

## O LEGADO DO CETICISMO\*

**Thompson Clarke**  
Universidade da Califórnia, Berkeley

**Tradução: Cristina Lasaitis**  
ECA-USP  
E-mail: [cristinalasaitis@gmail.com](mailto:cristinalasaitis@gmail.com)

Revisão: Israel Vilas Bôas  
EFLCH-Unifesp  
E-mail: [chrysotile@gmail.com](mailto:chrysotile@gmail.com)

Revisão: Oscar Moreira  
EFLCH-Unifesp  
E-mail: [oscar.xmoreira@gmail.com](mailto:oscar.xmoreira@gmail.com)

[754] [1] A questão que pretendo explorar, de maneira muito breve, é dupla. O que o cético examina: nossas crenças mais fundamentais ou o produto de um longo filosofar sobre o conhecimento empírico realizado antes de aquele entrar em cena? E o que as suas reflexões, interpretadas adequadamente, revelam? O que mais lamentado é não ter aqui espaço suficiente para examinar determinadas doutrinas mercedosamente famosas que tratam dessas questões.

[2] Talvez seja melhor começar com o pensamento convincente de Hume de que o cético põe em dúvida se podemos conhecer os tipos mais fundamentais de coisas em que, “fora de nossos gabinetes”, acreditamos sem questionar.

### Moore: o homem simples inveterado

[3] Deve-se fazer a intrigante pergunta, questionando quais “proposições gerais do senso comum” Moore pretende sustentar: Se a Defesa<sup>1</sup> e a Prova<sup>2</sup> de Moore, sem mudar nada, podem ser racionais e válidas ou se, a menos que bem reforçadas, deveriam ser julgadas impotentemente dogmáticas?

---

Este artigo foi publicado originalmente como “The Legacy of Skepticism” em *The Journal of Philosophy* 69(20): 754–69, em 1972. Os números entre colchetes em negrito referem-se à paginação da publicação original; os números entre colchetes foram introduzidos na presente tradução para facilitar a discussão do texto. Agradecemos ao *The Journal of Philosophy* e a Jason Stopa, bem como a Linda Banta, responsável pelo espólio, pela autorização da publicação desta tradução.

\* A ser apresentado em um simpósio da APA sobre o ceticismo epistemológico, 28 de dezembro de 1972. Os comentadores serão Keith Lehrer e Barry Stroud; seus comentários não estão disponíveis no momento.

<sup>1</sup> George Edward Moore, “A Defence of Common Sense”, *Philosophical Papers* (Londres: Allen & Unwin, 1959), pp. 32–59. (A versão em português deste texto está disponível em MOORE, G. E. “Uma defesa do senso comum”. Tradução P. R. Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 81–102).

<sup>2</sup> “Proof of an External World”, *ibid.*, pp. 126–148. (A versão em português deste texto está disponível em MOORE, G. E. “Prova de um mundo exterior”. Tradução P. R. Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 115–133).

[4] Um fato notável é que há um amplo e importante domínio de questões, afirmações e coisas do tipo, ideal para Moore, no qual uma “prova” como a sua *é* uma comprovação e o conhecimento não precisa de uma defesa argumentada porque o epistêmico é imune (exagerando um pouco a simplificação) ao ataque cético. O domínio, claro, é o cotidiano, as questões particulares, as afirmações, entre outras coisas, que ocorrem em contextos específicos e elaborados da vida cotidiana; exemplos *par excellence* [por excelência] do que [755] chamarei de questões “**simples**” etc. As dúvidas do cético saem-se, com notoriedade, mal, se “**simplificadas**”, isto é, *se* forem levantadas *dentro* desses contextos, sem “mudar de assunto”, *diretamente* contra o epistêmico, para mostrar que essas afirmações estão inequivocamente erradas. Para remover a simplificação exagerada, levantam-se as dúvidas céticas com essa intenção, às quais o simples é imune, porque essas dúvidas simplificadas podem ser ignoradas — por serem absurdas, irrelevantes ou despropositadas. Um sonho atraente para um mooreano seria Moore como um filósofo liliputiano, seu horizonte lógico abrangendo somente esse **simples**, tendo o cético liliputiano simplificado como seu único oponente. Como Moore se daria bem nessa terra! Infelizmente, o Moore de tamanho real, sabedor da existência deles, deseja defender as proposições *muito gerais* do senso comum (doravante abreviado “SC”). No entanto, em uma determinada concepção do SC, a realidade excede esse sonho. O SC, como concebido, é “meta”: suas proposições são recapitulações de como vão as coisas nesse **simples** relativamente particular, a única preocupação de um Moore liliputiano. É claro que as coisas vão bem porque também é parte dessa concepção que o cético e suas dúvidas estejam **simplificados**. Mas Moore, esse defensor de um meta-SC, é um Moore redesenhado.

[5] Moore não nos observa falar em contextos particulares nem faz registros gerais dos resultados (meta-SC); ele não é, por assim dizer, um botânico que estuda e registra como nós, as plantas, nos saímos em situações diversificadas de solo e clima. As proposições gerais de Moore exibem abertamente seu tipo lógico. Isso vale para sua proposição: “sei que existem objetos materiais”, do tipo lógico geral como a afirmação, feita em uma circunstância cotidiana, “sei que há duas garrafas de leite na porta do meu vizinho”; não é realmente, em forma disfarçada, a tese de que há determinados contextos particulares na vida cotidiana dentro dos quais podemos saber, mas uma proposição de primeira ordem diretamente sobre objetos materiais, o mundo público.

[6] Moore, no entanto, seria bastante razoável, do seu próprio ponto de vista, se *suas* proposições (de primeira ordem) fossem **simples**, *apesar de* muito gerais e livres de contexto. É, parece, “o significado” do **simples** relativamente particular que é responsável por sua imunidade ao ataque cético **simplificado**. Esse “significado”, entretanto, não deve ser identificado com o significado das palavras, sozinhas ou combinadas, mas com o “significado” em uma dimensão diferente, com o que *nós* queremos dizer, dizemos ou sugerimos *ao* proferir as palavras (com os seus significados). Poderiam as proposições gerais de Moore, com o significado que ele quis que tivessem, ter o mesmo significado nessa dimensão que o **simples** relativamente particular das circunstâncias cotidianas?

[756] [7] Nossa questão é, então: quão amplas podem ser as dimensões do círculo do **simples**? Cada proposição do SC tem um gêmeo verbal que, ao figurar em um ou outro contexto geral, *é* **simples**. Para ilustrar,

suponha que um fisiologista, palestrando sobre anormalidades mentais, comente: *Cada um de nós que é normal sabe que está acordado, que não está sonhando ou alucinando, sabe que existe um mundo público real fora de sua mente, o qual percebe agora, que neste mundo há corpos tridimensionais animados e inanimados de várias formas e tamanhos. ...* Ao contrário, cada um dos indivíduos que sofrem de determinadas anormalidades mentais

acredita que o que sabemos ser o mundo público real é sua criação imaginária.

Intuitivamente falando, esses gêmeos (em itálico) das proposições do SC são **simples**: cada um tem o tipo certo de significado **simples**; cada um está imune ao ataque cético **simplificado**.

[8] Mas o pecado lógico final, aos olhos de determinados filósofos, são “proposições” fora do vínculo contextual. O resultado pretendido, uma “linguagem de férias”, é uma linguagem de férias sobremodo pobres, uma casca de si mesma, vacilante, espúria. As proposições do SC de Moore — a menos que sejam reformuladas como metáforas, um motivo para fazer isso — são culpadas desse suposto pecado. Contudo, essa renomada condenação de Moore sempre esteve assentada em areia. Existe, na sua origem, uma valiosa regra prática. Os segmentos da linguagem que preocupam os epistemólogos podem estar absolutamente seguros quando dentro de circunstâncias cotidianas detalhadas, sobretudo se usados para solicitar ou transmitir informações. A linguagem pode viajar para mais longe com impunidade, mas, como uma regra prática, essas excursões, que os filósofos ousam fazer, devem ser empreendidas com a cautela de um banqueiro. Moore, no entanto, foi vitimizado, pois o seu guia prático algumas vezes criou uma fixação míope por um “uso” da linguagem e foi insidiosamente convertido em uma resolução estreita sobre condições de significado, tendo Moore como alvo. Investiga-se qual sentido Moore poderia ter, *se tiver algum*, vendo como ele se sai quando as versões mais particulares de suas afirmações são consideradas como ele pretendia, em determinados contextos, para transmitir novas informações — a fixação míope; com isso, chega-se à conclusão de que a legitimidade das proposições de Moore são, consideradas de maneira caridosa, *as mais* suspeitas, uma conclusão que, incidentalmente, combina a estranheza do desempenho assertivo com a falta de significado do que se afirma, um erro há muito sepultado por Grice<sup>3</sup>. Moore não pretende um enriquecimento magnânimo de nosso estoque de conhecimento, [757] senão elaborar um compêndio dos tipos básicos de coisas que conhecemos: não há nada de assertivamente estranho em seu empreendimento. Mas, ainda assim, de um modo diferente, o empreendimento de Moore pode parecer peculiar, isto é, estranhamente dogmático, exceto se aquilo que ele diz puder ser legitimamente entendido como **simples**, conquanto suas proposições sejam ilegítimas, concebidas fora de contexto. Assim, poderia parecer que essa grande questão permanece. Todavia, sem as suas escoras, a saber, as falácias que acabamos de considerar, a questão deixa de parecer uma *questão*, pois a sugestão de que as proposições descontextualizadas de Moore provavelmente não tenham pleno significado, se não for tomada como a regra prática que faz um gesto de cautela, é uma doutrina plausível somente por causa do seu poder para explicar por que as proposições de Moore parecem ilegítimas. É melhor ignorar *essa* conclusão, ela mesma o produto de duas falácias. Por outro lado, se a sugestão é aconselhar pela regra prática, ela pode ser humildemente ignorada, pois todos os sinais apontam na direção oposta.

[9] Imagine-se que o indivíduo *I* faça um registro do conhecimento humano, porque os seres humanos, lamentavelmente, têm de abandonar a Terra, mas desejam deixar para trás, em uma cápsula do tempo, registros completos de todo o conhecimento para sabe-se lá quais olhos estranhos. A lista de *I* deve incluir, entre inúmeras outras, as proposições **simples** (em itálico) do fisiologista. Ora, e se *I*

---

<sup>3</sup> Herbert Paul Grice, “Lógica e Conversação” (não publicado), Conferências William James, Universidade de Harvard, 1967. [N.T.: Apesar de não estar disponível na época em que Thompson Clarke publicou o seu artigo, o texto de Paul Grice foi publicado em *Syntax and semantics: volume 3, speech acts*, em 1975; depois, foi republicado em seu *Studies in the way of Words*, 1989, pp. 22–40. Em português, o texto está disponível na revista *Crítica*: [https://criticanarede.com/lds\\_conversas.html](https://criticanarede.com/lds_conversas.html).]

compusesse a sua lista sem ter em vista uma tragédia humana que lhe dá um propósito, mas apenas e tão somente *por si mesma*? Devemos supor que as proposições *nesta* lista são incapazes de desfrutar do mesmo significado legítimo e **simples** de quando foram proferidas pelo fisiologista, salvo se *esta* lista for considerada e usada para os propósitos fúnebres originais da primeira? Contudo, Moore é o indivíduo *I* que elabora o seu compêndio, primariamente por si mesmo.

[10] Há aqui uma verdade à espreita que exige reconhecimento. A presença ou a ausência de características contextuais importam, embora não da maneira considerada pelos oponentes de Moore. Essas características exercem controle sobre nós e sobre como se devem entender os segmentos de linguagem dentro do contexto. Quanto menos características contextuais, mais opções temos, maior o papel da nossa decisão e resolução. As proposições de Moore em sua lista são virtual e, talvez, inteiramente livres de contexto; essa é a razão pela qual podemos compreender suas proposições, ou como “filosóficas” (discutido mais adiante), de modo que Moore pareça descaradamente dogmático, ou como **simples**, o que Moore faz sem esforço, automaticamente, quase como se tivesse sido submetido a uma lobotomia filosófica.

[11] Há (não vejo razão agora para deixar de dizer isso) uma espécie **simples** de senso comum (SCs). Moore vê corretamente sua Defesa e sua Prova como merecedoras da nota dez, *se* o único senso comum que existir for [758] o senso comum **simples** e *se* o cético estiver realmente confinado dentro do **simples** — “ses” inexistentes para Moore, o homem **simples** inveterado, para quem não *há* nada fora do círculo do **simples**.

[12] Moore é especialmente iluminador porque não é um filósofo de filósofo, mas um homem comum de filósofo: ele nos arranca de nossas torres de marfim, nós, seres reflexivos e etéreos, e nos traz de volta à nossa existência terrestre e nos confronta com a **simplicidade** daquilo em que acreditamos enquanto homens **simples**.

### Além do simples

[13] No entanto, deve haver mais do que apenas o **simples**. As questões de perene preocupação filosófica, que, de outra forma, não poderiam sequer ser levantadas, testemunham isso. É verdade que suas versões **simples** poderiam ser levantadas, contudo, **simples**, seriam perguntadas do modo errado. Quais são essas questões?

[14] Uma das perguntas favoritas, “Existem objetos materiais?”, poderia ser levantada (cedendo a uma fantasia) por um ser imaterial nascido e criado em uma parte não material do universo; mas isso não é o que perguntamos “dentro de nossos gabinetes”, ao usar essas palavras. Não é uma pergunta **simples** como “existem realmente árvores?” feita por uma criança nascida e criada na Lua, uma questão a ser resolvida indo e olhando, não a questão como entendida por Moore, a qual, porque **simples**, pode ser respondida pela sua prova. O que nós (filósofos) *estamos* perguntando? Poder-se-ia sugerir que nosso interesse especial é se podemos *saber* que existem objetos materiais e que essa questão é filosófica quando feita à luz de nossa preocupação peculiarmente filosófica com sonhar e com alucinar. A questão que realmente queremos perguntar, o problema subjacente, é: *podemos alguma vez* saber que não estamos sonhando? Todavia, mesmo essa questão, exclusivamente filosófica, se alguma é, é ambígua. Considere-se este exemplo.

Suponha-se que um cientista esteja experimentando soporíferos, utilizando-se como cobaia. Ele está em uma sala pequena. Mantém registros cuidadosos. Experimento 1: “13:00 — Tomo a dose *x* da droga Z oralmente. 13:15 — Começo a sentir sonolência. Não estou me concentrando muito bem... 18:15 — Estive dormindo, mas agora

estou bem acordado, descansado e me sentindo normal. *Eu sei*, claro, *que não estou sonhando agora*, mas lembro-me de que, enquanto dormia, realmente pensei que estava de fato acordado, e não sonhando. Sonhei que era criança e morava com meus pais (mortos há dois anos). A ‘experiência’ parecia muito real. No começo, conforme eu me despertava aos poucos, mal pude acreditar que estivera sonhando”.

Pode-se entender a questão geral de modo que ela seja respondida afirmativamente, apenas com base no conhecimento (**simples**) do experimentador. E essa, obviamente, *não* é a nossa questão filosófica pretendida. Note-se, além disso, que Moore pode (nós podemos) dizer *agora* [759] o que o experimentador diz (em itálico), isto é, dizer o que ele quer dizer, se assim o decidirmos. Portanto, a questão geral **simples** pode até ser levantada sobre nós mesmos no presente.

[15] O que são, então, questões filosóficas? Como elas diferem das questões **simples**? Elas diferem, e significativamente, porque as questões filosóficas satisfazem uma necessidade intelectual profunda, não satisfeita por suas versões **simples**. Como seria frustrante se pudéssemos perguntar somente o que o ser imaterial perguntou a respeito de objetos materiais ou somente o que perguntamos há pouco (a questão **simples**) acerca de sonhar! Algo importante nos seria negado, aquilo que buscamos “dentro de nossos gabinetes”, sem questionar a sua disponibilidade. Mas o quê? Uma questão filosófica e seu análogo **simples** não são somente gêmeos *verbais*, mas também, em certo sentido, são gêmeos no *significado*, pois as palavras usadas têm os mesmos significados em cada versão. Poderia ser plausível de outra forma? Quais palavras, com quais significados diferentes, poderiam ser responsáveis pelas duas versões de “Existem objetos materiais?”? Para reformular a questão, o que é o senso comum *filosófico* (SC<sub>F</sub>), aquelas proposições gerais que respondem afirmativamente às questões filosóficas gerais? E qual é a fonte do poder intelectual do SC<sub>F</sub>? Por que muitos se importaram tanto e desejam ardentemente defender ou repudiar o SC<sub>F</sub> — pois é isso o que o cético *real* examina minuciosa e diretamente — em vez de descansar em casa como Moore, dentro do **simples**, e de, caso se incline a uma pequena defesa ou examine minucioso, se concentrar no conhecimento **simples**? Qual é o canto da sereia do que quer que esteja fora do círculo do **simples**?

### O filosofar: seu caráter e seu objetivo

[16] Espero mostrar que estudar o cético pode pagar grandes dividendos, *em parte* por causa do seu grande lado não cético. Começo descrevendo um estado de coisas que ilumina, por analogia, determinadas concepções explícitas, ou delineadas, na posição do cético:

Pilotos estão sendo ensinados a identificar aviões inimigos. Dez tipos de aviões inimigos, *A, B... J* são caracterizadas por suas capacidades e características mutuamente distintivas. Os pilotos são instruídos a identificar *qualquer* avião inimigo ao percorrer uma dada lista de características. Reconhece-se que isso pode resultar em erros de identificação: há tipos de aviões inimigos, antigos, raramente usados, que propositalmente não constam na lista de verificação que especifica características suficientes para distinguir os dez tipos entre si, mas nenhum deles de *X, Y, Z* — os tipos antigos que os pilotos são instruídos a ignorar. Esse procedimento é adotado por ter certas vantagens práticas mais importantes.

Para uma discussão posterior, imaginaremos esse estado de coisas como [760] a parte significativa de um pequeno e independente universo de humanoides, que nunca sonham ou alucinam, cujos sentidos são infalíveis e, o mais importante, que têm apenas os conceitos apresentados, além de quaisquer outros necessários para o que fazem, perguntam e dizem nesse estado de coisas.

[17] Essas criaturas, obviamente, não estão em uma posição cética. Elas podem conhecer vários tipos de fatos empíricos objetivos, incluindo até se ignorarem as restrições do procedimento de identificação, o tipo real de um avião, pois também os tipos *X*, *Y*, *Z* são “definidos” por características distintas.

*O simples.* A prática do homem **simples**, diz-nos o cético, é como o *hors de combat* [fora de combate] do humanoide: para fins práticos, ele ignora de forma consistente determinados tipos de possibilidades remotas. O que ele pergunta e fala é o produto de significados, controlado por essa prática não semântica. As identificações e as afirmações epistêmicas do humanoide, feitas de acordo com o procedimento de identificação estabelecido, são “restritas”. Na identificação de um avião como do tipo *A*, ele está dizendo, querendo dizer, sugerindo, comprometendo-se com *menos* do que suas palavras *per se* [por si] comprometem, caso desimpedido pela prática prescrita pelo procedimento de identificação. Aos olhos do cético, **simplicidade** é restrição.

[18] *O filosofar.* Filosofar, pisar fora do círculo do **simples**, é pisar fora da prática não semântica, então, falando o português **simples**, perguntar, afirmar, avaliar, mas, como uma consequência, de modo irrestrito e desimpedido. O caráter peculiarmente filosófico das questões e das proposições é a sua “pureza”. O que *nós* perguntamos, ou afirmamos, é o que as palavras com seus significados fazem *per se* [por si mesmas]. Nossos compromissos e implicações são ditados apenas por significados.

[19] A ideia de que o filosófico é o puro — uma verdade — implicitamente envolve muito mais do que já foi dito. Afastar-se, para fora do círculo do **simples**, e, falando português, perguntar e afirmar é totalmente legítimo; as questões e proposições puras resultantes terão o sentido de corpo inteiro somente se, em termos gerais, nossa constituição humana conceitual for de um tipo “padrão”, do mesmo tipo que a dos humanoides — desde que sua configuração seja genuinamente concebível.

[20] Os resultados puros são plenos somente se (1) cada conceito for uma unidade autossuficiente ou reter sua identidade independente dentro de um esquema conceitual que, em sua totalidade, é a unidade autossuficiente; isto é, ou cada conceito em si mesmo ou o esquema conceitual é capaz de se sustentar sozinho, separadamente, por seus próprios pés, e não de forma parasitária, [761] inextricável e entrelaçado com outros fatores. Cada conceito ou o esquema conceitual deve ser separável intacto de nossas práticas, do que quer que constitua o caráter essencial do **simples**, de partes elementares da nossa natureza humana.

[21] Ao afastar-se, ao fazer perguntas puras etc., uma pessoa representa que (2) há, totalmente separados dos conceitos, um ou mais domínios de “itens”. Incluídos entre os conceitos podem estar Sonho, Alucinação ou outros “tendo referência” a aspectos de si mesma, sendo estes, então, “itens”.

[22] Uma pessoa também pode representar a si mesma como em um determinado papel: (3) nós, além de “criarmos” conceitos e provermos sua manutenção mental, somos forasteiros, afastando-nos para longe dos conceitos e dos itens (até quando os itens são aspectos de nós mesmos), meros observadores averiguadores que, geralmente por meio dos nossos sentidos, averiguamos, quando possível, se os itens preenchem as condições legisladas pelos conceitos.

[23] *Podemos* filosofar legitimamente se (1) e (2) forem verdadeiros e se pudermos estar, com validade, na posição e no papel descritos em (3), se, em suma,

nossa constituição conceitual humana for do tipo *padrão*. *Estamos* filosofando, dependendo disso, levantando perguntas filosóficas *et al.* [e outras coisas] quando quaisquer fatores externos, especialmente os procedimentos inibidores, são excluídos.

[24] Concluo com a afirmação de que o filosofar se caracteriza como neste exemplo: ao perguntarmos “estamos acordados ou sonhando agora?” como uma questão filosófica, não estamos nos afastando para longe do experienciar (o “item”) como observador e averiguador — como estaria, imagino, o marciano, em cujo cérebro acaba de ser enxertada aquela porção que torna a experiência visual, verídica ou inverídica, possível — perguntando uma questão pura, a questão: em qual dos dois conceitos concorrentes independentes, na média, a nossa experiência deve ser subsumida?

[25] Nossos humanoides podem filosofar de modo legítimo, ao que parece. Nós podemos? Por que nos importamos? Qual *é* a fonte do filosofar?

[26] *A busca intelectual*. Imagine-se que fôssemos certos humanoides, confinados para sempre no círculo do restrito, perguntando e respondendo somente a perguntas restritas. Deveríamos estar intelectualmente frustrados apenas porque fomos proibidos de ter acesso ao *objetivo*. Poderíamos perguntar: “de que tipo é esse avião?”, mas não estaríamos por isso conseguindo investigar de qual fato objetivo realmente se tratava, levantaríamos uma questão a ser resolvida apenas pelos conceitos e pelo item. Tampouco poderíamos avaliar nossa posição epistemológica *objetivamente*. Poderíamos perguntar: “poderíamos *alguma vez* estar em posição de *saber* de que tipo [762] é um avião?”, mas, de novo, sem pretender que as únicas criaturas no palco fossem sens-íveis a características, nem que conceitos fossem suas exigências. Os óculos limitadores do restrito nos impediriam de ver, mesmo de tentar ver, as coisas e a nós mesmos como elas são e como nós realmente somos.

[27] A verdade, a meu ver, é que essa simples busca pela objetividade absoluta nos conduz para além do **simples**, levando-nos a filosofar. Infelizmente, não é tão autoevidente que esse é o nosso motivo como o é no caso dos humanoides, pois o que tornaria isso completamente óbvio, isto é, o nosso **simples** ser igual ao restrito dos humanoides, estou prestes a argumentar (por implicação), não é verdadeiro, e neste artigo eu não pus nada de positivo em seu lugar para tornar essa ideia igualmente evidente. Mas o que *é* frustrante sobre as questões **simples** de Moore é que, aparentemente, elas não nos permitem perguntar como as coisas *realmente* são de maneira objetiva. Determinados filósofos intuitivos que respeito dizem que, ao filosofar, nos afastamos e tratamos o mundo em sua totalidade como um objeto separado de nós mesmos, ao passo que, como homens **simples**, estamos “dentro do mundo”. Espero ter expressado menos poeticamente, senão de forma menos atraente, a primeira metade do contraste traçado, enquanto a outra põe um dedo no que parece ser um fato visível: a objetividade alcançável dentro do **simples** tem apenas a profundidade da pele, *é relativa*. Queremos saber, não como as coisas são *dentro* do mundo, mas como as coisas são de maneira absoluta. E o próprio mundo é uma dessas coisas.

### Exame minucioso do senso comum filosófico

[28] Tanto o SC<sub>F</sub> quanto sua negação cética são uma ficção espúria, se nossa constituição conceitual humana não é padrão. O cético pretende mostrar que o SC<sub>F</sub> é somente charlatanismo, mas as suas dúvidas céticas, bem interpretadas, revelam que o SC<sub>F</sub> e sua negação cética devem ambos ser apagados dos livros.

[29] De um modo importante, o cético é regularmente difamado quando descrito como alguém que usa o verbo “saber” em um sentido (ou maneira) especial, como se exigisse do conhecimento muito mais do que é apropriado para o

conhecimento empírico e, por essa razão, negasse que *podemos* saber o que o SC<sub>F</sub> sustenta. São abundantes as especulações condescendentes e incoerentes a respeito de o que poderia ter desviado o cético do bom caminho — uma obsessão pela matemática como paradigma de conhecimento? A verdade, ironicamente, é que o cético é inocente, sem um pensamento independente em sua cabeça acerca do que o conhecimento exige, escravo submisso ao próprio SC<sub>F</sub> que legisla que o conhecimento satisfaça a uma determinada exigência, pois, dentro de uma constituição do tipo padrão, quando os fatores externos, especialmente procedimentos restritivos, são impedidos, o *conheci-mento* de fato exige *invulnerabilidade*. O que se exige [763] para o conhecimento é uma função de dois fatores: o significado invariável de “saber” e o tipo de estrutura dentro da qual “saber” está sendo usado. “Saber”, seu significado, exige que para saber \_\_\_\_ sejamos capazes de “excluir” toda contrapossibilidade a \_\_\_\_, toda possibilidade que, se ocorresse, falsearia \_\_\_\_\_. Mas o que “\_\_\_\_\_” implica *per se* [por si] pode ser mais abrangente do que o que nós sugerimos ao dizer \_\_\_\_, e “saber” focalizará qualquer uma das duas dimensões do significado, e a implicação é relevante na configuração. Isso é ilustrado pelas versões puras e restritas de “\_\_\_\_\_” no universo dos humanoides. Dentro de uma constituição padrão, “*a é M*” não tem restrição em suas implicações. Por conseguinte, saber que *a é M* exige que tenhamos percebido características de *a* incompatíveis com *qualquer C* que se “aplique” a *a*, se *C* estiver entre os conceitos naquela constituição e for incompatível com *M* — a exigência que guia o cético.

[30] Em suma, o SC<sub>F</sub> é tão vulnerável às dúvidas do cético, bem interpretadas, como o saber **simples** o é para certas dúvidas cotidianas.

[31] Isso é simples, mas os detalhes do exame minucioso do cético não o são. Uma grande complicação é que as dúvidas céticas também são ambíguas, **simples** e filosóficas, um fato a ser considerado somente com algum custo.

[32] Será melhor primeiro elaborar um mapa olhando para a situação relativamente clara dos humanoides (p. 759–60 acima). Ali, as possibilidades podem ser, também, puras ou restritas. Para ilustrar. Possibilidade<sub>1</sub> (P<sub>1</sub>): “Mas poderia acontecer de aquele avião *x* com características \_\_\_\_ ser do tipo *J*. *Se uma inspeção posterior revelasse que tinha a característica *c*, ele seria um *J*’*. [ *J* é um dos dez tipos a serem considerados dentro da prática restrita. O antiquado tipo *X* também tem todas as características mencionadas, inclusive *c*.] Uma possibilidade é pura ou restrita quando se entende o seu conteúdo assim. A possibilidade<sub>1</sub>, entendida como pura, é inaceitável, envolve uma falsidade, porque o avião *x* poderia igualmente ser um *X*. Mas, entendida como restrita, a possibilidade<sub>1</sub> é genuína. Suponha-se que os humanoides estejam “filosofando”, investigando a questão pura: “podemos alguma vez estar em posição de saber que um avião é realmente de um certo tipo?”. A ideia importante, depois, é esta: a P<sub>1</sub> restrita, embora genuína, não pode ser citada (levantada) dentro da investigação pura como uma possibilidade contrária. Suponha-se, concretamente, que o indivíduo *K*, pretendendo resolver a investigação pura, diga (esse burro!) com base no avião *x* tendo as características \_\_\_\_, “eu sei que *x* é um *A*” (entendida como pura). Não se pode levantar a P<sub>1</sub> restrita contra a afirmação de *K*, conquanto nenhum dano prático tenha ocorrido — somente uma matança menor — porque uma possibilidade pura (legítima), de que o avião *x* poderia ser um *J* ou um *X*, está [764] à espreita, pronta para liquidar com *K*. Mas, em outras configurações, isso não seria verdade; a melhor possibilidade contrária a ser encontrada seria como uma P<sub>1</sub> pura ilegítima. Independentemente de haver danos práticos, citar, admitir, aceitar P<sub>1</sub> restrita dentro da pura investigação é misturar tipos não misturáveis. Seria, na verdade, levantar a questão pura: “um avião com as características \_\_\_\_ seria um *J*?” e permitir uma decisão afirmativa pela P<sub>1</sub> restrita. É confundir as apostas, como pagar uma dívida de um milhão de dólares com um milhão de libras.

[33] Suponha-se que um humanoide  $H$ , filosofando, citou a  $P_1$  restrita contra a afirmação pura de  $K$ , pegando-o em flagrante, indagou  $P_1$  de maneira incisiva, ao perguntar: “mas não poderia o avião  $x$  com as características \_\_\_\_  $c$  ser um  $X$ ?”, e, porque ele poderia ser, descartou  $P_1$ . Qual  $P_1$ ? O que  $H$  está fazendo em sua investigação da  $P_1$  restrita é tratar os seus ingredientes como puros, assim *convertendo-a* em uma  $P_1$  pura e simultaneamente determinando se a  $P_1$  pura permanece de pé e, desse modo, por fim, ele retifica o erro do seu procedimento. Se tratada adequadamente, a  $P_1$  restrita não é descartada, mas des-citada e se permite que retorne intacta à sua casa legítima dentro do restrito.

[34] O cético não erra grosseiramente como minhas observações poderiam sugerir. Mas certas questões, sugeridas, fornecem um mapa útil, um meio de nos orientar, enquanto seguem a direção da sua avaliação do  $SC_F$ . (As questões, para antecipar, aceitam uma certa quantia.) Qual versão de uma possibilidade cética, **simples** ou filosófica, nós, com o cético, achamos de início concebível? Qual versão é citada de início e, então, por fim contra o  $SC_F$ ? Como se sai a versão filosófica legitimamente citável contra o  $SC_F$ ? Qual é o destino e a importância das possibilidades céticas **simples**?

[35] *A possibilidade epistêmica do cético* ( $P_e$ ): tudo isto agora poderia revelar-se um sonho; eu poderia acordar mais tarde em diferentes ambientes, lembrar o que realmente aconteceu no passado e *descobrir* que estava apenas sonhando.

[36] O que estou considerando? Eu me imagino, o ator na cena imaginária, um homem **simples**, operando (pensando e falando) dentro do círculo do **simples**. O que o experimentador com soporíferos (p. 758 acima) pensa e diz, eu penso e digo; o significado do que ambos dizemos é o mesmo, **simples**. Meu despertar, meu conhecimento de que estou acordado, minha descoberta de que estava sonhando, tudo como considerado é **simples**, assim como o conhecimento do experimentador. A  $P_e$ , como inicialmente concebida, é **simples**!

[765] [37] Eu acho a  $P_e$  **simples** genuína. É da maior relevância, um importante legado do ceticismo — mas está em grave risco de se perder em uma confusão. Vamos observar com cuidado o que acontece.

[38] O cético cita a  $P_e$  **simples**, contra o  $SC_F$ , em particular, contra a proposição filosófica de que podemos saber que estamos acordados e não sonhando. Então, pego em flagrante, ele se volta para a  $P_e$  e pergunta (de maneira incisiva) como, então, poderíamos *saber* que estávamos acordados e não apenas sonhando. Por fim, ele joga a  $P_e$  na lata de lixo.

[39] No entanto, o que exatamente foi jogado fora e por quê?

[40] O cético, assim como o humanoide  $H$ , retifica sua citação errônea por meio da indagação da  $P_e$  **simples**, que a converte em uma  $P_e$  filosófica, revelando que, assim entendida, é insuficiente. A  $P_e$  filosófica colapsa porque, em suma, a característica epistemológica primordial de uma constituição do tipo padrão é que o conhecimento exige invulnerabilidade. Portanto, a  $P_e$  filosófica, por necessidade, põe em questão (nega) o próprio conhecimento que pressupõe.

[41] Mas e a  $P_e$  **simples**? Acaso terá o mesmo destino da  $P_e$  filosófica? (a) A  $P_e$  **simples** deve ser indagada ao modo cético somente se for citada erroneamente e, então, somente para convertê-la em  $P_e$  filosófica, com efeito, para des-citá-la. Caso contrário, seu ingrediente, o conhecimento **simples** pressuposto (de que não estamos sonhando), não deve ser mais submetido diretamente ao questionamento do cético do que o conhecimento **simples** do experimentador (p. 758). Descartes não deveria, como se fosse um colega, entrar no experimento sobre soporíferos perguntando *filosoficamente*: “mas como você *pode saber* que não está sonhando agora? Não poderia ser que...?” e concluir que os registros do experimentador estavam errados. Os registros do experimentador não devem ser avaliados desta maneira: o questionamento de Descartes está fora de lugar, é uma mudança de assunto. Nem,

então, deveria questionar-se o conhecimento da  $P_e$  **simples** assim: ele permanece tão seguro quanto o conhecimento do experimentador. (Quão seguro, discutirei mais tarde.) (b) Mas será que a  $P_e$  **simples** (tal qual a sua versão filosófica) se desfaz a si mesma, pondo em dúvida (negando) o próprio conhecimento **simples** que *ela* pressupõe? Poderia parecer como se ela se desfizesse, mas as aparências podem enganar; se ela realmente depende da estrutura (ainda desconhecida) do **simples**. Vale a pena investigar como ela se sai aí, um assunto delicado, mas, enquanto isso, não temos razão para rejeitá-la.

[42] A  $P_e$  **simples**, a possibilidade originalmente considerada concebível, ainda está à espreita, até agora intacta.

[43] O cético estava com um pé no filosófico e o [766] outro no **simples**. Sua indagação do  $SC_F$  é filosófica, mas a possibilidade que ele submete a um teste imaginativo é extraída da fonte do **simples**.

[44] Conhecedor da deficiência da  $P_e$  e de sua fonte, o pressuposto epistêmico, o cético aposta suas fichas em uma possibilidade destilada da  $P_e$ .

[45] *A possibilidade não epistêmica* ( $P_{ne}$ ): poderia ser que agora estejamos adormecidos, sonhando... Não há implicação, a favor ou contra, de que poderíamos (alguma vez) descobrir.

[46] Posso imaginar, parece, que eu poderia estar dormindo agora, sonhando, realmente em ambientes muito diferente destes. Mas, no momento em que eu estiver consciente de que haverá ambientes *reais*, perceberei que estou aceitando que pessoas de fora, se houver alguma, em posições apropriadas, poderiam observar esses arredores, conhecer sua realidade. Reconheço que o que estou fazendo agora, ao descobrir que a  $P_{ne}$  é concebível, é a mesma coisa que fiz antes, ao determinar que a  $P_e$  é assim: apoiando-me em possibilidades ordinárias e cotidianas e julgando que elas poderiam ter uma aplicação incomum. Assim como descobri ( $P_e$ ) que o que poderia acontecer ao experimentador, despertando, considerando um sonho uma “experiência” vívida, poderia também acontecer comigo *à propos do* [na ocasião] *presente*; assim, ao considerar a  $P_{ne}$  concebível, estou considerando esse paralelismo imaginável de novo. Assim como o experimentador poderia estar adormecido, sonhando, até sem jamais acordar, eu também poderia agora, parece-me; e parte do que estou imaginando ao considerar isso é que, assim como se poderia conhecer que o entorno do experimentador é real, o meu também o poderia.

[47] Claro, a  $P_{ne}$ , como eu a concebo, é **simples**: a cognoscibilidade por forasteiros do que é real é muito obviamente assim. É razoável pensar que todos nós concebemos a  $P_{ne}$  desse modo, o Gênio Maligno de Descartes, o arqui-forasteiro, tem um aspecto tão natural porque ele cai como uma luva em nossa concepção: ele sabe de fato o que deve, como sugiro que concebemos a  $P_{ne}$ , ser *cognoscível*. Poderia uma possibilidade mais enxuta,  $P_x$ , que carecesse dessa condição epistêmica ser genuína, a cognoscibilidade externa ser irrelevante? Não temos técnicas satisfatórias para lidar com uma questão como essa objetivamente: somos *degustadores* forçados do concebível. Reconhecendo isso, sinto-me confiante, no entanto, de que é inconcebível que eu poderia estar adormecido agora, sonhando, se nenhum forasteiro pudesse conhecer meu ambiente real porque no mesmo barco, pela mesma razão, porque também ele não poderia saber que não está adormecido, sonhando. Será que a possibilidade de Descartes até *parece* ter sentido, se nos perguntarmos como o Gênio Maligno, ou Deus, poderia saber que também ele não estava sonhando — e admitir que nenhum poderia?

[767] [48] Os céticos revelam sua verdadeira concepção pelos tipos de exemplos infinitamente fabricados para reforçar a  $P_{ne}$ . Para mencionar um deles, perguntam-nos se não poderíamos imaginar facilmente que um fisiologista que usa técnicas neurológicas avançadas pode, por meio de uma estimulação cortical apropriada, ter-nos posto para dormir e produzido em nós essa “experiência”

inverídica como se fosse real. A  $P_{ne}$ , como eu a concebo, é *essa* possibilidade sem o forasteiro *real* (ativo) (um Gênio Maligno atualizado) e, porque prontamente imaginável, de fato serve para reforçar a  $P_{ne}$ . Mas poderia ele (ter o intuito de) reforçar a  $P_x$ ? O uso que o cético faz desse exemplo não revela como ele e nós estamos concebendo a  $P_{ne}$ , pois, se nossos pensamentos não estivessem dentro das ranhuras da  $P_{ne}$  **simples**, como descrito, como poderia o cético ou nós mesmos não conseguir desfazer o seu exemplo ao perguntar como o fisiologista poderia saber que ele não estava no mesmo apuro que seu paciente?

[49] Eu sustento, então, que a  $P_{ne}$ , como inicialmente concebida, é **simples**, com uma exigência epistêmica oculta, mas inevitável. A partir daí a história da  $P_{ne}$  é, no detalhe, o conto narrado da  $P_e$ . A  $P_e$  **simples** agora tem uma companheira a postos; e a  $P_e$  filosófica tem uma companheira na lata de lixo.

[50] É hora de corrigir uma má impressão, mas uma impressão que, se o que eu disse estiver correto, já não importa. Enfatizei que o cético ataca o  $SC_F$  diretamente, e não o **simples**. Se bem sucedido, no entanto, ele indireta e parcialmente solapa o **simples** também. Ele teria revelado, se bem sucedido, que o **simples** seria, na melhor das hipóteses, como o restrito dos humanoides. O conhecimento **simples** seria, então, visto de uma perspectiva *absolutamente objetiva*, o “conhecer” numa maneira de falar apenas. Mas, com o cético desarmado, o conhecimento **simples**, inclusive aquele pressuposto pela  $P_e$  **simples** e pela  $P_{ne}$ , é imune ao solapamento de fora; portanto, o conhecimento **simples** e as possibilidades céticas **simples** precisam temer somente as próprias possibilidades céticas **simples**.

### O destino do $SC_F$

[51] Se isso estiver correto, o cético não consegue mostrar que o  $SC_F$  é dado a afirmações excessivas. (É óbvio que as possibilidades centradas na alucinação se saem como aquelas enfocadas no sonhar). O  $SC_F$ , portanto, permanece intacto? O cético, em seu ataque, está realmente de mãos vazias? As possibilidades na lata de lixo ainda não estão no incinerador e podem fazer com que sua presença seja sentida.

[52] Como *se deve* responder à questão filosófica ( $Q_1$ ) “podemos alguma vez saber que estamos acordados e não sonhando?”: de modo afirmativo ou negativo?

[768] [53] A  $P_e$  ou  $P_{ne}$  filosóficas *são* genuínas se se puder satisfazer a sua exigência epistêmica. (a) Suponha-se que se responda  $Q_1$  afirmativamente. Então, as possibilidades filosóficas são genuínas, uma vez que suas exigências epistêmicas são satisfeitas. Mas, se essas possibilidades filosóficas são genuínas, deve-se responder  $Q_1$  negativamente. (b) Suponha-se, então, que  $Q_1$  *seja* respondida negativamente. Então, as possibilidades filosóficas não são genuínas, pois não se podem satisfazer as suas exigências epistêmicas. Mas, então, deve-se responder  $Q_1$  afirmativamente, pois não há possibilidades filosóficas genuínas de contravenção. Mas, então, volta-se a (a) de novo. ...

[54] Por isso, não se pode responder  $Q_1$  nem afirmativa nem negativamente. Não se pode afirmar nem negar a “proposição” do  $SC_F$  de que podemos saber que não estamos sonhando.

[55] O que subjaz a esse argumento, como veremos, é que não se pode encaixar nosso conceito de Sonho (Alucinação) em uma constituição conceitual-humana do tipo padrão.

[56] No desenvolvimento desse pensamento, trago agora as possibilidades céticas **simples** para o centro do palco e as suponho genuínas. Parece quase indubitável que o que as  $P_e$  e  $P_{ne}$  **simples** sugerem poderia acontecer, *poderia*, de fato, apenas como uma possibilidade. Por isso, uma das principais questões no estudo do **simples**, que molda nossa abordagem, é: qual deve ser a estrutura do

**simples** para que ele possa acomodar essas possibilidades? Agora, com essas poucas palavras de justificativa, permita-me usar essas possibilidades.

[57] (1) Descartes descobre que não há características de sua experiência, nem sinais, incompatíveis com o estar adormecido, dormindo. As  $P_e$  e a  $P_{ne}$  **simples** apoiam Descartes nisso, significando que não existem tais coisas e, portanto, por implicação, que nosso conceito de Sonho (Alucinação) não é projetado nos moldes dos conceitos de “sinais e características”.

[58] (2) A exigência epistêmica da  $P_{ne}$  **simples** significa que se pode conceber que o Sonho é verdadeiro de um  $x$  somente se os ambientes reais de  $x$  forem *cognoscíveis* (**simples**) como reais, não apenas como parte de um sonho, embora não necessariamente conhecidos de fato. Assim, é inerente ao Sonho ser um conceito que sua antítese, o real ou porções do real, seja cognoscível (**simples**) como real, não apenas como parte de um sonho, pois o nosso conceito Sonho, se não puder ser concebido como verdadeiro de algum  $x$ , estaria falido.

[59] E, portanto, o Sonho (Alucinação), sendo incorporável dentro de uma constituição do tipo padrão, é um sonho impossível, pois, então, a exigência epistêmica inerente ao conceito (2) teria de ser satisfeita pelo que é admissível como conhecimento dentro deste tipo, isto é, um conhecimento que exige invulnerabilidade. No entanto, esse conhecimento exigiria o que é negado pelo propósito do conceito (1).

[60] A questão filosófica  $Q_1$  cometeu uma petição de princípio, a questão de se poderia ser uma questão, ao supor que “sonho” poderia figurar na própria questão. Responder  $Q_1$  afirmativamente é incompatível com (1), negativamente, com (2), pois o conhecimento deve ser filosófico.

[61] Uma coisa revelada pelas possibilidades céticas *simples* é, então, que a nossa constituição conceitual-humana não pode ser do tipo padrão, pois, se fosse, ela seria seriamente empobrecida de conceitos. O  $SC_F$  e sua negação representam, ou pressupõem, que nossa constituição é desse tipo e, portanto, são ilegítimos.

### O legado do ceticismo

[62] O ceticismo liberta-nos de problemas antiquados, inclusive dele mesmo, e oferece-nos um problema novo e desafiador. Em sua prática, Moore era, em um sentido, o filósofo completo: fora do círculo do **simples** não está o que desejávamos e presumíamos. O ceticismo deixa-nos o problema do **simples**, de sua estrutura, de seu caráter e da fonte de sua relativa “não objetividade”, e uma das principais ferramentas para desvendar seus segredos, as possibilidades céticas **simples**. É bastante claro quão radicalmente essa estrutura deve diferir do tipo padrão, se é capaz de permitir que conceitos com as características do Sonho sejam conceitos e que as possibilidades céticas **simples** sejam possibilidades.

[63] É uma surpresa agradável quando o ceticismo, que sempre nos deu muita coisa para pensar, nos dá algo novo para refletir.