes. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. p. 262 V.16, II, Campinas, UNICAMP, 2006, p.259-280.
- ANNIS, David. A contextualist theory of epistemic justification. *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, n.3, July 1978
- AUSTIN, John. *Philosophical Papers*. Edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. Truth. In: *Philosophical Papers*. Edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1979. p. 117-134.
- \_\_\_\_\_. Other Minds. In: *Philosophical Papers*. Edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1979. p.76-117
- \_\_\_\_\_. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Tradução e apresentação de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Outras mentes*. Tradução de Oswaldo Porchat. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. (coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Sense and Sensibilia*. Oxford:OUP, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Sentido e Percepção*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BARBOSA FILHO, B. Saber, Fazer e Tempo: uma nota sobre Aristóteles. In: LEVY, Lia et al. *Verdade, conhecimento e ação*. Ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. São Paulo: Loyola, 1999. p. 15-16.
- BERNECKER, S. DRETSKE, F. (Eds). *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: Oxford University Press. 2000.
- BRENDEL, E. ; JAGER, C. Contextualist approaches to epistemology: problems and prospects. *Erkenntnis*, 61, p. 143-172, 2004.
- BROWER, Bruce. Contextualism, epistemological. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.



BRUECKNER, Anthony. Skepticism and epistemic closure. *Philosophical topics*, vol. 13, n.º. 3, p. 89 – 117, 1985.

\_\_\_\_\_ The Elusive virtues of contextualism. *Philosophical Studies*, n.118, p. 401-405, 2004.

BURGE, Tyler. Belief *De Re*. In: *The Journal of Philosophy*, n. 74, 1977. Pp. 338-362.

CARVALHO, Eros. Alguma Luz sobre o fundacionismo. 2009. (manuscrito inédito). Disponível em: <http://sites.google.com/site/erosdecarvalho/>. Acesso em: 20 set.2009.

CAVELL, Stanley. *The Claim of Reason*. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy. Oxford: Oxford University Press. 1989.

\_\_\_\_\_ *The senses of Walden*. Chicago/London: University of Chicago Press. 1981.

\_\_\_\_\_ *Esta América Nova, ainda inabordável*. Palestras a partir de Emerson e Wittgenstein. Tradução de Heloisa Toller Gomes. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_ Excursus on Wittgenstein's vision of language. In: Alice Crary and Rupert Read (Eds). *The New Wittgenstein*. London/New York: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_ *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1994.

CRARY, Alice. Austin and the ethics of discourse. In: CRARY, A.; SHIEH, S. *Reading Cavell*. London/New York: Routledge, 2006. p. 42-68.

COHEN, Stewart. Skpeticism, Relevance, and Relativity. In: McLAUGHLIN, Brian (Ed.). *Dretske and his Critics*. Oxford: Basil Blackwell, 1991. p. 17-38.

COHEN, Stewart. Contextualism and Skepticism. *Philosophical Issues*, n.10, p.94—107, 2000.

COHEN, S. Knowledge, Context and Social Standards. *Synthese*, Vol. 73, No. 1, Oct. 1987, pp. 3-26.

COHEN, S. How to be a Fallibilist. *Philosophical Perspectives*, v. 2, p. 91-123, 1988.

CONANT, James. Wittgenstein on Meaning and Use. In: *Philosophical Investigations*, Vol. 21, n. 3. July 1998. Pp. 222-250.

\_\_\_\_\_ Stanley Cavells Wittgenstein. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 46, 1998, pp. 237-250.

\_\_\_\_\_ Varieties of Scepticism. In: McMANUS, Denis (Ed.). *Wittgenstein and Scepticism*. London/New York: Routledge, 2004. p. 97-137.

CRAIG, Edward. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

COTTINGHAM, John (Ed.). *Descartes*. Oxford: Oxford University Press. 1998. (Oxford Readings in Philosophy).

\_\_\_\_\_. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. São Paulo: Jorge Zahar Editor., 1995.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and Good Life: Reason and Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DE ALMEIDA, C. Closure, Defeasibility and Conclusive Reasons. *Acta Analytica*, n. 22, p. 301-319. dez. 2007, p. 302.

DE PIERRIS, G. Critical Study of the Significance of Philosophical Scepticism (Barry Stroud). In: *Noûs*, n. 23, 1989, pp. 531-543.

DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques II 1638-1642*. Edition de F. Alquié. Paris, 1998. (classiques Garnier).

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Bento Prado e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural. 1975a.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1975b. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Princípios de Filosofia/Carta Prefácio ao Editor dos Princípios*. Lisboa: edições 70. 1997.

\_\_\_\_\_. *Objecções e Respostas*. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Regras para a orientação do Espírito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DRETSKE, Fred. Epistemic Operators (1970). *The Journal of Philosophy*. Vol. LXVII, n. 24, Dec. 1970. 1007-1023. Reprinted in: *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.30-48

\_\_\_\_\_. The Pragmatic Dimension of Knowledge (1981). *Philosophical Studies*, n.40, p. 363-378. Reprinted in: *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.48-64

\_\_\_\_\_. Contrastive Statements (1972). In: *The Philosophical Review*. Oct. 1972, p. 411-437.

DRETSKE, F. F. Is Knowledge closed under known entailment? The case against closure. In: SOSA, E.; STEUP, M. *Contemporary Debates in Epistemology*. London/New York: Blackwell, 2005.

DEROSE, Keith. Solving the Skeptical Problem. *Philosophical Review*, v. 104, n.1, jan. 1995.

ELDRIDGE, Richard. Introduction: Between Acknowledgment and Avoidance. In: ELDRIDGE, R. *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 1-15

\_\_\_\_\_. "A Continuing Task": Cavell and the Truth of Skepticism. In: ELDRIDGE, R. *The Persistence of Romanticism*. Essays in Philosophy and Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 189-204.

FARIA, Paulo F. *O mundo exterior: uma investigação gramatical*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS. 1994.

\_\_\_\_\_. *Investigação da Verdade e Uso da vida*. Comunicação apresentada no Encontro Argentino-Brasileiro de Filosofia Prática. Buenos Aires, 1993. 1-12.

\_\_\_\_\_. *Epistemologia e Ceticismo*. Comunicação apresentada no I Colóquio de Epistemologia da USJT, São Paulo, 2002. 1- 6.

\_\_\_\_\_. *Reflexividade e Fechamento Epistêmico*. Paper não-publicado, 2002. 1-18.

SILVA FILHO, Waldomiro J (Org.). *O ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2005.

FORLIN, E. O argumento cartesiano do sonho. In: *Discurso*. Vol 32, 2001, p. 235-248.

FRANKFURT, Harry. *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill Company, 1970.

GARBER, D. Semel in vita: The scientific Background to Descartes' Meditations. In: RORTY, A (Ed). *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: University of California Press, 1986.

GAUKROGER, Stephen. Descartes' Theory of the Passions. In: COTTINGHAM, J (ed). *Descartes*. Oxford:OUP, 1998.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Díon David Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, PIERRE. Marco Aurélio: Meditações. In: LABRUNE, M.; LAURENT, J. *Gradus Philosophicus: a construção da filosofia ocidental*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Editora Mandarin, 1996. p. 320-325

HATFIELD, G. The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises. In: RORTY, A (Ed). *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 45-79.

HELLER, Mark. Relevant Alternatives and Closure. In: *Australasian Journal of Philosophy*. v. 77, n. 2, pp. 196-208, June 1999.

HUME, D. *Treatise of Human Nature*. Second Edition- Edited by Selby-Bigge/Paul Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *Enquiries concerning to the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Third Edition. Edited by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

KAPLAN, Mark. To What Must an Epistemology be True? In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXI, n. 2, p. 279-304, set. 2000.

\_\_\_\_\_. Austin's Way with Scepticism. In: GRECO, J. *Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford: OUP, 2008. p. 348-371.

KLEIN, Peter. Skepticism and closure: why the evil genius Argument fails. *Philosophical Topics*, v. 23, n.1, 1995.

\_\_\_\_\_. Epistemology. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.

LEHRER, Keith. The Coherence Theory of Knowledge. In: BERNECKER, S.; DRETSKE, F. *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: OUP, 2000. p. 149-150.

LEWIS, David. Scorekeeping in a language game. *Journal of Philosophical Logic*. N. 8, 1979, pp. 339-359.

\_\_\_\_\_. Elusive Knowledge. In: BERNECKER, S.; DRETSKE, F. *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: OUP, 2000. p. 366-385

LUZ, A. M. *Desafios Céticos e o Debate Internalismo x Externalismo em Epistemologia*. 2008. (manuscrito inédito).

MACHADO, Alexandre. *Conhecimento, Verdade, Justificação*. 2009 (Paper aceito e não publicado).

McGINN, Marie. The everyday alternative to skepticism. Cavell and Wittgenstein on other minds. In: McMANUS, Denis (Ed.). *Wittgenstein and Scepticism*. London: Routledge, 2004. p. 240-260.

MINAR, Edward. Heidegger, Wittgenstein, and Skepticism. In: *The Harvard Review of Philosophy*. n. IX, 2001, pp. 37-45. In: *Harvard Review of Philosophy*. July 2001. p. 31-38.

MOORE, G. E. *Some Main Problems in Philosophy*. 6.ed. London: George Allen & Unwin, 1978.

\_\_\_\_\_. A defence of Common Sense. In: *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1970. p. 32-59.

\_\_\_\_\_. Proof of an External World. In: *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1970. p. 126-148.

\_\_\_\_\_. Certainty. In: *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1970. p.223-246.

MULHAL, Stephen. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Stanley Cavell's Vision of the Normativity of Language: Grammar, Criteria, and Rules. In: ELDRIGE, Richard. *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 1-15.

NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University press, 1986.

\_\_\_\_\_. *A última palavra*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

PASSMORE, J. *A Hundred years of philosophy*. Victoria: Penguin books, 1966.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. Fundacionismo, Holismo e Contextualismo no Sobre a Certeza de Wittgenstein. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n.4, Julho 1997. pp. 110-130.

\_\_\_\_\_. Uma Crítica Semântica ao Ceticismo Epistemológico. IN: *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, . 101-116.

\_\_\_\_\_. Ceticismo e Mundos Possíveis. In: DUTRA, L.H.; SMITH, P.J. (Orgs). *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Florianópolis: NEL, p. 81-108.

PINKARD, T. Analytics, Continentals, and Modern Skepticism. In: *The Monist*, vol. 82, n. 2, pp. 189-217, 1999.

POLLOCK, John. *Knowledge and Justification*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1974.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

PORCHAT PEREIRA, O. A autocrítica da razão no mundo antigo. In: FILHO, Waldomiro José Silva (Org.) *O ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2005. p. 23-44.

PUTNAM, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press. 1992.

\_\_\_\_\_. Skepticism. In: Marcelo Stamm (ed.) *Philosophie in Synthetischer Absicht* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1998).

\_\_\_\_\_. Skepticism, Stroud and the Contextuality of knowledge. In: *Philosophical Explorations*, vol. 4, n. 1, 2001, pp. 2-16.

RORTY, AMÉLIE. The Structure of Descartes' Meditations. In: RORTY, A (Ed. ) *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 1-20.

ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Tradução Aurora Bernardini. Londrina: Eduel, Curitiba: Editora da UFPR. 2006.

SCHAFFER, J. What shifts? Thresholds, Standards or Alternatives? In: PREYER, G. ; PETER, G (Ed.). *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning and Truth*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

SMITH, Plinio. Do começo da Filosofia. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n. 12, jun. 1997, p.7-29.

\_\_\_\_\_. Conhecimento, Justificação e Verdade. *Dissertatio*, Pelotas, n. 26, p.7-27, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo Filosófico*. São Paulo: EPU/Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004.

STINE, Gail. Dretske on knowing the logical consequences. In: *The Journal of Philosophy*. n. 68, 1971. 296-299.

\_\_\_\_\_. Skepticism, relevant Alternatives and Deductive Closure. In: *Philosophical Studies*, n. 29, 1976, pp. 249-261, fev. 1975.

STRAWSON, P.F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen & Co., 1985.

STROUD, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Understanding Human Knowledge*. Philosophical Essays. Oxford: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Meaning, Understanding and Practice*. Philosophical Essays. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STROUD, B. Understanding Human Knowledge in General. In: DRETSKE, F.; BERNECKER, S. *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: OUP, 2000. p. 351-352.

TAYLOR, C. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997

TRAVIS, Charles. *The Uses of Sense. Wittgenstein's Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

TRAVIS, Charles. A sense of Occasion. In: *The Philosophical Quarterly*. V.55, n. 219, p. 286-314, april 2005.

RICHARD, Mark. Propositional Attitudes. In: HALE, Bob; WRIGHT, Crispin. *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997. p. 197-226.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. London: Penguin Books, 1978.

WILLIAMS, Michael. *Problems of Knowledge: a critical introduction to epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Unnatural Doubts*. New Jersey. Princeton University Press. 1995.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein's Refutation of idealism. In: McMANUS, Denis (Ed.). *Wittgenstein and Scepticism*. London/New York: Routledge, 2004. p. 76-97.

\_\_\_\_\_. Scepticism and the context of philosophy. In: *Philosophical Issues*, n. 14, 2004, p. 456-475.

\_\_\_\_\_. Is contextualism Statable? *Philosophical Issues*, n. 10, 2000, p. 80-85

WILLIAMS, M. Contextualism, externalism and epistemic standards. In: *Philosophical Studies*. n.103, p. 1-23, 2001b.

WILSON, Margareth. *Descartes*. New York: Routledge, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Los Cuadernos Azul y Marrom*. Traducción de Francisco Gacia Guillén. Madrid: Editorial Tecnos. 1998.

\_\_\_\_\_. *On Certainty*. Edited by G.M. Ascombe and G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1998.

YOURGRAU, Palle. Knowledge and Relevant Alternatives. In: *Synthese*. n. 55, 1983, pp. 175-190.