

## CETICISMO E OS SENTIDOS

**BARRY STROUD**

(Universidade da Califórnia em Berkeley)

Email: [barrys@berkeley.edu](mailto:barrys@berkeley.edu)

Tradução: Mateus Lacerda de Sá Teles

Email: [mateus.sateles@gmail.com](mailto:mateus.sateles@gmail.com)

Revisão da Tradução: Nicole Marcello

Email: [nicole\\_a\\_marcello@yahoo.com.br](mailto:nicole_a_marcello@yahoo.com.br)

Discorrerei em termos muito gerais sobre algumas lições que penso poderem ser aprendidas do ceticismo filosófico e sobre algumas estratégias a ser buscadas, entendendo o conhecimento humano da maneira certa. A melhor rota através de terreno sujo ou perigoso pode, às vezes, ser encontrada topografando-o de uma grande altura.

Há um tipo de reflexão filosófica acerca do conhecimento humano em geral que pode levar à conclusão de que ninguém pode saber nada sobre mundo à nossa volta. Penso que as considerações que podem fazer essa conclusão parecer plausível, talvez até inevitável, sempre dependem de certas ideias sobre a percepção sensível e do seu papel no conhecimento do mundo. Duvido que qualquer coisa acerca do conhecimento em si mesmo – qualquer característica distintiva ou qualquer exigência do conhecimento em geral, considerado independentemente do que podemos e do que não podemos perceber – possa fazer uma rejeição geral da possibilidade do conhecimento parecer plausível.

Identificar as suposições sobre a percepção sensível que são responsáveis pela facilidade com que uma conclusão cética pode ser alcançada, aprender por que essas suposições são inaceitáveis e o que deveria ser colocado no lugar delas seria uma recompensa rica por levar a sério o raciocínio cético tradicional e por chegar ao fundo disso. Pode-se talvez até descobrir como o conhecimento oriundo da percepção deve ser corretamente entendido. Isso seria um lucro substancial e positivo: muito melhor que o oferecido por aqueles que veem no raciocínio cético nada senão uma insistência

arbitrária em critérios impossivelmente altos para o conhecimento ou uma ou outra forma de confusão, de equívoco ou de prestidigitação.

Quando Descartes começou a investigar, em sua *Meditação Primeira*, o que chamou de “fundações” ou “princípios básicos” nos quais, acreditava ele, se embasavam todas as suas crenças anteriores, partiu diretamente para “os sentidos”. “Tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos.” – ele diz (Descartes 1984a: 12). Parece-lhe, inicialmente, que muitas crenças derivadas dos sentidos seriam impossíveis de duvidar: por exemplo, suas percepções sobre o cômodo onde está no momento. Porém, ele se lembra dos sonhos e reconhece que, em “outras ocasiões”, foi “enganado por pensamentos semelhantes enquanto dormia” (Descartes 1984a: 13). Isso não representaria nenhum risco a seu conhecimento se pudesse a qualquer momento discernir se não está dormindo nem sonhando; saberia que não estaria sendo enganado dessa vez. Mas isso é o que ele percebe que não tem como saber mesmo no presente. Ele afirma que pensar cuidadosamente sobre isso o leva a “ver claramente que nunca há quaisquer sinais certos pelos quais seja possível discernir entre estar acordado e estar dormindo” (Descartes: 1984a: 13).

A meu ver, Descartes está persuadido disso, pois, até esse ponto de sua *Meditação Primeira*, considera apenas o conhecimento derivado exclusivamente dos sentidos. Confirma-se que Descartes, no início, está pensando sobre o conhecimento dessa maneira pelo que diz mais tarde na *Meditação Sexta*, quando olha para trás e se lembra das razões que, diz ele, originalmente solaparam sua fé nos sentidos. Houve os conhecidos juízos errôneos sobre coisas muito miúdas ou muito distantes para ser vistas propriamente, por exemplo. Mas ele também menciona outras duas razões “muito gerais” para duvidar dos enunciados dos sentidos.

A primeira é que nunca acreditei nada sentir acordado que não pudesse também acreditar sentir, alguma vez, dormindo. E, como não cria que as coisas que parecia sentir dormindo provinham de coisas postas fora de mim, não via razão para que devesse acreditar nisso sobre coisas que parecia sentir acordado. (Descartes 1984a: 53)

Mas este fato – o de todas as suas experiências sensoriais não poderem ser discernidas de sonhos – era um bom motivo para a dúvida sobre “coisas que provenham

de fora” dele, pois até então estava considerando uma “segunda razão geral” para a dúvida. Como coloca:

..já que eu não conheci o autor do meu ser (ou ao menos fingi não conhecer), não vi nada que descartasse a possibilidade de minha que minha constituição natural me induzisse ao erro mesmo naquilo que me parecia ser mais verdadeiro. (Descartes 1984a: 53)

Enquanto ambas essas “razões gerais” para a dúvida estão presentes, ele diz “não tenho problemas em refutar” as “razões para a minha antiga crença na verdade das coisas percebidas pelos sentidos” (Descartes 1984a: 53).

Ao chegar na *Meditação Sexta*, Descartes já não aceita essas duas razões gerais para a dúvida. Ele agora acredita conhecer o autor de seu ser e sabe que este autor garante ser verdadeiro tudo o que Descartes percebe como verdades claras. Sua “constituição natural” *não* o “induz ao erro mesmo naquilo que parece mais verdadeiro”. Por esse motivo, ele pode afirmar na *Meditação Sexta* que há uma maneira perfeita de distinguir se está sonhando ou acordado. Ocasionalmente, consegue perceber que não está sonhando com base, *grosso modo*, na “coerência” de suas experiências enquanto acordado.

Isso não contraria diretamente o que é dito em sua *Meditação Primeira*.<sup>1</sup> Nela, a questão era somente se ele podia ou não saber se está sonhando com base somente nos sentidos. Na *Meditação Sexta*, Descartes acredita que tem conhecimentos vindos de outras origens que não os sentidos. E acredita que o conhecimento não sensorial adicional que adquiriu pode ser combinado ao conhecimento exclusivamente sensorial para obter conhecimentos que não poderiam vir somente dos sentidos. Com a ajuda do autor de seu ser, ele pode usar o que consegue a partir dos sentidos para saber que não está sonhando em determinado momento.

Descartes originalmente via a possibilidade de estar sonhando como uma razão geral para a dúvida, pois, como diz, “cada experiência sensorial que pensei estar tendo enquanto acordado, também posso me imaginar as tendo, às vezes, enquanto dormindo”. O raciocínio não só é plausível como, quando compreendido, penso que é válido.

---

<sup>1</sup> Para a ideia de que há conflito entre as afirmações sobre sonhos das *Meditações Primeira* e *Sexta*, veja, por exemplo, Williams 1978: 309-10.

Se cada experiência sensorial que tenho pode, pelo que posso determinar a partir somente da experiência, ser um sonho, eu poderia saber de “coisas originadas de fora de mim” através somente da experiência sensorial se soubesse ou tivesse motivo para acreditar que a experiência sensorial que estou tendo é uma percepção real e não um sonho. Portanto, para saber, com base na experiência sensorial, que é uma percepção real e não um sonho, eu teria que ter alguma outra experiência sensorial ou realizar algum teste sensorial que me indicasse que a experiência em questão é real e não um sonho. Mas qualquer que fosse a experiência sensorial ou o resultado sensorial desse teste putativo, ele não seria em si um indicador confiável de que a primeira experiência que eu estava testando fosse real e não um sonho, a não ser que eu soubesse ou tivesse motivo para acreditar que a nova experiência sensorial de teste fosse em si real e não um sonho. Então seriam necessários experiências ou testes adicionais que determinassem se era um sonho ou não. E assim sucessivamente.

Sob essas condições, seria verdade, como diz Descartes, que “nunca há sinais certos pelos quais estar acordado pode ser distinguido de estar dormindo”. Nunca uma experiência sensorial ou conjunto de experiências sensoriais sozinhas poderiam ser suficientes. Se eu tenho de saber que não estou sonhando para saber algo sobre “coisas que se encontram fora de mim”, isso significa que eu nunca poderia saber nenhuma dessas coisas com base somente nos sentidos.

Essa conclusão, alcançada desta maneira, não repousa simplesmente na exigência de que saber que não se está sonhando seja uma condição necessária para saber algo sobre “coisas que se encontram fora” de você. Poderia dizer-se que se essa é simplesmente uma condição necessária geral para saber tais coisas, a condição será cumprida sempre que você *souber* algo sobre “coisas que se encontram fora” de você. Então, em si, ela não seria uma ameaça.<sup>22</sup> Mas esse argumento exige mais do que isso. Descartes aceita que saber que não se está sonhando é uma exigência para saber que há “coisas que se encontram fora” de você, mas também insiste em que a condição deve ser cumprida com base na experiência sensorial sozinha. Isso é o que representa uma ameaça ao conhecimento, dada a concepção de experiência sensorial com a qual se trabalha nesse argumento. Nesta concepção, a necessidade de saber que não se está sonhando e de saber isso com base na experiência sensorial sozinha introduz um retrocesso que impede o cumprimento do que ela diz ser uma condição necessária para

---

<sup>2</sup> Essa é em efeito a resposta de James Pryor ao argumento cético geral que ele me leva a reconstruir das *Meditações* de Descartes. Veja Pryor 2000.

saber qualquer coisa sobre “coisas que se encontram fora” de nós. Para cada caso putativo de saber tais coisas, uma condição necessária de sabê-la só poderia ser cumprida sabendo de alguma outra coisa, então cumprindo uma condição necessária diferente para saber tal outra coisa. Cada passo numa tentativa de cumprir a condição necessária para a verdade da afirmação de conhecimento original introduz uma nova condição necessária diferente e até então não-cumprida. Com base nisso, ninguém poderia saber nada sobre “coisas que se encontram fora” de nós.

Essa conclusão, tomada sozinha, parece tão absurda que pode parecer que Descartes deve ter em mente algo diferente do ordinário e familiar sonho do dia a dia (ou noite a noite). Não é verdade que todos nós frequente e facilmente sabemos em uma determinada ocasião que não estamos sonhando? Se Descartes pensa que não sabemos tal coisa, ou mesmo que não podemos saber, é fácil supor que ele deve ter em mente algum estado muito especial ou extraordinário, não o sonho “no sentido ordinário”. Essa é a resposta de Penelope Maddy. Ela indica que a possibilidade do sonho como Descartes a entende parece operar como “o equivalente funcional da Hipótese do Gênio Maligno” (Maddy 2007: 23). Essa hipótese implica que qualquer coisa que se possa apelar como algo que mostre que o Gênio não o está enganando em determinado momento pode ser criada pelo próprio Gênio, pelo que você possa determinar, então você nunca tem como saber. Se isso também for verdade sobre sua “hipótese do sonho”, pode-se dizer que nunca há como saber que não se está sonhando. Maddy interpreta isso como algo que sugere que Descartes não pode ter o sonho “ordinário” em mente, já que frequentemente conseguimos distinguir por procedimentos normais que não estamos sonhando.

Acredito que neste ponto estamos agora considerando no raciocínio de Descartes que a possibilidade do sonho é o equivalente da hipótese do Gênio Maligno. A hipótese do Gênio Maligno é mais forte por também ameaçar o conhecimento da matemática e de outras coisas “relacionadas ao intelecto” (Descartes 1984b: 121), mas no que diz respeito ao conhecimento sensorial do mundo contingente à nossa volta, as duas “hipóteses” ou possibilidades têm o mesmo efeito. Qualquer experiência sensorial para a qual se possa apelar para mostrar que determinada experiência não é um sonho poderia, pelo que se pode perceber, ser um sonho. Mas a possibilidade do sonho tem essa implicação nesse ponto, não porque algo além do sonho comum e familiar está em questão: é porque a maneira como a exigência de saber que não se está sonhando em determinada ocasião deve ser cumprida, como Descartes a pensa aqui. Não é que a exigência não possa ser cumprida porque algum tipo “extraordinário” de “sonho” está

em questão, mas sim porque a exigência não pode ser cumprida quando os únicos recursos disponíveis são limitados ao que se pode saber com base somente nos sentidos. O que é uma exigência razoável para saber algo sobre “coisas que se encontram fora” de você – que você saiba não estar sonhando no sentido ordinário e familiar – se torna uma exigência “extraordinária” e aparentemente impossível de cumprir para saber tal coisas sob as condições restritivas imaginadas necessárias para o conhecimento no argumento da *Meditação Primeira*.

Claro, Descartes não acredita nessa conclusão cética e pessimista sobre o nosso conhecimento do mundo quando chega na *Meditação Sexta*. Isso porque nesse ponto ele não mais pensa na possibilidade do conhecimento do mundo estar restrito somente ao que é disponível somente pelos sentidos. A exigência de que você deve saber que não está sonhando para saber qualquer coisa então ganha um significado diferente; ela não representa o mesmo tipo de obstáculo para o conhecimento do mundo que parecia representar.

Acredito que essa maneira de entender o raciocínio da *Meditação Primeira* de Descartes pode revelar algo importante sobre como o conhecimento perceptivo deve ser entendido. Ou ao menos a inaceitabilidade de sua conclusão pode revelar como a percepção deve *não* ser entendida se quisermos que ela seja a base de nosso conhecimento do mundo.

Os sentidos são obviamente importantes para saber qualquer coisa sobre o mundo. Esse é o ponto inegável donde Descartes começa. Em sua visão, não podemos saber nada sobre “coisas que se encontram fora” de nós com base somente no conhecimento perceptivo. Mas Descartes parece supor que podemos saber *algo* puramente com base unicamente sensorial. E esse conhecimento puramente sensorial, ele pensa, apesar de não ser em si conhecimento de “coisas que se encontram fora” de nós, pode ser combinada com conhecimento disponível de uma fonte não sensorial para nos dar conhecimento do mundo familiar. Então, nosso conhecimento do mundo é uma combinação de conhecimento de duas fontes distintas, não só da percepção sensível.

O conhecimento não sensorial adicional de que o próprio Descartes se utiliza é o conhecimento de um Deus benéfico que garante que o material altamente restrito que obtemos dos sentidos, quando usado cuidadosamente, pode servir como um confiável indicador de como as coisas são no mundo à nossa volta. Mas ainda pode parecer, e pareceu a muitos, que a única maneira de explicar o conhecimento perceptivo do mundo seria encontrar alguma *outra* fonte não sensorial de conhecimento para suplementar o que obtemos somente dos sentidos.

Bertrand Russel, em seu livro *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (Russel, 1948), por exemplo, acredita que o melhor que poderíamos fazer seria identificar certos “princípios” “não empíricos” ou suposições que devem ser aceitas se o que obtemos somente dos sentidos deve apoiar ou validar os tipos de coisas em que todos nós acreditamos sobre o mundo. Outros buscaram outros tipos de garantias não-sensorial ou *a priori* de que estamos recebendo informações certas com base no que obtemos dos sentidos. Acredito que essa não é a lição que devemos tirar da argumentação da *Meditação Primeira* de Descartes. Não acho que nada desse tipo pode nos dar o tipo de compreensão do conhecimento humano que buscamos.

A razão principal para isso é que a demanda de conhecimento não-sensorial para suplementar o que obtemos dos sentidos repousa sobre a suposição de que nunca realmente *percebemos* nada como sendo verdade no mundo à nossa volta. Caso essa visão do conhecimento perceptivo seja aceita, como poderíamos encontrar algo a partir de uma fonte completamente não sensorial que assegurasse o tipo correto de conexão entre o que podemos perceber e o que é verdade num mundo além de qualquer percepção possível? E o que quer que pareça funcionar, que razões poderíamos ter para aceitá-lo? Parece que o máximo que poderíamos saber é que, se devemos ter alguma razão para crer no que cremos sobre o mundo, deve haver algumas conexões entre o que percebemos e o que é imperceptivelmente real, e devemos ter alguma razão para acreditar nessas conexões. Mas essa é simplesmente uma afirmação condicional. Ela identifica o que temos para ter razão para crer, mas não dá nenhuma razão independente para crer em nada do tipo. Ela simplesmente mostra quão desesperadamente tais razões adicionais seriam necessárias, nesse entendimento dos limites do que podemos saber através somente da percepção.

Pode-se pensar isso rápido demais. Poder-se-ia dizer que nós mesmos não temos que reconhecer que certos “princípios não empíricos” conectando nossas percepções com o mundo nos dão motivo para acreditar no que acreditamos; seria suficiente se alguns de tais “princípios” fossem de fato verdade. Então, haveria conexões confiáveis entre nosso perceber o que percebemos e o modo como as coisas são independentemente disso, quer soubéssemos ou concluíssemos termos motivos para crer ou não. O que acreditávamos sobre o mundo mais amplo seria então em grande medida verdade e acreditaríamos nisso por causa daquilo que encontramos em nossa experiência perceptiva.

A meu ver, esse tipo de explicação ainda nos deixa em uma posição insatisfatória para nos entendermos como sabendo coisas sobre o mundo. Sabermos

algo ou não dependeria somente da conexão ou da falta de conexão entre nosso perceber o que percebemos e a verdade do que acreditamos sobre o mundo mais amplo, quer saibamos que tais conexões são válidas ou não. Mas essa visão ainda aceita a ideia de que nunca *percebemos* que isso ou aquilo é verdade no mundo independente. Nada que *acreditamos* ser verdade no mundo é *percebido* como o sendo; é algo que sabemos ou temos razão para saber somente se as conexões relevantes são de fato válidas. Claro, *acreditamos* que o mundo é de certa maneira e *acreditamos* que tais conexões são válidas entre o que percebemos e o que acreditamos, mas nessa visão não podemos perceber que elas são válidas ou perceber nada que implique que elas sejam válidas. Nessa visão, todo o conceito do mundo duradouro no qual cremos não é senão uma grande hipótese, nenhuma parte da qual pode ser *percebida* como verdadeira por ninguém. O mais próximo que poderíamos estar de uma posição para afirmar sobre nós mesmos é que cremos que o mundo é da maneira que nossas percepções nos levam a acreditar que é, mas sem nunca percebermos o mundo como realmente é.

Entendendo-nos como estando no máximo nesse tipo de posição não é satisfatório, pois o que quer que possamos dizer sobre nós mesmos poderia, com igual convicção e apoio, ser dito por alguém ou alguma comunidade para quem as conexões relevantes entre o que percebem e o mundo em que acreditam não são válidas. Se tal povo ignorante pudesse ainda assim acreditar em certas coisas sobre o mundo, e pudesse também acreditar que eles sabem que muitas dessas coisas são verdadeiras, eles não saberiam o que pensam que sabem, já que as conexões relevantes não são válidas. Se tais conexões são válidas em nosso caso, como acreditamos que o sejam, então sabemos de acordo com essa concepção “externista” do conhecimento. Mas não há nada que possamos dizer para expressar nosso entendimento de nossa própria posição epistêmica que esses outros não poderiam dizer igualmente sobre sua posição, mesmo que eles de fato não sabem. Essa é a posição não satisfatória na qual penso que esse tipo de explicação nos deixaria. Não podemos nos entender como sabendo como as coisas são num mundo do qual nunca podemos perceber parte alguma.<sup>33</sup>

Por esses e outros motivos, acredito que para entender corretamente como nosso conhecimento do mundo é possível, não podemos aceitar nada menos do que sermos capazes de, às vezes, simplesmente *ver* ou em geral *perceber que tal coisa é assim* no mundo sobre o qual julgamos termos conhecimento. Essa é a moral que eu tiraria

---

<sup>3</sup> Tentei explicar e defender essa resposta em minhas obras “*Understanding Human Knowledge in General*” e “*Scepticism, Externalism, and the Goal of Epistemology*” (em Stroud 2000) e em Stroud 2004.

do argumento cético de Descartes. Deveríamos nos afastar o máximo possível da concepção de conhecimento perceptivo que se encontra na *Meditação Primeira* de Descartes. Deveríamos abandonar a ideia de conhecimento puramente sensorial que é neutro a respeito de como as coisas são num mundo independente. Não quero dizer que não podemos, por vezes, simplesmente saber como as coisas nos aparecem em um dado momento sem nos comprometermos com a maneira como as coisas realmente são. Quero dizer que devemos questionar a ideia de conhecimento puramente sensorial que é entendido como conhecimento que alguém poderia ter sem saber ou ter os recursos para saber mais nada – em particular, sem saber nada sobre “coisas que se encontram fora” de nós. Esse é o pressuposto sobre a percepção que parece ter consequências céticas completamente gerais. Esse é o pressuposto que deve ser rejeitado.

Ele traz muitas questões grandes e difíceis que não posso satisfazer aqui. É realmente possível ter conhecimento sensorial ou perceptivo de muitas coisas sem ter nenhum conhecimento perceptivo do mundo mais amplo? Poderia alguém saber como as coisas são dentro de sua experiência perceptiva – como as coisas são percebidas – sem saber ou ser capaz de saber *apenas pela percepção* nada que é verdadeiro ou seria verdadeiro quer seja percebido ou não por este alguém ou qualquer outra pessoa? Se o que uma pessoa percebe e, dessa maneira, sabe ser verdadeiro *é* algo que seria verdadeiro, quer alguém percebesse ou não, isso seria conhecimento perceptivo de como as coisas são no mundo independente – um mundo que não depende de sua existência ser percebida. Essa concepção de conhecimento perceptivo que existe por trás do raciocínio cético nega que isso seja possível. Então, a questão que ele levanta é se tudo que qualquer um possa vir a saber ser verdadeiro e perceber através somente da percepção poderia ser limitado às coisas que são verdadeiras somente se percebidas e, portanto, não sabidas que são verdadeiras. O conhecimento perceptivo entendido dessa maneira não seria conhecimento de nenhuma verdade sobre “coisas que se encontram fora de nós”, nos termos de Descartes.

A meu ver, o raciocínio cético mostra que poderíamos não ter nenhum conhecimento satisfatório sobre o mundo nessa concepção de conhecimento perceptivo. Essa é a moral que eu tiraria do raciocínio da *Meditação Primeira* de Descartes. Por isso, julgo que, ao entender como nosso conhecimento do mundo é possível, não podemos aceitar menos que nós às vezes percebemos que alguma certa coisa é verdadeira no mundo. Com isso, quero dizer mais do que devermos nos entender como percebendo objetos. Perceber objetos que existem no mundo independente, objetos que estariam lá quer alguém os percebesse ou não, não é suficiente para explicar como

*sabemos* que esses objetos estão lá ou como sabemos qualquer coisa sobre eles. Você pode perceber um objeto sem saber nada sobre ele; sem nem mesmo acreditar em nada sobre ele.

O tipo de percepção que acredito ser necessária para explicar o conhecimento do mundo é, portanto, o que poderia ser chamado de percepção proposicional: não apenas percebendo um objeto  $x$ , mas percebendo *que* uma certa coisa é verdadeira. Esse tipo de percepção comumente envolve perceber um ou mais objetos. Mas conhecimento é questão de saber *que* alguma coisa ou outra é verdadeira. Então, para a explicação de percepção baseada em conhecimento, deve ser explicado como o nosso perceber o que percebemos contribui para o nosso saber *que* alguma coisa é verdadeira. O nosso *perceber* que algo é verdadeiro explicaria o nosso saber que algo é verdadeiro. Não há motivo melhor para acreditar e afirmar saber que  $p$  sem ver ou de algum outro modo perceber que  $p$ .

Como esse tipo de perceber é uma maneira de saber, uma estratégia para vir a entender esse tipo de conhecimento perceptivo é começar com o que é necessário para saber algo. Saber que alguma coisa ou outra é verdadeira exige alguma maneira de pensar em ou entender o que você afirmar saber. Envolve posse de alguns conceitos que quem tem o conhecimento domina; o que ele afirma saber é expresso em termos desses conceitos. Conceitos são “predicados de possíveis julgamentos”, como Kant corretamente insistiu, e muitos filósofos desde seu tempo ignoraram ou negaram, para seu perigo. Possuir um conceito, no que isso é relevante ao conhecimento, é mais do que simplesmente ser capaz de responder de certa maneira a objetos de certo tipo ou responder de maneiras diferentes a objetos que sejam diferentes entre si em certas maneiras. O olho elétrico na porta do supermercado consegue fazer isso.

Possuir e entender um conceito é ter a capacidade de empregar esse conceito ao fazer julgamentos, ao dizer ou pensar que algo é verdadeiro ou falso. Isso não significa que alguém julga ou deve julgar dessa maneira. Mas o que pode ser pensado ou suposto ou considerado sem ser aceito é algo que *poderia* ser aceito ou julgado como verdadeiro sob as circunstâncias certas. Então, alguém que possui conceitos e, assim, tem capacidade de fazer ou aceitar julgamentos de certo tipo, quando for apropriado, deve ter alguma noção do que são essas condições apropriadas e uma capacidade para reconhecer a presença dessas condições em certos momentos, sob pena de não ser inteligível como alguém que possui os conceitos em questão.

Reconhecer certas condições que tornam apropriado julgar ou aceitar ou endossar tal e tal coisa como verdadeira é tomar certas considerações como razões para

fazer tal julgamento ou acreditar em alguma coisa. Cada exercício dessa capacidade é em si uma questão de julgamento – de saber quando e como responder a certas considerações aceitas, das maneiras apropriadas. Ninguém poderia saber nada sem tais capacidades.

O conhecimento perceptivo exige uma capacidade de julgar ou aceitar algo que a pessoa possa *perceber* ser verdadeiro. Tal percebedor deve ter conceitos que só pode expressar como algo que ele pode ver ou, de alguma maneira, perceber ser verdadeiro. E deve saber ou, de alguma maneira, reconhecer quando tal coisa é verdadeira ou quando tal julgamento é verdadeiro. Isso seria perceber que *p* e, então, saber que *p*. Se o conhecimento puramente perceptivo de uma pessoa não se estendesse a nada que é ou seria verdadeiro independentemente de ser percebido, o que tal pessoa seria capaz de perceber e, assim, saber ser verdadeiro? Em particular, que tipos de conceitos poderia um percebedor com um alcance tão limitado dominar?

É difícil ver como tal percebedor poderia possuir e aplicar conceitos que também poderiam aplicar-se verdadeiramente a estados das coisas percebidos, mas independentemente existentes. Mas, então, os conceitos de objetos ordinários do dia a dia em ambientes familiares como tomates em um prato ou árvores em uma colina ou ondas numa praia seriam desqualificados; qualquer um que possui tais conceitos e não é cego poderia, às vezes, ver que é assim que as coisas são em um prato ou uma colina ou uma praia. Não ajudaria descrever o conhecimento perceptivo da pessoa como limitado a ser para ele somente *como se* houvesse tomates em um prato, ou ele tendo a uma percepção que é dita (na irritantemente evasiva expressão) ser “como de” tomates existindo em um prato. Que as percepções de uma pessoa são *como de* um estado das coisas em vez de ser *como de* um estado diferente das coisas é algo que a pessoa deve ser capaz de reconhecer e, portanto, entender se pode ser dito que ela sabe através da percepção que é *como se* ou que sua percepção é *como de* tomates existindo em um prato diante dele.

Isso não significa que qualquer um que tenha tal percepção deve *acreditar* que há tomates em um prato diante de si. A questão é somente se alguém poderia ao menos dar sentido a ter sua percepção sendo *como de* alguma coisa sem entender o que seria verdadeiro se essa coisa fosse verdadeira e, portanto, sem capacidade de perceber que ela é verdadeira se for o tipo de coisa que pode ser percebida. Poder-se-ia ao menos considerar que alguém entende o que tomates e pratos são e o que é um tomate estar em um prato, se ele não tem nunca a capacidade de ver que tal estado é verdadeiro diante de seus olhos? Mas deve haver alguns estados determinados para o qual ele

tenha capacidade de perceber que são verdadeiros, se ele é capaz de ter algum conhecimento perceptivo.

Talvez possa se considerar que uma pessoa com conhecimento perceptivo tão limitado consiga perceber e, assim, saber somente que há algo vermelho e algo branco. Mas até isso é questionável como algo que se possa dizer que ele sabe ser verdadeiro. Ele entende que as palavras “vermelho” e “branco” são predicados, por exemplo? E se sim, de quais tipos de objetos ele entende que elas são predicados? Se são predicados de coisas como tomates e pratos, estamos de volta à questão de se ele poderia ao menos entender tais predicados, se ele nunca pode entender e, assim, saber que há tomates vermelhos em um prato branco. Ou talvez se possa dizer que ele só percebe vermelho, ou vermelhidão, e branco, ou brancura. Mas isso é dizer que ele vê certos objetos e propriedades; um  $x$  do qual ele está ciente de alguma forma. Isso não diz nada sobre o que ele conclui a partir do objeto que vê, ou o que sabe sobre ele, ou o que sabe sobre qualquer coisa. Vendo somente tal objeto, um percebedor talvez esteja aquém das condições mínimas para entender o que percebe de uma maneira em vez de outra e, portanto, para saber por percepção que qualquer coisa seja verdadeira. Simplesmente perceber ou estar ciente de algo não é ainda estar compreensivelmente associado a saber qualquer coisa do tipo que seres humanos sabem sobre o mundo.

Esses são os tipos de questões que penso que devemos buscar para expor e finalmente subverter as maneiras de pensar sobre percepção sensível que parecem implicar que não podemos saber nada sobre o mundo à nossa volta através da percepção. São questões sobre o que é necessário para alguém estar nos tipos de estados psicológicos que são tão relevantes às questões sobre percepção e conhecimento do mundo. E são questões do que podemos e não podemos entender como possível ou inteligível. Somos nós, afinal de contas, que confrontamos ou somos desafiados pelo problema de nosso conhecimento perceptivo do mundo externo.

Mas podemos nos entender como percebendo e acreditando e sabendo coisas somente de dentro de qualquer posição que já ocupemos no entendimento do mundo e, assim, somente como parte de entender todas as outras coisas que são verdadeiras nesse mesmo mundo que percebemos e no qual acreditamos. Somos todos necessariamente “externistas” nesse sentido sobre quais percepções, pensamentos e crenças podemos entender que seres humanos têm, expressam e sobre os quais agem. Isso não é mero “externismo” sobre o conceito de conhecimento em particular. É a concepção da mente e de seus conteúdos, ou um entendimento de fatos psicológicos em geral, como partes de um todo com fatos não psicológicos de vários tipos. Pensar em

fatos psicológicos dessa maneira é vê-los como não inteligíveis em si, completamente separados do mundo não psicológico no qual os entendemos.

Se é assim que compreendemos e que devemos compreender as coisas, podemos entender a nós e aos outros como tendo certos tipos de percepções e, assim, acreditando em certas coisas sobre o mundo e dele sabendo certas coisas somente porque aceitamos e estamos imersos na concepção muito geral da maneira como as coisas são que nós em grande parte compartilhamos com aqueles que podemos entender. Notamos sem dificuldade que podemos às vezes ver e, assim, saber tais coisas como haver tomates vermelhos em um prato branco, por exemplo, ou até que estamos sentados próximo a uma lareira vestindo um roupão e segurando um pedaço de papel na mão. Não se pode tirar sentido da alegada possibilidade de todos os percebedores humanos estarem somente na difícil situação geral descrita, generalizando diretamente o que alguém percebe e sabe ser verdadeiro em uma situação em particular, quando não se tem como concluir através somente da percepção se está ou não sonhando.

Não dei nenhum argumento para a maior parte dessas afirmações fortes e abrangentes. Tentei identificar algo essencial ao problema tradicional que, a meu ver, não podemos achar compreensível e possível. Mas o que se segue sobre o ceticismo epistemológico? Minha sugestão é que, dadas as condições de nosso reconhecimento de quaisquer estados psicológicos e, em particular, quaisquer percepções, crenças e conhecimentos determinados como partes do mundo, não podemos entender completamente o conhecimento perceptivo como restrito somente ao domínio limitado que não inclui fatos do mundo mais amplo. Isso implica que a resposta ao problema tradicional do nosso conhecimento do mundo externo é “Sim, nós sabemos que coisas em geral são como as percebemos ser”?

Minha vontade é dizer “Não, isso não se segue”. A meu ver, não acharmos tal conhecimento perceptivo restrito compreensível ou possível por si só mostra que não podemos realmente nos colocar em uma posição da qual um problema cético completamente geral de nosso conhecimento perceptivo se apresente a nós. Mas daí não se segue que temos o conhecimento do mundo que uma resposta cética ao problema tradicional nega que temos. Não podemos dizer que descobrimos que a resposta a um problema ao qual não podemos ser compreensivelmente apresentados seja “Sim”.

A meu ver, explorar as condições do conhecimento perceptivo revelaria um entendimento da percepção humana na qual o problema tradicional do mundo externo não poderia sequer nos apresentar uma possibilidade. Veríamos como esse aparente

problema representa uma exigência para entender o conhecimento em geral de uma posição que ninguém pode ocupar. Esse seria um verdadeiro avanço no entendimento, mas não porque é uma resposta positiva ao problema epistemológico. Seria uma maneira de superar e, assim, abandonar uma visão dos limites do conhecimento perceptivo que há muito tem parecido apresentar um obstáculo ao entendimento do conhecimento humano. Talvez, então, simplesmente deixaríamos inteiramente de lado o problema epistemológico tradicional. Ele teria desaparecido com a visão restritiva da percepção da qual parece depender. Mas se esse problema nessa forma se foi, poderíamos dizer que agora entendemos o que pensamos que queremos entender sobre nós mesmos? Ou ainda sentiríamos que não podemos ter algo ao qual parece fazer sentido aspirarmos: um entendimento do conhecimento humano do mundo em geral que não pressupõe em si nada do conhecimento que queremos entender? Descobrir que não podemos alcançar tal entendimento sobre nós mesmos ainda pode nos deixar insatisfeitos. Não quero negar isso. Mas em face dessa talvez inevitável insatisfação, penso que é melhor concentrar em explicar cada vez mais completamente por que não podemos nunca alcançar tal ponto de vista não comprometido do que esperar que manter esperanças de eventualmente explicar como todo o conhecimento do mundo é possível de uma posição reconhecivelmente externa a todo o conhecimento humano.

#### REFERÊNCIAS:

- DESCARTES, R (1984a), “Meditação I”, em *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. e trad. J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES (1984b), “Replies to Third Set of Objections”, *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. e trad. J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- MADDY, P. (2007), *Second Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- PRYOR, J. (2000), “The Skeptic and the Dogmatist”, *Noûs*, 34: 517-49.
- RUSSELL, B. (1948), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: Allen & Unwin.
- STROUD, B. (2000), *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- STROUD, B. (2004), “Perceptual Knowledge and Epistemological Satisfaction” in J. Greco (ed.), *Sosa and his Critics*. Oxford: Blackwell.

WILLIAMS, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth:  
Penguin.