

## Argumento kantiano, capacidades conceituais e invulnerabilidade<sup>1</sup>

**Barry Stroud**

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

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

A filosofia transcendental de Kant deveria ser uma investigação completa das condições de possibilidade necessárias ao pensamento e à experiência em geral. E deveria proceder *a priori*, completamente independente de observação ou de teoria empírica. A razão por si só deveria descobrir seu âmbito e seus limites; as condições de seus possíveis usos deveriam ser “deduzidas” a partir do pensamento e da experiência como realmente são. Poder-se-ia esperar que todo empreendimento desse tipo — e nas mãos desse mestre obviamente aconteceu — produziria uma iluminação perene da enorme riqueza de intervínulos entre nossas várias maneiras de pensar sobre nós e sobre o mundo. Kant mostrou como e por que, para pensar certos tipos de pensamentos ou para ter certos tipos de capacidade mental, é preciso ter e exercitar outros tipos de pensamentos, e, então, outros mais. Desse modo, o pensamento humano revelou-se incrivelmente mais complicado que qualquer imagem atomista — de impressões discretas e ideias que vão e vêm na mente — poderia indicar.

O que é mais impressionante e original nessa radical virada kantiana — e que foi concebida para ser a sua característica mais distintiva e mais revolucionária — é que muitas das condições de pensamento e de experiência descobertas por essa investigação transcendental dizem respeito não somente às maneiras como efetivamente pensamos (ou precisamos pensar) sobre o mundo ou como o vivenciamos, mas também às maneiras como as coisas são (ou precisam ser) no mundo a respeito do qual nossos pensamentos e nossas experiências versam.

Por exemplo, não somente se deve mostrar que, se pensamos que o mundo detém eventos que ocorrem de modo independente de nós em um único espaçotempo, também devemos pensar que cada um desses eventos

---

<sup>1</sup> Este artigo foi publicado pela primeira vez no livro P. Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*. Dordrecht, 1994 © 1994. Foi, então, reimpresso no livro *Understanding Human Knowledge* com a permissão gentil de Kluwer Academic Publishers. Uma versão anterior foi apresentada em uma conferência sobre o assunto e sou grato aos vários membros da conferência cujos comentários úteis levaram às melhorias no texto; também sou grato a Anthony Brueckner por seus comentários a uma versão posterior, mas intermediária do texto.

está ligado aos seus predecessores em conformidade com uma lei geral, bem como devemos “deduzir” que todos os eventos *estão* ligados aos seus predecessores de acordo com uma lei geral. O objetivo da investigação transcendental é revelar não somente que é preciso *pensar* que todo evento tem uma causa se podemos pensar que alguma coisa sequer ocorre, mas que todo evento *efetivamente* tem (ou mesmo precisa ter) uma causa. Essa é uma conclusão forte a ser derivada tão somente de premissas sobre como pensamos ou precisamos pensar. Isso parece à primeira vista não dizer nada, por si só, sobre como pensamos ou vivenciamos as coisas, e parece ser verdadeiro ou falso de modo independente de todos esses fatos amplamente psicológicos. Mas isso também revelar-se-á uma condição necessária de nosso vivenciar as coisas de certas maneiras.

Isso também se aplica à conclusão de que tudo o que existe é uma substância ou um atributo de uma substância ou de outros “princípios” da natureza que Kant “deduz” da possibilidade do pensamento e da experiência. Eles também são, ao menos na aparência, o que chamarei não psicológico: nada parecem afirmar nem sugerir acerca de alguém pensar nas coisas ou de as vivenciar de determinadas maneiras. Contudo, sua verdade independente deve ser mostrada por meio da investigação transcendental que é implicada, e, por isso, pressuposta, pela maneira como pensamos nas coisas ou as vivenciamos. É isso que diferencia a filosofia transcendental de todas as metafísicas que vieram antes, e o que representa uma nova concepção — ou talvez a primeira concepção realmente distinta — do que a própria filosofia é ou deveria ser.

É claro, estamos familiarizados com o fato corriqueiro de que é preciso que certos objetos não sejam psicológicos para pensarmos nas coisas e as vivenciarmos como o fazemos. Sabemos que nossos cérebros e órgãos sensoriais precisam funcionar corretamente e que as coisas ao nosso redor têm certas características e precisam nos afetar de certas maneiras se vamos gozar de algo como o pensamento e a experiência humanos. Mas, nesses pensamentos, o “precisa” é um “precisa” causal que é conhecido por sustentar-se, caso o faça, pela investigação empírica. O que surpreende no empreendimento kantiano é que as descobertas das condições à primeira vista não psicológicas do pensamento são concebidas puramente *a priori*, de modo independente de toda a experiência. A necessidade envolvida não é causal. Dizer que as coisas sejam de determinada maneira é uma condição necessária para pensá-las ou as vivenciar como o fazemos, em um sentido mais forte ou diferente ou de todo modo não causal de “necessária”.

Se houvesse coisas que fossem condições necessárias do pensamento no sentido de que veríamos que *precisam* ou simplesmente *têm de* ser verdadeiras, reconhecer-nas-íamos praticamente da mesma maneira em que reconhecemos, por exemplo, que alguém que diz estar falando *precisa* estar dizendo algo verdadeiro. Não me é possível falar verdadeiramente enquanto digo que não falo. Não porque não seja possível que o que estou dizendo naquele momento seja verdadeiro. O que estou dizendo é que não estou falando e é possível que isso seja verdadeiro; amiúde estou calado. Mas não é possível que isso seja verdadeiro quando

estou falando, e, assim, nem mesmo quando estou falando que não estou falando. O raciocínio também se dá com pensamentos que se autogarantem como “estou pensando” ou mesmo “há pensamento”. Não é possível que esses proferimentos sejam falsos se alguém os está pensando, ainda que seja possível que sejam falsos; poderia não haver pensamento. Mas se há condições necessárias do pensamento em geral — algumas coisas precisam ser verdadeiras se há algum pensamento, seja qual for, ou pensamentos e experiências de certos tipos específicos — então não será possível que nenhuma dessas coisas seja falsa se alguém pensar alguma coisa, nem se pensar ou vivenciar dessas maneiras particulares. O cumprimento de todas as condições de pensamento é exigido ou garantido por todo pensamento que ocorrer e que as pressupor. Isso se sustenta para qualquer coisa que se pense, inclusive para o pensar (errôneo) que essas condições não são ou nem poderiam ser cumpridas. Nós *teríamos*, portanto, de descobrir essas condições por cumprir, em um sentido assaz reconfortante de “ter de”. Nunca poderíamos descobrir corretamente que não são o caso. Qualquer um que estivesse inclinado a duvidar de que não são o caso ou a indagar-se se o são ou mesmo a buscar provas de que o são, poderia ficar aliviado de suas dúvidas e absolvido de sua busca, de uma vez por todas, por meio de uma demonstração de que são efetivamente condições necessárias do pensamento e da experiência em geral, ou condições dos tipos particulares de pensamento e de experiência nos quais o investigador empreende. Essas condições necessárias, se é que há alguma, pertenceriam a uma classe privilegiada de proposições ou de “princípios” que, nesse sentido, disfrutariam de um certo tipo de invulnerabilidade. Elas não poderiam ser falsas se pensamos ou vivenciamos alguma coisa.

Creio que isso é parte do que o próprio Kant viu como a recompensa mais distintiva e importante de sua filosofia transcendental. É o que, por si só, poria a metafísica no caminho seguro da ciência. Poria um fim nos conflitos das metafísicas dogmáticas, nos quais um lado asseria com certeza um veredicto especulativo sobre a natureza fundamental das coisas e o outro, com igual certeza, asseria o seu oposto. E, porventura, talvez também pusesse um fim no ceticismo mais iluminado, mas ainda assim insatisfatório de Hume. Ele não pôde encontrar nada senão costume e hábito por trás de nossa aceitação da proposição sintética de que todo evento tem uma causa. Mas Kant pensava que se Hume tivesse se preocupado mais diretamente com as condições necessárias do pensamento e da experiência em geral, o seu bom-senso o teria salvado dessa conclusão tão catastrófica, nesse caso. Ele teria visto que “todo evento tem uma causa”, ainda que sintética, deve ser verdadeira se pudermos pensar em um mundo independente, seja ele qual for. É, portanto, passível de ser descoberta *a priori*; não é preciso buscar-lhe sustentação por meio da experiência que ela própria — em parte — torna possível.

Aqui podemos distinguir dois aspectos da revolucionária estratégia kantiana que o próprio Kant não parou para distinguir. Primeiro, há a ideia da invulnerabilidade de certos ingredientes fundamentais em nossa concepção de mundo. Não poderia haver nenhuma dúvida séria nem

nenhuma ameaça de ceticismo geral sobre essas características amplas de nossa concepção do mundo, as quais são elas mesmas condições necessárias de pensarmos e de vivenciamos o que for. Segundo, há a questão de como se estabelece a invulnerabilidade. Para Kant, é pela demonstração de que certas verdades aparentemente não psicológicas sobre o mundo são, na verdade, condições necessárias de possibilidade do pensamento e da experiência. Mostrar-se-ia, assim, que essas verdades gozam de uma segurança especialmente privilegiada que nunca poderia ser alcançada por nenhuma conclusão das metafísicas meramente dogmáticas, independentemente da plausibilidade que essa conclusão teria. A verdade de resultados que se obteve transcendentemente seria pressuposta por toda tentativa de duvidar deles ou de os rejeitar.

É nesse segundo aspecto — a tentativa de fornecer provas positivas das conclusões metafísicas sobre o mundo com base em premissas sobre as características do pensamento e da experiência humanos — que o empreendimento kantiano revela sua verdadeira característica distintiva. Ele precisa explicar como podemos proceder de maneira dedutiva — ou, em algum sentido, necessária — dos fatos sobre como pensamos e vivenciamos as coisas às conclusões que parecem dizer como as coisas são independentemente de todo pensamento e experiência humanos. Ainda que concedamos que podemos vir a ver como pensarmos de certas maneiras necessariamente exige que pensemos, também, de outras maneiras, e, porventura, de outras mais, e que podemos apreciar a riqueza e a complicação que deve constituir as relações entre essas maneiras de pensar, como se poderia mostrar que as verdades sobre o mundo, que não parecem dizer nem sugerir nada sobre o pensamento ou a experiência humanos, são condições genuinamente necessárias para esses fatos psicológicos sobre como pensamos e vivenciamos de certas maneiras, a partir das quais as provas começaram? Pareceria que devemos encontrar e cruzar a ponte da necessidade de uma para a outra. Este seria, de fato, um feito notável e decerto seria preciso uma explicação convincente de como a coisa toda é possível.

A resposta de Kant foi o idealismo transcendental. Um mundo em que, por exemplo, “todo evento tem uma causa” ou “tudo é uma substância ou um atributo de uma substância” são verdadeiros não é realmente um mundo inteiramente independente de todo pensamento e toda experiência em todos os sentidos. É um mundo que, no linguajar transcendental, depende da possibilidade — ou por ela é constituído — de pensarmos nas coisas ou as vivenciarmos da maneira como o fazemos. O princípio “todo evento tem uma causa”, quando considerado de modo transcendental como uma condição necessária de possibilidade do pensamento e da experiência, não é verdadeiro independentemente da possibilidade de todo o pensamento e toda a experiência. O mundo em que isso é verdadeiro é somente o “fenomênico”, o qual é de algum modo “constituído” pela possibilidade de o pensarmos e de o vivenciarmos. O idealismo, ou o mundo depender da mente, ao menos se pensado transcendentemente, é, por conseguinte, o preço que se deve pagar para estabelecer a invulnerabilidade

das características fundamentais de nosso pensamento. A metafísica pode obter resultados positivos seguros da maneira *a priori* de Kant somente porque o mundo no qual aqueles resultados transcendentais se sustentam é um mundo idealista, ou um mundo entendido de modo idealista. “A razão somente entende o que ela mesma produz segundo o seu próprio plano”<sup>2</sup>.

Há quem não veja que o idealismo é um preço a se pagar. E há muitos que, se o veem, estão demasiado felizes em pagá-lo. Mas quem aceitar o idealismo, pela razão que for, está sob alguma obrigação de dizer o que é: o que significa, por exemplo, dizer que o Sol e os planetas, as montanhas e os continentes que estiveram neste planeta em particular por muito mais tempo do que nós, são, apesar disso, dependentes em algum sentido da possibilidade do pensamento e da experiência humanos (ou dos de qualquer outro ser). E há o desafio de dizer de que maneiras o idealismo é superior, ou mesmo diferente, das doutrinas céticas que deveria evitar. Como difere, por exemplo, da visão humeana de que simplesmente não podemos deixar de acreditar que todo evento tem uma causa nem deixar de agir como se isso fosse verdadeiro, ainda que não se aplique realmente a esse mundo que existe de modo independente de nós.

Na nossa época, o professor Peter Strawson buscou uma forma um tanto quanto depurada da revolucionária estratégia kantiana e manteve ao menos à distância de um braço aquilo a que se referiu várias vezes como as “complicações”, as “incoerências”, “a qualidade fantasmagórica”, e mesmo as “fantasias doutrinárias do idealismo transcendental”<sup>3</sup>. Essas pretensas doutrinas são, como diz ele, “os principais obstáculos a um entendimento favorável da *Crítica*”<sup>4</sup>. Mas ele descobre — ou acha que descobriu — que não são essenciais ao projeto básico kantiano de “determinar a estrutura fundamental e geral de toda concepção da experiência que pudermos tornar inteligível”<sup>5</sup>. É isso o que ele executa com profundidade e com brilhantismo em *The bounds of sense* e, de modo mais ou menos independente de Kant, em seu livro anterior — *Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva*.<sup>6</sup> Juntos, esses livros contribuíram mais para trazer Kant à filosofia contemporânea, ao menos, mas não exclusivamente, ao mundo anglófono, que qualquer outra obra similar de nosso tempo.

Para Strawson e para Kant, haveria recompensas metafísicas impressionantes de um exame do quadro conceitual dessas ideias e desses princípios fundamentais, os quais poderiam ser considerados necessários a toda concepção de mundo coerente que possamos formar ou achar inteligível. Haverá maneiras de pensar e de vivenciar que serão inevitáveis para todo ser que possa conceber e sentir na pele um mundo independente que tem objetos espaçotemporais duradouros, por exemplo. E é uma tarefa de considerável complexidade e delicadeza a de desemaranhar os seus vínculos com capacidades cognitivas adicionais, bem como a de mostrar que

---

<sup>2</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1953), Bxiii.

<sup>3</sup> P. F. Strawson, *The bounds of sense* (London, 1966), 170 ss., 39, 235, 51.

<sup>4</sup> Ibid. 22.

<sup>5</sup> Ibid. 44.

<sup>6</sup> P. F. Strawson, *Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva* (London, 1959).

elas também são necessárias para o tipo de pensamento que torna possível nossa concepção de um mundo independente. Mas para Strawson, tal como para Kant, o projeto originalmente aparentou prometer conclusões que pareciam ir para além da maneira como vivenciamos e da maneira como pensamos, ou deveríamos pensar sobre o mundo, e chegou a exigir algo dele próprio. Não somente devemos pensar e acreditar em objetos particulares duradouros em um único sistema espaçotemporal se formos pensar em um mundo totalmente independente de nós, mas também pareceria ser exigido que efetivamente *houvesse* esses objetos<sup>7</sup>. As condições necessárias de pensarmos como pensamos parecem incluir fatos ou estados de coisas altamente gerais que não são psicológicos, no sentido de aparentemente não conter nada sobre como pensamos. São essencialmente mais ricos que os pontos de partida meramente psicológicos a partir dos quais seriam derivados, e a lacuna era para ser colmatada por alguma forma de argumento kantiano ou de argumento transcendental.

A questão que em Kant levou aos horrores do idealismo transcendental, portanto, também surge para essa versão aparentemente mais austera da estratégia kantiana. Como podemos, somente a partir de premissas sobre como pensamos de algumas maneiras, proceder “dedutivamente” ou por necessidade, chegar a conclusões sobre o mundo independente sobre o qual pensamos dessa maneira? Após abandonar o idealismo transcendental ou mesmo não tendo sequer flirtado com ele, Strawson estava inclinado, por vezes, a negar que alguma explicação fosse realmente necessária aqui. As derivações específicas falariam por si mesmas e seriam bem-sucedidas ou não independentemente de qualquer “doutrina superior” que poderia ser arrastada para as ajudar<sup>8</sup>. Essa estratégia é quiçá a melhor, se decerto nos permite ver nos casos particulares que os argumentos transcendentais foram efetivamente bem-sucedidos.

Mas na maior parte do tempo, sem dúvida a sentir a pressão de fornecer alguma explicação do encadeamento de outro modo questionável entre o pensamento e o mundo, Strawson recorreu ao que chamou de “princípio de significação” no sentido de que não pode haver nenhum emprego legítimo ou significativo de conceitos que não os relaciona às condições empiricamente verificáveis de sua aplicação<sup>9</sup>. Esse princípio, que em todo o caso ele considerava essencial ao programa de Kant, seria em si mesmo suficiente para garantir ao menos a cognoscibilidade empírica de quaisquer proposições não psicológicas acerca do mundo que se pudesse mostrar que têm de ser inteligíveis a nós se formos ter quaisquer pensamentos com significado ou experiências de um mundo independente de nós.

Essa seria uma maneira de estabelecer algo que Kant buscou: a invulnerabilidade transcendental daquelas verdades e conseqüentemente daquelas maneiras de pensar a todo ataque cético inteiramente geral. E o faria aparentemente sem nenhum idealismo — transcendental ou não. Mas

---

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, *Indivíduos*. 38–40, 53–4.

<sup>8</sup> Strawson, *The bounds of sense*, 44.

<sup>9</sup> *Ibid.* 16–18 e alhures.

o “princípio de significação”, o qual aparentemente obteria aquele resultado venturoso, não se sustenta sozinho em Kant. Tal como está agora, esse princípio parece obter seu fundamento das estarecedoras doutrinas do idealismo transcendental. Strawson tenta libertá-lo daquela base, tanto em Kant quanto em uso próprio. Mas aí o princípio supramencionado se sobressai como uma tese até agora controversa e injustificada sobre o significado em geral. E ainda que um tal “princípio de significação” se revelasse aceitável, um apelo geral a ele nos deixaria sem um núcleo especial de verdades fundamentais que são unicamente invulneráveis devido à sua posição central em nosso pensamento. Uma tese completamente geral que ligasse o significado e a verificação empírica significaria o fim de todas as formas de ceticismo epistêmico. Tudo que pudéssemos pensar inteligivelmente seria cognoscível como verdadeiro, ou falso; e se não o fosse, não significaria nada. Não seria preciso, então, explorar os pressupostos do pensar de certas maneiras nem traçar intervínulos entre os vários aspectos de nosso pensamento a fim de identificar um núcleo especial de verdades privilegiadas e, por isso, invulneráveis. Todas as proposições seriam igualmente imunes ao ataque cético, e pela mesma razão simples.

Mas se não nos servimos de um “princípio de significação” geral desde o início, uma tentativa de buscar algo como o projeto geral kantiano pareceria exigir uma ponte de necessidade efetivamente impressionante que levasse de premissas sobre nossas maneiras de pensar a conclusões sobre como as coisas são. Se deixarmos os argumentos específicos falarem por si mesmos neste ponto e os julgarmos com base em seus méritos tal como estão, um certo padrão geral (ouso dizer “cético”?) de resposta se sugere de imediato.

Sem questionar os vínculos demonstrados *dentro* de nosso pensamento, poderíamos concordar que o pensamento de um mundo independente, por exemplo, exige, no limite, que tenhamos uma concepção elaborada de objetos particulares que são duradouros e são reidentificáveis em um único sistema espaçotemporal. O núcleo disso ainda é somente como pensamos ou devemos pensar. Mas, perguntaremos, por que termos essa concepção — o nosso *pensar* nesses objetos ou neles *crer* — também exige que efetivamente *haja* tais objetos ou mesmo que possamos saber ou ter uma boa razão para pensar que os há? Sabemos por que Kant achava que tinha de haver. Mas se rejeitamos o idealismo transcendental, por que a existência ou mesmo a cognoscibilidade desses objetos seria derivável de nosso pensar de certas maneiras? Será que a maior parte das coisas que vemos estar vinculadas de modo necessário ao nosso pensamento não são apenas, de certa maneira, decorrência de termos de *pensar* ou de *crer* que outras tantas coisas são verdadeiras, sem que isto corresponda, também, à realidade dessas coisas?<sup>10</sup>

Trata-se de uma pergunta e não, tal como formulada, de um argumento, nem de uma prova de impossibilidade. Mas para superar essa resposta sobremaneira plausível (ainda que em última instância equivocada)

---

<sup>10</sup> Este foi o desafio de meu “Argumentos transcendentais”.

e para estabelecer conclusões positivas sobre o mundo sem o uso de um “princípio de significação” geral, alguma coisa a mais teria de ser acrescentada às próprias derivações propostas. Seja o que for essa coisa extra, agora parece essencial à tarefa positiva de arranjar um lugar para uma investigação metafísica “científica”, ou decidível, ou não dogmática, que alcançaria para além de nosso pensamento e daria à luz às conclusões sobre o mundo não psicológico.

Em uma reflexão posterior nos últimos anos, Strawson afastou-se da esperança de extrair conclusões metafísicas positivas da forma mais austera do argumento kantiano ou transcendental<sup>11</sup>. A razão disso é, em parte, ele estar inclinado a considerar o problema do ceticismo completamente “supérfluo”<sup>12</sup> — não somente prática, mas filosoficamente. Ele considera inescapáveis para nós as crenças e as atitudes que o ceticismo questionaria; “simplesmente não podemos deixar de aceitá-las”<sup>13</sup>; elas são uma expressão de uma “disposição naturalmente implantada”<sup>14</sup> à qual somos incapazes de resistir. Toda dúvida cética completamente geral ou filosófica que se dirija contra elas é, portanto, “supérflua, irreal, enganosa” e recorrer a argumentos ou à teoria filosófica para tornar as nossas crenças fundamentais invulneráveis a esse ataque cético seria igualmente “supérfluo”<sup>15</sup>. Ele agora considera essa forma do que chama de “naturalismo” suficiente em si mesma como antídoto para a ameaça do ceticismo filosófico. Por conseguinte, ele está disposto a conceder que talvez seus argumentos transcendentais anteriores não são efetivamente suficientes para garantir a invulnerabilidade total de nossas crenças a qual pareciam prometer. Mas mesmo que seja o caso, ele pensa que não importa; nem sequer havia necessidade real de que promettessem algo do tipo<sup>16</sup>.

Ter desistido do projeto de validação ou de defesa ubíquas das crenças fundamentais dessa maneira não significa que Strawson abandonou o projeto amplamente kantiano de descobrir o que torna possível nosso pensamento e nossa experiência tal como são. Ele julga que ainda há boas razões para investigar os elementos estruturais de nosso pensamento e de nossa experiência do mundo e para traçar os vínculos entre as suas várias partes e as suas várias características. Tipicamente, isso levará a afirmações de que um tipo de pensamento ou de capacidade conceitual é condição necessária de outro, de modo que o segundo não seria possível sem o primeiro. É claro, isso não significa que esses vínculos são fáceis de estabelecer, ou que sempre se pode estar certo de que o vínculo é realmente necessário. Mas o ponto agora é que esses vínculos, ainda que feitos com correção e com sucesso, são feitos somente *dentro* de nosso pensamento. A investigação é para mostrar somente como uma maneira de pensar está vinculada a outra e como termos um conjunto de pensamentos ou de

---

<sup>11</sup> Ver P. F. Strawson, *Ceticismo e Naturalismo. Algumas Variedades* (São Leopoldo, 2008), capítulo 1.

<sup>12</sup> *Ibid.* 31.

<sup>13</sup> *Ibid.* 32.

<sup>14</sup> *Ibid.* 25.

<sup>15</sup> *Ibid.* 31.

<sup>16</sup> *Ibid.* 35.

crenças sobre o mundo exige que também tenhamos alguns outros pensamentos e crenças. É para estabelecer, nas palavras de Strawson, “certo tipo de interdependência de capacidades conceituais e de crenças: por exemplo, ... para que sejam possíveis o pensamento e a experiência autoconscientes, devemos considerar, ou *acreditar*, que temos conhecimento de objetos físicos externos ou de outras mentes”<sup>17</sup>. Não necessariamente é para estabelecer que há esses objetos ou essas mentes. Não se deve provar as condições de nosso pensar de certas maneiras para as estender para o que chamo de mundo não psicológico para além de nosso pensamento. Assim, não se deve mais estabelecer por argumento transcendental que efetivamente haja um mundo exterior de objetos físicos ou um mundo de pessoas pensantes e corporificadas ou que sabemos que os há. O metafísico descritivo pode se contentar com seguir o conselho do mote de E. M. Forster: “apenas vincular”<sup>18</sup>. E os vínculos estão agora *dentro* de nosso pensamento.

É porque agora não julga necessário levar a sério a questão geral da validação ou justificação de nossas crenças que Strawson está contente em conceder que o argumento “transcendental” efetivo pode não alcançar, para além de vínculos dentro de nosso pensamento, e para tentar estabelecer conclusões metafísicas sobre o mundo para além dele. Strawson pensa que todo “desafio” cético seria “supérfluo” e pode, por isso, ser ignorado com segurança; não precisa ser “refutado”. Essa desistência do projeto metafísico positivo, bem como o endosso de Kant, ainda parece estar baseada em uma suposição que Strawson com Kant compartilha. Ambos parecem supor que o ceticismo será desarmado por argumentos somente se puder ser refutado, e as proposições que ele desafiaria são positivamente provadas por meios transcendentais e, assim, postas fora de perigo. Mais uma vez, podemos distinguir as mesmas duas questões. Há a primeira questão da segurança ou da invulnerabilidade de certos ingredientes fundamentais de nosso pensamento ao ataque cético. E há a questão adicional de se essa segurança deve ser estabelecida pela obtenção de resultados metafísicos positivos — pela demonstração da verdade das proposições cuja aceitação, por nós, o cético questionaria. Eu disse que Kant não separou as duas questões, as quais aparentam permanecer amarradas uma a outra nessa resposta de Strawson. É precisamente porque pensa que o ceticismo e o problema da invulnerabilidade são “supérfluos” que ele não se preocupa mais em provar conclusões metafísicas positivas sobre o mundo.

Gostaria de sugerir que, ao manter as duas questões separadas, podemos concordar com Strawson que apenas o argumento transcendental kantiano, sem excessos filosóficos não palatáveis, não pode nos levar tão longe quanto as conclusões não psicológicas sobre como as coisas são, mas podemos permanecer um pouco mais otimistas do que ele parece estar na questão admitidamente fugidia da segurança ou da invulnerabilidade. Strawson considera a questão “supérflua” porque pensa que nada poderia

---

<sup>17</sup> Ibid. 34.

<sup>18</sup> Ibid. 34.

nos levar a mudar de ideia em questões tão fundamentais; simplesmente não há por que considerá-la. Mas poderia haver mais coisas interessantes na ameaça de um desafio “cético” ao nosso pensamento para além de se essa ameaça é capaz de nos fazer mudar de ideia ou não. Como o próprio Kant sugeriu, o ceticismo talvez ainda seja um benfeitor da razão humana ou do entendimento humano de alguma outra maneira, mesmo que saibamos desde o princípio que ele nunca afetará diretamente as nossas crenças efetivas. Essa, de todo modo, é uma possibilidade digna de ser explorada, mesmo que nos restrinjamos, agora, apenas às nossas “capacidades conceituais e crenças”, e aos vínculos (talvez necessários) entre elas.

Gostaria de esboçar do modo mais minimalista que puder de que maneira, a meu ver, isso seria possível.

O que põe em questão a validade do último passo dos pretensos argumentos transcendentais que partem da maneira como pensamos e chegam à maneira como as coisas são é a observação lógica aparentemente simples de que algo ser o caso não se segue de se acreditar ou de se pensar que o seja. Algo ser o caso não se segue de todas as pessoas mundo afora crerem que o seja, nem de alguém crer nele com total razoabilidade, tampouco de toda pessoa razoável ser inteiramente incapaz de evitar crer nele. É claro que seria demasiado improvável, quiçá impensável em algum sentido, que estejamos todos incorretos sobre alguma questão de fato simples, e universalmente reconhecida, mas não se pode dizer que estarmos corretos sobre isso pode ser derivado, por necessidade, tão somente do fato de que nisso cremos. Nesse sentido, não é impossível crermos em algo e estarmos errados. Que todos pensemos que as coisas são de determinada maneira é uma coisa; que elas o sejam, é outra.

Este pensamento por si só não equivale a nada que pudéssemos chamar de ceticismo sobre o nosso conhecimento de como as coisas são, tampouco equivale a nenhuma ameaça a esse conhecimento. Mas é a partir desse pensamento que o ceticismo, ou algum tipo de desafio ao conhecimento, costuma começar. A possibilidade humana do erro parece ser um desafio constante ao conhecimento humano — ou ser, de alguma maneira, gerada como um desafio constante a esse conhecimento. A forma mais ambiciosa de argumento transcendental aniquilaria o pretense desafio logo de início pela demonstração de algumas das coisas em que cremos cuja verdade é uma condição necessária para crer-lhas ou pensar-lhas. Isso implicaria que o pensamento do qual o pretense desafio parece começar é, em verdade, uma contradição; o que pensa ser possível não é mesmo uma possibilidade, afinal. Simplesmente não poderíamos ter todas aquelas crenças se fossem, de fato, todas falsas.

Isso me parece muito forte ou muito apressado. Penso que devemos conceder que haja essa possibilidade, ao menos no sentido de que a verdade de nossas crenças não se segue simplesmente de as termos. Dado somente que temos crenças, ainda é possível que sejam falsas. Mas, mesmo se o objetivo de provar verdades metafísicas de modo transcendental tão somente com base em fatos do pensamento e da crença for, portanto, inalcançável, como Strawson agora está disposto a conceder, me parece que

o projeto mais modesto a que chama “análise vinculativa”<sup>19</sup> ainda poderia revelar uma maneira pela qual nenhum desafio potencialmente ameaçador pode sequer sair do lugar. Se nos restringirmos, com cuidado, às ligações necessárias entre as nossas próprias maneiras de pensar, sem nos aventurarmos para além de um “certo tipo de interdependência de capacidades conceituais e de crenças”<sup>20</sup> ainda poderia restar uma maneira de descobrir algo que possamos reconhecer como um tipo de invulnerabilidade em nossas crenças fundamentais — alguma coisa que equivalha a mais que o fato natural (se for um fato) de que nada jamais nos levará a abrir mão dessas crenças fundamentais. Essa é a sugestão que penso valer a pena explorar. Posso descrevê-la aqui apenas em seus termos mais gerais.

Todo escrutínio do conhecimento humano conterà o pensamento de que seres humanos pensam ou creem em certas coisas ou as vivenciam; a tarefa é, então, obter um entendimento geral e correto de como ou de se esses pensamentos e essas experiências estão apropriadamente relacionados ao mundo a que dizem respeito. Isso envolve pensar que os seres humanos têm algumas crenças e algumas experiências determinadas. Suponha-se que perguntemos, em um espírito kantiano, como nos é possível pensar em nós mesmos dessa maneira. Essa é uma questão que nem sempre fora levada a sério na filosofia, apesar de Kant ter demonstrado quão complicada ela realmente é. Decerto, antes de Kant, e, de maneira um tanto quanto surpreendente, mesmo depois dele, há a tendência de supor que não há realmente nenhuma dificuldade nisso: que cada um de nós, de algum modo, simplesmente reconhece em si mesmo a que pensamentos e a que experiências estamos submetidos em qualquer tempo específico, e que, quando pensamos na vida mental de outros, pensamos que eles têm os mesmos tipos de coisas que sabemos que temos. Toda essa maneira de conceber os fenômenos mentais ou psicológicos sofreu, é claro, arremetidas de diversas direções diferentes da filosofia desde Kant, mas me parece que não desapareceu por completo. Não tenho tempo, aqui, para entrar em suas dificuldades. Terei por ponto pacífico que não funciona. Quando a abandonamos, ainda nos resta a tarefa de entender uma coisa que agora precisamos ver como uma conquista deveras formidável — nossa habilidade de pensar em um mundo que contém determinados fenômenos mentais ou psicológicos e de atribuir atitudes e experiências de determinados tipos específicos a algumas das coisas que o povoam.

Essa é uma conquista humana complexa e é possível esperar que haja condições complexas intrínsecas a sermos capazes de pensar em seres humanos dessas maneiras psicológicas. Em particular, pode-se esperar que haja muitas outras maneiras de como podemos pensar ou outras crenças que devemos ter, de modo que sejamos capazes de pensar que os seres humanos têm os pensamentos e as crenças sobre o mundo que entendemos que têm. Nossos pensamentos sobre os seres humanos são, afinal, somente

---

<sup>19</sup> Ver P. F. Strawson, *Ceticismo e Naturalismo. Algumas Variedades* (São Leopoldo, 2008), pg. 37.

<sup>20</sup> *Ibid.* 34.

parte (por mais interessante e importante que seja essa parte) de tudo o que pensamos e em que cremos sobre o mundo. E a questão é se, e de que maneiras, as diversas partes diferentes de pensarmos sobre o mundo são, ou mesmo têm de estar, vinculadas. Acaso há maneiras segundo as quais temos de pensar sobre o mundo, maneiras segundo as quais temos de crer que as coisas são não psicológicas, ou que são independentes de nós, de modo que tenhamos a habilidade de atribuir estados psicológicos tais como pensamentos ou crenças ou experiências com conteúdos determinados às pessoas que vivem no mundo? Essa é uma pergunta kantiana. E é uma pergunta que decerto se pode esperar ter implicações para a epistemologia, ou o entendimento filosófico do conhecimento humano. Mas, tal como a expressei, é somente uma questão de como pensamos. Tentar responder-lhe não teria de nos levar para além do que Strawson chama de “capacidades conceituais e crenças”. Procurar por crenças ou por maneiras de pensar que todo mundo pode ter ou nas quais todo mundo pode se engajar para pensar que os seres humanos têm estados psicológicos das maneiras em que já o fazemos é procurar por nada senão pelos intervínulos ou pelas interdependências nas nossas maneiras de pensar a nós mesmos.

O raciocínio básico ainda é o raciocínio kantiano de que há condições de atribuição de pensamentos, de crenças e de experiências com conteúdos determinados a pessoas humanas. A sugestão específica que faço é que é provável que essa atribuição exija um entendimento das relações em que essas pessoas, esses pensamentos e essas experiências estão com o mundo, o qual é o referente desses pensamentos e dessas experiências. E isso, por sua vez, exigiria algum conhecimento, ou ao menos algumas crenças, de nossa parte, a respeito do que é o mundo não psicológico. Vemos sentido em as pessoas crerem em algumas coisas ou as vivenciarem somente se aquilo que pensam vivenciar ou em que pensam crer nos for algo inteligível. E também precisamos ver que as pessoas que entendemos são parte do mundo mais amplo em que cremos; a sua psicologia nos faz sentido somente em relação a isso. Então, para entender que as pessoas creem nas coisas ou as vivenciam, precisamos ser capazes de vincular os estados psicológicos que lhes atribuímos aos fatos ou aos eventos mundo afora que consideramos ser os referentes dessas crenças e dessas experiências. Se não tivéssemos nenhuma crença sobre o que acontece no mundo, tampouco sobre o que as pessoas estão mais interessadas ou prestam atenção, não estaríamos em posição de atribuir nenhuma crença ou experiência a ninguém. Nós, intérpretes e atribuidores de crenças e de outros estados psicológicos, entendemos que o mundo contém pessoas com crenças e com experiências que têm determinados conteúdos somente porque nós mesmos estamos engajados e temos crenças sobre o mesmo mundo não psicológico ao qual presumimos que nossas crenças e nossas experiências se direcionam.

Isto parece impor limites à quantidade e à espécie de erros ou de falsidades de tal modo que podemos compreender nossos irmãos na crença estarem envolvidos neste mundo, ou, pelo menos, impõe restrições ao nosso modo de entender quaisquer falsas crenças que acreditamos que eles professam. Precisamos de alguma razão, no que as pessoas dizem e fazem,

para pensar que elas têm determinadas crenças e não outras, e se consideramos que as suas crenças em casos específicos são falsas deve ser porque temos alguma explicação de como, dado como as coisas são, elas entenderam errado as coisas. Isso, é claro, também exige que tenhamos crenças sobre como as coisas são. E poderia ser que o desacordo em alguns casos ou em algum nível revela acordo em questões mais gerais ou em um nível mais alto de abstração<sup>21</sup>.

Por exemplo, suponha-se que Strawson estivesse correto em sua afirmação fundamental de que qualquer um que pensa em um mundo que existe de modo independente dele precisa pensar que ele contenha objetos específicos duradouros em um único sistema espaçotemporal. E suponha-se, outrossim, que para que qualquer um de nós pense que as pessoas têm essas crenças sobre o mundo que as circunda, precisamos nós mesmos também ter crenças nesse sentido. Essa condição altamente geral ainda teria grande latitude na nossa atribuição de crenças específicas às pessoas em momentos específicos. Poderíamos considerá-las incorretas sobre onde objetos específicos estão em ocasiões específicas ou mesmo sobre se há determinados tipos de coisas em algum lugar. Poderíamos encontrar grandes grupos de pessoas redondamente enganadas sobre classes inteiras de objetos que não existem e que nunca existiram. Mas isso não seria descobrir que estão erradas na crença mais geral, ou mais abstrata, de que há objetos duradouros que existem de modo independente de nós em um sistema espaçotemporal único.

Se o nosso pensamento de que o mundo contém pessoas que têm crenças a seu respeito estivesse vinculado ao nosso próprio pensamento do mundo não psicológico dessas mesmas maneiras, o que, então, poderíamos pensar da alegada possibilidade de que o mundo tal como ele é de modo independente de nós não seja, nem sequer em geral, como pensamos que é? Acaso consideraríamos ameaçadora a possibilidade aparentemente cética de que, embora *creiamos* em um mundo que tem objetos duradouros no espaço e no tempo, o mundo, tal como ele é de modo independente de nós, poderia não ser dessa maneira?

O pensamento em questão seria o pensamento de que, embora creiamos em muitas coisas sobre um mundo independente de nós e de nossas experiências, talvez nenhuma dessas crenças seja verdadeira. Quero conceder que há um sentido segundo o qual essa é uma possibilidade: a verdade de nossas crenças sobre um mundo independente não se segue de termos essas crenças. Mas a possibilidade aparentemente ameaçadora é uma possibilidade de duas partes. Ela inclui pessoas que creem que há um mundo independente e inclui a falsidade dessas crenças — não haver tal

---

<sup>21</sup> Os limites dos erros ou das falsidades que podemos encontrar nas crenças de outros são centrais à concepção de Donald Davidson do projeto da “interpretação radical” e de suas consequências. Consulte-se os seus artigos “Radical Interpretation” e “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” presentes em seu livro *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984). As consequências anticéticas desse projeto são tiradas de maneira mais explícita em seu “Uma Teoria Coerencial da Verdade e do Conhecimento”. In Carrilho, 1991. *Epistemologia: Posições e Críticas*. Lisboa: FCG e em “Three Varieties of Knowledge”, em A. Phillips Griffiths (ed.), A. J. Ayer: Memorial Essays, (Cambridge, 1991).

mundo independente. Se pudermos dar sentido à existência de pessoas com crenças em um mundo independente somente porque também acreditamos que haja um mundo independente, então virmos a pensar que a primeira metade da possibilidade alegada está cumprida garantiria que não poderíamos, então, pensar que a sua segunda metade está cumprida. Nunca poderíamos de modo consistente vir a descobrir que as duas metades da possibilidade aparentemente ameaçadora são efetivas.

A esse respeito, a situação é similar, de modo estrutural, ao que é expresso pela frase aparentemente paradoxal “creio que está chovendo, e não está chovendo”. Isso não é coisa que se diga. Não se poderia consistentemente apresentar essa frase como algo em que se crê verdadeiro. Mas não porque o que ela diz é algo impossível de ser verdadeiro. É-me possível crer que está chovendo quando não o está; a falsidade do segundo conjunto não se segue da verdade do primeiro. Os dois conjuntos são perfeitamente consistentes um com o outro.

Com isso sugiro que a possibilidade cética aparentemente ameaçadora é análoga: termos um conjunto de crenças sobre o mundo não implica que essas crenças sejam verdadeiras; a sua falsidade é consistente com as termos, assim como a verdade daquilo em que acreditamos é compatível com não crermos nelas. Essa é uma possibilidade ambivalente. Embora, contudo, a possibilidade de eu crer que está chovendo, e não o estar, também seja uma possibilidade com duas partes, não é algo que eu poderia consistentemente descobrir que acontece. Se eu descobrisse e então acreditasse que o segundo conjunto é verdadeiro (não está chovendo), não poderia, então, de modo consistente, acreditar que está chovendo, então o primeiro conjunto seria falso. E se eu efetivamente acreditasse que está chovendo, e assim o primeiro conjunto fosse verdadeiro, eu não poderia acreditar de modo consistente que o segundo conjunto é verdadeiro. Há uma diferença entre algo ser inconsistente ou impossível (algo que meu crer que está chovendo e não o estar não é) e algo ser impossível para que eu creia de modo consistente. É-me impossível crer consistentemente tanto que eu creio que está chovendo quanto que não está chovendo.

No caso de darmos sentido à possibilidade cética aparentemente ameaçadora, a ideia básica é que as nossas “capacidades conceituais e crenças” fundamentais estão ligadas; não podemos nem sequer ver as pessoas como crentes em um mundo independente em que há objetos duradouros sem que creiamos, nós mesmos, em tal mundo independente. Se assim fosse, então, para pensar que as crenças que consideramos que as pessoas têm sobre o mundo são falsas mesmo nesse nível alto de generalidade, teríamos de pensar que não há tal mundo independente. Pensar isso, ou tentar pensá-lo, seria abandonar a crença em um mundo independente em que há objetos duradouros. E termos especificamente essa crença é (por hipótese) uma condição de pensarmos que as pessoas pensam que há um mundo independente em primeiro lugar. A ideia é que não poderíamos atribuir essa crença geral a elas a menos que acreditássemos que é verdadeira. É somente porque pensamos que a

segunda metade da possibilidade cética aparentemente ameaçadora não se concretiza que pensamos que a primeira metade se concretiza. Não poderíamos, ao mesmo tempo, considerar que ambas são verdadeiras.

Se essa fosse a posição em que estivéssemos no que diz respeito à nossa crença em um mundo independente, não seria porque não há simplesmente nenhuma possibilidade lógica de ninguém ter crenças sobre um mundo independente sem que essas crenças fossem verdadeiras, e sim porque o nosso pensamento de que as pessoas têm essas crenças exige que nós mesmos creiamos em um mundo independente em que há objetos duradouros. Uma condição de pensarmos nas crenças das pessoas e em outros fenômenos psicológicos das maneiras como o fazemos é que nossa visão do mundo não psicológico com a qual elas interagem é a visão de um mundo caracterizado pelos conteúdos dessas mesmíssimas crenças, ao menos daquelas de um nível alto de generalidade. Então, abandonar a nossa crença de que o mundo é dessa maneira significaria que não poderíamos mais atribuir uma crença em um mundo independente a ninguém. Agora não há, quiçá, nenhuma necessidade nem nenhuma inevitabilidade na nossa atribuição dessa crença a seres humanos. Não é que seres humanos simplesmente tenham de ter tal crença ou tal conjunto de crenças. Mas se fôssemos abandonar o pensamento de que seres humanos efetivamente creem em um mundo independente em que há objetos duradouros, não poderíamos mais ter a possibilidade aparentemente ameaçadora com que lidar. Sem pensarmos que as pessoas creem em *alguma coisa*, nem sequer podemos achar inteligível o pensamento de que talvez essas crenças não sejam realmente verdadeiras, muito menos ser desafiados ou ameaçados por essa possibilidade. Alguém que não pensa que seres humanos têm alguma crença no mundo não está em posição para se ocupar de um escrutínio geral do conhecimento e da crença humanos sobre o mundo. Por conseguinte, se entendemos e aceitamos os termos da pergunta sobre as nossas crenças em um mundo independente, nunca poderíamos, de modo consistente, descobrir que não são verdadeiras em seu mais alto grau de generalidade.

A estratégia anticética que estou esboçando dessa forma tão geral obviamente levanta muitas questões. Focalizo somente duas para concluir. Em que grau se aproxima de Kant? E quão tranquilizadora seria, mesmo que essa “análise vinculativa” funcionasse tão bem quanto se poderia sonhar?

Está perto de Kant no tipo de segurança que revelaria em algumas de nossas crenças fundamentais sobre o mundo. Se houvesse coisas em cuja verdade teríamos de crer para reconhecer que os seres humanos têm essas crenças e essas experiências que se lhes atribuem, então não poderíamos descobrir que, embora creiamos todos que seja dessas maneiras, o mundo não é realmente tal qual cremos que é. Um vínculo necessário entre pensarmos que nós mesmos temos essas crenças e nosso crer que os seus conteúdos são verdadeiros significaria que nunca poderíamos descobrir que essa pretensa possibilidade se cumpriu. E isso decerto forneceria determinado tipo de invulnerabilidade tranquilizadora a respeito dessas crenças. O seu estatuto seria reconhecidamente seguro, mas não porque,

como ocorre em Kant, é necessariamente verdadeiro que o mundo é dessa maneira — que é impossível que o mundo não contenha objetos específicos que duram no espaço e no tempo, por exemplo. A segurança também não derivaria de ser necessariamente verdadeiro que, se cremos que o mundo é de determinada maneira em geral, então o mundo é dessa maneira. A única necessidade envolvida aqui seria a necessidade pela qual uma “capacidade conceitual” ou uma maneira de pensar está vinculada à outra. Mas se há esses vínculos entre o nosso crer em determinados fenômenos psicológicos tais como as crenças e o nosso pensar o mundo não psicológico de determinadas maneiras, então os dois não poderiam ser separados por completo em nossos pensamentos e em nossas crenças. Não poderíamos descobrir que aquelas crenças sobre o mundo que desfrutam de um estatuto especial em nosso pensamento sobre os estatutos psicológicos dos seres no mundo não são verdadeiras.

Kant chamou as suas conclusões metafísicas especiais de “sintéticas”, não de analíticas: não é uma contradição dizer que nem todo evento tem uma causa. Mas ele descreveu essas proposições como “necessárias”. A razão disso é, em parte, ele pensar que eram descobriáveis *a priori*, e ele parece ter pensado não somente que essa necessidade é um dos “sinais seguros”<sup>22</sup> do *a priori*, mas também que o que quer que seja conhecível *a priori* precisa ser necessário. Caso contrário, não haveria explicação de seu ser conhecível *a priori*. O que as suas “deduções” dos diversos princípios decerto mostraram, caso tenham sido válidas, é que não poderíamos pensar que há um mundo independente, quiçá nem pudéssemos pensar o que quer que seja, a não ser que acreditássemos, por exemplo, que todo evento tem uma causa. Descoberto isso, expressar-se-ia com naturalidade a descoberta ao dizer “todo evento *precisa* ter uma causa”. E ao concordar com Hume que o princípio causal não é analítico, poder-se-ia pensar que se teria descoberto uma maneira como o mundo simplesmente tinha de ser — ele tinha de ser de um modo tal que o princípio causal fosse verdadeiro para ele, no sentido de que as coisas não poderiam ter sido diferentes.

Esse é o pensamento que parece levar tão facilmente ao idealismo transcendental. Se é necessariamente verdadeiro, e, em razão disso, conhecível *a priori*, que o mundo é desse modo, a única explicação do conhecimento *a priori* desse mundo pareceria ser que o mundo para o qual esse conhecimento é verdadeiro é o mundo fenomênico — o mundo do único modo que nos é possível vivenciar e conhecer. O como esse mundo é é “constituído” pela possibilidade de pensarmos nele e de o vivenciarmos das maneiras como o fazemos. Para esse mundo, poder-se-ia dizer que é necessariamente verdadeiro que, se acreditarmos que é de determinada maneira, então ele é dessa maneira. Não haveria nenhuma outra explicação de ele ter essas características necessárias que podem ser descobertas *a priori*.

O desenvolvimento que sugiro do kantismo mais austero de Strawson não vai tão longe. Sem se aproximar do idealismo transcendental,

---

<sup>22</sup> *Critique of Pure Reason*, B4.

penso que ainda podemos reconhecer o que poderíamos chamar de determinada invulnerabilidade transcendental em quaisquer crenças que pudéssemos ver serem exigidas por pensarmos que as pessoas têm as mesmíssimas crenças e experiências que pensamos que têm. Se descobrirmos que a nossa crença de que há objetos específicos duradouros no espaço e no tempo é uma dessas crenças, por exemplo, então poderíamos dizer “é *preciso* que haja tais objetos”. Mas o máximo que teríamos descoberto é que não podemos sustentar que temos as crenças e as experiências que temos sem também sustentar que haja objetos duradouros no espaço e no tempo. Teríamos descoberto que não se pode pensar que o mundo é de uma maneira sem que se pense, também, que é de outra: não se pode pensar que contém crenças sobre um mundo independente em que há objetos duradouros sem que se pense que há objetos duradouros. E não há nem deve haver nisso nenhum convite para o idealismo transcendental, nem para nenhum outro tipo de idealismo.

Mas isso levanta uma segunda pergunta: qual é o nível de tranquilidade que essa suposta invulnerabilidade traria? Não há nenhuma resposta geral firme; aborda-se melhor essa pergunta por etapas, pela consideração dos argumentos específicos que se nos aparecem. Mas, de modo esquemático, e no abstrato, podemos ver que em um sentido robusto não poderíamos mais levar a sério a possibilidade de que, embora tenhamos todas essas crenças e essas experiências, o mundo não seja da maneira como cremos que é. Se ponderarmos sobre essa possibilidade é um primeiro passo necessário no caminho da produção de um desafio geral ao nosso suposto conhecimento de que o mundo é dessa maneira, então nunca teríamos efetivamente de enfrentar tal desafio porque nunca poderíamos descobrir que essa possibilidade se concretizou. Considerarmos as nossas crenças verdadeiras em geral é uma condição de descobrirmos que as pessoas têm essas crenças. E talvez isso fosse tranquilizador, pelo menos quanto à pergunta filosófica.

Mas estarmos em uma posição que nos permite dispensar ou ignorar essa possibilidade não significaria que, ao descobrir algumas das condições do nosso pensamento de nós mesmos como tendo certas crenças determinadas, teríamos provado positivamente que de fato sabemos o que pensamos saber sobre o mundo. Não teríamos demonstrado que a ameaça não poderia lograr êxito porque o mundo realmente é como achamos que é, nem que sabemos que é assim. Nenhuma conclusão se segue da austera “análise vinculativa” que contemplo. E descobrir-se-á, talvez, que é menos que plenamente satisfatório ter de admitir que ainda não provamos que efetivamente sabemos o que pensamos saber. O máximo que teríamos estabelecido legitimamente é que não podemos ponderar seriamente um certo pensamento a partir do qual pensar-se-ia que um escrutínio inteiramente geral e, portanto, um desafio possivelmente ameaçador ao conhecimento humano surge. Não haveria, até agora, nada nesse horizonte que sequer remotamente parecesse uma ameaça. Mas ainda assim poderíamos sentir a necessidade de perguntar: sabemos *mesmo* as coisas que cremos saber que são verdadeiras sobre o mundo ou não? Ainda que eu

nunca pudesse consistentemente continuar a crer tanto que chove, quanto que não chove, ainda poderia querer me perguntar “sei que está chovendo agora ou não?”.

Por um lado, a pergunta por se sabemos algo em que acreditamos ou pensamos que sabemos é uma pergunta perfeitamente inteligível. É uma pergunta sobre a verdade ou a confiabilidade de nossas crenças atuais, e a forma de a responder é examinando ou reexaminando os fatos ou as credenciais dessas crenças tão bem quanto pudermos. Para muito daquilo em que acreditamos, a resposta prosaica que será descoberta ao investigar mais a fundo é “sim, sabemos-las, pelo que podemos perceber até agora.” Nós olhamos para fora, ou saímos até a chuva, e então sabemos, e talvez também saibamos que sabíamos. Ou se não encontrarmos chuva, ou alguma razão para acreditar que haja chuva, percebemos que não sabemos, e abandonamos a crença de que está chovendo. Mas quando a pergunta é feita filosoficamente, com um escrutínio completamente geral do conhecimento humano em mente, a pergunta continuará admitidamente não respondida por uma exploração de conexões entre somente “capacidades cognitivas”. Se o máximo que ela pode estabelecer é que não podemos supor que certas crenças nossas sejam falsas enquanto ainda mantemos a ideia de que temos tais crenças, pode ser tentador estender o desafio ou a dúvida aos próprios fenômenos psicológicos. Podemos ser levados a pensar se sequer estamos certos em pensar que temos tais crenças. Talvez esse pensamento seja incoerente, mas novamente deve-se conceder que nada sobre as interdependências entre nossas capacidades conceituais e crenças pode, por si só, estabelecer que temos tais crenças. E isso pode parecer abrir uma forma ainda mais radical de ceticismo; talvez não acreditemos nem mesmo naquilo que pensamos que acreditamos!

Mas como antes, se essa suposta possibilidade nos ameaça, precisamos, em contrapartida, poder levá-la a sério, e, para fazer isso, teríamos de ver que nós mesmos não temos realmente tais crenças. O que se tornaria, então, o problema sobre o conhecimento e a crença humanos? Se não vemos mais que nós mesmos ou que nenhum outro têm crenças e formas de pensar que queiramos submeter a escrutínio filosófico, o suposto desafio cético desafiaria a que, exatamente? Parece que eventualmente ficaríamos sem nada do que falar e nada para dizer. Talvez teríamos então chegado a um ponto na filosofia em que, no dito de Wittgenstein, “desejar-se-ia somente proferir um som inarticulado”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, tr. G. E. M. Anscombe (Oxford, 1953), §261.