

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563



Revista de Pesquisa em Filosofia

FUNDAMENTO

Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil



UFOP

**Universidade Federal
de Ouro Preto**

Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia / Universidade Federal de Ouro Preto / Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea. n. 8, (jul-dez. 2014) – Ouro Preto:

Ed. UFOP, 2014

Semestral – Tiragem: 200 exemplares.

ISSN: 2177-6563

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. III. Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea.

Endereço para correspondência:

Revista Fundamento
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – IFAC
Rua Coronel Alves, 55, Centro, Ouro Preto, MG, Brasil
CEP: 35400-000

Endereço eletrônico: revistafundamento@ufop.br

Revista Fundamento

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Reitor

Prof. Dr. Marcone Jamilson Freitas Souza

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA/IFAC

Diretor

Prof. Dr. Guilherme Paoliello

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA/DEFIL

Chefe de Departamento

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta

Bibliotecária

Neide Nativa

FUNDAMENTO

REVISTA DE PESQUISA EM FILOSOFIA

Diretores Gerais

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Diretores Executivos

Aline Monteiro (UFOP)

Editor

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Diagramação

Aline Monteiro (UFOP)

Philippe de Freitas (UFOP)

Victória Coimbra São Pedro (UFOP)

Assistente de Revisão

Aline Monteiro (UFOP)

Comitê Editorial

Prof. Dr. Alexandre Noronha Machado (UFPR)

Prof. Dr. Hélio Lopes da Silva (UFOP)

Prof. Dr. Danilo Marcondes (PUC-Rio)

Prof. Dr. Frank Thomas Sautter (UFSM)

Prof. Dr. Guido Imaguire (UFRJ)

Prof. Dr. Marco C. Ruffino (Unicamp)

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB)

Prof. Dr. Túlio Xavier de Aguiar (UFMG)

SUMÁRIO

I - ARTIGOS INÉDITOS

- 11 A QUESTÃO DO CONHECIMENTO A PARTIR DA DICOTOMIA
PROCESSO PRODUTO
*KNOWLEDGE FROM THE STANDPOINT OF THE DICHOTOMY PRODUCT
AND PROCESS*
Félix Flores Pinheiro - Universidade Federal de Santa Maria
- 25 AS ARTES DE EMOCIONAR E A ÉTICA EM ARISTÓTELES
ARTS OF EMOTION AND ETHICS IN ARISTOTLE
Juliana Santana de Almeida - Universidade Federal do Tocantins
- 41 A CRÍTICA DE PIERRE BAYLE À SUPERSTIÇÃO
PIERRE BAYLE'S CRITIQUE TO SUPERSTITION
Marcelo de Sant'Anna Alves Primo - Universidade Federal de Sergipe

II - TRADUÇÃO

- 61 RESOLVENDO O PROBLEMA CÉTICO
SOLVING THE SKEPTICAL PROBLEM
Keith DeRose
Tradução de L. H. Marques Segundo - Universidade Federal de Santa Catarina

III - RESENHA

- 109 CONHECIMENTO E CRENÇA CRISTÃ, DE A. PLANTINGA
REVIEW: KNOWLEDGE AND CHRISTIAN BELIEF BY A. PLANTINGA
Sérgio Miranda - Universidade Federal de Ouro Preto

Artigos Inéditos

A questão do conhecimento a partir da dicotomia processo/produto

The question of knowledge from the dichotomy process/ product

Félix Flores Pinheiro
Universidade Federal de Santa Maria

Resumo

Passado mais de meio século de discussão após a publicação do artigo de Gettier, encontramos na literatura atual diversas posições sobre o problema em torno da definição de conhecimento. Enquanto por um lado abordagens negativas para com a possibilidade de definir o conhecimento proposicional mostram-se cada vez mais atraentes, dado o fracasso das propostas de solução para o problema, por outro encontramos em projetos alternativos um caminho para manter o otimismo frente aos desafios dessa tarefa. Nesse panorama, o presente artigo tem por objetivo discutir a proposta elaborada por Rodrigues no artigo “Uma Solução não Convencional para o Problema de Gettier”, ofertando uma explicação complementar à mesma a partir da analogia com a distinção entre processo e produto efetuada por Sundholm para o conceito de prova matemática.

Palavras-chave

Conhecimento; Gettier; Rodrigues; Meyer; Klein; Sundholm;

Abstrac

More than half a century of discussion after the publication of Gettier's article, we find in the literature several positions on the issue around the definition of knowledge. While on one hand negative approaches to the possibility of defining propositional knowledge show up increasingly attractive, given the failure of the proposed solution to the problem, on the other we find in alternative projects a way to maintain optimism front the challenges of this task. In this scenario, this paper aims to discuss the proposal prepared by Rodrigues in the article "Uma solução não convencional para o problema de Gettier", offering a complementary explanation to it from the analogy with the distinction between process and product performed by Sundholm for the mathematical proof of concept.

Keywords

Knowledge; Gettier; Rodrigues; Meyer; Klein; Sundholm

Com a publicação do artigo "Is Justified True Belief Knowledge?" Gettier (1963) questionou a definição tradicional de conhecimento, atribuída à Platão, bem como as versões até então existentes derivadas daquela. Essa definição predizia que o conhecimento possui três condições necessárias e suficientes: a crença em uma proposição p , a verdade da proposição p e a justificação para p (doravante CVJ). Em seu artigo, Gettier (1963) apresentou casos onde esses critérios são satisfeitos e ainda assim não conseguimos dizer que o sujeito em questão sabe que p . A partir desse momento histórico, reconhecida a insuficiência da definição CVJ, surgiram diversas tentativas de responder ao problema. Entre projetos que buscavam oferecer modificações àquela definição e tentativas de oferecer outras, temos mais de meio século de discussão, onde sempre que surgiu uma definição, encontrou-se também um contraexemplo a ela.

Recentemente, encontramos outros tipos de abordagem para o problema. No artigo "Uma solução não convencional para o problema de Gettier", Rodrigues (2012) propõe a hipótese de que o conceito de conhecimento é quantitativamente único, mas constituído por várias 'faces', em função das diversas abordagens válidas existentes. A definição oferecida por Rodrigues utiliza uma incógnita, onde "conhecimento é $CV+x$ " (p. 47), sendo "CV" duas constantes para as tradicionais exigências de crença e verdade e " x " uma incógnita

para o tipo de garantia epistêmica requerida de acordo com as circunstâncias nas quais as diversas análises válidas do conceito de conhecimento estão inseridas.

Rodrigues (2012) oferece uma solução alternativa ao problema de Gettier, contudo ele mesmo reconhece que sua proposta possui uma fraqueza, qual seja, a definição apresentada é *ad hoc*. Nesse sentido, o presente artigo possui por objetivo colaborar com esta discussão a partir da distinção sobre a dicotomia processo/produto em torno do conceito de “prova” realizada em filosofia das ciências formais. Para tanto, o texto que segue está dividido em três seções. Na primeira, reconstruímos brevemente alguns dos aspectos mais importantes em torno da história do problema. Na segunda, apresentamos a solução não convencional de Rodrigues. Por fim, na terceira seção, exploramos a solução de Rodrigues em analogia com as considerações realizadas em filosofia das ciências formais sobre a dicotomia processo/produto.

Uma topologia das posições

A definição tradicional de conhecimento prevê que um sujeito qualquer, estará em posse de conhecimento de uma proposição qualquer p , quando o sujeito crê em p , p é verdadeira e o sujeito possui uma justificação para p (conhecimento = CVJ). No já clássico artigo “Is Justified True Belief Knowledge”, Gettier (1963) ofereceu contraexemplos às condições, mostrando que elas são insuficientes para dizermos que alguém possui conhecimento naqueles casos. Conforme argumenta Meyer (2013) os contraexemplos de Gettier (1963) atacam diretamente a noção de justificação, mostrando que podemos estar justificados sobre uma proposição que é verdadeira mas não termos mérito algum sobre a maneira como essa verdade é atingida.

A partir disso, as prováveis três páginas mais famosas da filosofia contemporânea foram incessantemente citadas e estudadas, originando uma diversidade de abordagens sobre o problema do conhecimento. Se por um lado encontramos tentativas de respostas positivas ao problema em torno de uma definição do conhecimento, por outro as afirmações de que qualquer tentativa de definir o conhecimento fracassará são corroboradas a cada novo fracasso daquelas. As respostas positivas, ou otimistas, buscam mostrar que é possível oferecer uma definição para o conceito de conhecimento proposicional, enquanto que as abordagens negativas¹, ou pessimistas, afirmam a impossibilidade desse projeto. Além

1 - Não exploraremos nesse artigo os diversos tipos de respostas negativas para o problema. Cabe notar que assim como ocorre com as respostas otimistas, existe uma pluralidade de abordagens pessimistas, desde as céticas até as que negam apenas a possibilidade de uma definição de conhecimento proposicional, mas afirmam que é possível definir o que é conhecimento a partir de habilidades, atitudes ou virtudes. Um exemplo de abor-

dessas, cabe salientar também alguns debates paralelos, por exemplo, como a definição tradicional foi atribuída a Platão, discutiu-se se, de fato, Platão havia oferecido uma definição. Para esse caso, a tese mais aceita hoje é de que Platão não se compromete com uma definição, ressaltando a aporia final no diálogo “Teeteto”, onde supostamente Platão teria definido conhecimento como CVJ.

Observando a pluralidade das abordagens otimistas para com o problema levantado por Gettier, Rodrigues (2012) oferece uma tipologia das mesmas, distinguindo entre cinco tipos de posições frente ao problema. A partir dessa distinção, elencamos quatro² tipos de abordagens de modo semelhante ao realizado por Rodrigues (2012):

- a) As posições que buscam refutar a força dos casos Gettier, recusando o alcance dos contraexemplos.
- b) As posições que negam a necessidade da justificação, eliminando o problema de Gettier na medida em que se entende que esse ataca essa condição.
- c) As posições que buscam modificar o conceito de conhecimento, a fim de incluir os casos Gettier como casos de conhecimento ou mostrar que conhecimento é CVJ mas em um sentido moderado.
- d) As posições que buscam modificar a definição, acrescentando uma quarta condição ou trocando a condição de justificação por outra.

As posições de tipo (a), segundo Rodrigues (2012) foram amplamente refutadas. Meyer (2013) afirma ainda que o momento imediatamente posterior a publicação do artigo de Gettier foi marcado por tentativas de detectar falhas nos contraexemplos, apresentando como exemplo a crítica de Armstrong (1973), que questionava o princípio de fechamento. Já Rodrigues (2012) apresenta Pailthorp (1969) como expoente desse tipo de posição. Embora esses ataques não tenham obtido sucesso, a literatura ofereceu ainda casos onde não estava em jogo o princípio de fechamento, aos quais se atribuiu a nomenclatura casos ou exemplos tipo-Gettier. Nesse sentido, os defensores de (a) necessitariam refutar dois tipos de falibilidade da justificação, a possibilidade de termos crença verdadeira justificada por uma crença falsa (no caso do princípio de fechamento) e a possibilidade de termos crença verdadeira justificada por uma crença verdadeira, mas que seria falsa não fosse um

dagem para esse último caso é a tese de Williamson (2000) de que conhecimento é uma atitude factiva, um estado mental.

2 - Sintetizamos as descrições da quarta e da quinta posição elaboradas por Rodrigues na posição (d).

acidente, ou seja, que é independente daquela justificação.

As posições de tipo (b) enfrentam ainda mais problemas, principalmente com relação as nossas intuições gerais sobre o que é conhecimento, como por exemplo, de que conhecimento demanda mérito ou não pode ser fruto de um acidente. As posições de tipo (c) trabalham com a noção de conhecimento falível. Aqui já não se trata simplesmente da suficiência das condições, mas antes dos limites entre aquilo que consideramos conhecimento e o que consideramos ignorância. Conforme a história nos mostrou, a força dos contraexemplos reside em mostrar uma situação onde nossas intuições sobre aquilo que é o conhecimento não condizem com aquilo que o sujeito possui. Conforme argumenta Rodrigues (2012), assumir que os casos Gettier e tipo-Gettier constituem casos de conhecimento falível, é assumir que em alguma medida eles constituem casos de conhecimento. Ora, em tais casos ocorrem falhas epistêmicas relevantes; pensar que mesmo com elas possuímos conhecimento resulta em complicações sérias para a maneira como compreendemos intuitivamente o que é a ignorância.

As posições de tipo (d) constituem maior número de teorias do que as anteriores. De modo breve, as principais posições do tipo (d) recorrem a uma definição como ‘conhecimento é CVJ+x’ onde ‘x’ é uma incógnita que designa uma condição que deve ser adicionada à definição e que supostamente resolveria o problema de Gettier. Dentre as formas que obtiveram maior sucesso na literatura recente, temos as teorias conhecidas como ‘anulabilistas’, onde a incógnita constitui uma cláusula de anulação da justificação.

A ideia de se adicionar uma cláusula de anulação da justificação soa interessante na medida em que um dos elementos centrais dos contraexemplos de Gettier e tipo-Gettier é o apelo à accidentalidade envolvida na situação, ou seja, o fato de que o sujeito possui crença verdadeira e justificada mas só alcança a verdade da crença através de um acidente. Nesse sentido, tal cláusula cumpriria a função de eliminar um possível acaso entre o fato de o indivíduo crer em p e o fato de p ser verdadeira.

Dentre as teorias anulabilistas mais conhecidas, a proposta de Klein (1981) se destaca por não possuir pressupostos fundacionistas ou coerentistas, sendo ofertada apenas uma definição formal de conhecimento com diretrizes rigorosas para a anulação da justificação. A definição de Klein (1981, p. 150) modifica a CVJ de modo a introduzir no lugar da condição C a condição ‘S está certo de que p sobre a base de uma proposição e’ que será vinculada com a cláusula J, que prevê ‘e justifica p para S’ e, por fim, adiciona a condição anulabilista de que ‘todo anulador inicial da justificação de p por e para S é um anulador ilegítimo’. Mesmo que tal proposta tenha por objetivo primordial oferecer uma resposta ao ceticismo de primeira ordem, a mesma obtém sucesso frente a alguns casos de tipo-Gettier.

Não por acaso, Meyer (2013) encerra a apresentação da teoria de Klein em seu livro mostrando que essa foi capaz de lidar com inúmeras variações de casos tipo-Gettier. Ocorre que, nos casos analisados por Meyer (2013), a condição anulabilista obtém sucesso frente aos exemplos, pois os mesmos utilizam um anulador inicial legítimo da justificação, nos termos de Klein. Ainda assim, Meyer (2013) argumenta que isso não garante o sucesso da definição frente a todos os casos conhecidos ou aos que ainda podem surgir.

Tal como esperado por Meyer, encontramos na literatura contraexemplos à bem elaborada teoria de Klein. Valcarenghi (2010) discute a teoria proposta por Klein e oferta exemplos onde não podemos dizer que um indivíduo sabe que *p*, mesmo estando ele justificado e não existindo um anulador inicial ilegítimo, cumprindo assim todas as exigências da definição de Klein³. A estratégia de Valcarenghi (2010) consiste em contornar uma das condições de Klein para que um anulador inicial seja um anulador legítimo, qual seja, a de que a conjunção entre o anulador inicial e a proposição justificadora *e*, tornaria a crença *p* injustificada para o indivíduo. No caso analisado, tal conjunção teria apenas um efeito psicológico, no sentido de tornar *p* menos provável, mas não injustificada.

Há ainda teorias na posição (d) que não buscam adicionar uma cláusula à definição CVJ mas trocar a justificação por uma condição mais apropriada, tais como as teorias causais do conhecimento. Contudo, elas obedecem ao mesmo princípio norteador apresentado anteriormente, o objetivo de eliminar a accidentalidade presente nos casos tipo-Gettier. Segundo Rodrigues (2012), tais condições ganharam a nomenclatura condições antiacaso epistêmico, e mais recentemente de condições de segurança epistêmica. Valcarenghi (2010) se refere à ela por ‘tese da não accidentalidade’. Por uma nomenclatura ou por outra, a ideia fundamental retoma nossa intuição comum de que conhecimento não é um golpe de sorte.

Dadas essas quatro tipologias de posições otimistas frente ao problema de Gettier, o resultado já bem conhecido é o de que não há, até então, nenhuma teoria que forneça adequadamente uma definição que sobreviva a contraexemplos. Obviamente, o fracasso seguido das diversas tentativas de definir o que é conhecimento abre margem para o forte desenvolvimento das posições pessimistas sobre a possibilidade dessa tarefa. Ora, não é por acaso que mesmo sem apresentar um contraexemplo de sucesso à definição de Klein, Meyer (2013) supõe que não há garantias de que essa seja irrefutável e afirma que “não temos, de fato, um vencedor nesta disputa” (2013, p. 174). Antes de uma suposição ingênua, tal afirmação está alicerçada na ideia de que não é possível apresentar uma análise do conceito do conhecimento imune a contraexemplos, tal como é argumentado, por exemplo, por Zagzebski (1993), expoente de uma das principais teorias alternativas às definições de conhecimento proposicional.

3 - Já em 2008, Mooneyam também sinalizava um tipo de contraexemplo capaz de atacar esse ponto na teoria de Klein.

Mesmo com esse cenário adverso, Rodrigues (2012) sustenta que é possível continuar a buscar uma alternativa otimista, ou seja, uma solução positiva para o problema posto por Gettier. Contudo, essa alternativa não passa mais pela tentativa de mostrar que alguma teoria existente sobrevive aos contraexemplos sugeridos a ela, nem por formular uma nova definição na esperança de que essa sobreviva futuramente aos contraexemplos. Antes, trata-se de observar aquilo que é comum na maioria das posições que pereceram frente aos contraexemplos e buscar compreender por qual razão sempre houve um contraexemplo.

A solução não convencional de Rodrigues

Como já afirmamos, existe um cenário de posturas que alegam que é impossível oferecer uma análise do conceito de conhecimento que não esbarre em um contra exemplo. Zagzebski (1993), em “The Inescapability of Gettier Problems”, argumenta que toda tentativa está fadada ao fracasso na medida em que não é possível vincular a crença de *p* com a verdade de *p* utilizando uma terceira ou quarta condição, dado que essas condições sempre deixarão a possibilidade lógica da crença ser falsa. Nesse sentido, Zagzebski (1993, p. 73) afirma que qualquer definição tentará colocar o sujeito na melhor posição possível para obter a verdade, contudo, a melhor posição possível ainda assim é falível, imperfeita, tal como a vida humana. Em “Whats is Knowledge?”, Zagzebski (1999) apresenta requisitos para uma definição de conhecimento, como dizer respeito a um só conceito, não ser *ad hoc*, não ser negativa, ser breve e precisa, ser informativa, entre outras.

Nota-se, contudo, que o fracasso das definições perante a possibilidade de um contra exemplo não deriva primordialmente de uma possibilidade lógica. Mesmo que ela sempre exista, a alegação historicamente mais comum realizada por um contra exemplo não apela à essa possibilidade, mas antes as nossas intuições sobre o que é o conhecimento e se a partir delas nós entenderíamos que os indivíduos retratados nos casos o possuem. Como exemplo, podemos visualizar tal exigência na afirmação de Meyer de que “esta nova definição deve satisfazer nossas intuições acerca do conhecimento e deve prever o que não deve ocorrer, externamente ao sujeito conhecedor” (2013, p. 30).

Por um lado, o recurso à nossa intuição comum sobre o que é conhecimento mostrou casos onde condições não são suficientes. Por outro, ela é a origem das variadas condições presentes nas diversas teorias de tipo (d), como por exemplo a já mencionada ideia de que conhecimento exige mérito pessoal e não pode ser fruto de um acidente, utilizada por Valcarenghi através da condicional “se um indivíduo *S* sabe que *p*, então *S* crê que *p*, *p* é verdadeira e não há

acidentalidade envolvendo o fato da crença-p de S e o fato-p” (2010, p. 175).

Nesse sentido, Rodrigues (2012) questiona por qual motivo “estamos dispostos a aceitar que algumas análises falsificadas (...) dão intuitivamente conta do que é necessário e suficiente para alguém saber que p em determinadas circunstâncias, mas não noutras” (p. 40). Segundo ele, as teorias negativas não conseguem explicar esse fenômeno. Dito de outro modo, se as nossas intuições são tão importantes para a validade de um contraexemplo em uma situação, por que elas devem ser negligenciadas nos casos em que não há um contraexemplo, como nos casos de sucesso que Meyer (2013) apresentou sobre a teoria de Klein?

A partir dessas considerações, encontramos em Rodrigues (2012, p. 40) uma abordagem não convencional para solucionar o problema das definições do conhecimento. Diante das múltiplas análises do conhecimento, o autor coloca quatro hipóteses fundamentais para a discussão:

(H1) Não existe um conceito de conhecimento, portanto não faz sentido executar uma análise do mesmo;

(H2) Há um único conceito de conhecimento, o qual poderá ser explorado corretamente por uma análise;

(H3) Há um único conceito de conhecimento, o qual poderá ser explorado corretamente por várias análises;

(H4) Há variados conceitos de conhecimento, cada qual suscetível de ser analisado isoladamente.⁴

O autor reconhece que nenhuma definição isolada poderia lidar com todas as nossas intuições sobre o que é o conhecimento, pois “haverá sempre uma parte do espaço conceitual delimitado pelas nossas intuições gerais que não é abrangida pelo espaço conceitual coberto pelo conjunto de condições no analisans de uma qualquer análise” (Rodrigues 2012, p. 41). Contudo, (H3) e (H2) não são incompatíveis, como também é a partir de sua união que encontramos a possibilidade de lidar satisfatoriamente com o problema derivado de Gettier. Isso é possível na medida em que assumimos que o conceito de conhecimento pode

⁴ - Obviamente poderíamos ter mais hipóteses como as descritas acima, dada a possibilidade lógica delas. Contudo, não trabalharemos com elas por estarmos buscando apenas alternativas positivas ao problema, ao mesmo tempo em que o intuito principal é explorar a posição de Rodrigues (2012).

ser quantitativamente único, sem implicar que seu campo extensional deva ser rígido. Para a melhor compreensão do que isso significa, Rodrigues (2012) apresenta algumas analogias. Em primeiro lugar, o conceito de conhecimento poderia ser imaginado como uma bolha, que é numericamente única, mas que tem em seus limites a possibilidade de alargamento ou retração. Assim, o conceito de conhecimento defendido pelo autor é extensionalmente variável, e tal flexibilidade é derivada do espaço conceitual provocado e recheado pelas diversas análises válidas presentes na literatura.

Tendo em mente essa possibilidade, é requerido mostrar como diversas análises do conhecimento podem coexistir sob um mesmo critério de validade. Rodrigues (2012, p. 43) pensa que quanto à quantidade de análises, para a possibilidade de mais de uma delas ser requerida fazer sentido, o conhecimento pode ser entendido como uma performance do sujeito. Nesse sentido, tal como atividades físicas são influenciadas por condições materiais que determinam condições para sua prática, as condições para o conhecimento podem variar de acordo com a situação. Dada essa possibilidade, quanto a forma e a qualidade das análises, Rodrigues (2012) afirma que uma definição assim deverá ter uma variável, sendo formalizada como “CV+x” onde “CV” são constantes representativas das exigências tradicionais de crença e verdade, e “x” é uma variável que designa um tipo de garantia epistêmica. Tal formula faz sentido na medida em que se “conhecimento = CV + x” então “conhecimento – x = CV”, sendo a variável a representação daquilo que compete a alguém a diferença entre crença verdadeira e conhecimento. Esta competência é assimilada pelo autor como uma “garantia epistêmica”, elemento derivado das várias análises válidas do conhecimento para diversos casos.

A partir dessa hipótese, Rodrigues (2012) afirma que essa parece ser a única solução possível para o problema de uma definição. De fato, faz sentido pensar que dada a impossibilidade de uma definição rígida trabalhar com todas as nossas intuições sobre o que é o conhecimento, a única maneira de ajustar isso é flexibilizar a extensão do conceito. Contudo, como o próprio autor reconhece, o valor da variável ‘x’ na definição, o tipo de garantia epistêmica na definição, dependerá das situações, das circunstâncias materiais. Contra isso, Zagzebski (1999) já havia previsto que uma definição de conhecimento não poderia ser *ad hoc*, não deveria responder e depender de uma finalidade frente a uma situação.

Uma contribuição de outra área: a dicotomia processo/produto das provas formais

O grande ganho da definição de Rodrigues (2012) é acomodar a nossa intuição comum de que o conhecimento depende de várias condições necessárias. Contudo, ela fere a condição colocada por Zagzebski (1999) de que uma definição do conhecimento não deve ser ad hoc. Ao final, Rodrigues (2012) afirma que essa objeção, apesar de correta, não considera o trabalho epistemológico dos filósofos, sendo este um nível subalterno do conceito do conhecimento. Apesar do autor não nos fornecer claramente informações para considerarmos por qual motivo considerar o trabalho real dos filósofos é importante para o conceito de conhecimento, encontramos em uma área semelhante uma discussão que pode revelar elementos importantes para esse debate.

Em filosofia das ciências formais, mais precisamente na discussão sobre o conceito de prova de um teorema, após os escritos de Frege e Hilbert assumiu-se uma concepção de prova formal rigorosa e restrita. Recentemente essa concepção vem sendo repensada. No cerne do debate em torno dessa noção, surgiram diversas abordagens interessantes, tais como a reivindicação da legitimidade de diagramas como ferramentas de representação simbólica na prova de um teorema, e como as abordagens de Chateaubriand (2005) e Sundholm (1993), que analisam diferentes aspectos teóricos e práticos das provas matemáticas. Acreditamos que essas últimas podem revelar algo fundamental para a discussão realizada até aqui.

Sundholm (1993) distingue entre três formas do conceito de prova: prova como atos, provas como traços e provas como objetos. Conforme argumenta Secco (2013), a principal vantagem dessa distinção é eliminar as ilusões causadas pela dicotomia processo/produto envolvendo a prática de prova em matemática. Uma prova enquanto objeto é o resultado do processo de prova de um teorema, ou seja, uma prova como objeto é o teorema provado, o produto do processo de prova. Essa noção responde ao conceito padrão de prova como sequência encadeada e finita, de axiomas ou de proposições derivadas dos axiomas através de regras de inferência. Essa é a concepção standard de prova matemática. Porém, Sundholm (1993) mostra que esse conceito não abarca todas os elementos presentes em uma prova matemática.

Prosseguindo na distinção, Sundholm (1993) afirma que há uma dimensão das provas enquanto atos, constituída por aqueles elementos performativos envolvidos no processo de prova, tal como os atos de fala performativos frente a um auditório. Essa parte do conceito de prova constitui o elemento que permite explorar diretamente um aspecto relativo nas provas matemáticas, dado que esses atos dependem dos objetivos da realização da prova, do público diante do qual se executa, ou mesmo das habilidades práticas e cognitivas de quem a executa. Por fim, há uma terceira dimensão em torno do conceito, as provas tidas como traços, como o conjunto de instruções necessárias que alguém necessita utilizar para manipular o processo de prova de um teorema.

A partir dessa distinção pensamos em três dimensões constituintes do que é uma prova matemática. Em primeiro lugar, o resultado do processo de prova, a prova como objeto. Em segundo lugar, o ato performático de executar o processo de prova, a prova como ato. Por fim, as instruções que dirigem o processo de provar algo, a prova como traço. Essa última nos chama mais a atenção, dado que as instruções necessárias para alguém realizar um procedimento de prova de um teorema são objetivas por um lado, mas relativas por outro. Ora, são objetivas na medida em que prescrevem objetivamente os passos e os resultados que esses devem alcançar, contudo a exigência delas é subjetiva na medida em que explicitar instruções sobre as operações a serem realizadas dependerá do domínio e do conhecimento do grupo de pessoas que vai realizar a prova (ou diante do qual ela é apresentada).

Supomos que possamos fazer uma distinção análoga à essa com o conceito de conhecimento, teríamos que a definição de conhecimento é o produto de um processo. Assim, a definição do tipo “S sabe que p sse...” - que analogamente é a concepção standard de uma definição de conhecimento - constitui o conceito de conhecimento como objeto. Por outro lado, teríamos que considerar não apenas essa definição, mas também os elementos envolvidos no processo do qual ela resulta. Assim, o conhecimento como ato - por analogia com a prova como ato - constitui os elementos do processo realizado pelo sujeito epistêmico, tal como o fato dele pensar algo de uma determinada maneira ou de realizar uma inferência em um determinado momento e não noutro. Por fim, teríamos o conhecimento como traço, que envolveriam as instruções que alguém deve seguir no processo para chegar ao produto. Tais instruções, de modo análogo ao que acontece com as provas matemáticas, variam das informações mais básicas até algumas mais complexas de acordo com a exigência do sujeito e da situação, como por exemplo, um sujeito poderia necessitar das diretrizes para operar uma inferência válida, enquanto outro sujeito que saiba inferir validamente, não necessitaria.

Se essa distinção faz sentido, podemos dizer que a exigência de que a definição não pode ser ad hoc, tal como afirma Zagzebski, apesar de acertada, se dirige apenas ao conhecimento no sentido de objeto, ou seja, ao conhecimento como produto, à definição ideal de “S sabe que p sse...”.

Contudo, a definição elaborada por Rodrigues não trabalha apenas com o conhecimento enquanto objeto, antes se dirige aos processos envolvidos, ou seja aos atos e aos traços, que levam alguém a saber que p. A evidência que temos para isso é dupla. Em primeiro lugar, a analogia entre as condições das performances práticas com as condições do conhecimento como resultado de uma performance, que foi necessária para considerar possível administrar várias análises do conhecimento, parece supor exatamente a ideia de que o conhecimento é

o produto de uma realização. Em segundo lugar, parece-nos claro que o autor trabalha com elementos não sobre a definição de conhecimento, mas sobre os processos utilizados para chegar até ela, na medida em que questiona a correção da exigência de que uma definição não deve ser ad hoc mesmo quando se considera as práticas que os filósofos realizam na tarefa de elucidar a noção de conhecimento.

No entanto, apesar de Rodrigues (2012) afirmar que as condições necessárias e suficientes variam de acordo com essas performances, ele aloca esse elemento relativo ao processo em uma definição daquilo que seria o produto. Por esse motivo, a definição se torna ad hoc. Mas será possível distinguir claramente entre a dicotomia processo/produto envolvendo o conhecimento a ponto de fornecer uma definição para ambos capaz de lidar ao mesmo tempo com o rigor intensional e a flexibilidade extensional necessários?

De modo semelhante ao que Sundholm (1993) realiza, Chateaubriand (2005) oferece a distinção entre proofs e proovings. As primeiras dizem respeito às condições das representações formais das provas, tal como trabalhadas em Teoria das Provas. As segundas, aos fenômenos efetivos do processo de provar um teorema, tal como os elementos observados nas práticas matemáticas. De modo análogo à essa distinção, podemos pensar o conhecimento a partir de duas dimensões de uma mesma instância. Por um lado, o conhecimento de uma proposição envolve condições ideais derivadas das nossas intuições sobre a natureza do conhecimento. Por outro, o conhecimento de uma proposição requer fenômenos efetivos do processo de obtenção de conhecimento. Com essa última dimensão, torna-se claro que o processo terá de responder às circunstâncias materiais e temporais na qual o indivíduo se encontra, tal como mostrado pela solução de Rodrigues (2012)⁵.

Como argumentado, as diversas definições do conceito de conhecimento presentes na literatura são diretamente determinadas pelas intuições sobre aquilo que é o conhecimento. Nesse viés, faz sentido pensar em partes de um mesmo conceito, tal como àquelas advindas da distinção entre atos, objetos e traços.

A partir das elucidações apresentadas até aqui, pensamos ser possível apresentar as seguintes definições:

5 - Essa mesma dicotomia também pode ser utilizada para interpretar Platão, onde coexiste a teoria das formas, das ideias com a suposta definição de conhecimento como CVJ, presente no diálogo “Teeteto”. Como afirma Silva (2010) em “Episteme e Logos no Teeteto de Platão” o diálogo em questão termina em uma aporia, de modo com que Platão não se comprometa com uma definição. Se adicionarmos a isso a ideia presente no diálogo “O Banquete” de que o filósofo é aquele que busca o conhecimento por amá-lo, sendo o amor entendido exatamente como uma busca somente daquilo do que não possuímos, temos essa dupla face do conhecimento, onde por um lado é ideal e infalível, derivado da teoria das formas, mas por outro dependente de um processo de busca, derivado da atitude do filósofo. Assim, é possível pensar as considerações platônicas a partir da mesma distinção, onde o contato com a ideia, com a forma, constitui o conhecimento como objeto, a atitude de busca como o processo e as considerações do diálogo como um exemplo desse, uma performance que aproxima o sujeito da posse do conhecimento.

(Θ) Conhecimento como produto (objeto): o fato de S saber que p

($\Theta 1$) A crença de S em p e a verdade de p não estão conectadas por um mero acidente.

(Φ) Conhecimento como processo (traços e atos): o caminho que S precisa percorrer para saber que p.

($\Phi 1$) É definida como “CV+x”, tal como pensou Rodrigues (2012).

Obviamente é possível que alguém venha a mostrar que (Φ) não leve necessariamente à (Θ), de modo com que o processo não garanta o produto. Como ($\Phi 1$) tem uma incógnita (a ideia de garantia epistêmica, que depende das circunstâncias), pode haver uma circunstância na qual simplesmente não possamos saber que p, onde não seja possível termos uma garantia. Contudo, isso não elimina a efetividade do processo para outros casos.

Por fim, cabe notar que ao trabalhar o conceito de conhecimento através de suas dimensões constitutivas, o mesmo permanece intensionalmente único, mas extensionalmente volátil por referência às variáveis no processo, do mesmo modo como pensou Rodrigues (2012). Ao mesmo tempo, tal distinção acomoda todas as principais intuições que a literatura apresentou sobre o que é conhecimento. Pensar na parte do conceito de conhecimento como objeto acomoda as intuições de que o conhecimento é em alguma medida infalível, o *summum bonum* e não um mero acidente. O conhecimento como traço acomoda as intuições de que a justificação depende das circunstâncias. Por último, conhecimento como ato acomoda a parte relativa das subjetividades performáticas presentes nas situações de obtenção de conhecimento. Ademais, estes dois últimos acomodam também, *prima facie*, uma dimensão para as intuições de que o conhecimento compõe uma série de práticas, habilidades ou atitudes guiadas indiretamente por virtudes, por exemplo como Zagzebski (1999) reivindica, permitindo explorar a interação das habilidades práticas com a formação de conhecimento proposicional.

Referências

CHATEAUBRIAND, O. 2005. Logical Forms Part II – Logic, Language, and Knowledge.

Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.

GETTIER, E. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, p. 121-123.

MEYER, A. 2013. Conhecimento e Justificação: problemas de epistemologia contemporânea. Pelotas: NPFil online.

KLEIN, P. 1971. A Proposed Definition of Propositional Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 68.16, p. 471-482 _____. 1981. *Certainty: a refutation of skepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

PAILTHORP, C. 1961. Knowledge as justified, true belief. *The Review of Metaphysics*, n. 23, p. 25-47.

PLATÃO. 1999. *O Banquete ou do amor*. 9.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. _____. 1973. *Teeteto*. Pará: Ed. Universidade do Pará.

RODRIGUES, E. 2012. Uma Solução não Convencional para o Problema de Gettier. *Veritas*, v. 57, n. 2, maio/ago, p. 26-50.

SECCO, G. 2013. Conocimiento Simbólico en la Prueba del Teorema de los Cuatro Colores. In.: ESQUISABEL, O; SAUTTER, F (eds). *Conocimiento simbólico y conocimiento gráfico: história y teoría*. Buenos Aires.

SILVA, J. 2010. Episteme e Logos no Teeteto de Platão. In: SARTORI, C; GALLINA, A. (Org.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 139-154.

SUNDHOLM, G. 1993. *Questions of Proof*. Manuscrito, XVI (2), p. 47-70

VALCAREGHI, E. 2010. Os Anulabilismos de Klein e de Swain e o problema de Gettier. *Principia*, v. 14, n 2, p. 175-200.

WILLIAMSON, T. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University press.

ZAGZEBSKI, L. 1999. What is Knowledge? In: GRECO, J; SOSA, E (eds). *The Blackwell guide to epistemology*. Malden, MA: Blackwell, p. 92-116. _____. 1993. The Inescapability of Gettier Problems. *Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 174, jan. p. 65-73.

As artes de emocionar e a ética de Aristóteles

Arts of Emotion and Ethics in Aristotle

Juliana Santana de Almeida
Universidade Federal de Tocantins

Resumo

O artigo examina a possibilidade das emoções (*páthe*) expostas na *Retórica* e na *Poética* apresentarem conteúdo ético. Esse questionamento surgiu devido à peculiaridade dos assuntos discutidos nos diferentes escritos de Aristóteles. Para esclarecer tal dúvida analisamos os trechos dos dois tratados que mencionam as emoções e nos quais verificamos traço especial cedido a elas: elementos de racionalidade. Assim, percebemos que os discursos retóricos podem solicitar deliberação para decisões políticas, ligando as emoções a um aspecto ético. Com as emoções trágicas, que serão associadas àquelas descritas na *Retórica*, o filósofo também apresenta traços de racionalidade. Mas Aristóteles parece entender que a poesia ou o espetáculo trágico permite ao homem lidar melhor com suas emoções. O que pode implicar uma espécie de preparação para a realidade. Tais constatações nos levaram a responder positivamente à questão sobre um possível traço ético nas *páthe* descritas na *Poética* e pela *Retórica*.

Palavras-chave

Arte retórica. Arte poética. Emoções. Opinião. Imaginação. Racionalidade.

Abstract

This article examines if the emotions presented in treatises such as the *Rethoric* and the *Poetics* could show us some ethical content. This questioning came about from the peculiarities in subjects in the different writings of Aristotle. To clarify this question passages from both texts mentioned were analyzed and elements of rationality were verified in emotions. Thus it was perceived that rhetorical speeches could incite the deliberation in circumstances that may be required for the taking political decisions, connecting emotions with ethical elements. In relation to tragic emotions, which will be associated to those described in *Rethoric*, Aristotle will also present traits of rationality. But with poetry Aristotle seems to understand that man has a better possibility to deal with their emotions. This type of finding led to a positive answer to the question about the possibility of the morality of the path described on the *Poetics* and the *Rhetoric*.

Keywords

Rhetorical art. Poetic art. Emotions. Opinion. Imagination. Rationality.

Introdução

A *Ética Nicomacheia* nos apresenta uma definição insatisfatória de emoção¹. Por isso, ao estudar o assunto, nos deparamos com a necessidade de pesquisar outros tratados de autoria do filósofo a fim de esclarecer melhor o conceito em questão. Mas, com tal estudo, surgiram-nos as seguintes interrogações: as emoções apresentadas em tratados como a *Retórica* e a *Poética* podem trazer algum conteúdo ético em suas exposições? Podem nos ajudar a compreender melhor o papel ético das emoções?

Esse tipo de questionamento surgiu devido às peculiaridades dos assuntos discutidos nos diferentes tratados. E foi reforçado pelos comentários de estudiosos como Zingano (2008, p. 23) e Fortenbaugh (2008, p. 114), que destacam, respectivamente, o interesse de Aristóteles em não deixar intervirem teses de outros tipos de disciplina em suas

I - A mencionada (in)definição é a seguinte, apresentada no Livro II, 4, 1105b19-21: "Dado, pois, que os estados que se geram na alma são três (*epei oun ta gnomena en te psyche tria esti*): emoções, capacidades, disposições, a virtude será um deles. Entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor". Zingano (2007, p. 149-150) e Wolf (2007, p. 70) observam que nesse trecho (e talvez na *Ética*) é apresentado somente um rol das emoções, e não exatamente uma definição

propostas éticas e de não relacionar as discussões propostas em cada tratado². Sendo assim, estaríamos correndo um risco desnecessário ao procurar traços de eticidade em escritos que são considerados da alçada das ciências produtivas?

Para esclarecer tal questão buscaremos analisar os trechos da *Retórica* nos quais encontramos certos tipos de definição das emoções. Verificaremos brevemente o traço especial que o texto cede às *páthe*: a capacidade de alterar os juízos dos ouvintes de um discurso que emocione. E ao tratar de juízos estaremos atentos a possíveis traços de racionalidade que tais discursos possam imprimir às emoções que provocam. Aristóteles fala de imaginações³ que possam emocionar mais facilmente e de opiniões que tais discursos possam formar. As imaginações acontecem graças à percepção sensível e fornecem imagens sobre as quais age o intelecto. Já as opiniões também são mencionadas como tendo o poder de despertar certas emoções, embora sejam definidas no *De anima* (ARISTÓTELES, 2006, p. 110) como um tipo de pensamento. Perceberemos que os discursos retóricos emocionam em circunstâncias que possam solicitar deliberação para decisões políticas, e mesmo que não peçam ação, ligam suas emoções a esse tipo de elemento marcadamente ético.

Prosseguiremos o estudo a tratar das emoções trágicas, que serão associadas na medida do possível, àquelas descritas na *Retórica*, porque também apresentam os mencionados traços de racionalidade e porque com a poesia ou com o espetáculo trágico também é possível que o homem desenvolva a capacidade de lidar melhor com suas emoções. A poesia trágica pode apresentar situações ficcionais que levam a refletir, a sentir prazer e a se emocionar, sendo uma espécie de preparação auxiliar à educação para agir na realidade. Esse tipo de constatação, bem como o que será constatado com o estudo da arte retórica, nos levará a responder nossas questões sobre uma possível eticidade nas emoções descritas pelos tratados de ciência produtiva elaborados por Aristóteles.

2 - Segundo Richard Sorabji (2002, p. 22) Aristóteles discute as emoções em contextos muito diferentes. Na *Retórica* e na *Poética* sua preocupação são o orador e o poeta, pois pretendem ter um efeito sobre as emoções. Na *Ética Nicomaqueia* e na *Ética a Eudemo* sua preocupação é que possamos evitar extremos e acertar o meio nas disposições emocionais. No *De anima* e nos tratados biológicos em geral há interesse científico nas emoções.

3 - No *De anima* Aristóteles fala das imaginações como coisas que podem aparecer ao homem mesmo quando não subsistem, ou quando está de olhos fechados. Entende a imaginação (*phantasia*) como intermediária entre percepção sensível (*aisthesis*) e pensamento (*nous*), como um “movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível” (429a1-2). Sendo assim, é descrita por Zingano (2008, p. 203) como “a faculdade da alma que preserva o que é dado pela sensação sob a forma de imagens sobre as quais o intelecto vai operar funcionando como uma ponte entre razão e sensação”. Portanto, a imaginação é um dos elementos cognitivos atrelados à emoção, já que não ocorre sem percepção e o pensamento parece depender da imaginação para acontecer (cf. ARISTÓTELES, 2006, p. 110 et seq.).

A arte retórica ⁴

A *Retórica* ressalta algo interessante acerca das emoções. Propõe-nas como “as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias⁵” (ARISTÓTELES, 2012, p. 85). Mais adiante no texto lemos outro trecho que parece proceder a uma exemplificação ou lista de emoções: “Por paixões entendo a ira, o desejo e outras emoções da mesma natureza de que falamos anteriormente”. (ARISTÓTELES, 2012, p. 122). O que pode chamar nossa atenção nesses trechos é resumido por Konstan (2006, p. 33; tradução nossa) do seguinte modo:

A definição de emoção ou páthos, entretanto, que Aristóteles oferece na Retórica – o mais perto que ele chega de dar uma tal definição que em nenhum outro de seus escritos (cf. Aspasius 44.20-1) – não relaciona emoção com sua causa externa ou estímulo, mas insiste antes em seu efeito sobre o julgamento.

Observação extremamente válida para nossas questões, embora pensemos que as definições das emoções particulares trazidas pelo Livro II apresentam referências aos mencionados estímulos ou causas externas como mostraremos pouco adiante. Contudo, deixemos isso por ora; concentremo-nos na definição dada e nos juízos dos quais se diz poder serem alterados pelas emoções provocadas pelo discurso retórico.

Começemos com uma interrogação: como o destaque na capacidade de “mudanças nos juízos” poderia nos interessar se as coisas respeitantes à retórica diferem daquelas específicas à ética? Sendo a retórica considerada uma arte, e se a arte trata do universal como poderia nos ajudar, se vemos Aristóteles sempre a ressaltar o caráter particular das ações? O filósofo nos informa que a arte retórica não teoriza sobre o provável para o indivíduo, mas sobre o que parece verdadeiro para pessoas de certa condição. Não forma silogismos a partir de premissas selecionadas ao acaso, mas daquelas necessárias ao raciocínio, sendo formadas a partir da matéria sobre a qual estamos habituados a deliberar. Contudo, esse envolvimento do hábito e da deliberação, mesmo que não implique necessariamente uma ação particular, ainda é de grande importância para nossos estudos. Porque a função da retórica “consiste em tratar das questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes

⁴ - Sobre a possibilidade ou impossibilidade de se considerar a retórica uma arte ver Barnes (2010, p. 29).

⁵ - No texto grego lê-se: *esti dè tà páthe di' hósá metabállontes diaphérousi pròs tàs kríseis hoís hepetai lúpe kai hedoné, hoion orgé éleos phóbos kai hósá álla toiaúta, kai tà toútois enantía* (ARISTÓTELES, 1964, p. 70-71).

específicas, e isto perante um auditório” (ARISTÓTELES, 2012, p. 16). O poder de levar à deliberação dado à arte em questão será empregado em julgamentos e outras instâncias importantes às decisões da pólis. Por isso, Konstan (2006, p. 34) observa que os momentos nos quais as emoções eram excitadas por artifícios retóricos são representantes do modo como estão presentes no cotidiano social, e mesmo político e moral da cidade-Estado. Assim, nosso empenho em estudar as emoções propostas no tratado é válido, mesmo que estudiosos como Fortenbaugh (2008, p. 114) entendam que os intentos da *Retórica* não calhem àqueles da *Ética*. Proposta que pode sofrer abalo se confrontada com a interpretação de Nussbaum (1996, p. 306) que vê elemento cognitivo na constituição das emoções, corroborando a proposta de Konstan acerca dos ajuizamentos e da deliberação influentes no cotidiano da pólis. Consideramos também o exercício interpretativo como válido porque o texto em questão, além de trazer algo mais próximo de uma definição de emoção, é o tratado aristotélico que fala mais detalhadamente desse assunto. Sendo as emoções causas de alteração nos homens e de mudanças nos juízos, e sendo acompanhadas por prazer ou dor (ou ambos)⁶, na *Retórica* estão relacionadas às disposições do público e ao caráter apresentado pelo orador, assegurando ao tratado um lugar em nossa investigação. Defendemos tal proposta a despeito do primeiro Livro iniciar a nos prevenir que as emoções não têm lugar no seu assunto, como observa Barnes (2009, p. 331). Postura logo refutada pelo teor do Livro II, quase totalmente dedicado à análise das emoções particulares.

E é justamente no Livro II que podemos ler Aristóteles a elencar três aspectos para que o discurso tenha o poder da persuasão e da mudança nos juízos operada graças às emoções que pode suscitar. Primeiro, é preciso considerar em que estado de espírito se encontra quem se emociona. Segundo, considerar com o que costuma se emocionar. Terceiro, é preciso ter em conta também em que circunstâncias as pessoas se emocionam. Com base nessas propostas o filósofo elabora descrições das emoções implicadas com a arte de persuadir. Sendo assim, para que um orador inspire emoção precisa apresentar todos esses aspectos. E pautado nessas recomendações, Aristóteles faz distinção entre as emoções. O que será de grande ajuda aos nossos propósitos de identificar elementos éticos nas *páthe* despertadas pela arte retórica, embora não apresentemos aqui uma reprodução da definição dada para cada uma delas. Contudo, adiante recorreremos ao medo como exemplo do que falamos⁷.

Mas, com tais descrições, percebemos que os discursos persuasivos provocadores de emoção se apoiam em caracteres previamente formados. Tais caracteres podem ser

6 - Sobre o misto sentimentos nas emoções da Retórica, ver FREDE, D. “Mixed feelings in Aristotle’s *Rhetoric*”. In.: *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkley, Los Angeles, London, 1996, p. 258-285. Ver também Konstan (2006, p. 41 et. seq.), que admite, por exemplo, o misto de prazer e dor com a raiva.

7 - Tal escolha se justifica porque o medo parece ser um das emoções que comporta todas as características que consideramos importantes para essa classe de coisa seja entendida.

apresentados pelos espectadores dos discursos, pelos envolvidos nas situações expostas pelo retor, ou pelos oradores que proferem uma fala. Mas, na *Ética Nicomaqueia* as emoções ainda se relacionam com um caráter em formação⁸. Todavia, os dois tratados apresentam a semelhança de lidar com pessoas e com o mundo que cerca quem se emociona, como explica Nussbaum (2008, p. 46-47). Estes fatores despertam emoções, trazendo sempre o olho do outro para o mais íntimo⁹ de cada pessoa, embora no âmbito citadino, sendo as paixões entendidas também como respostas a interações sociais. O que implica que há uma relação de identidade ou dessemelhança entre as pessoas envolvidas com determinada emoção. Por isso parece que todas as *páthe* da *Retórica* envolvem um tipo de pensamento, ou ao menos de imaginação devido a determinadas situações e posturas dos outros com relação àqueles que se emocionam. Portanto, parecem ser despertadas por pessoas ou relatos aos quais se dá importância¹⁰, envolvendo tipos de crenças ou opiniões¹¹ (*dóxai*) e juízos do público, permitindo-o se emocionar, por exemplo, com o que é exposto em um julgamento. Com isso, os cidadãos podem deliberar e tomar certa decisão. Assim, quem ouve discursos retóricos age, ou ao menos reage de formas semelhantes em conformidade com aquilo que o orador deixa transparecer e do modo como busca afetar o público. Informações de grande relevância aos nossos propósitos, por implicar em “ações” ou decisões particulares.

Tomemos a descrição do medo (*phobos*) como exemplo do que propusemos. Aristóteles

8 - Hutchinson observa que os estudantes que acompanhavam Aristóteles deveriam ser jovens das melhores classes sociais de Atenas

9 - Isso porque, segundo Konstan (2006, p. 27-28; tradução nossa) “dado que o julgamento e a crença são centrais para a dinâmica das emoções como Aristóteles as concebe, é natural que um entendimento das *pathê* deve fazer parte da arte da persuasão. Aristóteles caracteriza as emoções como consistindo de dois elementos básicos: primeiro, todo *pathos* é acompanhado por dor e prazer; segundo, as *pathê* são, nas palavras de Aristóteles, aquelas coisas ‘em consideração das quais as pessoas mudam e diferem em observação aos seus julgamentos’. [...] nós podemos observar que alguém deve estar alerta à possibilidade que um foco no papel da emoção no argumento condicionou o tipo de sentimentos que Aristóteles e outros estudantes de retórica selecionaram para análise. Mas pode ser também que ambientes forenses e deliberativos fossem vistos como exibindo cenários intensificados do modo como as emoções operavam geralmente na vida grega, onde elas estavam proximamente ligadas a interações públicas e [eram] manifestadas principalmente numa negociação de papéis sociais contínua e pública. Emoções, vistas deste modo, não são expressões estáticas resultantes de estímulos impositivos, como com os pacientes sujeitos a choque elétrico nas fotografias publicadas por Darwin, mas [são] antes elementos em conjuntos complexos de trocas interpessoais, nas quais os indivíduos estão conscientes dos motivos dos outros e prontos a responder na mesma moeda. Não é que Aristóteles esteja certo quanto às emoções e Darwin errado, mas antes que a abordagem de Aristóteles pode descrever melhor o que as emoções significam na vida social da cidade-estado clássica, enquanto [a abordagem] de Darwin pode ser mais adequada ao modo que as emoções são percebidas no universo moderno, pós-Cartesiano. A visão de Aristóteles das emoções depende implicitamente de um contexto narrativo”.

10 - Nussbaum (2008, p. 17) afirma em sua teoria das emoções que estas envolvem julgamentos sobre a importância das coisas, e que tais coisas fogem ao nosso controle. E envolvem também crenças a respeito de tais objetos (cf. 2008, p. 28-30, local no qual fala especificamente de Aristóteles).

11 - O termo que em Inglês é traduzido por crença é *dóxa*, que nós traduzimos frequentemente por ‘opinião’. Quanto à presença da crença nas emoções, Nussbaum (2008, p. 34) escreveu: “Aristóteles, Crisipo, Seneca, Spinoza, Smith, e mesmo Descartes e Hume [...] – todas essas figuras definem emoções em termos de crença”. Konstan, em seu *The emotions of the ancient greeks* (2006, p. 261) ressalta a presença da crença na constituição das emoções aristotélicas. E sobre a opinião na base da emoção ver Zingano (2007, p. 152).

inicia as linhas que dedica ao tratamento desta emoção com algumas indagações que logo trata de responder:

Quais as causas do medo? Quem tememos e em que estado de espírito sentimos medo? É o que vamos esclarecer a seguir. Vamos admitir que o medo consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso. Nem tudo o que é mal se receia, como, por exemplo, ser injusto ou indolente, mas só os males que podem causar mágoas profundas ou destruições; isto só no caso de eles surgirem não muito longínquos, mas próximos e prestes a acontecer: os males demasiado distantes não nos metem medo. Com efeito, toda a gente sabe que vai morrer, mas, como a morte não está próxima, ninguém se preocupa com isso (ARISTÓTELES, 2012, p. 99-100).

Sendo isso o medo descrito pelo filósofo na *Retórica*, é preciso admitir que as coisas que são temíveis parecem ter grande poder de destruição ou de causar danos que produzam grandes tristezas. Então, a simples menção desse tipo de acontecimento inspira medo, por mostrar que as coisas temidas estão próximas e que somos vulneráveis a tais coisas. E a proximidade do temível é o perigo. Mas, diante dessas propostas parece acertada a interpretação que nos diz do valor e da importância daquele que pode sofrer o dano iminente. Assim, tememos o ódio e a ira das pessoas que podem nos fazer mal, a injustiça, a virtude ultrajada, porque podem causar danos a nossa vida ou a quem amamos e que nos é valioso. Informações que validam também a interpretação de Nussbaum (2008, p. 49) quando associa um sentimento de impotência frente às causas externas à emoção. Causas que, no caso das emoções da *Retórica* frequentemente se configuram como o outro.

Como em sua maioria os seres humanos são bastante maus, dominados pelo desejo de lucro e covardes nos perigos, na maior parte dos casos é perigoso estar à mercê de outrem; por conseguinte, é de recear que os que são cúmplices de uma má ação não venham a tornar-se delatores, ou que os covardes não nos abandonem nos perigos (ARISTÓTELES, 2012, p. 100).

Portanto, e por exemplo, quem pode ser injustiçado teme quem pode cometer atos injustos. Porque na maioria das vezes que os homens podem cometer injustiças cometem-nas. E quem já foi vítima de injustiça (ou pensa ter sido) também teme, porque está sempre

à espera de ser novamente injustiçado. Isso nos mostra que uma opinião ou um tipo de pensamento (imaginação, ao menos) deve estar na base da emoção. Sendo assim, os que cometeram injustiças também são temíveis quando podem fazê-la, e também temem a vingança. E os que são antagonistas em coisas que não podem possuir ao mesmo tempo temem e lutam uns contra os outros. Por essa mesma razão se teme quem é mais poderoso que nós. Os que aniquilaram pessoas mais fortes, ou que atacaram os mais fracos temem, porque essas pessoas são temíveis ou podem vir a ser se tiverem seu poder aumentado. Também é preciso ter receio dos inimigos e daqueles que lesamos, dos que são arrebatados, dos francos, dos mansos, dos irônicos e dos velhacos, ou seja, dos que dissimulam, pois nunca se sabe se irão atacar ou não. Assim, o que é assustador é ainda mais temível diante de uma falta irreparável, da impossibilidade de correção ou quando não a ação não depende de nós agir, mas dos adversários, confirmando a proposta da relação entre emoção e percepção da própria impotência e vulnerabilidade. “Em suma, são temíveis todas as coisas que inspiram compaixão, quando acontecem ou estão para acontecer aos outros” (ARISTÓTELES, 2012, p. 101). E estando para acontecer, precisam contar ainda mais com opinião ou imaginação para que haja medo.

Aristóteles explica as disposições em que se encontra quem teme, usando um vocabulário que indica opinião, imaginação, certo tipo de pensamento, e mesmo deliberação relacionada à emoção em questão:

*Se o medo é acompanhado pelo pressentimento de que vamos sofrer algum mal que nos aniquila, é óbvio que aqueles que acham (**oioménon**) que nunca lhes vai acontecer nada de mal não têm medo, nem receiam as coisas, as pessoas e os momentos que, na sua maneira de pensar (**oiountai**), não podem provocar medo. Assim, pois, necessariamente, sentem medo os que pensam (**oiountai**) que podem vir a sofrer algum mal e os que pensam (**oiountai**) que podem ser afetados por pessoas, coisas e momentos.*

*Creem (**dokountes**) que nenhum mal pode lhes acontecer as pessoas que estão ou pensam (estar em grande prosperidade [...]) as que pensam já ter sofrido toda espécie de desgraças e permanecem frias perante o futuro, à semelhança dos que alguma vez já levaram uma surra de paulada. Para que sintamos receio é preciso que haja alguma esperança de salvação pela qual valha a pena lutar. E aqui vai um sinal disso: o medo leva as pessoas a deliberar (**bouleutikos poiei**), ao passo que ninguém delibera (**bouleuetai**) sobre casos desesperados (ARISTÓTELES, 2012, p. 101-102).*

Por isso o orador deve advertir sobre um mal que pode acontecer quando for vantajoso que um auditório sinta medo. E deve ressaltar que pessoas mais poderosas já sofreram com tais males. Também convém demonstrar como homens na mesma condição das pessoas presentes no público sofreram com coisas ou pessoas das quais não esperariam motivos para sofrer. As semelhanças apontadas podem favorecer a emoção, e mesmo confirmar a possibilidade de que esta aconteça devido a fatores que não são irracionais, como buscamos demonstrar com essa breve exposição do medo que pode ser provocado por um discurso retórico.

Mas, esse tipo de postura pode ser confirmado ainda por outra arte de emocionar: a poesia trágica. Quando Aristóteles faz sugestões para a boa composição de enredos e personagens trágicas, deixa ainda mais aparente as propostas sobre as emoções que destacamos na *Retórica* como reações que o futuro orador pretenda provocar. Contudo, lança mão de um instrumento de emocionar diferente, com intenções diferentes. Então, vejamos agora em que medida caracteres, emoções e ações (bem como as virtudes e os vícios que deixam transparecer) podem estar ligadas às emoções, mesmo quando se trata das emoções trágicas.

A arte poética e suas relações com as emoções da arte retórica¹²

Assim como a retórica, a poética pode ser encarada como uma arte de emocionar. Isso porque o tratado sobre a poesia composto por Aristóteles apresenta-se, até certo ponto,

¹² Para Sorabji há uma questão quanto a essa relação: a consideração do medo e da piedade na *Retórica* é coordenada com a da *Poética*? A resposta dada pelo estudioso é: em grande medida. A pequena diferença é que na *Poética* o medo é sentido pela audiência, a princípio, pelos outros que são os personagens da peça. Mas as semelhanças são mais visíveis e são até usadas por Aristóteles em suas observações sobre o enredo. Aristóteles sai da objeção moral de Platão aos poetas que dizia que estes artistas mostravam a injustiça como bem sucedida, e a justiça como mal sucedida, ao julgar que isso seria incompatível com a necessidade da tragédia de imitar acontecimentos temíveis e dignos de piedade. Porque o enredo não deve mostrar o homem bom (epieikes) passando da fortuna ao infortúnio, nem o homem mal passando do infortúnio à fortuna. Isso porque tais eventos não seriam dignos de temor ou piedade. Também por isso não deveriam apresentar um herói excelente em virtude e justiça, já que a piedade vem com um infortúnio não merecido e o medo com o infortúnio de alguém que se percebe como nós (homoin). O que põe a *Poética* em contato com a *Retórica*, porque esta última obra afirma que o medo e a piedade são excitados com o mostrar um sofrimento que aconteceu com alguém como nós (homoious – *Poética* 1452b34; 1453 a 1; *Retórica* 1383 a 10; 1386 a 25). Isso faz com que as pessoas percebam quem sofre como responsável por seu sofrer.

Portanto, Aristóteles pode afirmar que o medo sentido no teatro é genuíno, sendo também medo por si mesmo. Mas, o receio do filósofo é que se tal medo for excessivo, não causará piedade, não completando a função da tragédia (SORABJI, 2002, p. 24). Mas há, percebe Sorabji, pequenas discrepâncias entre as duas obras em questão. Por exemplo: quando a *Poética* despreza a tragédia na qual o homem bom passa da boa à má fortuna, o texto parece contradizer a *Retórica*, que reserva a piedade às vítimas boas (epieikes – *Retórica* 1385b34). Na *Poética* é proposto o oposto, pois tal situação pode ser antes uma profanação que algo digno de temor e piedade, parecendo muito diferente da *Retórica*. “Mas o ponto importante para o presente propósito é que as considerações da emoção na *Poética* são tão cognitivas como na *Retórica*, e isso não é compensado de um modo pela analogia da catharsis, mesmo que aquela [...], seja uma analogia com coisas tais como os não-cognitivos laxativos e emotivos” (SORABJI, 2002, p. 26).

como um manual do fazer poético. E sendo a função da poesia trágica descrita como provocar medo, piedade e a catarse dessas emoções, entendemos que também ensina o que são, ao menos em linhas gerais. Embora não traga exatamente uma “definição” do *páthos*. Com isso nos ajuda a compreender o que é emoção para Aristóteles, além de dar excelentes dicas a respeito do papel ético que por ela pode ser desempenhado.

Portanto, na Poética são ressaltadas duas emoções em especial: o medo (*phóbos*) e a piedade (*eleeinós*). Uma hipótese demasiado interessante quanto a estas é defendida por Nussbaum. Ao tratar das emoções trágicas a autora pensa que estas não são particulares apenas por derivarem da sensação, mas também por serem individualizadas por opiniões e julgamentos que são internalizados por cada pessoa. E, a respeito da relação das opiniões com as emoções descritas pelo filósofo, Nussbaum (2004, p. 475; tradução nossa) escreve: “Uma típica paixão aristotélica é definida como um composto de um sentimento, ou prazer ou dor, e de um tipo de opinião particular sobre o mundo [...]. O vínculo entre sentimento e opinião não é incidental; esta é o fundamento daquele”. Portanto, uma opinião falsa pode levar a um julgamento falso quanto às emoções. Assim, a opinião também influi na importância que se atribui ao medo e à piedade quanto à sua relação com a vida, com o caráter e com a virtude humana. Mas, para que tal relação exista é interessante pensar nas condições propostas por Aristóteles: não há como a poesia trágica atingir sua função própria se não cumprir certas determinações para que seja bem sucedida. Contudo, estas determinações não estão ligadas somente à relação que a poesia mantém com o mundo¹³ por meio da *mimesis* (que acontece antes, durante e depois de sua escrita). Relaciona-se também com a boa composição do enredo trágico (*mythos*), obedecendo os parâmetros propostos pelo filósofo para a elaboração do poema¹⁴, privilegiando a ação e o caráter representado,

13 - Donde a famosa teoria das três mímeses proposta por Paul Ricoeur em seu *Tempo e narrativa*: “Mímese I designa a pré-compreensão na vida quotidiana, daquilo que se denominou justamente a qualidade narrativa da experiência – entendendo por tal o facto da vida, e ainda mais a acção, como Hanna Harendt exprime brilhantemente, exigirem ser contados; Mímese II designa a auto-estruturação da narrativa sobre a base dos códigos narrativos internos ao discurso. A este nível, Mímese II e muthos, ou seja, a intriga – ou melhor, o dispor em intriga – coincidem. Finalmente, Mímese III designa o equivalente narrativo da refiguração do real pela metáfora” (ABEL; PORÉE, 2010, p. 77). A relação com o antes da poesia é evidenciada em Aristóteles, segundo Ricoeur, devido à sua referência aos caracteres escolhidos para as personagens da tragédia e da comédia, que se classificam somente em “nobres ou baixos”, isso porque todo mundo (pantes) na realidade é de um ou outro jeito. As qualificações éticas vêm do real e o que depende da imitação ou representação é a exigência lógica da coerência. O filósofo francês afirma ainda que é dito que tragédia e comédia diferem por representar personagens piores ou melhores que os homens reais (tôn vun 1448a16-18), o que é a segunda marca da mimesis I. Então, o poeta pressupõe que os caracteres podem ser melhorados ou corrompidos pela ação (RICOEUR, 2010, p. 84). Há ainda o fato dos poetas trabalharem com os mitos tradicionais, inseridos como estão na tradição grega da época (cf. RICOEUR, 2010, p. 85), embora o pensador francês ligue essa continuação em Aristóteles somente às propostas sobre o prazer próprio à tragédia e no alcance da *kátharsis*.

14 - Sobre a composição do enredo ver Ricoeur (2010, p. 59-60). Mas, há normas também para a composição do herói trágico. Ricoeur considera essencial o entendimento da importância da composição do enredo para entendermos, entre outras coisas, mesmo o significado de mimesis na Poética. Por isso trata juntamente o par crucial de conceitos aristotélicos: *mimesis-mythos* (representação de ação/composição da intriga), que ratifica o propósito aristotélico da ênfase na ação representada pela tragédia, e que nos ajuda a defender nosso propósito em estudar um texto poético num estudo ético. “O que conservarei

mesmo que este apareça em segundo plano quanto à importância. Isso nos apresenta uma clara expressão da eticidade implicada na proposta da tragédia (cf. RICOEUR, 2010, p. 63).

Assim, se as emoções trágicas têm um quê ético, baseando-se em opinião e levando a ajuizamentos, é possível entendê-las como constituídas de ao menos um elemento de racionalidade. O que pode ser comprovado pela exigência aristotélica da racionalidade atrelada ao tipo de prazer sentido com a poesia trágica. Assim acontece, conforme Ricoeur (2010, p. 72), porque “aprender, concluir, reconhecer a forma: é esse o esqueleto inteligível do prazer da imitação (ou da representação)”. Interpretação que pode ser confirmada por uma comparação entre a piedade descrita na *Poética* e aquela apresentada pela *Retórica*, texto segundo o qual a piedade é uma emoção dolorosa que sentimos em vista do sofrimento do outro. Por sua vez, a *Poética* requer que o público ou o leitor creia no sofrimento alheio e que não considere a dor do outro insignificante. Assim, além da crença na veracidade do sofrimento alheio, Aristóteles aponta outra condição para que se sinta piedade. Como resposta a um sofrimento causado por fator externo, a emoção em questão requer que se creia que aquele que sofre não merece os infortúnios que enfrenta: “a compaixão tem por objeto quem não merece a desdita, e o temor visa os que são semelhantes a nós” (ARISTÓTELES, 2011, p. 61). É interessante ressaltar ainda a exigência da lisura do herói trágico: se o poema ou o espetáculo transmitisse a impressão de que o sofrimento se deve às más escolhas da personagem o público não se emocionaria. Contudo, na *Retórica*, Aristóteles explica a necessidade de uma certa sensibilidade frente ao mundo por parte de quem ouve o orador, pois uma pessoa descrente e pessimista, por exemplo, não seria capaz de ter piedade pelo sofrimento alheio, uma vez que seria incapaz de pensar que o outro não merece tais sofrimentos. E na *Poética*, Aristóteles aponta ainda que um infortúnio que parece merecido não desperta piedade alguma. Também nessa obra é enfatizada a necessidade do reconhecimento de semelhanças que liguem o leitor ou o espectador à personagem. Sentir que a personagem é tão vulnerável quanto somos e poder nos ver em uma situação semelhante à representada é primordial para que possamos sentir a emoção em questão. É preciso sentir, de acordo com interpretação feita por Nussbaum (2004, p. 416), que a própria *eudaimonía* (felicidade) possa estar em semelhante risco, o que é possível devido ao famoso “*houtos ekeinos*” (este é aquele) que identifica um elemento na representação com algo no mundo.

para a sequência de meu trabalho é a quase identificação entre duas expressões imitação ou representação de ação e agenciamento dos fatos. A segunda expressão é, como já dissemos, o definidor que Aristóteles põe no lugar do definido *myhtos*, intriga. Essa quase identificação está garantida por uma primeira hierarquização entre as seis partes, que dá prioridade ao “o quê” (objeto) da representação – intriga, caracteres, pensamento – sobre o “por quê” (meio) – a expressão e o canto – e sobre o “como” (modo) – o espetáculo; depois, por uma segunda hierarquização no interior do “o quê”, que põe a ação acima dos caracteres e do pensamento (“porque se trata sobretudo de uma representação de ação (mímesis *práxeos*) e, através dela, de homens que agem”, 50b3). No final dessa dupla hierarquização, a ação aparece como a “parte principal”, o “objetivo visado”, o “princípio” e, por assim dizer, a “alma” da tragédia. Essa quase identificação está garantida pela fórmula: “É a intriga que é a representação da ação” (50a1)” (RICOEUR, 2010, p. 61).

Sendo assim, percebemos a existência de uma proximidade entre as emoções descritas na *Retórica* e aquelas referidas pela *Poética*. Todavia, é preciso estar atento ao fato de que nesse último tratado o sofrimento da personagem pode não ser merecido. Na *Poética* é recomendado que a personagem seja melhor que nós, que tenha uma certa reputação e que caia em desgraça por um erro (*hamartia*), enfatizando a necessidade da falta trágica. Condições que não são exigidas pela *Retórica*. Portanto, segundo Ricoeur (2010, p. 80):

são também as emoções trágicas que exigem que o herói não alcance a excelência na virtude e justiça devido a alguma “falta”, mas sem chegar ao vício ou maldade que o leve a desgraça; é intermediário. [...] Assim, mesmo o discernimento da falta trágica é excetuado pela qualidade emocional da piedade, do temor e do senso do humano.

Esse tipo de consideração acentua os traços éticos implicados na boa composição da tragédia, garante a piedade e talvez garanta mesmo aquilo observado por Nussbaum (2004, p. 476; tradução nossa) como importante para que se possa sentir essa emoção: algumas “opiniões bastante controvertidas sobre a situação do bem humano no mundo”. Para a autora, quem sente piedade deve acreditar que a felicidade humana não é suficientemente poderosa para manter por si só a plenitude da *eudaimonía*. Deve crer ainda que há fatores externos ao agente que são capazes de levá-lo involuntariamente ao infortúnio. E crer enfim que qualquer agente está sujeito a essas eventualidades. Podemos então pensar a ressalva feita pela filósofa: para atingir a *eudaimonía* completa não é suficiente ser bom; é preciso contar com a boa fortuna. Desse modo, a piedade é vista como uma resposta importante à vida para afirmar o que há de valioso nela. O que reforça a indicação, ainda segundo Nussbaum (1996, p. 312), de um reconhecimento da própria vulnerabilidade e impotência diante de fatos externos ao agente.

Com isso, a opinião que diz respeito ao medo está intimamente ligada àquela que diz respeito à piedade. Portanto, quando o espectador ou leitor se percebe tão vulnerável quanto a personagem, juntamente com a piedade, vem o medo. Além do mais, é característica desta emoção ser sentida frente a coisas grandes e sérias e que fogem ao nosso controle, à nossa previsão, e que acontecem por nossa passividade perante os acontecimentos no mundo¹⁵.

Desse modo podemos entender que, para Aristóteles, as emoções despertadas através da ficção expressa na poesia trágica, ou do espetáculo da tragédia, dizem muito a respeito

15 - Mesmo ressaltando essa passividade não estamos a afirmar que as emoções descritas por Aristóteles são um *páthos* no sentido estrito de passividade. Entendemos que as emoções podem levar, de certo modo, à ação, ou ao menos à reação

do caráter e da virtude. Sua manifestação por meio de gestos ou mesmo de simples e quase imperceptíveis sinais do corpo podem revelar as disposições morais de um cidadão. Podem mesmo ser úteis à consolidação de um caráter virtuoso ou vicioso por indicarem prazeres a ratificar ou a se evitar. Portanto, as reações apresentadas pelo homem quando afetado pelo discurso persuasivo, ou mesmo quando inspirado poeticamente a se emocionar podem deixar transparecer o caráter e preparar o cidadão para reagir ao mundo¹⁶. Ao ser tocado por uma emoção estimulada por meio de *mímesis*, o agente será instigado a agir de modo a demonstrar a boa forma de suas disposições e sua retidão ética¹⁷.

Assim, boa parte do que foi proposto para as emoções provocadas pela arte retórica parece valer também para aquelas despertadas pela tragédia. Percebemos a presença inegável do prazer e da dor, embora o prazer com as emoções trágicas pareça um tanto paradoxal e mais complexo, devido ao fato de vir da dor que cada um sente com o estímulo do ficcional. Sempre percebemos a exigência de se imitar homens a agir, de modo que a unidade da ação no enredo apareça necessária e verossimilmente a partir de sua estrutura. Esse tipo de elaboração textual leva a reações por parte do público, e este é levado a pensar e até mesmo a julgar a respeito do caráter representado pelas personagens. Operações racionais que são conduzidas pela racionalidade do enredo. Mas é importante também ter simpatia pelos personagens¹⁸ (emoção que não consta das listas de Aristóteles, mas que é mencionada na *Poética*, embora não como uma emoção trágica). Isso faz com que percebamos a forte necessidade da relação com o outro nesse tipo de exposição, sendo que leva a plateia ou o leitor a imaginar (e mesmo a pensar) as situações apresentadas como possibilidades de acontecimentos, obviamente não idênticos aos representados, mas ao menos semelhantes. Tais fatores em conjunto tocam o espectador e o levam a temer e a se apiedar. Assim, na *Poética* e nas suas emoções há um forte elemento de racionalidade implicado no que o espectador sente. E mesmo que a tragédia não leve o público realmente a agir devido às emoções que sente, talvez o leve a reagir emocionalmente, indicando aspectos do seu caráter e validando o estudo das emoções trágicas mesmo numa pesquisa de escopo ético.

Considerações finais

Nosso artigo teve a pretensão de averiguar a existência de elementos éticos nas

16 - Além de apresentarem o caráter do poeta, ligando novamente a poesia trágica à concretude do mundo, mas dessa vez a um mundo prévio à composição trágica (*mímesis* I).

17 - Talvez nesse ponto seja validada a proposta de Ricoeur que percebe na *Poética* de Aristóteles os primeiros passos de uma estética da recepção, já que a poesia teria ecos em um depois da composição, ou seja, a chamada *mímesis* III (cf. p. RICOEUR, 2010, p. 86).

18 - O que talvez também possa significar ter simpatia pelas visões de mundo do poeta

considerações que a *Retórica* e a *Poética* fazem a respeito das emoções. Foram analisadas as ‘definições’ de emoção fornecidas pela *Retórica*, bem como as propostas de que o discurso persuasivo que emociona possa afetar os juízos de quem o ouve. Tal afetação implica na deliberação em circunstâncias políticas de extrema importância para a cidade-Estado. O que justificou a procura por questões éticas em tal tratado.

Com a *Poética*, outra arte de emocionar, tivemos em mira mais um aspecto do convívio público, mas que poderia favorecer uma educação emocional ética. Sendo assim, a poesia e o teatro trágicos permitiriam ao cidadão lidar melhor com certas emoções, podendo mesmo auxiliar no preparo do agente para as situações reais possivelmente enfrentadas vida afora.

Buscamos frisar que, em ambos os tratados, são apontados alguns elementos de racionalidade associados às emoções. Tais elementos foram apresentados sob certa forma de pensamento, no caso da opinião, ou sob a forma da imaginação. Isso confere às emoções trágicas e retóricas um quê de racionalidade, talvez desde sua base, podendo mesmo associá-las em certas ocasiões à necessidade de deliberação, ou à preparação para o bem deliberar operação racional que não pode ter seu aspecto ético negado. Portanto, concluímos que as artes de emocionar podem ser relacionadas a questões éticas propostas por Aristóteles.

Referências

ARISTÓTELES. De anima. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. Éthique à Nichomaque. Tradução de Julien Tricot. Paris : Vrin, 2012.

_____. Ethica Nicomacheia I 13 – III 8. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. Poética. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa : Calouste Goulbenkian, 2011.

_____. De arte poetica liber. Oxford: Oxford University Press, 1964.

_____. Retórica. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. Ars Rhetorica. Oxford: Oxford University Press, 1964.

BARNES, J. Retórica e Poética. In: Aristóteles. Tradução de Ricardo Hermann Ploch

Machado. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

FORTENBAUGH, W.W. Aristotle on emotion. London : Duckworth, 2002.

KONSTAN. D. The emotions of ancient greeks. Toronto : University of Toronto Press, 2013.

NUSSBAUM, M. C. La fragilidad del bien. 2 ed. Tradução de Antonio Ballesteros. Madrid : La balsa de la Medusa, 2004.

_____. Upheavals of thought. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

_____. Aristotle on emotions and rational persuasion. In : RORTY, A. O. Aristotle's Rhetoric. Los Angeles : University of California Press, 1996.

RICOEUR, P. Tempo e narrativa. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 1v.

SORABJI, R. Emotions and peace of mind. Oxford : Oxford University Press, 2002.

ZINGANO, M. Estudos de ética antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2007

A crítica de Pierre Bayle à superstição

Pierre Bayle's critique to superstition

*Marcelo de Sant'Anna Alves Primo
Universidade Federal de Sergipe*

Resumo

A superstição é definida por Pierre Bayle em diversos momentos de sua obra como: a) como algo característico da corrupção natural humana; b) como a prova da facilidade do homem em se ater às mais diversas crendices, logo estando sujeito não só a uma, mas a todo tipo de superstições; c) como o fenômeno que se instaurou e se disseminou na sociedade, perseguindo a todos e gerando ilusões por toda parte através de presságios, profecias, prodígios, e sinais. Nesse quadro de diversas e intangíveis absurdidades que a superstição ganha forma, indo para além dos domínios da razão e assim, torna-se manifesta a sua oposição à filosofia, através das dicotomias entre o entendimento e a imaginação e entre as explicações científicas e os relatos fabulosos.

Palavras-chave

Bayle, crítica, superstição.

Abstract

Superstition is defined by Pierre Bayle in various moments of his work as: a) as something characteristic of natural human corruption; b) as proof of the ease of man to stick to diverse beliefs, logo is subject not only to one but to all types of superstitions; c) how the phenomenon which arose and spread in society, chasing everyone and creating illusions everywhere through omens, prophecies, wonders, and signs. In this context of diverse and intangible absurdities that superstition takes shape, going beyond the realms of reason and thus becomes manifest their opposition to philosophy through the dichotomies between understanding and imagination and between scientific explanations and reports fabulous

Key-words

Bayle, criticism, superstition.

*A filosofia somente foi nociva à paz da sociedade quando
misturada com a superstição, sendo forçada a adotar seus
furores, colorir seus erros e apoiar seus devaneios.*

Barão de Holbach, *Essai sur les préjugés*.

Superstição é, por definição, a propensão do homem a atribuir razões ocultas ou sobrenaturais a fatos explicáveis, ou possíveis de serem explicados por causas naturais. Em termos teológicos, significa toda crença e prática que vai de encontro com a própria religião – seja ela qual for – por meio de cultos, rituais privados, magias e toda sorte de devoções. (ABBATE, 1993, p. 18) Quanto à etimologia, a palavra deriva do latim *superstitio*¹, cuja origem era ignorada pelos antigos. O primeiro autor a usar o vocábulo superstição teria sido Cícero em seu *De natura deorum*, relacionando-o à devoção excessiva nas orações dos

¹ - Sendo seu correspondente grego *deisidaimonia*, vocábulo que significa “temor a um deus”, de *deído*, temor e *daimon*, divindade, temor que em sua origem excluía na *deisidaimonia* a idéia de superstição. Ver mais a respeito do uso do termo por autores antigos como Políbio e Aristóteles, por exemplo, no texto de Mario Scaffidi Abbate “Il fato e la superstizione”, in: PLUTARCO, *Il fato e la superstizione*. Trad. de Mario Scaffidi Abbate. Roma: Tascabili Economici Newton, 1993, pp. 18-19 em particular.

pais para que seus filhos sobrevivessem e faziam sacrifícios aos deuses a fim de continuar a linhagem de superstição por seus filhos, dando assim um sentido mais amplo a esse termo². Nesse sentido, superstição torna-se tudo o que é “estranho à pura racionalidade, como a fé nos milagres, no poder das imagens divinas, na sobrevivência individual após a morte, [...] como uma invenção para entreter o povo ignorante, o ‘ópio do povo’, e assim vai.” (*Id. Ibid.*, p. 19) A superstição também é a constatação de que mesmo com a utilização de todos os meios para rebatê-la – a experiência, a ciência, a reflexão crítica – visando a analisá-la e regulá-la, ainda permanecem alguns resquícios que são verdadeiros empecilhos a qualquer apreciação crítica em relação às origens, intenções e práticas supersticiosas, persistindo ainda “a tentação de admitir poderes ocultos do gênero de forças naturais e de recorrer a receitas mágicas segundo modos de ver interessados.” (LALANDE, p. 1094)³.

Recorrendo à história da filosofia, textos propriamente ditos sobre a superstição ou a crítica da mesma são poucos ou quase nulos. Há o texto de Plutarco *O fato e a superstição*, obra na qual o filósofo entende que a superstição tem sua origem em uma interpretação errônea da divindade e das suas leis, causadora de paixões desenfreadas que levam a práticas temerárias, e o supersticioso por sua vez seria uma figura anti-social, pois sendo escravo de seus próprios temores, tende ao isolamento.⁴ Também há o verbete “superstição” dos *Ensaio*s de Francis Bacon, no qual ele faz eco às teses de Plutarco – inclusive cita-o – entendendo que as causas da superstição são os excessos dos cultos religiosos, os quais ocasionam uma confusão perniciosa entre assuntos divinos e humanos, ou tratar o que é humano como divino e vice-versa. E, da mesma forma, no “Prefácio” do seu *Tratado teológico-político* Espinosa afirma categoricamente que as duas fontes da superstição são o medo e a esperança, e os homens, na maioria das vezes, ora pendem para um, ora para outra⁵.

Primeiramente, vamos à obra de Plutarco. N’*O fato e a superstição*, o autor entende que a ignorância e a estupidez do homem acerca da divindade bifurca-se em dois caminhos: o

2 - Ver LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. de Fátima de Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar et alii. São Paulo: Martins Fontes, 1999, verbete “Superstição”, onde o autor vê como controversa a própria etimologia da palavra superstição, sendo o *supersticiosus* como aquele que: 1) orava sempre para que seus filhos sobrevivessem; 2) que se mantinha de pé sobre ou perto de qualquer coisa, perplexo, inquieto, com temor; 3) que se apegava a crenças já relegadas ao ostracismo; 4) valia-se de uma devoção excessiva; 5) que seria um profeta, supostamente superior aos homens comuns, uma vez que tinha o “dom” de prever coisas futuras, sendo tomado por uma espécie de delírio. (pp. 1093-1094). Quando à amplitude do termo, ver também ASKEVIS-LEHERPEUX, Françoise. *La superstition*. Paris: PUF, 1988 (“Que sais-je?”): A superstição, devido ao “seu caráter irracional, pode estender-se a outros domínios além do sacro.” (p.6.)

3 - Nesse sentido, o método histórico-crítico bayleano terá um papel crucial, pois submeterá a exame “todas as predições e preconceitos projetados sobre os fatos estudados.” (DELPLA, 2003, p. 166)

4 - Bayle nos *PD* dedica o parágrafo §193 para refletir sobre esse escrito de Plutarco.

5 - Ver também os *Caracteres* de Teofrasto. Precisamente no capítulo XVI intitulado “O supersticioso”, ele define a superstição. Esta é “manifestamente a expressão de uma espécie de covardia diante da divindade.” THÉOPHRASTE. *Caractères*. Trad. de Nicolas Waquet. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2010, p. 51.

ateísmo e a superstição, “em caracteres duros – como em um terreno árido – o ateísmo, a outra, em caracteres moles – como em um terreno úmido – a superstição.” (PLUTARCO, 1993, p. 65). Erros de juízo em questões dessa importância são um mal que pode tomar proporções inimagináveis quando aí entra o sentimento, uma vez que este podendo ser arrebatador, torna-se uma chaga ou mesmo uma doença: “como a luxação de uma articulação a qual se acrescenta uma ferida, assim a distorção do ânimo acompanhada da paixão é ainda mais grave.” (*Id. Ibid.*) Plutarco menciona que se alguém cometesse o equívoco de defender que o princípio de todas as coisas fossem os átomos, por exemplo, em nada isso ocasionaria alguma ferida ou dor em alguém; entender que a riqueza é o bem mais precioso da vida, juízo o qual perturba a alma e que não dá um só momento de trégua, também seria um erro sem consequência concreta alguma; pensar que a virtude e o vício são de natureza corpórea⁶ também é um equívoco, mas não merecedor de lamentações. (*Id. Ibid.*) Porém, entender que a injustiça é a fonte das riquezas e que a licenciosidade é a matrona dos prazeres são opiniões equivocadas as quais “merecem ao mesmo tempo indignação e piedade, porque geram no ânimo daquele que o cultiva inúmeras paixões e males, símiles a vermes e larvas.” (*Id. Ibid.*).

Plutarco põe na balança qual erro seria mais funesto: não crer em uma divindade ou cultuá-la sem escrúpulos, impulsionado pelas paixões. Se o ateu tem uma falsa opinião de que não existe deus algum em prol da sua falta de fé, “parece conduzir a uma sorte de indiferença e crê-lo a ponto de que Deus não exista finda em não temê-lo.” (1993, p. 67). Contudo, o supersticioso é o que é contaminado pelas emoções, que lhe causa um temor que o destrói “enquanto se crê que Deus exista, mas que seja hostil e danoso.” (*Id. Ibid.*) Nesse sentido, ateísmo é sinônimo de impassibilidade perante os deuses, ao passo que superstição significa excitação e entrega aos impulsos mais extravagantes. A ignorância no ateu resume-se à negação de um ser benevolente, no supersticioso a ignorância é a sua fé na hostilidade dos deuses. Desse paralelo, Plutarco entende que “o ateísmo é só um raciocínio distorcido, enquanto que a superstição é um estado de ânimo que nasce de um raciocínio errado.” (*Id. Ibid.*, p. 65.) Em poucas palavras, o ateísmo configura-se como uma atitude de frieza ou desinteresse em relação à existência de uma ou diversas divindades, porém, a superstição é uma torrente de paixões cegas, que sempre trazem consigo a desconfiança de que um bem seja, na verdade, um mal. O supersticioso é aquele que simultaneamente teme e se refugia em um deus, acolhem-no e insultam-no, acolhem-no e desaprovam-no. O

6 - Curioso Bayle ter deixado passar esse trecho, porque o próprio Plutarco já entendia que assuntos concernentes à moral – a virtude e o vício – não podem ser limitados à ordem do puramente corporal. Nesse sentido, não procede a crítica do filósofo de Carla. Nos PD, ele diz que Plutarco “[...] não entendeu bem a questão nem raciocinou: porque não se trata de comparar o bem físico do ateísmo com o bem físico da superstição, trata-se de compará-los um com o outro em relação à moral.” (2007, p. 401) Ver também as referências de Bayle ao mesmo texto de Plutarco na CPD, LXXVI-LXXVII e LXXXIV, e nas APD, VI em particular.

filósofo chega à conclusão que o ateísmo não é responsável pelo surgimento da superstição, mas ao contrário, é ela que dá margem para o surgimento de ateus, já que “enquanto esta [a superstição] tem fornecido ao ateísmo uma razão para nascer e em seguida, uma vez que aquele [o ateísmo] cresceu, é uma justificação, que se não é válida e bela, não é sem motivo.” (*Id.Ibid.*, p. 89)⁷.

Francis Bacon, no seu curto verbete “superstição” dos *Ensaio*s, seguindo o raciocínio de Plutarco, entende que pesando ambas as opiniões, a saber, se é melhor negar ou não proferir opinião alguma sobre a existência de um deus ou ter uma concepção extravagante do que seja uma divindade, o filósofo britânico não hesita: “É melhor não ter opinião alguma de Deus, a ter opinião indigna dele. Pois um é incredulidade e o outro é insolência; e certamente superstição é ofensa a Deus.” (2007, p. 60). Aludindo a Plutarco, Bacon argumenta que seria melhor para um homem afirmar a inexistência de uma divindade do que ser acusado, por meio de cultos e rituais sangrentos, de ser injurioso para com os deuses⁸. E da mesma forma, empreende o paralelo entre o ateísmo e a superstição: o primeiro tem todas as possibilidades de estar em consonância com a virtude e a reta razão. O ateu pode seguir estritamente as leis estatais, ser piedoso e solícito para com o próximo e gozar de uma boa reputação, ainda que seu modelo de conduta não tome por parâmetro preceitos religiosos. Contrariamente, a superstição é o que subverte a mente dos homens, instaurando seu reinado na coletividade e arruinando todo um corpo social e político. É o agente causador de toda sorte de balbúrdias dentre os Estados, que aniquila a paz e solapa na base qualquer chance de ordem e prosperidade.⁹ Daí Bacon infere: “E vemos que o tempo inclinado ao ateísmo (como o de Augusto César) era tempo de paz. Mas a superstição tem sido a confusão de muitos Estados, ao trazer novo *primum mobile*, a subverter todas as esferas do governo.” (BACON, 2007, p. 60).

O detentor e fomentador máximo da superstição é o povo, pois “em toda superstição, os sábios seguem os tolos e os argumentos são postos em prática, numa ordem invertida.” (*Id. Ibid.*) Segundo Bacon, no tempo dos escolásticos – ele cita mais especificamente

7 - Contudo, ao final da obra, Plutarco afirma que há uma justa medida entre a superstição e o ateísmo, a saber, a verdadeira religiosidade. O filósofo diz que não se pode fugir da superstição dando “saltos”, ou seja, aderir diretamente ao ateísmo: “É assim, de fato, que ninguém, para se salvar da superstição, termine por cair em um ateísmo rígido e obstinado, saltando com um pulo a verdadeira religiosidade, que está no meio.” (PLUTARCO, 1993, p. 93)

8 - “Plutarco disse bem a esse propósito: seguramente (disse ele) preferiria que muitos grandes homens dissessem que não havia nenhum homem chamado Plutarco, a que dissessem que havia um Plutarco quem comia suas crianças assim que nasciam; como os poetas falam de Saturno. E como a insolência é maior a Deus, assim o perigo é maior aos homens.” (BACON, 2007, p. 60)

9 - “O ateísmo deixa o homem aos sentidos, à filosofia, à piedade natural, às leis, à reputação; tudo que pode ser guia para uma virtude moral externa, ainda que não seja religiosa; mas a superstição desmonta tudo, e ergue uma monarquia absoluta na mente dos homens. Então o ateísmo nunca perturbou Estados; porque faz os homens cautelosos de si, como se não olhassem além.” (*Id.Ibid.*)

o concílio de Trento – estes elaboravam teorias físicas e astronômicas, supostamente descreviam os movimentos dos corpos celestes visando a salvar suas teses, mesmo sabendo que tais teorias não tinham fundamento científico algum. Faziam giros de retórica, criavam teoremas ininteligíveis tão e somente com o objetivo de preservar as práticas eclesiásticas. (*Id. Ibid.*) O filósofo inglês escalona as causas da superstição: ritos e cultos que aprazam aos devotos, fingimento em demasia, reverências desnecessárias e indevidas a tradições obsoletas, artimanhas de eclesiásticos gananciosos, favorecimento sem limites de intenções supostamente boas que são a porta de entrada de novidades concernentes à religião. Da mesma forma, “tratar assuntos divinos como humanos, o que cria mistura de imaginações; e por último, os tempos bárbaros, especialmente os ligados a calamidades e desastres.” (*Id. Ibid.*, p. 61) Bacon diz que a superstição é *deformadora*, ou seja, ela distorce a religião para poder se fazer passar por uma, degradando o que outrora era bom em obediências e execuções tacanhas e sem sentido¹⁰. Bacon conclui – como Plutarco – que é necessário ter em consideração que, para evadir-se da superstição, não se pode rejeitar de todo as tradições antigas, mas reter o que ainda há de bom nas mesmas e somente expelir o que há de pernicioso de uma determinada doutrina em termos práticos, - e aqui mais uma vez Bacon critica o povo - “cabendo então o cuidado (como se faz expurgo em doente) de não rejeitar o bom junto com o ruim, que é comumente feito quando o povo for o reformador.” (*Id. Ibid.*, p. 61)¹¹.

Espinosa, no prefácio de seu *Tratado teológico-político*, afirma o que faz com que os homens estejam sempre sujeitos aos grilhões da superstição: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição.” (ESPINOSA, 2003, p. 5). Logo no início da passagem, o filósofo submetendo ao condicional o poder de decisão do homem pelo correto e o favorecimento da fortuna em todos os momentos, constata que a dificuldade de se decidir sobre algo e a inconstância das benesses da fortuna fazem com que os homens fiquem às vezes temerosos ou às vezes confiantes, ou são tomados ao mesmo tempo tanto pelo medo como pela esperança¹². Não é difícil ver que a maioria dos homens, quando

10 - “Superstição sem véu é algo disforme, pois deforma um macaco para torná-lo parecido com um homem; assim a semelhança da superstição e religião a torna mais deformada. E assim como a carne sadia é corrompida por vermes, boas formas e ordens degradam em várias observâncias mesquinhas.” (BACON, 2007, p. 61).

11 - Todavia, é bom frisar que a mesma crítica destinada à superstição, Bacon não a poupa contra o ateísmo: “Os que negam Deus arruinam a nobreza do homem, porque inquestionavelmente o homem aparenta-se aos animais pelo corpo, e se não aparenta-se a Deus por sua alma, é um ser vil e miserável. O ateísmo destrói igualmente a grandeza da alma, e a elevação da natureza humana. [...] É porque o ateísmo, detestável em todos os aspectos, o é igualmente no que ele priva a natureza humana dos meios de se elevar acima da fraqueza humana.” *Essais*. Trad. de Maurice Castelain. Paris: Aubier Montaigne, 1979 (Aubier Collection Bilingue), p. 87.

12 - Espinosa menciona que a hesitação do homem faz com que ele fique com medo e esperança ao mesmo tempo, mas se está confiante, fica cheio de si e manifesta a sua arrogância: “Mas como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem

a fortuna conspira ao seu favor, supõem-se detentores de um saber que não é de sua competência e jamais aceitam uma segunda opinião, mas se estão em uma situação adversa e sem qualquer chance de superá-la, agarram-se a qualquer predicação seja de quem for e, por mais estúpida que seja, a veem como uma luz no fim do túnel. (ESPINOSA, 2003, p. 5.) Sempre por qualquer coisa mínima que ocorra, eis os medos e as esperanças alimentadas novamente em suas imaginações, o temor de algo que é entendido como um anúncio de algo maléfico que acontecerá futuramente, ou alguma coisa que faça vir à memória uma boa lembrança e hiperbolizada pelo aguardo de algo bom que possa vir a acontecer, não levando nunca em consideração a quantidade de vezes que não aconteceu nem uma coisa nem outra, a despeito das fixações dos homens.¹³ A obsessão em ver prodígios é a mesma em todos os tempos e lugares, e, da mesma forma, a tentativa de erradicá-los, ou ao menos minimizá-los com sacrifícios, oferendas e orações. Para Espinosa, ela é típica de homens “submergidos na superstição e adversários da religião que inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo em que eles.” (*Id. Ibid.*, p. 6)¹⁴ O delírio oriundo e característico dos supersticiosos a respeito dos fenômenos naturais é sinônimo de escravidão, uma vez que a torrente de paixões avassaladoras é o móbil do anseio desmedido dos homens por benefícios improváveis, implorando aos céus por alguma dádiva, e “os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas.” (*Id. Ibid.*).

Espinosa fornece o diagnóstico da superstição, a saber, o *medo*¹⁵ : “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.” (*Id. Ibid.*) Um exemplo de quanto o homem oscila em suas crenças supersticiosas é o de Alexandre, que só se tornara supersticioso quando temera por sua sorte, e obtendo êxito em uma disputa, logo deixou de lado a

oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior; porém se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulhos e presunção. Julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens se ignoram a si próprios.” (ESPINOSA, 2003, p. 5)

13 - “Depois, sempre por motivos insignificantes, voltam de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se acontece, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes.” (ESPINOSA, 2003, p. 6)

14 - Espinosa aqui chega à mesma conclusão de Plutarco e Bacon, isto é, a superstição é inimiga da verdadeira religiosidade. Cf. a nota de Diogo Pires Aurélio em relação à dificuldade e a necessidade de precisar a oposição feita pelo filósofo entre o que é a *vera religio* e a *vana religio*. Cf. mais a respeito, *TT-P*, p. 313, nota 3. Segundo Homero Santiago, “todo dia a experiência sugere a incoerência do código supersticioso e, decorrentemente, das explicações do mundo que a sustentam.” “Superstição e ordem moral no mundo”, in: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 188. Na mesma linha de raciocínio, Askevis-Leherpeux afirma que a superstição é “um meio de reduzir a angústia resultante seja de um sentimento de impotência, seja de um estado de incerteza: dando ao homem a ilusão de controlar os acontecimentos importantes de sua vida, ela permitir-lhe-ia adaptar-se ao seu meio físico e social.” (*Op.cit.*, pp. 32-33.)

15 - Cf. com Plutarco: “Só o *medo* [paura], sendo privado de coragem e de racionalidade une a irracionalidade à incapacidade de agir, de escapar e de encontrar uma via de saída: por isso chamam temor [timore] e assombro [spavento] o que ao mesmo tempo prende e perturba a alma.” (*Il fato e la superstizione*, 1993, p. 67, grifo meu).

necessidade de consultar adivinhos. Mas logo depois perante uma situação adversa, abandonado por seus aliados, vítima de motins de seus inimigos e ferido gravemente, recorreu a um amigo de confiança para, através de sacrifícios, investigar o decorrer dos acontecimentos futuros. Desse exemplo histórico, Espinosa infere que “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo” (ESPINOSA, 2003, p. 7) e que é nos momentos em que o Estado se encontra em uma situação limite que os adivinhos, disseminando suas previsões, obtêm tanto o controle absoluto do povo como fazem que os reis fiquem mais temerosos. Espinosa mostrando a causa da superstição, chega a três constatações: 1) que “todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos” (*Id.Ibid.*), não valendo como justificativa que todos os homens têm mais ou menos uma ideia vaga do que seja uma divindade; 2) que a superstição “deve ser variável e inconstante” (*Id. Ibid.*), à proporção da variabilidade e inconstância das ficções produzidas pela mente, as quais não têm correlato e regularidade alguma no âmbito da experiência; 3) que as paixões são enganadoras, isto é, são as que fazem com que sempre subsista a superstição, pois tais equívocos “não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente” (*Id. Ibid.*) Nesse sentido, todos os fatores acima citados não fazem somente que os homens se prendam a uma única superstição, mas percam-se em inúmeras, devido ao vulgo sempre estar intranquilo, entretendo-lhe somente o que é novo e o que ainda não o fez incorrer em erro, “inconstância essa que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atrozes.” (*Id. Ibid.*) Ao final do “Prefácio”, Espinosa recomenda a obra unicamente a leitura de sua obra ao “leitor filósofo”, considerando a relevância e a serventia do assunto abordado, uma vez que espíritos mais afetados possam apressadamente censurá-la, ou sequer mesmo entendê-la¹⁶. O filósofo justifica o porque dessa triagem de leitores de sua obra: primeiro, o preconceito enraizado nas mentes, obstáculo quase que insuperável para uma leitura sóbria da obra. Em segundo lugar, e em um tom de certo pessimismo, que “é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo” (ESPINOSA, 2003, p. 14) e, finalmente, constatando que a única invariável em comum entre os homens é a obstinação, não é a razão que lhes serve de guia e juiz, mas a sua propensão natural tanto ao encômio como à ignomínia¹⁷.

Segundo Hubert Bost, desde a estada de Bayle em Sedan, o filósofo “tinha um interesse particular pelas questões da crença em geral, e pela superstição em particular” (2006, p.

16 - “É isso, leitor filósofo, o que submeto aqui à tua apreciação, na esperança de não ser mal acolhido, tendo em conta a importância e utilidade do tema, quer da obra, quer até de cada um dos capítulos. [...] Quanto aos outros, não tento sequer recomendar-lhes este tratado, pois nada me leva a esperar que ele, por qualquer razão, lhes possa agradar.” (ESPINOSA, 2003, p.14.)

17 - Mesmo Bayle e Spinoza sendo críticos agudos da superstição, é conveniente ter em conta que a relação entre ambos “está longe de ser unívoca. Analisando-a, é preciso considerar mais uma vez as restrições retóricas que sobrecarregam a escrita bayleana, sobretudo, quando se trata de examinar uma doutrina filosófica heterodoxa e contrária à opinião dominante.” (MORI, 1999, p. 156). Entretanto, a crítica de Bayle é concernente ao suposto ateísmo de sistema de Spinoza, e não referente à sua crítica à superstição.

182), que o leva “a uma reflexão que se volta às manifestações mais diversas da crença.” (*Id. Ibid.*, grifo do autor) Quanto às contribuições de Bayle na reflexão sobre a questão da superstição, na “Introdução” de seu artigo intitulado “Bayle et la superstition” McKenna alude às definições do que propriamente seja a superstição: sob um enfoque teológico, superstição comportaria uma interpretação da natureza de um deus e como ele deve ser cultuado, o que suscitaria um duplo problema ao seu ver, isto é, em que uma determinada divindade se distinguiria das outras e em que os cultos também se diferenciariam. Nesse sentido, essa definição seria tautológica, pois “a superstição seria a fé dos outros” que não permitiria “apreender o ato psicológico pelo qual se persuade da verdade ou do erro”. (1996, p. 1) Não seria possível distinguir o ato de fé, “o ato de adesão ‘ortodoxa’ do ato de adesão heterodoxa.” (*Id. Ibid.*) Contra Bernard Dompnier, McKenna sustenta que a associação entre atos de fé ortodoxos e superstição é obnubilada pela suposta clareza da definição teológica daquela, que é ligada ao dogma. Do século XVII ao século XVIII, - McKenna cita Baptiste Thiers e Pierre Le Brun - ocorre uma evolução do termo, agora a superstição ganhando uma definição cultural, traduzida pelo engajamento o fanatismo, e evoluindo “com a definição do estatuto da razão no domínio da fé.” (*Id. Ibid.*) O comentador entende que é com Voltaire que a denúncia da superstição alcança seu pico máximo, e a tolerância aparecendo como uma conquista das *Lumières*. (*Id. Ibid.*)¹⁸ Contudo, segundo McKenna, nesse debate Bayle ocupa um lugar à parte no que concerne tanto à sua postura sobre o papel da razão na esfera religiosa como sobre sua postura sobre a tolerância. Perpassando pelas diversas obras do filósofo de Carla, o comentador mostra que quando o pensador de Carla denuncia a superstição, o faz tendo como motes “os princípios da razão e do bom senso.” (*Id. Ibid.*) Tanto que o filósofo de Carla argumenta através da evidência das razões para demolir o arsenal das crenças supersticiosas, mas de forma puramente não-sistemática, investigando minuciosamente fatos históricos que deem respaldo a suas teses. Mas o que importa é que o fio condutor da argumentação não se perde em momento algum, pois por trás de suas digressões, subjaz “a evidência da razão, bastando-lhe mostrar a absurdidade de tal crença sob o crivo da razão para crer refutá-la e ridicularizá-la.” (1996, p. 3)¹⁹.

18 - Afirmação bastante problemática, pelo fato de a tolerância pregada por Voltaire ser restrita unicamente às seitas fanáticas. Contudo, se consultarmos as apreciações do filósofo sobre os ateus, - cf. o verbete “ateu, ateísmo” de seu *Dicionário filosófico*, a sua publicação do *Testamento* de Jean Meslier e as anotações sobre *O Bom Senso*, de Holbach, dentre outros exemplos - veremos um outro Voltaire, tão dogmático e fervoroso quanto os padres de sua época.

19 - Entretanto, as conclusões de McKenna em seu artigo estão deveras longe das minhas: à esteira da tradição francesa, o comentador, baseando-se em alguns trechos controversos da obra de Bayle, sugere que ele seja um fideísta, ou seja, o que é assunto de fé a razão não pode intervir e vice-versa. O autor defende que Bayle conduz o leitor “a uma contradição grosseira: o fideísmo que permite salvar a fé destrói sua própria doutrina da tolerância, ou então o racionalismo moral que fundou a doutrina da tolerância funda também a denúncia do escândalo e da fé. Observemos também – na perspectiva que é a nossa neste seminário – que, pela mesma ocasião, o fideísmo destrói o critério racional que fundou a denúncia da superstição nos *Pensées* diversas como no *Dictionnaire*.” (1996, p. 10)

Todavia, faz-se necessário entender o que seria a superstição para o próprio Bayle. Precisar a definição bayleana de superstição é um trabalho difícil já que, nos *Pensées diverses*, na *Continuation* e na *Addition*, o filósofo emprega o termo em diversas passagens dentre tais obras. Por exemplo, nos *Pensées diverses*, Bayle define-a como uma tendência natural dos homens a se subjugarem, pois à ela “eles são inclinados naturalmente” sendo a superstição “um germe de corrupção na alma do homem que pode ser muito bem comparado a um fogo ateado a um material combustível.” (2007, p.464;OD III[PD], p.144a.)²⁰ Nas *Additions*, Bayle reafirma essa propensão inerente à constituição humana, pois dizendo que “o homem sendo naturalmente supersticioso”(OD III[APD], p.171b.)²¹, ele ironicamente argumenta que assim não há perigo algum do surgimento do ateísmo dentre os homens, já que é fato “o espírito do homem voltar-se facilmente à superstição” (OD III[APD], p.170b.)²² e não somente o indivíduo, mas povos inteiros têm “a tendência natural à superstição.”(Id. *Ibid.* p. 183b.)²³ E na *Continuation* ele a define como algo que “se apresenta por todos os lados para perturbar-nos e para perseguir-nos pelo grande número de presságios que ela introduziu.”(OD III[CPD] p. 235a)²⁴. Mas Bayle aprofunda mais a sua reflexão acerca do fenômeno da superstição, analisando-a em seus aspectos psicológico, político e pedagógico.

Nos *Pensées diverses*, Bayle reflete sobre um aspecto inerente à superstição, a saber, seu aspecto psicológico ou constituinte da natureza humana. Ironicamente, Bayle afirma que os demônios não encontrariam muitos obstáculos para levar os homens a alimentarem a ilusão de que há mistérios e prodígios em tudo que se encontre, já que a natureza do homem, “é preciso confessar, para vergonha de nossa espécie, [...] ela tem uma tendência natural a isto.”(PD, 2007, p. 161;OD III[PD], p. 43b.)²⁵ O filósofo de Carla associa a superstição à corrupção inata e sempre em potência no homem, que somente espera algo que a faça eclodir e se propagar por todas as direções. Nesse sentido, se os astros celestes não são e nunca foram o estopim das paixões humanas, não passam de meros espectros que

20 - “Ce que je viens de dire de la superstition se doit entendre des autres vices. Il y a un germe de corruption dans l'âme de l'homme qui peut être fort bien comparé à un feu attaché à une matière combustible.”

21 - “Ce paradoxe est incomparablement moins dangereux, que de dire que l'Idolâtrie Païenne est un moindre mal que le dogme d'Epicure; car l'homme étant naturellement superstitieux, il n'est point à craindre qu'il tombe dans l'Athéisme, mais il est toujours dans un pas glissant vers le culte des Idoles.”

22 - “Car dès-là que je suppose que l'on tourne aisement l'esprit de l'homme du côté de la superstition, & qu'il n'est nullement à craindre qu'on puisse le tourner du côté de l'Athéisme, je suppose de toute nécessité que l'esprit & coeur de l'homme sont tout pénétrés de l'idée de Divinité, & que cette idée les remplit de crainte, & se conserve & se fortifie à la vue des productions de la Nature, & des merveilles de la Providence.”

23 - “Que vû le penchant des peuples vers la superstition, & vigilance du Diable, celle des Magistrats & celle des Prêtres à fomenter l'Idolâtrie, vû aussi les phénomènes peu communs que la providence de Dieu a ménagé dans la suite des loix générales de la Nature, il n'a pas été nécessaire de produire des miracles, afin de prévenir l'extinction de l'idolâtrie, & l'introduction de l'Athéisme.”

24 - “Car elle se présente de tous côtés pour nous troubler, & pour nous persécuter par le grand nombre de présages qu'elle a introduits.”

25 - “Car il faut avouer, à la honte de notre espèce, qu'elle a un penchant naturel à cela.”

são usados como depositários de vícios e ilusões, destituídos de qualquer fundamento e atribuídos à fortuna quando na verdade, a sua origem reside na imprudência do homem. Bayle aponta para a confusão deveras corriqueira entre o que é um prodígio e o que é natural. Argumenta que, por exemplo, se um animal gerar outro, sendo-lhe semelhante ou parecendo uma aberração, em nada isso deve ser entendido como um “desvio” do curso da natureza, pois “o autor da natureza vai sempre seguir seu caminho e segue a lei geral que ele estabeleceu.” (PD, 2007, p. 162; OD III, p.44a.)²⁶ A produção de um monstro é somente a manifestação da imutabilidade da ordem da lei que foi estabelecida, não sendo possível alterar a mesma para fazer milagres. (*Id. Ibid.*, p. 163; *Id. Ibid.*) Dessa forma, se todas as manifestações naturais são o resultado direto de uma ordem estabelecida – ou pré-estabelecida – por um suposto autor da natureza, o que interessa aqui é a conclusão de Bayle, isto é, desconhecendo as causas naturais dos fenômenos o próprio povo se deixou levar por seus erros e, consequentemente, cair nas teias da superstição, “vendo efeitos da natureza menos comuns do que outros.” (*Id. Ibid.*; *Id. Ibid.*)²⁷.

A forte propensão do homem para acreditar que os fenômenos naturais são avisos de maus infortúnios futuros é o fator determinante para que se fortaleça a crença de que há um mistério em todas as coisas e lugares. Assim sendo, é preciso que

[...] se considere a propensão natural do homem a se atormentar com o porvir e o costume que ele tem de encontrar o maravilhoso e o mistério em tudo que não acontece frequentemente. Esta insaciável curiosidade do porvir fez nascer não sei quantas maneiras de adivinhação, todas quiméricas e ridículas, as quais, entretanto, os homens não deixaram de comprar para si. Quando alguém foi bastante malicioso para querer aproveitar-se da fraqueza do homem e que teve bastante espírito para inventar alguma coisa que pudesse servir a esse desígnio, não deixou de aí enganar, isto é, de tirar vantagem do conhecimento das coisas futuras. (PD, 2007, p. 184; OD III[PD], p.51b.)²⁸

26 - “Ceux qui savent cela se tirent aisément d'affaire et voient bien que, soit qu'un animal produise un monstre, soit qu'il produise son semblable, l'auteur de la nature va toujours son grand chemin et suit la loi générale qu'il a établie.”

27 - “Mais comme il faut de la philosophie pour s'élever à ces sortes de connaissances, je comprends aisément que le peuple se fût porté de lui-même à l'erreur et à la superstition en voyant des effets de la nature moins communs que les autres.”

28 - “[...]si l'on considère le penchant naturel de l'homme à se tourmenter pour l'avenir et la coutume qu'il a de trouver du merveilleux et du mystère dans tout ce qui n'arrive pas souvent. Cette insatiable curiosité de l'avenir a fait naître je ne sais combien de manières de divination, toutes chimériques et ridicules, dont néanmoins les hommes n'ont pas laissé de de payer. Quand quelqu'un a été assez malicieuspour vouloir profiter de la faiblesse de l'homme et qu'il a eu assez d'esprit pour inventer quelque chose qui pût servir à ce dessein, il n'a pas manqué de donner là-dedans, c'est-à-dire de se vanter de la connaissance des choses futures.”

Além da inclinação natural humana a crer que tudo que acontece de bom ou de ruim seja do âmbito do sobrenatural, Bayle ainda acrescenta três elementos que reforçam tal inclinação, a saber: a curiosidade de saber os acontecimentos futuros, móbil insaciável que possibilitou o surgimento de múltiplas formas de adivinhação, que mesmo sendo vulgares e enganosas, sempre seduziram os mais crédulos; o costume bastante comum do homem em inquietar-se com seu próprio futuro, vivendo em função do que lhe predizem justamente por sua curiosidade; e o terceiro fator, mais grave, que é a malícia ou má-fé daqueles que se aproveitam da fragilidade dos homens, inventando previsões e crendices sobre “o que é, o que foi e o que será.” (PD, 2007, p. 185; OD III[PD], p.51b.).²⁹ Nesse sentido, fica difícil aceitar uma interpretação reducionista dos *Pensées diverses* como um arsenal contra a superstição – mais especificamente sobre os cometas – em prol da questão de saber somente quais autores ainda mantêm resquícios de superstição em suas obras.³⁰ Pelo contrário, Bayle se vale do episódio do cometa de 1680 como pretexto para a redação da obra, questão que ele vai desdobrar investigando obras de autores – sejam físicos, historiadores e filósofos – e ver quais ainda sustentam que cometas ou quaisquer fenômenos naturais são sinais de mau agouro. Ou seja, se fosse tão óbvio entrever que a interpretação de eventos naturais não pode ser pautada por argumentos e critérios sobrenaturais, Bayle nem se daria ao trabalho de escrever uma obra deveras exaustiva contra toda uma tradição de pensadores que ainda estavam, em grau maior ou menor, nas amarras da superstição.

A segunda característica da superstição apontada por Bayle é a sua associação com a política. Ele aborda mais detalhadamente a instrumentalização política da superstição, ou seja, como as autoridades de Estado se valem de determinados presságios para aterrorizar seus súditos ou para deixá-los confiantes. (PD, 2007, p. 186; OD III[PD], p.52a.)³¹ Na *Continuation*, ele diz:

29 - Contudo, Bayle pondera que, em seu início, a astrologia não aspirava propriamente a ser um conhecimento das coisas futuras, mas depois surgiram homens desonestos que a transformaram em uma panaceia que predizia e ensinava sobre tudo: “Os que começaram a estudar os movimentos dos céus não tinham outra coisa em vista do que instruírem-se com um efeito tão admirável; e como eram, aparentemente, espíritos mais tocados pelo amor das ciências do que os bens do mundo, não pretendiam fazer da astrologia uma arte de patife. Mas encontraram-se pessoas desonestas por consequente, que tendo observado a fraqueza do homem, quiseram aproveitar-se; e, com efeito, eles debitaram por toda a parte que a ciência dos astros ensina o que é, o que foi e o que será.” [“Ceux qui commencèrent à étudier les mouvements des cieus n’avaient autre chose en vue que de s’instruire d’un effet aussi admirable; et comme c’étaient apparemment des esprits plus touchés de l’amour des sciences que de celui des biens du monde, ils ne prétendaient pas faire de l’astrologie un art de filou. Mais il s’est trouvé de mal-honnêtes gens dans la suite, qui, ayant remarqué le faible de l’homme, en ont voulu profiter; et pour cet effet ils ont débité partout que la science des astres apprend ce qui est, ce qui a été et ce qui sera.”] (2007, p. 184-85; OD III[PD], p. 51b.)

30 - É o argumento de Eric Jorink. E o comentador vai mais além, afirmando que nem evidências empíricas, tampouco os debates filosóficos no tempo de Bayle serviriam para resolver as questões científicas sobre o cometa, “mas os virtualmente transparentes, até mesmo relevantes escritos da Antiguidade.” (2008, p. 57)

31 - La politique s’est aussi mêlée du soin de faire valoir les présages afin d’avoir de bonnes ressources, ou pour intimider les sujets ou pour les remplir de confiance.”

A superstição aí é tão excessiva, e de tal modo e propalada não somente sobre a conduta dos particulares, mas também sobre a conduta pública, [...] e eu penso que os Romanos fizeram isso por causa do povo. Porque se pudessem formar uma República onde houvesse somente pessoas sábias, todas essas cerimônias de religião seriam talvez supérfluas, mais visto que o povo é inconstante e cheio de paixões injustas, que se irrita subitamente e que a cólera o leva à violência, só resta refreá-lo com terrores invisíveis e com ficções assustadoras. (OD III[CPD], p.292ab.)³²

Roma é somente um dos vários exemplos que Bayle cita de chefes políticos da Antiguidade para mostrar o quanto fenômenos naturais, potencializados pelo seu terror pânico e crença desenfreada, alteraram seu temperamento, levando-os a hesitar em determinadas batalhas ou serem surpreendidos por motins de ordem política. Nesse sentido, para o filósofo francês não é difícil constatar que “as mesmas máximas de Estado que fomentaram a superstição dos povos a respeito dos outros prodígios também fomentaram a respeito dos cometas.” (PD, 2007, p. 188; OD III[PD], p.52b.)³³ E por quê? Por exemplo, se coincidissem o surgimento de um cometa nos céus com a vontade de uma determinada nação declarar guerra a algum reinado vizinho, ela levaria a cabo tal empreitada movida pela predição de algum astrólogo de plantão, entendendo que esse episódio era uma ameaça ao príncipe. Contudo, tal postura não é privilégio unicamente dos grandes chefes de Estado. Segundo Bayle, os povos também têm sua parcela de contribuição no conúbio entre política e superstição, pois os homens veem naturalmente “como presságios as menores coisas” (*Id. Ibid.*, p. 190; *Id. Ibid.*, p. 53a.)³⁴, mas a política, por sua vez, escolheu os piores recursos para a prevenção dos povos, já que “falsamente se imaginou que os cometas ameacem sobretudo

32 - La superstition y est si outrée, & tellement répandue non-seulement sur la conduite des particuliers, mais aussi sur la conduite publique, que l'on n'y sauroit rien ajouter, & je pense que les Romains ont fait cela à cause du peuple. Car si l'on pouvoit former une République où il n'y eût que des gens sages, toutes ces cérémonies de religion seroient peut-être superflues, mais puisque le peuple est inconstant, & plein de passions injustes, qu'il s'irrite subitement, & que la colère le pousse à la violence, il ne reste que de le réfréner par des terreurs invisibles, & par sortes de fictions épouvantables.”

33 - “Il est aisé de comprendre que les mêmes maximes d'État qui ont fomenté la superstition des peuples à l'égard des autres prodiges l'on aussi fomentée à l'égard des comètes.”

34 - “Mais si les grands ont contribué à faire croire que les comètes sont des présages de mauvais augure, les peuples y ont contribué aussi de leur côté: non seulement parce qu'ils se portent de leur naturel à traiter de présages les moindres choses, mais aussi par une certaine malignité qui les porte à s'imaginer facilement que ceux qui gouvernent ne s'en acquittent pas au contentement de Dieu.”

os reis e os príncipes.” (PD, 2007, p. 190; OD III[PD], p. 53a.)³⁵.

A argumentação subjacente a essa constatação de utilização política tendenciosa de superstições de todo tipo é que, na verdade, Bayle rebate a proposição de que o medo inculcado em uma determinada coletividade possa ser um freio para ações que vão de encontro ao Estado. O filósofo de Carla até concede que o medo seja um sentimento de amplo poder e ativo, mas discorda que seja um sentimento que faça com que os homens obtenham méritos, boas qualidades ou pensem antes de agir temerariamente. (OD III[CPD], p.375a.) Pelo contrário, o medo fez com que surgisse e se multiplicasse uma infinidade de cultos e sacrifícios, demolição de templos, oferendas e honrarias a ídolos, não servindo de nada para tornar os homens mais próximos dos deuses, e sim “[...] mais desagradáveis do que eles não tivessem reconhecido nenhuma Divindade.” (Id. Ibid, pp. 375b-376a.)³⁶ Nesse contexto, a consequência direta é o aumento dos crimes de lesa-majestade cometidos muito mais por supersticiosos do que por ateus, pois “uma superstição é tão capaz de fazer obter um mau desígnio, por exemplo, o de alguns facciosos que conspiram contra a sua pátria, do que fazê-los fracassar.” (Id. Ibid, p.357a.)³⁷ Para Bayle, o fundamental é saber qual contribuição a superstição pode dar no tocante à bondade e à prosperidade das nações, enquanto esta depender dos bons costumes. Todavia, é mínima, senão nula a sua contribuição, pois suas supostas utilidades somente são a resultante da “destreza com a qual a política se faz prevalecer das superstições do vulgar.” (Id. Ibid., p.376a.)³⁸.

A terceira faceta da superstição é o seu caráter pedagógico. Na *Continuation*, Bayle reflete acerca da dificuldade da diferenciação entre o que é oriundo da natureza e o que se é adquirido pela educação, pois, por exemplo, pode ser certo que todas as nações tiraram o dogma da existência de um deus através das impressões da natureza, mas não através das impressões da educação, pois teria sido preciso em cada país estudar pormenorizadamente o estágio inicial da infância. Seria imprescindível:

ai ter observado os primeiros raios de luz que saem da alma das crianças e bem distinguir nelas o que precede a instrução do que é o seu resultado. Onde está o homem que tenha bastante lazer ou que viva o bastante para fazer todas

35 - “De sorte qu’il est arrivé enfin que la politique a trouvé de méchants côtés dans la prévention des peuples, parce qu’on s’est enfin faussement imaginé que les comètes menaçaient surtout les rois et les princes.”

36 - “Cela ne servoit de rien à rendre les hommes plus agréables à Dieu, & les lui rendoit au contraire plus desagréables, que s’ils n’eussent reconnu aucune Divinité.”

37 - “Une superstition est aussi capable de faire réussir un mauvais dessin, celui par exemple de quelques factieux qui conspirent contre leur patrie, que de le faire échouer.”

38 - “Car pour ce qui est des utilitez dont la Religion n’est cause que par accident, & qui n’en résultent que par l’adresse avec laquelle la Politique se fait prévaloir des superstitions du vulgaire, nous en parlerons plus à propos dans un autre lieu.”

essas experiências? (OD III[CPD], p.209a.)³⁹

Diante dessa impossibilidade hercúlea de empreender uma análise de todas as fases da infância em cada país para poder discernir o que é propriamente da natureza e o que é fruto da educação, Bayle desenvolve o segundo movimento de sua argumentação: mesmo que fosse possível alguém precisar com exatidão o que é natural em uma criança e o que ela aprendeu pela educação, “assegurar-se-ia que tivesse encontrado vestígios de religião nas crianças às quais jamais se falou que haja um Deus?” (*Id. Ibid.*)⁴⁰ Isto é, já nos momentos iniciais da educação das crianças, o filósofo de Carla sustenta que a superstição vem junto ao processo, pois desde o começo “é ordinariamente por aí que se começa a instruí-los, desde que elas sejam capazes de distinguir alguns sons e de balbuciar.” (*Id. Ibid.*)⁴¹ Segundo o filósofo francês, esse é o maior obstáculo a esse tipo de pedagogia para se poder saber, unicamente pelas impressões da natureza, se uma criança chegaria a louvar um deus, já que sua crença está desde o berço moldada por influências externas, isto é, por influência não-naturais.

Bayle já descarta de antemão a infalibilidade dos instintos da natureza, sendo “um princípio que me parece falso, para não dizer nada de pior.” (OD III[CPD], p. 220a.)⁴² O equívoco do senso comum é somente entrever defeitos nas crianças e não na própria natureza, pois aqueles que as educam sempre constatarem erros a serem corrigidos, seja através de promessas, ameaças e boas instruções. Os progenitores sendo incapazes de perceberem “as faltas da Natureza, todos os filhos tornar-se-iam malandros e incapazes de nada valer em toda a sua vida.” (*Id. Ibid.*)⁴³ Segundo Bayle, tanto o espírito como o coração das crianças estão em iguais condições de fragilidade. Julgando todas as coisas somente por meio de seus sentidos, e não examinando o que lhes é transmitido por seus pares, elas assimilam facilmente credices, fábulas, prodígios e toda sorte de superstições. Esses embustes têm tanta capacidade de se instaurar nas mentes infantis que elas vêm a rejeitar tudo o que vá de encontro com suas concepções, como por exemplo, o que seja um deus ou algum acontecimento natural, “pois o que o povo crê, elas retêm por toda a sua vida.” (*Id.*

39 - “Il faudroit y avoir observé les premiers raions de lumière qui sortent de l'âme des enfants, & distinguer bien en eux ce qui précède l'instruction d'avec ce qui n'est que la suite. Où est l'homme qui ait assez de loisir; ou qui vive assez pour faire tous ces expériences?”

40 - Voudriez-vous bien répondre, après y avoir bien pensé, qu'un homme qui les auroit faites exactement, assureroit qu'il auroit trouvé des vestiges de religion dans des enfants à qui l'on n'auroit jamais dit qu'il y a un Dieu?

41 - “C'est ordinairement par là qu'on commence à les instruire, dès qu'ils sont capables de distinguer quelques sons & de bégayer.”

42 - “C'est un principe qui me semble fort douteux, pour ne rien dire de pis.”

43 - “Ceux qui les élèvent trouvent toujours quelque vice à corriger, & si par les menaces & par les promesses, & par de bonnes instructions, on ne répareit les défauts de la Nature, tous les enfants deviendroient des garnements, & incapables de rien valoir de toute leur vie.”

Ibid.) Entretanto, segundo Bayle, é mister abrir uma exceção a um *minimum* de pessoas que por meio de um temperamento bom, por meio de um gênio e razão acima da média, por meio da aplicação às ciências, “corrigem as faltas da Natureza e se elevam dos preconceitos da infância. Somente se é um homem honesto e bem esclarecido enquanto pôde curar as doenças naturais da alma e seus efeitos.” (*Id. Ibid.*, p.220ab.)⁴⁴.

Nos *Pensées diverses*, Bayle afirma que uma educação recebida numa corte em nada previne os príncipes de incorrerem em comportamentos e atitudes supersticiosas. E também não é porque não levem à risca religiosamente tratados de paz, alianças com outras nações, ou privem suas paixões de algo, que eles deixam de reconhecer um deus. E Bayle vai mais além:

Eu o digo mais uma vez, os grandes do mundo são ordinariamente mais supersticiosos que os outros homens a respeito de certas coisas. Imagina-se que basta ser nascido em uma grande mansão e de ter sido educado na corte de um príncipe para ter um espírito grande e sublime. Mas os que imaginam isso confundem o espírito com o coração. (2007, p. 327; OD III[PD], p. 99a.)⁴⁵

Inversão absoluta de valores empreendida por Bayle. Uma educação refinada não faz com que as grandes figuras políticas se libertem de suas superstições, pois suas atitudes na prática demonstram justamente o oposto. Se determinadas paixões que estão à prova de qualquer educação adquirida foram no decorrer da história o móbil das ações políticas, então a superstição sempre estará presente nas cortes e reinos onde prevalece a polidez. É provável que um local privilegiado de nascimento e benefícios de uma educação polida pode elevar o coração, tornando alguns poucos indivíduos mais serenos, mas na maioria das vezes, eles se transformam em pessoas mais intrépidas e gananciosas. Todavia, segundo Bayle, o mesmo não se passa com o espírito. Ele diz:

Mas não ocorre do mesmo modo com o espírito. É preciso convir que ele é polido extremamente na corte; mas ele não adquire a grandeza, quero dizer,

44 - Exceptons un petit nombre de personnes qui par une superiorité de raison & de génie, ou par l'application aux sciences, ou par la faveur du ciel corrigent les défauts de la nature, & se relevent des préjugés de l'enfance. On n'est honnête homme, & bien éclairé, qu'autant qu'on a pû guérir les maladies naturelles de l'âme & leurs suites.”

45 - “Je le dis encore un coup, les grands du monde sont pour l'ordinaire plus superstitieux que les autres hommes à l'égard de certaines choses. On s' imagine qu'il suffit d'être né dans une grande maison et d'avoir un esprit grand et sublime. Mais ceux qui s'imaginent cela confondent l'esprit avec le coeur.”

esta força que o eleva acima dos preconceitos da infância e que o põe em condição de penetrar até a origem da verdade através de mil erros os quais ela está ou coberta ou rodeada. (PD, 2007, p.327; OD III[PD], p. 99a.)⁴⁶

A superstição aqui se associa ao preconceito, mas especificamente, aos preconceitos da infância que impedem o espírito de chegar à verdade no emaranhado de erros que ela está mergulhada. Essa “grandeza” que falta ao espírito só poderá ser adquirida uma vez que se ultrapasse e abandone a todo custo os obstáculos impostos pela superstição, já que ser educado em um meio abastado e polido está longe de ser suficiente. Bayle conclui que a pompa de quem adquiriu um aprendizado em um meio polido e abastado não erradica preconceitos incutidos de longa data, no que concerne a preceitos religiosos e às verdades naturais. Nesse sentido, Bayle afirma que uma boa educação pode estar para além dos limites de uma corte, pois “se o ar do grande mundo curasse impressões de religião que são comunicadas aos filhos, não veríamos tanta superstição como vimos nos primeiros homens da República romana.” (*Id. Ibid.*, 327-28; *Id. Ibid.*)⁴⁷. Uma educação ainda presa aos grilhões da superstição fica reduzida ainda aos preconceitos adquiridos de longa data, não podendo avançar no que concerne ao esclarecimento das origens dos fenômenos naturais e dos móveis das ações humanas. A insuficiência de uma educação adquirida em um meio que proporcione tudo o que seja necessário para elevar-se espiritualmente é ainda um entrave para uma sólida pedagogia, pois a superstição aí está imiscuída. O futuro príncipe não passará de um carola, estando submetido tanto às suas credices como às credices de quem o cerca. E a consequência fatal será a tomada de decisões políticas que, longe de levar em conta a dinâmica dos acontecimentos concretos, será motivada por superstições que, na maioria das vezes, não tem correspondência na prática.

Referências Bibliográficas

ASKEVIS-LEHERPEUX, Françoise. La superstition. Paris: PUF, 1988(“Que sais-je?”).

BACON, Francis. Essays. Trad. par Maurice Castelain. Paris: Aubier Montaigne, 1979 (Aubier Collection Bilingue.)

⁴⁶ - Mais il n'en va pas de même de l'esprit. Il faut convenir qu'il se polit extrêmement à la cour; mais il n'y acquiert pas de la grandeur, je veux dire de cette force qui l'élève au-dessus des préjugés de l'enfance et qui le met en état de pénétrer jusqu'à la source de la vérité au travers de mille erreurs dont elle est ou couverte ou environnée.”

⁴⁷ - “En effet, si l'air du grand monde guérissait des impressions de religion que l'on communique aux enfants, nous ne verrions pas autant de superstition que nous en voyons dans les premiers hommes de la République romaine.”

- _____. Ensaios. Trad. de Alan Neil Ditchfield. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BAYLE, Pierre. Œuvres diverses. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]
- _____. Continuation des pensées diverses, écrites a un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre de 1680 ou Réponse a plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur. Amsterdam: Herman Uytwerf, tome II, s.d.p. (versão fac-símile).
- _____. Écrits sur Spinoza. Paris: L'Autre Rive, 1983.
- _____. Escritos sobre Spinoza y el spinozismo. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. Oeuvres Diverses. (Éd. Alain Niderst.) Paris: Éditions Sociales, 1971.
- _____. Pensées diverses sur la comète. Paris: Librairie E. Droz, 1939, 2 vol.
- _____. Pensées diverses sur la comète. Paris: Flammarion, 2007.
- DELPLA, Isabelle, ROBERT, Philippe de. La raison corrosive: études sur la pensée critique de Pierre Bayle. Paris: Honoré Champion, 2003.
- ESPINOSA, Baruch de. Tratado Teológico-Político. Trad. de Diogo Pieres Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LAGRÉE, Jacqueline. Spinoza et le débat religieux. Rennes: Presses Universitaires, 2004.
- LALANDE, A. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. Trad. de Fátima de Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar et alli. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORI, Gianluca. Bayle philosophe. Paris: Honoré Champion, 1999.
- PLUTARCO, Il fato e la superstizione. Trad. de Mario Scaffidi Abbate. Roma: Tascabili Economici Newton, 1993.
- SANTIAGO, Homero. "Superstição e ordem moral no mundo", in: O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- THÉOPHRASTE. Caractères. Trad. de Nicolas Waquet. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2010.

Traduções

Resolvendo o problema cético

Solving the Skeptical Problem

Keith DeRose

Tradução de L. H. Marques Segundo
Universidade Federal de Santa Catarina

1. O enigma da hipótese cética

Muitos dos mais celebrados, intrigantes e poderosos argumentos céticos procedem por meio de hipóteses céticas. Reduzidos ao seu essencial, grosso modo, eles possuem a seguinte forma, onde “O” é uma proposição sobre o mundo externo que alguém comumente pensaria que sabe (*e.g.*, tenho mãos¹) e “H” é uma hipótese cética convenientemente escolhida (*e.g.* sou um cérebro sem corpo numa cuba que foi eletro-quimicamente estimulado para ter precisamente as experiências sensoriais que tive, doravante um BIV²):

1 - Escolhi esta O parcialmente por suas conexões históricas com a Primeira Meditação de Descartes, e também porque penso que *seja* um caso exemplar de algo que comumente pensamos saber. Mas ao passo que comumente pensamos que sabemos essa O, raramente temos a ocasião de *dizer* que a sabemos, pois casos nos quais tal alegação de conhecimento estariam conversacionalmente disponíveis são bastante raros. (Exceção: um professor começa uma aula de epistemologia listando literalmente várias coisas que ele sabe. No decorrer da lista, ele diz “E sei que tenho mãos”). Por essa e várias outras razões relacionadas alguns poderiam não gostar da minha escolha de O. Tais leitores estão convidados a fornecer os seus casos exemplares favoritos de coisas que sabemos como alvo do cético.

2 - Aqueles que pensam que Hilary Putnam possa já ter desarmado o ceticismo inspirado no BIV deveriam entender a hipótese BIV como a hipótese de que o cérebro de alguém foi *recentemente* encubado depois de muitos anos de estar normalmente num corpo. Pois ainda que Putnam esteja certo em afirmar que o conteúdo das crenças dos BIVs de seu cenário é tal que esses BIVs não estão massivamente enganados, parece que recentemente encubados esses BIVs estão de fato enganados.

O Argumento da Ignorância (AI)³

1. Não sei que não-H.
2. Se não sei que não-H, então não sei que O.
- C. Não sei que O.⁴

Pondo de lado as questões laterais que imediatamente surgem de todas as direções e mantendo AI nessa forma rígida e descomplicada, apresentarei e defenderei no que se segue, pelo menos num esboço amplo, a solução correta ao enigma que AI nos apresenta. E AI nos apresenta um enigma pois, por razões que investigaremos nas seções posteriores, cada uma de suas premissas é inicialmente plausível quando H é bem escolhida. Pois, não importa o quão improvável ou bizarro possa parecer supor que sou um BIV, parece também que não sei que não sou um. Como eu *poderia* saber tal coisa? E também parece que, tanto quanto sei, se sou um BIV, então não sei que tenho mãos. Como eu poderia saber que tenho mãos se, tanto quanto sei, sou desencarnado (e, portanto, sem mãos)? Mas, ao mesmo tempo, inicialmente parece que sei que tenho mãos. Assim, duas premissas plausíveis geram uma conclusão cuja negação também achamos plausível. Portanto, algo plausível tem de ser descartado. Mas qual? E, igualmente importante, como?

Para dizer a verdade, as premissas são apenas plausíveis, não obrigatórias. Assim,

3 - AI ganha seu nome primariamente por causa de sua primeira premissa. Mas uma vez que uma das melhores formulações de AI (à qual sugiro que os leitores procurem uma boa versão de AI que não tenha sido brutalmente reduzida) se encontra no livro de Peter Unger *Ignorance: A case for Scepticism* (1975), é em mais de um sentido que esse é um argumento “da ignorância”.

4 - Na verdade, não reduzi AI ao seu *minimamente* essencial. Poder-se-ia reduzi-lo a um argumento de uma premissa: Não sei que não-H; logo, não sei que O. A segunda premissa, que faz uma “ponte”, foi adicionada para facilitar o tratamento que dou ao argumento, dividindo cuidadosamente as questões que têm impacto na aceitabilidade da primeira premissa daquelas ligadas à segunda.

AI é o primeiro e maior argumento que usa a hipótese cética. E o segundo, de modo semelhante, é o *Argumento da Possibilidade* (AP), que, como AI, tem seu nome por causa de sua primeira premissa, e que tem a seguinte forma:

1. É possível que H_{ind} .
2. Se é possível que H_{ind} , então é possível que não- O_{ind} .
3. É possível que não- O_{ind} .
4. Assim, se é possível que não- O_{ind} , então não sei que O.
5. Portanto, não sei que O.

(O subscrito “ind” indica que o que está no escopo de “É possível que” tem de ser mantido no modo indicativo, de modo que a possibilidade expressa será uma possibilidade epistêmica. As premissas “de ligação”, 2 e 4, podem ser omitidas). Neste artigo trato apenas de AI, mas deixe-me indicar rapidamente como AP deveria ser tratado. A premissa 4, que inicialmente atinge a conexão mais fraca de AP, está de fato correta (DeRose 1991, seção G). Assim, o cético AP tem de ser parado *antes* de atingir o passo 3. Felizmente, o tratamento de AI que apresento neste artigo pode ser também generalizado para lidar com a fase inicial (os passos 1-3) de AP. Tal tratamento é deixado aqui como um exercício para o leitor, mas é explicado no capítulo 3, especialmente na seção K, do meu 1990.

teremos sempre a reação mooriana ao argumento: declare que é mais certo alguém saber que tem mãos do que alguma das premissas do argumento ser verdadeira (muito menos a sua conjunção ser verdadeira) e, portanto, rejeite uma das premissas ao invés de aceitar a conclusão. Mas a reação cética está também disponível, que é aceitar a conclusão.

Deveríamos, contudo, esperar por um tratamento melhor do argumento do que simplesmente escolher qual das três proposições individualmente plausíveis – as duas premissas e a negação da conclusão – parece menos certa e rejeitá-la com base na verdade das outras duas. Ao procurar uma solução para esse enigma, deveríamos, em primeiro lugar, buscar uma explicação de como caímos nessa armadilha cética, e não decidir por uma escolha simples dentre os três desagradáveis modos de se livrar da armadilha. Temos de explicar como duas premissas que juntas geram uma conclusão tão inacreditável podem parecer tão plausíveis a nós. Apenas depois de tal explicação é que podemos prosseguir com confiança e entendimento para nos livrarmos da armadilha.

Muitos dos que trabalham recentemente com o AI parecem ter entendido isso.⁵ E tenho boas novas: um progresso substancial rumo à solução desse enigma cético foi feito ao longo de duas frentes bastante diferentes. A má notícia é que, como vou argumentar, nenhuma das abordagens resolve o enigma. Mas a mais boa nova é que, como argumentarei, a nova solução que apresento, que incorpora aspectos importantes de cada uma das abordagens, *pode* finalmente resolver esse problema filosófico perenemente espinhoso. Embora mais detalhes e precisão serão necessários para a solução resultante, haverá sustância o bastante para tornar plausível que uma solução plenamente articulada esteja na direção que aponto aqui.

Nas seções 2-4 deste artigo exploro a abordagem contextualista ao problema do ceticismo e mostro por que ela ainda tem estado aquém de uma solução ao enigma. Nas seções 5-9 volto-me à tentativa de Robert Nozick de resolver o nosso enigma. Uma vez que as falhas do tratamento que Nozick dá ao conhecimento e ao ceticismo foram devidamente expostas, pelo menos ao meu ver, não será meu propósito aqui o de repeti-las, mas antes explorar e expandir um *insight* substancial que permanece intacto na abordagem de Nozick. Nas seções 10-17 apresento e defendo a minha própria solução contextualista, a qual argumento ser a melhor solução ao nosso enigma. Uma vez que, como argumento nas seções 15-17, a própria solução cética, de acordo com a qual aceitamos a conclusão de AI, está dentre as soluções inferiores a que apresento, AI não suporta tal conclusão de modo bem sucedido.

5 - Isso é especialmente verdadeiro no caso de Stewart Cohen, a quem estou em débito por sua apresentação geral do enigma como um conflito de intuições, uma solução satisfatória da qual requer uma explicação de por que o enigma surge. Veja Cohen 1988, 93-94.

2. As soluções contextualistas: a estratégia básica

Suponha que um falante A (para “atribuidor”) diga, “S sabe que P” acerca da crença verdadeira de um sujeito de que P. De acordo com as teorias contextualistas de atribuições de conhecimento, o quão forte a posição de S tem de ser no que diz respeito a P para a asserção de A ser verdadeira pode variar de acordo com as características do contexto conversacional de A.⁶

As teorias contextualistas de atribuições de conhecimento têm sido quase que invariavelmente desenvolvidas visando fornecer algum tipo de resposta ao ceticismo filosófico. Pois os argumentos céticos como AI ameaçam mostrar não só que não satisfazemos as exigências mais altas para o conhecimento que é de interesse apenas daqueles filósofos enganados que procuram a certeza absoluta, mas que não satisfazemos sequer as condições de verdade das atribuições de conhecimento comuns, terrenas. Eles então ameaçam estabelecer o resultado surpreendente de que nós nunca, ou quase nunca, atribuímos verdadeiramente conhecimento a nós mesmos ou aos outros meros mortais.

Mas, de acordo com os contextualistas, o cético, ao apresentar o seu argumento, manipula os padrões semânticos para o conhecimento, criando com isso um contexto no qual ele pode *verdadeiramente* dizer que nada sabemos ou que sabemos muito pouco.⁷ Uma vez que os padrões tenham sido elevados, nós *corretamente* sentimos que apenas poderíamos alegar falsamente saber coisas como, por exemplo, que temos mãos. Por que então ficamos intrigados? Por que simplesmente não aceitamos a conclusão do cético e, portanto, deixamos de atribuir tal conhecimento a nós mesmos e aos outros? Porque, continua o contextualista, nós também percebemos o seguinte: tão logo que nos descobrimos em contextos conversacionais mais comuns, não será apenas verdadeiro para nós dizer saber aquelas coisas que o cético agora nega que saibamos, mas também será errado para nós negar que saibamos essas coisas. Mas então a presente negação do cético não é igualmente falsa? E não seria igualmente verdadeiro para nós, na presença do cético, afirmar saber?

O que não percebemos, de acordo com a solução contextualista, é que as presentes negações do cético de que sabemos várias coisas são compatíveis com as nossas alegações comuns de saber essas mesmas proposições. Uma vez que percebemos isso, podemos ver

6 - Para um pouco mais sobre a natureza das teorias contextualistas, veja o meu 1992. A noção da força (comparativa) da posição epistêmica, central à minha caracterização do contextualismo, será explicada abaixo nas seções 10 e 11.

Para tratamentos contextualistas exemplares do problema do ceticismo, além dos artigos citados a baixo nas seções 3 e 4, veja especialmente Unger 1986 e Cohen 1988.

7 - Isso é pelo menos assim de acordo com as versões *simpáticas ao cético* das soluções contextualistas, como será explicado mais a frente nesta seção.

como tanto as negações de conhecimento do cético quanto as nossas atribuições comuns de conhecimento podem estar corretas.

Espera-se, assim, que as alegações comuns de conhecimento possam ser salvaguardadas do ataque aparentemente poderoso do cético, ao passo que, ao mesmo tempo, a persuasão do argumento cético seja explicada. Pois o fato de que o cético pode invocar padrões muito altos que não podemos corresponder não tende a mostrar que não satisfazemos os padrões mais relaxados que estão em questão nas conversas e debates mais comuns.

Antes de continuar, três observações importantes sobre as estratégias contextualistas como descritas acima deveriam ser feitas. Primeiro, esse tipo de estratégia deixará intocado o cético tímido que pretende com AI apenas estabelecer a tese fraca de que em algum (talvez “elevado” ou “filosófico”) sentido (talvez induzido pela apresentação de AI) não sabemos a proposição *O* relevante, ainda que não pretenda estabelecer a tese audaciosa de que as nossas alegações comuns de conhecimento dessa proposição sejam falsas. Se tal postura cética tímida tem algum interesse é um tópico para outro artigo. A estratégia contextualista é importante porque AI parece inicialmente ameaçar a verdade das nossas alegações comuns – ameaça mostrar claramente que nós estávamos completamente errados em pensar e dizer que sabemos isso e aquilo. Mas não apenas parece que em algum sentido “elevado” ou “filosófico” as premissas de AI são verdadeiras: elas parecem verdadeiras no sentido comum de “saber”. Na verdade, estamos inicialmente tentados a dizer que não há um sentido razoável no qual eu saiba que não sou um BIV ou no qual eu possa saber que tenho mãos se não sei que não sou um BIV. Como (se é que é possível) evitar o resultado cético forte é bastante intrigante.

Segundo, ao apresentar a estratégia contextualista, aceitei acima uma versão do contextualismo simpática ao cético – uma versão de acordo com a qual o cético filosófico pode ser (muito facilmente), e efetivamente é, bem sucedido ao elevar os padrões para o conhecimento de tal modo que torna as suas negações de conhecimento verdadeiras. Alguns contextualistas podem pensar que não seja fácil elevar os padrões para o conhecimento, e que um determinado oponente do cético pode, não deixando que o cético se safe e os eleve, manter os padrões baixos. Mas o ponto importante é identificar o mecanismo pelo qual o cético pelo menos ameaça elevar os padrões para o conhecimento. Se o cético é de fato bem sucedido contra um oponente determinado em elevar os padrões pouco importa. Para salvaguardar as alegações comuns de conhecimento e ao mesmo tempo explicar por que os argumentos céticos são tão persuasivos (que é o objetivo de sua estratégia), o contextualista pode *aceitar* provisoriamente uma versão do contextualismo amigável ao ceticismo, deixando como uma questão em aberto se, e em que condições, o cético realmente é bem

sucedido ao elevar tais padrões. O ponto alto do contextualista é este então: na medida em que o ceticismo é bem sucedido, ele o é apenas ao elevar os padrões para o conhecimento, e, por isso, o sucesso de seu argumento não tende a mostrar que as nossas alegações comuns de conhecimento são de alguma forma defectivas.

Terceiro, o AI pode ser intrigante mesmo que não estejamos na presença de um cético que o esteja apresentando. O argumento tem mais ou menos o mesmo grau de apelo intuitivo quando nós próprios o consideramos, sem que ninguém nos *diga* algo. Mas a explicação do contextualista, como descrita acima, envolve a mudança dos padrões de conhecimento pelo que é dito numa conversação.⁸ Na maior parte formularei a explicação contextualista em termos de tais regras conversacionais, em grande parte porque isso é o que foi feito pelos contextualistas que me precederam e com os quais quero fazer contato. Mas temos de nos atentar para o fato de que a solução resultante terá de ser generalizada para explicar por que o argumento pode ser tão atraente mesmo considerado na solidão, sem que ninguém o apresente. A ideia básica da generalização tomará uma ou ambas das seguintes formas. Primeiro, pode-se sustentar que há uma regra de alteração dos padrões para o conhecimento que regem as condições de verdade dos nossos *pensamentos* acerca daquilo que é e não é conhecido que espelha a regra para as condições de verdade daquilo que é *dito* como conhecimento. Nesse caso, um análogo da solução contextualista pode ser dado para o pensamento, de acordo com o qual as premissas e a conclusão de AI são pensadas como verdadeiras, mas que o meu pensamento verdadeiro de que, digamos, não sei que tenho mãos, no contexto de AI, será compatível com o meu pensamento, feito num outro contexto, que sei essa coisa. Segundo, o nosso juízo sobre se algo pode ou não ser asserido como verdadeiro (sob condições apropriadas) poderia ser sustentado como afetando o nosso juízo sobre sua verdade ou falsidade, mesmo quando emitimos esse juízo em isolamento, sem que ninguém o profira. Que as premissas de AI possam ser asseridas como verdadeiras faz com que elas, então, (pelo menos) pareçam verdadeiras mesmo quando estão a ser pensadas.

A minha própria solução empregará a estratégia contextualista básica explicada nesta seção. Mas, como já deve ser aparente, não explicamos por que AI é tão persuasivo, e, por conseguinte, não resolvemos o nosso enigma, pois não localizamos e explicamos a regra ou mecanismo conversacional pela qual o cético eleva (ou ameaça elevar) os padrões para o conhecimento. E aqui os contextualistas têm pouco a oferecer. As duas principais propostas já desenvolvidas são discutidas nas duas seções seguintes.

8 - Agradeço a Richard Grandy e Peter Unger por insistir nesse ponto.

3. Algumas soluções contextualistas anteriores: a “Regra de Acomodação” de Lewis

Embora artigos substanciais tenham sido amplamente dedicados ao contextualismo e sua capacidade de explicar o funcionamento dos argumentos céticos como AI, uma das melhores tentativas de explicar como (por qual regra ou mecanismo conversacional) o cético eleva os padrões para o conhecimento se encontra no “Scorekeeping in a Language Game” (1979) de David Lewis, um artigo que, embora não primariamente voltado para as atribuições de conhecimento, trata-as de passagem.⁹

De acordo com Lewis, as “regras de acomodação” operam em muitas esferas de discurso que contêm termos sensíveis ao contexto.¹⁰ Tais regras especificam que quando uma afirmação que contém tal termo é feita, então – *ceteribus paribus* e dentro de certos limites – o “jogo conversacional” tende a mudar, de modo a torná-la verdadeira, se preciso. Por exemplo, “plano”, de acordo com Lewis, é um termo sensível ao contexto: o quão plana uma superfície tem de ser para que uma frase descrevendo-a como “plana” seja verdadeira é uma questão variável que é determinada pelo contexto conversacional. E um modo de mudar o jogo conversacional no que diz respeito aos padrões adequados para a planidade é dizer algo que exigiria para a sua verdade uma mudança nos padrões. Suponha, por exemplo, que em certa conversa os padrões de planidade sejam relaxados a tal ponto que minha mesa conte como plana. Se eu então dissesse, “Minha mesa não é plana”, isso o que eu disse seria falso se avaliado de acordo com os padrões em funcionamento imediatamente antes disso ter sido dito. Mas a Regra de Acomodação especifica que em tal situação – pelo menos sob as circunstâncias corretas, quando a cláusula *ceteribus paribus* é satisfeita – os padrões para a planidade são de tal modo elevados para tornar a minha afirmação verdadeira.

Lewis sugere que os céticos manipulam uma regra similar a fim de alterar os padrões para aquilo que conta como conhecimento. De acordo com a explicação que dá Lewis da plausibilidade do ceticismo, então, as afirmações do cético mudam o jogo conversacional – neste caso elevam os padrões para o conhecimento¹¹ – de modo a tornar as afirmações

9 - Estou distinguindo aqui entre soluções contextualistas de acordo com o mecanismo ou regra que eles alegam elevar os padrões para o conhecimento. Embora haja sugestões da abordagem das Alternativas Relevantes (AR) em “Scorekeeping”, a Regra de Acomodação de Lewis é completamente diferente do mecanismo que grande parte dos teóricos AR postulam – por isso o tratamento separado de Lewis. Na medida em que Lewis *seja* um defensor das alternativas relevantes, os aspectos AR de seu tratamento são sublinhados abaixo na seção 4.

10 - Veja especialmente 346-47.

11 - Para Lewis, assim como para os teóricos das Alternativas Relevantes (veja a seção 4 abaixo), a elevação dos padrões epistêmicos consiste em expandir o âmbito das alternativas relevantes àquilo que alguém acredita, isto é, o âmbito das alternativas que alguém tem de estar em posição de eliminar para ser considerado como sabendo.

do cético verdadeiras. Uma vez que os padrões para o conhecimento foram elevados, então

o epistemólogo de senso comum tem de conceder a derrota. Contudo, ele não estava de modo algum errado ao reivindicar conhecimento infalível. O que ele disse era verdadeiro no que respeita ao jogo em que ele estava antes.¹² (355)

Aqui Lewis apresenta a estratégia contextualista básica: ele protege a verdade daquilo que dizemos comumente, ou dizemos antes de o cético nos pegar, do ataque cético explicando o sucesso desse ataque em termos da mudança feita pelo cético daquilo que conta como conhecimento, ou, aqui, “conhecimento infalível”. Assim, o fato de o ataque cético ser tão persuasivo é explicado de tal modo que o torna inofensivo às nossas alegações comuns de conhecimento.

E essa explicação parece inicialmente ter sido feita sob medida para AI, pois a primeira premissa de AI é uma negação de conhecimento – precisamente o tipo de asserção que uma elevação nos padrões para o conhecimento pode ajudar a tornar verdadeira. Tal negação, então, é apenas um tipo de coisa que pode elevar os padrões para o conhecimento através de uma Regra de Acomodação. Talvez, quando o cético assira essa primeira premissa, os padrões para o conhecimento sejam elevados, via Regra de Acomodação, a um nível tal que não nos consideramos nem sabendo que não somos BIVs, nem que temos mãos.¹³

Mas uma Regra de Acomodação não consegue realmente explicar a persuasão de AI, ou, mais geralmente, de qualquer argumento pela hipótese cética. Para ilustrar vividamente por que isso é assim, imaginemos e comparemos dois céticos que estão tentando te convencer de que você não sabe que tem mãos. O “cético AI”, em conformidade com seu nome, depende de AI, que como notado na seção 1 é bastante poderoso. O “cético simples”, por outro lado, insiste simplesmente que você não sabe que tem mãos, não oferecendo qualquer raciocínio a favor dessa asserção cética.

Ao procurar uma solução ao enigma gerado por AI, deveríamos esperar por uma solução que, no mínimo, explicasse por que o cético AI é mais convincente do que o cético simples. Se

12 - Por que o epistemólogo de senso comum simplesmente não pode declarar que ele sabe, e confiar numa Regra de Acomodação para abaixar os padrões de modo a tornar a *sua* afirmação verdadeira? A isso Lewis responde que, por alguma razão admitidamente desconhecida, os padrões são mais facilmente elevados do que abaixados (355).

13 - Sendo justo, Lewis, como observei, trata o conhecimento apenas de passagem. Embora o cético imaginado por ele utilize uma hipótese cética (a de que alguém é vítima de um gênio enganador (355)), *sugerindo* que o tratamento que Lewis oferece deveria ser útil em resolver o enigma das hipóteses céticas, ele nunca tenta uma solução explícita ao nosso enigma. Contudo, uma vez que a solução pelo menos sugerida por Lewis é uma das melhores disponível, vale a pena deixar claro que ela não consegue resolver o enigma.

a nossa explicação não faz isso, então não explicamos como o argumento cético nos persuade de modo suficiente para diferenciá-lo de uma asserção cética pobre (e dogmático!).

Mas a Regra de Acomodação, tal como está, parece acomodar igualmente ambos os nossos céuticos imaginados. Quando o cético simples afirma que não sei que tenho mãos, a suposta Regra de Acomodação deveria elevar os padrões para o conhecimento a tal ponto que tornasse a sua afirmação verdadeira. Certamente, a cláusula *ceteripus paribus* pode bloquear esse resultado, dependendo de como ela for apresentada. Mas nada há nessa regra, pelo menos como ela tem sido articulada até agora, que favoreça o cético AI em detrimento do cético simples. Assim, a explicação baseada nessa Regra não diferencia entre esses dois céuticos. Mas se ela não faz isso, não resolve o nosso enigma.

Para evitar uma possível confusão, deixe-me expor claramente que a minha objeção não é contra a falta de precisão da solução proposta – que não fornecemos uma ideia muito clara de quando a Regra de Acomodação faz efeito, que a Regra apenas diz que os padrões *tendem* a mudar de certo modo contanto que a cláusula *ceteribus paribus* (altamente inarticulada) seja satisfeita. A minha própria solução será desse mesmo modo imprecisa. Não, o problema não é que a Regra não seja completamente satisfeita, mas antes que, pelas razões oferecidas acima, uma vez que o trabalho explicativo necessário para resolver o enigma não é feito pelos aspectos da Regra que temos fornecido, terá de ser feito por aqueles aspectos da Regra que ainda não foram fornecidos. E, como não temos a menor ideia de quais são esses aspectos, também não temos a menor ideia daquilo que pode resolver o enigma.¹⁴

Talvez, quando mais completamente articulada, a Regra de Acomodação operativa possa ser vista como contendo uma característica que favoreça o cético AI em detrimento do cético simples. Nesse caso, a solução para o nosso enigma, que até agora tem nos iludido, pode (pelo menos em parte) ser encontrada numa articulação mais completa dessa Regra.

Mas duvido que a solução esteja nessa direção sequer. Uma razão (secundária) para a minha dúvida é a de que alegações positivas para saber que a hipótese cética não é obtida parecem elevar os padrões para o conhecimento tanto quanto as negações de tal conhecimento.

Para ilustrar, usarei o exemplo similar de Fred Dretske das mulas pintadas para parecerem

14 - Nada disso é para negar que haja alguma Regra de Acomodação de acordo com a qual os padrões para o conhecimento tendem a ser elevados para “acomodar” as negações de conhecimento. E nem mesmo para negar que tais Regras de Acomodação ajudem o cético AI. Na verdade, penso que seja plausível supor que muitas negações de conhecimento, incluindo as dos céuticos AI, geralmente exercem pressão nos padrões para o conhecimento através de tal regra. Do mesmo modo, certos cenários (além de julgamentos, certas aulas de filosofia são bons exemplos), parece-me, tendem a militar em favor de padrões epistêmicos altos. Os céuticos AI podem tirar vantagem desses fatores, cuja influência pode explicar alguma persuasão de suas performances céticas. Mas para resolver o nosso enigma, queremos primariamente explicar o que a natureza dos argumentos cético em si adiciona à efetividade da performance do cético que vai além da contribuição do cenário cético e do fato de ele asserir a sua conclusão.

zebras (Dretske 1970, 1015-16). Se visse algo que parecessem ser zebras na jaula das zebras num zoológico, comumente eu afirmaria saber que os animais na jaula são zebras. (Suponha, por exemplo, que meu filho ao me perguntar, “Você sabe que animais são esses?”, eu responderia positivamente). Um cético poderia atacar esse suposto conhecimento com uma instância de AI em que O é *Aqueles animais são zebras* e H é *Aqueles animais são mulas pintadas para parecerem zebras*. As premissas resultantes são individualmente plausíveis, uma vez que eu não poderia distinguir uma mula pintada de uma zebra. Um tratamento contextualista dessa instância de AI afirmará que ao asserir essa premissa, o cético eleva os padrões para o conhecimento a um nível no qual não considero como conhecendo nem que os animais não são mulas pintadas nem que são zebras.

E parece de fato que uma vez que essa hipótese cética entra em cena, não posso facilmente afirmar saber aquilo que eu tão facilmente afirmava saber anteriormente. Para estar numa posição boa o bastante para afirmar saber que os animais são zebras de acordo com os padrões introduzidos pelo cético, tem-se de estar numa posição boa o bastante em que se possa excluir¹⁵ a hipótese que elas são mulas pintadas. Uma vez que eu não estou nesse tipo de posição epistêmica, não conto como conhecendo, embora talvez alguém mais familiarizado com mulas e zebras ainda conte como conhecendo, mesmo de acordo como esses padrões mais elevados – alguém, por exemplo, que estivesse em posição de dizer, “Não, não podem ser mulas: nenhuma cabeça de mula tem este formato”.

Mas esses mesmos padrões mais elevados parecem ser induzidos quando a hipótese cética é introduzida por uma alegação positiva de conhecimento que não é obtida. Suponha, para variar o exemplo de Dretske, que sou confrontado, não por um cético, mas por um zoólogo vaidoso. Ele se gaba, “Devido ao meu vasto conhecimento da anatomia das zebras e das mulas, sei que aqueles animais não são mulas disfarçadas de zebras; assim, sei que realmente são zebras”. Esse zoólogo, tanto quanto o cético, parece invocar padrões altos para o conhecimento aos quais ele, mas não eu, será considerado como sabendo que os animais são zebras. Ele certamente parece estar reivindicando mais do que o conhecimento mundano que até mesmo eu possuo – e alego possuir – num cenário comum de zoológico, onde não há tal zoólogo me dizendo o que é o quê.

Mas uma Regra de Acomodação não consegue dar conta *dessa* elevação dos padrões, pois o zoólogo não nega qualquer suposto conhecimento. Pelo contrário, ele faz alegações positivas de conhecimento, e uma elevação nos padrões para o conhecimento nunca pode ajudar a tornar verdadeira uma alegação positiva de conhecimento. Assim, como eu disse, uma Regra de Acomodação nada pode fazer para explicar essa elevação notável nos padrões epistêmicos.¹⁶

15 - Para mais comentários sobre essa noção de “excluir” veja as seções 4 e 5 abaixo.

16 - Foi-me proposto, a favor da Regra de Acomodação e da solução a AI que pode ser baseada nela, que o zoólogo vaidoso,

A minha razão primária para duvidar de que a nossa solução tem de ser encontrada numa articulação mais completa da Regra de Acomodação é esta: para explicar a persuasão de AI (e, em particular, de sua primeira premissa) de modo a diferenciar o cético AI do cético simples, temos de identificar a característica das hipóteses céticas que tornam particularmente difícil dizer ou pensar que alguém sabe que *elas* são falsas. Longe de ser encontrada numa Regra de Acomodação, então, a solução ao nosso enigma tem de ser encontrada, se é que vai ser, numa explicação daquilo que na hipótese cética torna essas proposições, como opostas a muitas outras proposições, tais armas céticas efetivas. Assim, para resolver o enigma, temos de estabelecer ou articular essa característica peculiarmente potente dessas proposições (as hipóteses céticas). E, uma vez que vemos que característica é essa e como ela funciona, a Regra de Acomodação é destinada a desempenhar apenas um papel bastante subsidiário (veja a nota 14) na explicação da efetividade do ataque cético.

A minha razão secundária para duvidar que a Regra de Acomodação pudesse resolver o nosso enigma merecia ser apresentada tanto porque ela me parece ter alguma força, quanto porque ela ilustra vividamente o seguinte fato: a pressão para elevar os padrões para o conhecimento que trazem as hipóteses céticas à tona é exercida tanto quando as hipóteses são levantadas nas negações de conhecimento, quanto nas alegações positivas de conhecimento.

4. Algumas soluções contextualistas anteriores: a abordagem das “Alternativas Relevantes” e a Regra de Relevância¹⁷

Talvez a solução mais popular ao nosso enigma tenha sido avançada pelos defensores da teoria das “Alternativas Relevantes” ao conhecimento (AR). Suponha novamente que um falante A diga, “S sabe que P”. De acordo com AR, tal asserção é feita dentro de e tem de ser avaliada contra certo enquadramento de *alternativas relevantes* a P. Saber que P é ter uma crença verdadeira de que P e ser capaz de excluir essas alternativas relevantes. Mas

embora ele não diga que não sei, ele sugere ou pressupõe fortemente que não sei, e a Regra de Acomodação opera aqui de acordo com a sua sugestão: os padrões aumentam de modo a tornar a sugestão verdadeira. Sou cético quanto a essa tentativa de salvar a solução por duas razões. Primeiro, suspeito que a regra se torne demasiadamente poderosa caso seja permitido funcionar de acordo com o que sugerimos tanto quanto com aquilo que dizemos. Segundo, os padrões para o conhecimento parecem também elevados mesmo quando o zoólogo vaidoso pensa que sou um especialista, e pensa que está me informando de que ele também sabe o que é o que. Aqui, ele não está sequer sugerindo que não sei.

¹⁷ - Fred Dretske (veja 1970, 1971, 1981a, 1981b), embora defenda uma teoria das Alternativas Relevantes, propõe um tratamento de AI bastante diferente deste descrita abaixo. Não estou certo sequer se a versão de Dretske de RA seja contextualista. (Como noto na parte 2 do meu 1992, alguém pode ser um teórico RA sem ser um contextualista). Uma coisa é clara sobre o tratamento de Dretske de AI: ele nega a premissa (2). Dado isso, o seu tratamento incorre nas mesmas dificuldades que o de Nozick; veja especialmente a seção 9 abaixo.

nem toda contrária ou alternativa a P é uma alternativa *relevante*.¹⁸ Num caso comum de alegação de que se sabe que alguns animais no zoológico são zebras, para usar novamente o exemplo Dretske, a alternativa de que elas são mulas disfarçadas não é relevante. Assim, posso de fato alegar saber que são zebras a despeito da minha incapacidade de excluir essa alternativa extravagante.

Mas em vários casos *extraordinários*, a hipótese das mulas pintadas é uma alternativa relevante. Poderia ter se tornado relevante por alguma característica extraordinária de S (o suposto sujeito do conhecimento) ou de seu entorno.¹⁹ Mas a maior parte dos teóricos AR são contextualistas, e permitem que as características do contexto conversacional no qual A (o atribuidor de conhecimento) se encontra, além das características de S e seu entorno, possam influenciar quais alternativas são relevantes.²⁰ Alvin Goldman, por exemplo, sugere que “se o falante está numa aula na qual o gênio maligno de Descartes é discutida”, então certas alternativas que comumente não são relevantes podem o ser (1976, 776).

É esse aspecto contextualista de (grande parte das versões de) AR que facilita a solução mais comumente proposta ao nosso enigma, a Solução das Alternativas Relevantes (doravante SAR). Com algumas leves variações em detalhe nas suas diferentes apresentações, a ideia básica da SAR é esta: ao *mentonar* a hipótese BIV na apresentação de sua primeira premissa, o cético AI *torna* essa hipótese relevante. Uma vez que a hipótese cética tenha se tornado relevante, percebemos corretamente que não podemos de fato alegar saber algo contrário a isso a menos que possamos excluí-la. Uma vez que somos incapazes de excluí-la, e uma vez que é uma alternativa tanto a *Não sou um BIV* quanto a *Tenho mãos*, percebemos corretamente que poderíamos apenas alegar falsamente saber essas coisas. Assim, o cético verdadeiramente afirma que não sabemos que a hipótese não é obtida, e concluí verdadeiramente então que não sabemos que temos mãos.²¹

18 - Veja, por exemplo, Dretske 1970, 1022; Goldman 1976, 772; e Stine 1976, 249.

19 - Assim, se S está num zoológico que regularmente usa mulas pintadas numa tentativa de tapear os visitantes, então a hipótese da mula pintada é relevante. Portanto, muito embora S seja sortudo o bastante de estar nesse zoológico num dos raros dias em que zebras de verdade são usadas, não se pode dizer verdadeiramente que S sabe que são zebras a menos que ela seja capaz de excluir a hipótese da mula pintada, o que não pode fazer a menos que saiba mais do que eu sobre zebras e mulas.

20 - Como expliquei na parte 2 do meu 1992, um teórico AR pode ser um invariantista se ele permite apenas fatores sobre o suposto sujeito do conhecimento e seu entorno, e não fatores conversacionais pertencentes ao falante (o atribuidor de conhecimento), influenciando quais alternativas são relevantes. As coisas ficam complicadas com as alegações de conhecimento em primeira pessoa quando S e A são idênticos. Nesse caso, além de permitir as características que influenciam o quão boa é a posição epistêmica que o nosso sujeito efetivamente está, e que por meio disso se fixam a ele enquanto suposto sujeito de conhecimento, os teóricos AR também permitirão as características de seu contexto conversacional, que influenciam o quão boa uma posição em que ele tem de estar para contar como conhecimento, e que por meio disso fixam-se a ele enquanto atribuidor de conhecimento, influenciando qual a extensão das alternativas relevantes.

21 - Novamente, estou apenas oferecendo uma versão dessa solução contextualista simpática ao cético. Um teórico AR poderia ser menos amistoso ao cético sustentando, por exemplo, que a menção a uma alternativa a torna relevante somente se o parceiro conversacional do sujeito permitir que ele se safe tornando-a relevante.

Por que então ficamos perplexos? Porque ao mesmo tempo percebemos que a hipótese BIV não é comumente relevante. Percebemos que na maior parte das circunstâncias conversacionais nas quais nos encontramos, a nossa capacidade de excluir a hipótese cética introduzida não é uma barreira a que afirmemos verdadeiramente que sabemos coisas tais como a de que temos mãos. Assim, mesmo quando achamos as negações de conhecimento do cético persuasivas, percebemos que quando nos encontramos novamente em contextos comuns, não será apenas correto afirmarmos saber tal coisa, mas também será errado negar que as sabemos só porque não podemos excluir a hipótese BIV. O que não nos damos conta, de acordo com SAR, é que as nossas alegações comuns de que sabemos tais coisas como a de que temos mãos são compatíveis com a atual negação do cético de que sabemos tais coisas.

SAR é, portanto, uma instância da estratégia contextualista geral – segundo a qual a elevação dos padrões consiste em aumentar o conjunto das alternativas que são relevantes e que temos, portanto, de estar em posição de excluí-las para que sejamos considerados como sabendo. A regra ou mecanismo conversacional que SAR postula para aumentar o conjunto (elevando os padrões para o conhecimento) é a de que *mentonar* uma proposição Q – *ceteribus paribus* e dentro de certos limites, sem dúvida – tende a tornar Q uma alternativa contextualmente relevante a qualquer P que seja contrária a Q. Chame a isso *Regra de Relevância*.²²

Note que essa Regra de Relevância, como oposta à Regra de Acomodação, pode lidar com casos como o do zoólogo vaidoso, no qual uma alegação positiva de saber que a hipótese cética não foi obtida parece ter o mesmo efeito no significado das frases contendo “sabe” que teria numa negação de tal conhecimento. Isso é esperado de acordo com a presente Regra de Relevância, segundo a qual tanto a negação quanto a alegação de conhecimento, por incluir uma menção da hipótese cética, expandirão o conjunto das alternativas relevantes de modo que incluirá essa hipótese difícil de se excluir.

Mas para explicar a persuasão de AI (particularmente de sua primeira premissa), e, por conseguinte, resolver o nosso enigma, um tratamento de AI tem de nos dizer o que nas hipóteses céticas torna tão difícil de dizer que sabemos que elas não são obtidas. A característica central das hipóteses céticas de que SAR se aproveita é: não conseguimos excluí-las.

22 - É claro que não deveríamos sustentar que uma menção qualquer de uma proposição a torne uma alternativa relevante. Para ser tornada relevante a proposição, sem dúvida, tem de introduzida apropriadamente numa conversa. Mas o defensor de SAR pode plausivelmente dizer ter explicado a persuasão de AI ainda que não tenha dado uma especificação exata das condições nas quais a menção de uma proposição a torna uma alternativa relevante. Ao sustentar plausivelmente que ao apresentar AI o cético introduz apropriadamente a sua hipótese cética na conversa, o defensor de SAR pode deixar para um projeto futuro a especificação mais exata do quais exatamente são as maneiras apropriadas. Embora isso por si só não será nem necessário e nem suficiente para que a menção de uma proposição seja do tipo correto para aumentar o conjunto de alternativas relevantes de modo a incluí-la, não obstante, pode ser relevante que na apresentação que o cético faz da primeira premissa de AI, a menção da hipóteses ocorra dentro do escopo de um operador epistêmico – “S não sabe que...”.

E não há algo nessa explicação? Pois, parece que de fato não podemos excluir as hipóteses céticas (eficazes), e parece que é precisamente esse fato que as torna tais armas céticas eficazes.

Mas ainda que seja plausível supor que não podemos excluir as hipóteses céticas, e também plausível dizer que não sabemos que elas não são obtidas, é fútil tentar explicar a plausibilidade dessa última através da primeira.

De fato, há uma profusão de outras expressões que podem ser usadas plausivelmente para descrever a nossa posição epistêmica aparentemente limitada em relação às hipóteses céticas eficazes. Todas das seguintes descrições sobre a minha posição vis-à-vis a hipótese BIV têm alguma plausibilidade inicial: não posso excluí-la, não sei que ela não é obtida (e não sei se ela é obtida), não posso dizer que ela não é obtida (e não posso dizer se ela é obtida), não consigo discernir se ela não é obtida (e não consigo discernir se ela é obtida), não posso distinguir a sua obtenção da sua não obtenção, e assim por diante. Contudo, citar uma dessas para explicar a plausibilidade da outra não nos dá o mínimo avanço em entendimento.

O que dá conta da plausibilidade de se dizer que não sei que não sou um BIV? O fato de que não consigo discernir que não sou um? Isso não é explicação. Parece-me tão bom (na verdade, melhor) reverter as coisas e dizer que o fato de que não sei que não sou um BIV dá conta da plausibilidade de se dizer que não consigo discernir que não sou um.

O mesmo vale para a exclusão. É de fato plausível supor que não podemos excluir as hipóteses céticas. E é plausível que não saibamos que elas não sejam obtidas. Mas isso não parece avançar o nosso entendimento o bastante para explicar a plausibilidade de uma pela outra.

(Um exercício para o leitor: pegue aleatoriamente duas das avaliações negativas da nossa posição epistêmica vis-à-vis as hipóteses céticas eficazes. Considere então se a plausibilidade da primeira pode ser explicada com referência à segunda. Depois, reverte as coisas e considere se a plausibilidade da segunda pode ser explicada com referência à primeira. Tente o mesmo procedimento com outros pares de descrições. (Se você está esgotando tais avaliações negativas, você achará fácil, seguindo a minha lista, encontrar muitas outras). Avalie *então* o sucesso de se explicar a plausibilidade da primeira premissa do AI com referência ao fato de que não podemos excluir as hipóteses cética eficazes.

Para explicar por que sentimos certa tentação em descrever a nossa posição epistêmica frente às hipóteses céticas em algumas das maneiras acima menos do que de maneiras satisfatórias – tanto quanto muitas outras maneiras que não me preocupei em mencionar – precisamos de uma explicação que escape desse círculo de termos de avaliação

epistêmica intimamente relacionados.²³ Na verdade, como emergirá nas seções seguintes (especialmente na seção 8), a melhor explicação da plausibilidade da primeira premissa de AI também parece fornecer uma boa explicação de por que parece que não podemos excluir as hipóteses céticas, como também uma explicação da plausibilidade de várias outras avaliações pessimistas. Uma vez posta essa explicação, torna-se ainda mais claro que nenhuma das coisas usadas nessa explicação podem ser apropriadamente usadas para explicar ambas.

5. A Abordagem das Condicionais Subjuntivas (ACS) da plausibilidade da primeira premissa de AI

O principal obstáculo às soluções contextualistas que discutimos foi a falha em explicar o que nas hipóteses céticas torna tão plausível supor que não sabemos que elas são falsas. Esse ponto de fraqueza nas soluções contextualistas é o ponto forte particular do tratamento de Nozick ao AI em seu *Philosophical Explanations* (1981). Nesta e nas próximas três seções, apresentarei e defenderei a *Abordagem das Condicionais Subjuntivas* (ACS) da plausibilidade da primeira premissa de AI, que abstrai da abordagem de Nozick ao conhecimento e ao ceticismo.

De acordo com ACS, o problema com a minha crença de que não sou um BIV – e tenho tal crença, como a maioria de nós – é que eu teria essa crença (que não sou um BIV) ainda que ela fosse falsa (ainda que eu fosse um). É isso que torna difícil eu alegar *saber* que não sou um BIV. Pois, de acordo com ACS, temos uma inclinação geral muito forte, embora não sem exceção, de pensar que não sabemos que P quando pensamos que a nossa crença de que P é uma crença que teríamos sustentado ainda que P fosse falsa. Digamos que a crença de S de que P é *insensitiva* se S acreditaria que P caso P fosse falsa. A generalização da ACS pode então ser reformulada como se segue: tendemos a julgar que S não sabe que P quando pensamos que a crença de S de que P é insensitiva.

Vale a pena notar que essa inclinação geral explica a operação das hipóteses céticas não-filosóficas que são bem menos radicais que a hipótese BIV ou mesmo que a hipótese da mula pintada. Ela serve, assim, para explicar por que, muito embora eu me sinta inclinado a dizer que sei que o Bulls venceu o jogo da última noite porque li o resultado num único jornal, sinto-me ainda fortemente tentado a admitir a alegação (brandamente) cética de que

23 - Goldman (1976) propõe “discriminar” aquilo que alguém acredita de uma alternativa relevante a ela em termos daquilo que alguém acreditaria se a alternativa fosse obtida. Isso, combinado com a Regra de Relevância, poderia produzir uma abordagem ao ceticismo próxima a que defenderei aqui. O próprio Goldman não propõe uma solução ao problema cético; ele tenta permanecer neutro quanto essa questão. Trabalharei, contudo, na direção que penso que Goldman apontou.

não sei que o jornal não está errado sobre qual time venceu: percebo que a minha crença de que o jornal não está errado é uma crença que eu sustentaria ainda que fosse falsa (ainda que o jornal estivesse errado).

De fato, após nos depararmos com várias instâncias de AI com diferentes hipóteses céticas representadas por “H” (por exemplo, as hipóteses BIV, das mulas pintadas, do jornal errado), desenvolvemos uma compreensão daquilo que torna uma hipótese cética eficaz e, desse modo, uma capacidade de construir instâncias convincentes de AI. Para tornar a segunda premissa de AI convincente é geralmente suficiente (embora não necessário) que H seja incompatível com O. Mas e quanto à primeira premissa? Para torná-la convincente, procuramos instintivamente por uma hipótese que desperte no ouvinte tanto a crença de que a hipótese não é obtida e um reconhecimento de que essa crença é uma crença sustentáramos ainda que a hipótese *fosse* obtida.

Ao ouvir a hipótese, tipicamente ao invés de a evitarmos nos projetamos nela. Como as coisas me pareceriam se a situação fosse obtida? Ora, quase (ou talvez exatamente) como se parecem efetivamente a mim. E no que, então, eu acreditaria caso tal situação “estranha” fosse obtida? Quase (ou exatamente) no que acredito efetivamente. Por exemplo, e em particular, se eu *fosse* um BIV, acreditaria tão firmemente quanto acredito efetivamente que eu *não sou* um. Mas se essa crença é uma crença que eu sustentaria ainda que fosse falsa, como eu poderia estar em posição de dizer, ou discernir, ou *saber* que é verdadeira?

Como já aludi, uma explicação similar em termos de condicionais subjuntivas pode explicar a plausibilidade dos outros modos pelos quais nos sentimos inclinados a descrever a nossa posição epistêmica aparentemente limitada vis-à-vis as hipóteses céticas eficazes. Considere especialmente a descrição envolvendo “excluir”. Num cenário normal de um zoológico a maioria de nós consideraria saber que os animais na jaula da zebra são zebras. A partir disso, parece, seríamos capazes de inferir que não são mulas pintadas, uma vez que zebras não são mulas. Assim, por que somos relutantes em considerar o fato de eu ver as zebras e fazer a inferência como um caso de exclusão da hipótese da mula pintada? Porque acreditaríamos que elas não fossem ainda que fossem. E do mesmo modo porque aparentemente não podemos discernir que elas não são e porque parece que não podemos distinguir elas serem mulas pintadas de não serem, etc.

Vale a pena também notar a utilidade da ACS em explicar a nossa relutância em atribuir conhecimento em certas situações de loteria. Mesmo quando as chances de você ser um perdedor são astronomicamente altas (há 20 milhões de bilhetes, dos quais apenas um é o vencedor, e você tem apenas um bilhete), pode parecer que você não sabe que é um perdedor de uma loteria justa se o vencedor ainda não tiver sido anunciado. A ACS dá conta

dessa aparência: a sua crença de que você é um perdedor é uma crença que você sustentaria ainda que você fosse o vencedor.

A ACS é uma explicação poderosa. Mas há problemas. Como sugeri acima, há exceções à inclinação geral à qual ACS recorre: há casos nos quais nos parece que algum S sabe que P muito embora julguemos que S acreditaria que P ainda que P fosse falsa. Algumas dessas exceções serão rapidamente discutidas nas seções 6 e 7 abaixo. A primeira e principal observação a se fazer acerca dessas exceções, obviamente, é que essa inclinação muito geral não precisa ser sem exceções para desempenhar o papel explicativo que ACS atribui a ela. Na seção 8 veremos bases fortes para endossar ACS como sendo pelo menos o caminho correto a despeito das exceções à generalização a qual ela apela. Mas essas exceções ainda merecem ser examinadas, pois elas indicaram certas direções importantes nas quais ACS pode ser melhorada, muito embora estejamos em posição de tornar ACS idealmente precisa aqui.

6. ACS, avós, e métodos

Consideremos primeiro um caso discutido por Nozick:

Uma avó vê que o seu neto está bem quanto ele a visita; mas se ele estivesse doente ou morto, outras pessoas poderiam dizer a ela que ele estava bem para poupar-lhe sofrimento. Contudo, isso não significa que ela não sabe que ele está bem (ou pelos menos estável) quando ela o vê. (1981, 179)

Parece nesse caso que a avó sabe que o seu neto está bem, embora possa parecer que ela não satisfaça a terceira condição de uma forma preliminar da análise de Nozick de S sabe que P, que é:

(3) Se p não fosse verdadeira, S não acreditaria que p .

A resposta de Nozick é relativizar essa terceira condição ao método pelo qual S veio a acreditar que p , obtendo:

(3) Se p não fosse verdadeira e S não tivesse usado M para obter uma crença de se é o caso (ou não) que p , então S não acreditaria, via M , que p (179),

em que “ M ” é o método pelo qual S veio a acreditar que p .²⁴

Ao contrário de Nozick, não estou apresentando uma análise do conhecimento proposicional. Mas o seu caso da avó parecer ser também uma exceção à inclinação geral a qual ACS apela: nesse caso não estamos de todo inclinados a pensar que a avó não sabe que seu neto está bem, muito embora possa parecer que se ele não estivesse bem, ela ainda acreditaria que ele estivesse. A generalização que ACS utiliza diz que tendemos a julgar que S não sabe quando S não satisfaz a terceira condição de Nozick para o conhecimento. Uma possibilidade aqui é seguir Nozick *bem* de perto modificando a generalização de modo que ele se refira à terceira condição modificada de Nozick ao invés da original, e, por conseguinte, assim como Nozick, relativizar explicitamente a nossa abordagem ao método pelo qual S acredita que P .

Geralmente, porém, o contexto cuida disso por nós. Mesmo a alguém ciente da probabilidade de que a família da avó a mantivesse na ignorância sobre a condição de seu neto não estivesse ele bem, *pode* parecer que mesmo a formulação inicial de Nozick da terceira condição para o conhecimento é satisfeita pela avó. Numa maneira de avaliar essa condicional simples, parece que se o neto não estivesse bem, a avó *não* acreditaria que ele estivesse bem. Afinal, ele parece normal a ela! A semântica padrão dos mundos possíveis para as condicionais contrafactuais pode iluminar o que se passa aqui. Quando procuramos pelos mundos possíveis mais similares ao mundo efetivo no qual o neto não está bem, os aspectos nos quais os mundos possíveis têm de se assemelhar ao mundo efetivo é uma questão altamente sensível ao contexto. Especialmente onde o contexto se foca na atenção que damos à avó e às suas habilidades cognitivas e de reconhecimento, *podemos* dar grande ênfase à similaridade com respeito ao método que ela está usando para alcançar as suas crenças, e então pode parecer que no mundo mais próximo no qual o neto não está bem, que ela olha para ele adequadamente e vê que ele não está bem, e por isso *não* acredita que ele está bem. De acordo com esse modo de avaliar a condicional, a avó satisfaz mesmo a formulação inicial da terceira condição de Nozick, e ela não é um contraexemplo à generalização utilizada por ACS. Mas, ao avaliar essa condicional simples, podemos também enfatizar outras similaridades, particularmente aquelas envolvendo as propensões e planos de vários membros da família (ou quaisquer outros fatos que fundamentem o juízo

24 - Precisamente, o que Nozick faz é isto: ele analisa a locução técnica “ S sabe, via método M , que p ”, e em seguida analisa a relação de S saber que p em termos dessa locução técnica. A terceira condição revisada que apresentei é parte da tentativa de Nozick de analisar a locução técnica.

de que se o neto não estivesse bem, a avó seria de fato enganada), para chegar ao veredito de que se ele não estivesse bem, ela *acreditaria* que ele estivesse bem.

Podemos refinar ACS especificando que tendemos a julgar que S não sabe quando ele não satisfaz a formulação inicial de Nozick de (3), em que (3) é avaliada de tal modo que é dada grande ênfase na similaridade quanto ao método de formação de crença utilizado por S, ou, seguindo Nozick, podemos introduzir uma especificação do método na antecedente de (3).²⁵ Mas em nenhum caso isso faz uma modificação bastante precisa; ao invés, indica meramente a direção na qual uma abordagem mais precisa poderia repousar, pois qualquer uso da noção de *métodos* de formação de crença em nossa explicação incita várias questões (muitas delas tratadas por Nozick) envolvendo como tais métodos têm de ser especificados e individuados.

7. ACS e algumas hipóteses céticas que não funcionam

Certas instâncias do AI não são muito persuasivas. A primeira premissa do argumento pode ser bastante inconvincente a despeito do fato de ACS prever que a achamos plausível. Suponha, por exemplo, que em uma tentativa de mostrar por AI que não sei que tenho mãos, um cético utilize, ao invés da hipótese BIV, a seguinte H simples: acredito falsamente que tenho mãos. A instância resultante de AI parece ter pouca força ou não ter mais força do que uma alegação cética sem apoio de que não sei que tenho mãos. É na primeira premissa que essa infortunada instância de AI malogra. Mas a minha crença de que não acredito falsamente que tenho mãos é insensitiva: se essa crença fosse falsa (se eu acreditasse falsamente que tenho mãos) ainda acreditaria que fosse verdade (Ainda acreditaria que não acredito falsamente que tenho mãos). Igualmente insensitiva é a minha crença de que a seguinte hipótese é falsa: sou um cachorro inteligente que está sempre pensando incorretamente que tem mãos. Se essa minha crença fosse falsa (se eu fosse tal cachorro inteligente enganado) ainda acreditaria que era verdadeira (ainda acredita que não sou tal criatura). Assim, ACS, como formulada até agora, prevê que nos parecerá que as crenças acima não equivalem a conhecimento e que acharemos plausível a primeira premissa de AI que resulta quando as hipóteses acima são usadas. Mas, na verdade, essas instâncias da primeira premissa de AI estão longe de serem

25 - Essas não são modificações idênticas. De acordo com a primeira opção, a similaridade no que respeita ao método é fortemente enfatizada, mas pode ser mais enfatizada por outros fatores. Por conseguinte, assim avaliada, os mundos mais similares nos quais a antecedente da (3) original é verdadeira podem ser os mundos que divergem do mundo efetivo no que diz respeito ao método pelo qual S veio a acreditar que P. Em contraste, de acordo com a segunda opção, uma vez que o método pelo qual S acredita que P se torna parte da antecedente da condicional que estamos avaliando ((3) modificada), os mundos possíveis mais próximos no qual essa antecedente é verdadeira não podem ser mundos que divergem do mundo efetivo no que respeita ao método.

convincentes. Oposto às hipóteses BIV, parece que *sabemos* que a hipótese do cachorro enganado e a hipótese da crença falsa simples são falsas.

Novamente, a principal observação a ser feita aqui é que a generalização de ACS não precisa ser sem exceção para ser explicativa. Embora um refinamento chisholmizado mais preciso de ACS pudesse não ter as negações dessas H's ineficazes como instâncias daquelas proposições que diz que tendemos a julgar que não sabemos, farei aqui apenas uma observação preliminar daquilo que poderia estar errado. Parte do problema com essas “hipóteses” é que elas não nos dão muita ideia de *como* vim a ter a crença falsa que me atribuem. Hipóteses supostamente explicam; as hipóteses céticas deveriam explicar como poderíamos vir a acreditar em algo a despeito de sua falsidade. A primeira dessas hipóteses simplesmente estipula que estou errado sobre eu ter mãos sem indicar como vim a estar completamente errado. A segunda adiciona à primeira que sou um cachorro, o que pouco adiciona à nossa compreensão de como o meu erro sobre ter mãos aconteceu. Em contraste, quando nos deparamos com hipóteses céticas eficazes, temos alguma compreensão de como (se H for verdadeira) viemos a acreditar falsamente que O. Se alguma de nossas hipóteses ineficazes for completada de modo que nos deixe claro como vim a acreditar falsamente que tenho mãos, tornar-se-á eficaz.

A generalização de ACS foi esta: tendemos a julgar que S não sabe que P quando pensamos que a crença de S é insensitiva (quando pensamos que S acreditaria que P ainda que P fosse falsa). A limitação da generalização de ACS sugerida por esses casos é a seguinte: *não* nos julgamos ignorantes de P quando não-P implica algo que consideramos saber ser falso sem fornecer uma explicação de como viemos a acreditar falsamente nessa coisa que pensamos saber. Assim, *Acredito falsamente que tenho mãos* implica que não tenho mãos. Uma vez que me considero como sabendo que tenho mãos (*essa* crença não é insensitiva), e uma vez que a proposição em *itálico* acima não explica como errei em relação a eu ter mãos, julgarei que sei que essa proposição seja falsa. Mas isso novamente é apenas uma apresentação preliminar, e há espaço para muito mais refinamento aqui. O que precisamos agora é de uma garantia de que estamos na direção certa.

8. ACS confirmada

Tal garantia tem de ser encontrada considerando-se aquilo que faria parecer-nos que sabemos que as hipóteses céticas são falsas.

Mas consideremos primeiro o caso da loteria. Como notado acima na seção 5, ficamos confusamente relutantes em alegar conhecimento em certas situações de loteria. A explicação fornecida por ACS para esse fenômeno é intuitivamente apelativa: parece que o fato de que acreditaríamos que seríamos perdedores ainda que fossemos vencedores é o que amplamente está por trás do nosso juízo de que não sabemos que somos perdedores. ACS ganha um apoio adicional poderoso quando consideramos as bases que nos parecem suficientes para o conhecimento de alguém ser um perdedor. Na situação da loteria, a mínima chance de estar errado parece privar alguém de conhecimento. Mas se vamos nos preocupar com tais chances mínimas de erro, então por que parece que você sabe que você é um perdedor após o número vencedor ter sido anunciado no rádio e você ter comparado os números do seu bilhete com os números completamente diferentes anunciados? Afinal, os anúncios no rádio *podem* estar errados; aquilo que você está ouvindo *pode* não ser um anúncio de rádio real, mas a voz de um amigo lhe pregando uma peça; você *poderia* estar sofrendo de uma estranha ilusão momentânea e lido mal os números em seu bilhete, e assim por diante. Todas as possibilidades remotas, para falar a verdade. Mas, uma vez que já permitimos as mais ínfimas chances de erro, por que essas possibilidades não nos privam do conhecimento mesmo após o anúncio ter sido feito e ouvido?

A explicação de ACS de por que não pensamos que sabemos *antes* do anúncio ser feito é que naquele momento julgamos que se não fossemos os perdedores, ainda acreditaríamos que fossemos. Note que uma vez que você ouviu o anúncio dos números vencedores e os comparou com os números do bilhete, *já* não parece que se você tivesse sido o vencedor, você acreditaria que fosse um perdedor. Ao invés, julgamos que nesse caso você acreditaria que fosse o vencedor ou pelo menos suspenderia o juízo assim que revisse freneticamente o jogo. É bastante impressionante que a própria ocorrência que seria suficiente para fazer parecer-nos que você sabe que é um perdedor (o anúncio do rádio) também muda o nosso juízo sobre a verdade da condicional usada em ACS para explicar por que nos parece que você não sabe antes do anúncio ser feito. A ocorrência que nos permite julgar que sabemos nesse caso também remove aquilo que ACS postula como o impedimento ao nosso juízo de que sabemos. Isso é uma indicação de que ACS identificou corretamente o impedimento.

ACS fornece similarmente uma explicação intuitivamente atraente de por que nos parece que não sabemos que as hipóteses céticas são falsas, como também notado na seção 5. Ela novamente recebe uma poderosa confirmação adicional quando prestamos atenção aos casos nos quais alguém aparentemente sabe que as hipóteses céticas não são obtidas (casos nos quais as hipóteses céticas que são comumente eficazes não são eficazes). O zoólogo vaidoso que introduzi no fim da seção 3 parece saber que os animais na jaula da zebra não são mulas pintadas, ao passo que eu pareço não saber. Mas o próprio conhecimento de

anatomia que aparentemente o permite saber que não são mulas pintadas também tem a consequência de que se os animais *fossem* mulas pintadas, o zoólogo, ao contrário de mim, *não* acreditaria que não fossem. E embora eu pareça não saber que não são mulas pintadas simplesmente olhando para elas, parece que eu poderia vir a saber isso caso fizesse alguma investigação especial – talvez, como sugerido na bibliografia (Stine 1976, 252), envolvendo a remoção da pintura. *Quais* investigações funcionariam (e sob quais condições)? Um exame de vários cenários produziria uma correlação impressionante: as investigações que aparentemente me permitissem saber que os animais não são mulas pintadas também afetariam o nosso juízo quanto ao valor de verdade da condicional subjuntiva tão crucial a ACS. Uma vez que eu complete a investigação, parece que tanto eu, quanto o zoólogo, *não* acreditaríamos que os animais não fossem mulas pintadas se de fato o fossem. E do mesmo modo, ao checar apropriadamente fontes independentes, eu poderia estar numa posição na qual aparentemente eu *saberia* que o jornal não está errado sobre o Bulls ter vencido na última noite. Mas as checagens que aparentemente permitem esse conhecimento também fariam parecer que se o jornal estivesse errado, então eu *não* acreditaria que não estivesse. Frequentemente ACS coloca certo impedimento aos nossos juízos de que sabemos também remover esse impedimento. Isso torna difícil não acreditar que ACS esteja pelo menos aproximadamente correto.

No caso da hipótese BIV, é difícil testar ACS desse modo, pois é difícil imaginar uma situação na qual parece que um sujeito sabe que não é um BIV. Mas isso apenas confirma ACS: embora seja difícil imaginar uma situação na qual alguém parece saber que não é um BIV, é igualmente difícil imaginar circunstâncias nas quais o impedimento que ACS impõe seja removido. Isto é, é difícil imaginar uma situação na qual alguém acredite que não é um BIV mas que a condicional *Se S fosse um BIV, então S acreditaria que não é um BIV* não é verdadeira. Pois, da maneira como a hipótese BIV é formulada, o cérebro é eletroquimicamente estimulado de modo que a pessoa tem exatamente as experiências que efetivamente tem tido. Mas então ela não teria formado precisamente as crenças que efetivamente tem formado, incluindo a crença de que não é um BIV?

Ao contrário da explicação envolvida na Solução das Alternativas Relevantes, a presente explicação da plausibilidade da primeira premissa de AI não pode ser facilmente revertida: tentar dar conta da plausibilidade da condicional subjuntiva *Se H fosse verdadeira, eu acreditaria que ela fosse falsa* com referência ao (suposto) fato de que não sei que H é falsa certamente parece pôr as coisas às avessas. Tanto melhor é seguir a rota nozickiana proposta em explicar a plausibilidade de se negar o conhecimento com referência à condicional.

Ademais, como foi o caso com o não saber, as investigações que reverteriam os nossos

outros juízos pessimistas sobre a sua postura vis-à-vis a hipótese cética lhe colocaria numa posição de dizer que você não acreditaria que a hipótese é falsa caso fosse verdadeira. Assim, por exemplo, para fazer parecer que você possa dizer que aqueles animais não são mulas pintadas, você tem de se colocar numa posição tal que você não acreditaria que eles não fossem caso fossem. E, como foi o caso com o não saber, nenhuma dessas explicações pelas condicionais subjuntivas parece facilmente reversível.

Parece que essa explicação, ACS, para a plausibilidade da primeira premissa de AI tem de estar (pelo menos aproximadamente) correta e, portanto, aponta para parte da solução do nosso enigma.

Na verdade, alguns leitores se perguntarão por que afirmei apenas que a nossa tendência geral de não considerar crenças insensitivas como instâncias de conhecimento explica a plausibilidade da premissa e de repente parei e não aceitei a sensibilidade como uma condição necessária para o conhecimento²⁶ e, portanto, simplesmente endossado a primeira premissa como verdadeira. Contudo, embora tenhamos visto fortes razões para simplesmente aceitar a primeira premissa de AI, há também fortes razões para aceitar a segunda premissa e para aceitar a negação de sua conclusão. Temos de parar algures; não podemos simplesmente aceitar todos os três membros dessa tríade como verdadeira. Para resolver esse enigma, afirmarei que a primeira premissa de AI, embora não *simplesmente* verdadeira, é verdadeira de acordo como os elevados padrões pouco comuns para o conhecimento. Argumentarei, porém, que a minha solução explica por que a premissa parece verdadeira e, mais geralmente, por que a sensibilidade parece necessária para o conhecimento. Se a minha solução fornecer a melhor explicação para como os três membros da nossa tríade embaraçosa parecem verdadeiros, isso será uma boa razão para parar onde a minha solução indica, ao contrário de uma de suas rivais inferiores – o ceticismo imprudente.

9. A solução de Nozick e a conjunção abominável

O próprio tratamento de Nozick de AI, do qual ACS foi abstraída, falha. Esse tratamento é baseado na abordagem de Nozick do conhecimento como crença *sensitiva* verdadeira, em que, grosso modo, a crença verdadeira de que p de alguém é sensitiva ao valor de verdade de p se essa pessoa não teria acreditado que p caso p tivesse sido falsa.²⁷ Assim, o tratamento de

²⁶ - Ou, dadas as expectativas à tendência geral que discutimos nas seções 6 e 7, por que não aceitei que algum refinamento chisholmiano apropriado da exigência de sensibilidade (que tem como instâncias, instâncias convincentes da primeira premissa de AI) seja necessário para o conhecimento.

²⁷ - Embora essa apresentação da abordagem de Nozick ao conhecimento seja aproximada, não afetará o meu tratamento,

Nozick de AI envolve a aceitação da primeira premissa do cético. Mas, ao mesmo tempo, e muito desastrosamente, também envolve negar a segunda. Você *não* sabe que você não é um BIV, defende Nozick, pois qualquer crença que você pudesse ter nesse sentido é insensitiva: você teria sustentado essa crença ainda que ela fosse falsa (ainda que você fosse um BIV). Contrário a isso, diz Nozick, a sua crença de que você tem mãos é uma crença sensitiva: se fosse falsa – se você não tivesse mãos – você não a sustentaria. Assim, você sabe que tem mãos muito embora não saiba que não é um BIV. O erro do cético – a segunda premissa – é supor que você pode saber que tem mãos somente se também souber que não é um BIV.

Ou assim defende Nozick. Este não é o lugar para uma avaliação geral da análise de Nozick do conhecimento proposicional, de modo que nos concentraremos nos resultados dessa análise quando aplicada às crenças em questão em AI. A abordagem de Nozick aqui funciona bem ao dar o veredito intuitivamente correto para os juízos particulares relevantes sobre aquilo que é conhecido e aquilo que não é. A maioria de nós julga saber coisas tal como que temos mãos, e esse é o veredito de Nozick. E quando a hipótese cética é bem escolhida, parece bastante plausível à maioria de nós que não sabemos que ela não é obtida. Mas há três questões relevantes ao nosso enigma: É a primeira premissa de AI verdadeira? É a segunda premissa verdadeira? É a sua conclusão verdadeira? E é fácil endossar a resposta intuitivamente correta a duas dessas três questões se você estiver disposto a manter uma postura implausível à terceira.

Nozick mantém uma postura implausível sobre a segunda premissa, negando-a mesmo em face de seu apelo intuitivo.²⁸ Aceitar esse tratamento envolve a adoção da conjunção abominável de que embora você não saiba que não é um BIV sem corpo (e sem mãos!), você ainda sabe que tem mãos. Assim, embora a abordagem de Nozick funcione muito bem

que se aplicaria igualmente bem à abordagem completa de Nozick. Pulei inteiramente a quarta condição de Nozick ao conhecimento, mas acredito que, de qualquer modo, essa quarta condição seja redundante: ela é automaticamente satisfeita quando a crença verdadeira está presente. Como também já notei, Nozick dá conta do método de formação de crença em sua versão final da terceira condição. O mesmo acontece com a quarta.

28 - Em 205-6 Nozick admite esse apelo, e mais adiante escreve, “Assim, se a nossa noção de conhecimento fosse tão forte quanto naturalmente tendemos a pensar (nomeadamente, fechado sob a implicação lógica conhecida), então o cético estaria correto. (Mas por que pensamos isso naturalmente? É preciso mais exploração e explicação das raízes intuitivas da suposição natural de que o conhecimento é fechado sob a implicação lógica conhecida)” (242).

Nozick é bastante duro como os anticéticos que escolhem, ao invés, negar a primeira premissa; ele escreve: “O cético afirma que não sabemos que as suas possibilidades não são obtidas, e que ele está correto. As tentativas de evitar o ceticismo alegando que sabemos essas coisas estão fadadas ao fracasso. As possibilidades céticas nos deixam preocupados porque, quando compreendemos vivamente, não sabemos que elas não são obtidas; não é surpreendente que essas tentativas de mostrar que sabemos essas coisas nos deixa desconfiados, soando mesmo como má fé” (201). Mas observações similares poderiam ser feitas sobre Nozick. Como o próprio Nozick admite, a segunda premissa tem o seu apelo intuitivo. Assim, por que não dizer que aquilo que “compreendemos vivamente” é que se você não sabe que não é um BIV, então você não sabe que tem mãos, e que o cético está correto sobre isso? A negação de Nozick da segunda premissa me deixa tão “desconfiado” quanto a negação da primeira, e embora a negação de Nozick não soe como má fé, as negações da primeira premissa não parecem melhores candidatas para tal ataque.

para as intuições relevantes particulares sobre o que não é conhecido, produz um resultado intuitivamente bizarro sobre o juízo comparativo que a segunda premissa incorpora.²⁹

Como prometido, não repetirei as poderosas objeções à análise de Nozick do conhecimento proposicional já avançadas,^{30 31*} mas, supondo que essa análise não seja independentemente convincente até que nos voltemos ao problema das hipóteses céticas,³² ficamos com pouca razão para seguir Nozick em escolher ter uma postura implausível precisamente onde ele tem e não em algum outro lugar.

Isso nos deixa numa situação difícil. Pois, como vimos nas seções 5 e 8 acima, ACS é bastante poderosa. A explicação é que percebemos que qualquer crença que poderíamos ter no sentido de que uma hipótese cética (eficaz) não é obtida é insensitiva, e estamos inclinados a pensar que as crenças insensitivas não constituem conhecimento. Como podemos adotar essa explicação sem seguir Nozick em ter de implausivelmente negar a segunda premissa de AI e adotar a conjunção abominável?

10. A força da posição epistêmica e a segunda premissa de AI

Eis como: incorporar ACS a uma solução contextualista ao nosso enigma que evite a trapalhada com a segunda premissa de AI. Na verdade, proponho um endosso *muito* forte da segunda premissa.

Lembre-se que de acordo com as teorias contextualistas de atribuições de conhecimento, o quão forte a posição epistêmica de um sujeito tem de ser para tornar verdadeira uma atribuição de conhecimento, por parte do falante, a esse sujeito é uma questão flexível que pode variar de acordo com as características do contexto conversacional do falante. Central

29 - Quais são as bases de Nozick para rejeitar a segunda premissa? Nozick nota que a premissa é uma instância de um princípio muito geral no sentido de que o conhecimento é fechado sob implicação conhecida (veja a nota 33 abaixo). Após admitir que o princípio de fechamento *parece* verdadeiro (205-6), Nozick afirma que está errado, e as suas razões para essa afirmação provêm de sua análise do conhecimento: dada a sua análise, o conhecimento não será fechado (veja especialmente 206-8). Assim, Nozick confia em sua análise para nos mostrar que a segunda premissa é falsa a despeito de seu apelo intuitivo. E, de fato, Nozick desenvolveu e defendeu a sua análise do conhecimento (na parte 1 do capítulo 3) antes de aplicá-la ao problema do ceticismo (na parte 2).

30 - Infelizmente, aquele que talvez seja o ataque mais poderoso à teoria do conhecimento de Nozick, feita por Saul Kripke em palestras, em idos de 1985, tanto quanto sei ainda não foram publicadas. Para aqueles interessados na literatura crítica sobre Nozick, um bom lugar para começar é com Forbes 1984 e vários dos ensaios em Luper-Foy 1987. Ainda para uma leitura adicional, Luper-Foy 1987 contém uma excelente bibliografia.

31 - * As objeções de Kripke à teoria do conhecimento de Nozick foram publicadas com o título “Nozick on Knowledge”, capítulo 7 de *Philosophical Troubles: collected papers vol. 1*, de Saul Kripke (2011), Oxford University Press. (Nota do trad.)

32 - Como observado na nota 29, Nozick depende fortemente da plausibilidade independente da sua análise para fornecer a força para o seu tratamento de AI.

ao contextualismo, então, é a noção de *força (relativa) da posição epistêmica*. Ao apresentar e defender o contextualismo, descobri que a maioria dos ouvintes sentem que entendem perfeitamente bem o que quero dizer quando afirmo, por exemplo, que às vezes os padrões para o conhecimento são mais altos do que o comum, ou que em algumas situações conversacionais a posição epistêmica de alguém tem de ser mais forte do que em outras para contar como conhecimento. Contudo, tanto melhor seria clarificar essa importante noção de força da posição epistêmica oferecendo, por exemplo, um teste intuitivo para quando a posição epistêmica de alguém for mais forte do que a de outrem. A melhor ferramenta são as *condicionais comparativas*. Pode-se ter uma variedade de bases para a aceitação de condicionais como *Se Mugsy é alto, então Wilt é alto*, e *Se Wilt não é alto, então Mugsy não é alto*. Mas uma boa base para aceitar essas condicionais é o conhecimento comparativo de que Wilt é pelo menos tal alto quanto Mugsy. E do mesmo modo, onde S é um suposto sujeito de conhecimento, P é uma proposição verdadeira em que S acredita, e A e B são situações nas quais S se encontra, podemos similarmente ter bases comparativas para se aceitar as condicionais da forma *Se S sabe que P em A, então S sabe que P em B*. Em tal caso, as bases comparativas para a nossa aceitação é perceber que S está numa posição epistêmica *pelo menos tão forte* no que diz respeito a P na situação B quanto está no que diz respeito à mesma proposição na situação A, e essa condicional comparativa serve como um bom teste intuitivo para esse fato comparativo: ela trás esse fato à luz.

Assim, por exemplo, para tomar alguns exemplos de Alvin Goldman (1976), seja Henry o nosso sujeito epistêmico, e seja *Aquilo que Henry está vendo é um celeiro* a coisa que Henry supostamente sabe. Tanto na situação F (para “fachada”) quanto na situação N (para “não de fachada”), Henry está dirigindo pelo interior e, não tendo razão para pensar que algo de incomum esteja acontecendo, acredita bastante firmemente, e se considera como sabendo, que o objeto que ele está vendo é um celeiro. E, de fato, em ambos os casos, é um celeiro. Mas em F, sem que saiba disso, Henry está numa área cheia de celeiros de fachada bastante convincentes – fachadas de celeiros feitas de papel machê. Na verdade, podemos supor que Henry foi enganado mais do que vinte vezes por tais celeiros de fachada, embora ele agora esteja olhando para o único celeiro real nas redondezas, e, por isso dessa vez acredita verdadeiramente que aquilo para o qual ele está olhando é um celeiro. N é exatamente como F, exceto pelo fato de que não há celeiros de fachada na área – as coisas que Henry considerou como celeiros são de fato celeiros. No que diz respeito a esses exemplos, a condicional *Se Henry sabe em F, então ele sabe em N* parece fazer a comparação correta, indicando que Henry está numa posição epistêmica pelo menos tão forte na situação N quanto na situação F. A falha evidente de *Se Henry sabe em N, então ele sabe em F* de fazer a comparação correta mostra que Henry não está numa posição tão forte de saber em F

quanto em N. Juntos esses resultados indicam que Henry está numa posição epistêmica mais forte em N do que em F.

Como é importante para a nossa discussão da segunda premissa de AI, as condicionais comparativas podem ser usadas do mesmo modo para testar a força relativa da posição epistêmica de um único sujeito com respeito a *proposições diferentes* que esse sujeito acredita na mesma situação: assim, a correção intuitiva de *Se S sabe que P, então S sabe que Q* e *Se S não sabe que Q, então S não sabe que P* pode indicar que S está numa posição epistêmica pelo menos tão forte no que respeita a Q quanto está em respeito a P.³³

Às vezes nenhum veredito claro resulta quando tentamos avaliar uma condicional dessa maneira comparativa, pela boa razão de que não é claro como as duas posições epistêmicas que estamos avaliando se comparam uma com a outra. Assim, se comparamos uma situação na qual Henry vê bem o celeiro mas há vários celeiros de fachada pela redondeza que ele ainda não encontrou com uma situação na qual não há celeiros de fachada nas adjacências de Henry mas que ele não vê tão bem o celeiro, as condicionais relevantes podem ser difíceis de se avaliar. Mas, em muitos casos, algumas das condicionais relevantes *são* claramente verdadeiras de acordo com as bases comparativas.

Tal é o caso com as instâncias da segunda premissa de AI em que a hipótese cética é bem escolhida. Elas parecem verdadeiras e *são* verdadeiras, sugiro, por exatamente essa razão comparativa: quando percebemos, *estamos* numa posição pelo menos tão boa de saber que a hipótese é falsa quando estamos em posição de saber algum conhecimento comum.³⁴ Olhemos brevemente para algumas instâncias. Lembre-se dos seguintes pares de

33 - E, é claro, tais condicionais podem ser usadas para fazer todo tipo de outras comparações: a força comparativa das posições epistêmicas de dois *sujeitos diferentes* em relação à mesma proposição ou em relação a proposições diferentes, a força da posição epistêmica de um sujeito em relação a uma proposição numa situação quando comparada a essa mesma posição epistêmica do sujeito em relação a uma proposição diferente numa situação diferente, etc.

34 - Como é bem sabido, as instâncias da segunda premissa de AI são geralmente instâncias do princípio de que o conhecimento é fechado sob implicação lógica conhecida: $Kp \ \& \ K(p \text{ implica } q) \rightarrow Kp$. (No próximo parágrafo explico por que isso não é sempre o caso, pelo menos quando o princípio de fechamento não é fortalecido como lá descrito). Como também é bem sabido, há exceções ao princípio assim formulado, e poderíamos tomar vários reparos para torná-lo exatamente correto. Mas, como Nozick, a malícia daquele que nega o fechamento, afirma, “Seríamos imprudentes, contudo, se nos preocupássemos com as minúcias de P [o princípio de que o conhecimento é fechado sob implicação conhecida]. Embora esses detalhes sejam difíceis de explicitar, continuará a parecer que algo como P está correto” (1981, 205). Nozick continua a defender que essa aparência é enganadora. Acredito que algo como P esteja correto, e que não compita com a minha presente abordagem da segunda premissa de AI: quando uma condicional é uma instância do princípio de fechamento apropriadamente formulado, o fato comparativo relevante envolvendo a força da posição epistêmica é obtido. Veja Brueckner 1985 para argumentos cuja negação dos princípios de fechamento para o conhecimento “não é um projeto anticético prolífico” (112).

Embora restrições tenham de ser feitas ao princípio de fechamento que o enfraqueçam em certos aspectos, pode haver outros aspectos em que ele seja fortificado. Algumas instâncias da segunda premissa de AI são convincentes muito embora H seja compatível com O. Por exemplo, a hipótese BIV parece minar o meu suposto conhecimento de *Não estou em Houston* e também de *Tenho mãos*, mas, certamente, que sou um BIV sem corpo é compatível com eu estar em Houston. Talvez, se S tem de saber que P, então S tem de saber que não-Q para qualquer Q (embora restrições tenham de ser feitas) tal que se Q fosse verdadeira, S não acreditaria que P. Assim, o conjunto de Qs que temos de saber que não foram obtidas pode ser estendido de modo a incluir

proposições epistemologicamente perplexas:

não-H

- Não sou um BIV.
- Os animais não são mulas pintadas.
- O jornal não estava errado sobre o Bulls ter vencido na noite passada.

O

- Tenho mãos.
- Os animais são zebras.
- O Bulls venceu na noite passada.

Dadas suposições de fundo naturais, podemos perceber que o seguinte fato comparativo vale para cada um dos pares abaixo: Não estou em melhor posição de saber que O do que estou de saber que não H. Esse fato comparativo é revelado em cada caso pela condicional altamente plausível que é a segunda premissa de AI: se não sei que não-H, então não sei que O. Intimamente ligado a esse fato comparativo em cada caso está a compreensão relacionada e intuitivamente convincente de que não seria mais sábio apostar a alma na verdade de O do que na verdade de não-H.

Proponho então aceitarmos a condicional relevante em relação a cada um dos pares acima, e aceitarmos outras instâncias convincentes da segunda premissa de AI. De fato, essas condicionais são verdadeiras *independente do quão altos ou baixos os padrões para o conhecimento sejam estabelecidos*. Assim como o fato comparativo de que Wilt é pelo menos tão alto quanto Mugsy tem o resultado de que a condicional *Se Wilt não é alto, então Mugsy não é alto* será verdadeira a despeito do quão altos ou baixos tenham sido estabelecidos os padrões de altura, de modo que o fato comparativo de que estou numa posição epistêmica quanto não-H pelo menos tão forte quanto estou quanto a O resultará em *Se não sei que não-H, então não sei que O* como verdadeira independente de quão altos ou baixos os padrões para o conhecimento tenham sido estabelecidos. Assim, não teremos de seguir Nozick aceitando a conjunção abominável: essa conjunção é falsa em qualquer padrão epistêmico.

Com essa forte aceitação da segunda premissa de AI firmemente ancorada podemos retornar à primeira premissa, esperando incorporar ACS numa abordagem contextualista da plausibilidade dessa premissa.

11. Força e Sensitividade

Como tem se tornado aparente, as duas noções centrais à minha tentativa de resolver o

não apenas as proposições que são incompatíveis com P, mas também aquelas que se tivessem sido o caso, então S não saberia que P. Aquelas Qs que *são* incompatíveis com P serão vistas então como casos especiais daquelas que estão em desacordo com S saber que P. Barry Stroud discute um princípio de fechamento mais forte como esse em seu 1984 (25-30).

nosso enigma são, por um lado, a noção nozickiana de sensibilidade das crenças, e, por outro lado, a noção de força da posição epistêmica. Embora ambas as noções ainda precisem de muito refinamento e explicação (e receberão apenas algumas aqui), já obtivemos resultados interessantes aplicando-as aos pares de proposições epistemologicamente desconcertantes apresentados acima. Em cada caso, a crença de alguém em O é sensitiva, ao passo que a sua crença em não-H é insensitiva. Contudo, ao mesmo tempo, essa pessoa está numa posição epistêmica em relação a não-H tão forte quanto em relação a O.

Tanto para o segundo quanto para o terceiro par de proposições, alguém poderia coletar evidências adicionais, fortalecer a sua posição epistêmica em relação a não-H e O, e ainda *tornar* sensitiva a sua crença de que não-H. Mas mesmo antes dessa evidência adicional ter sido coletada, a crença dessa pessoa de que O *já* é sensitiva, a despeito do fato de essa pessoa já não estar numa posição epistêmica mais forte em relação a O do que em relação a não-H. (No que respeita ao primeiro par de proposições, é difícil imaginar uma situação na qual alguém esteja em tal posição forte quanto a não ser um BIV e que essa crença seja sensitiva).

Isso nos leva a um *insight* importante sobre as hipóteses céticas: a nossa posição epistêmica em relação a proposições que visam a não obtenção das hipóteses céticas tem de ser mais forte do que é em relação a outras proposições mais comuns (e.g., as nossas O's acima) caso a crença em tais proposições tenha de ser sensitiva.

Uma explicação das nossas duas noções centrais em termos de mundos possíveis fornecerá uma imagem parcial e bastante aproximada, embora ainda de algum modo iluminante, de como essa situação pode surgir. Uma componente importante de se estar numa posição epistêmica forte em relação a P é a correspondência da crença de que P com o fato de que P não apenas no mundo efetivo, mas também nos mundos suficientemente próximos ao mundo efetivo. Isto é, a crença não deveria ser apenas verdadeira, mas deveria ser não acidentalmente verdadeira, o que requer que a crença de que P corresponda aos fatos nos mundos próximos. Quanto mais distante do mundo efetivo, mesmo sendo ainda o caso que a crença corresponda ao fato nos mundos mais distantes e nos mais próximos, mais forte será a posição com respeito a P. (Voltando aos resultados da seção 6, deveríamos nos lembrar de restringir a nossa atenção apenas àqueles mundos nos quais o sujeito usa o mesmo método de formação de crença que usa no mundo efetivo, ou de examinar cuidadosamente a similaridade no que respeita ao método usado pelo sujeito na determinação da proximidade dos mundos possíveis ao mundo efetivo). Se o rastreamento da verdade da crença de que P se estende para longe o bastante da efetividade para alcançar os mundos mais próximos não-P, então a pessoa não acredita que P nesses mundos mais próximos não-P, e a sua crença de que P é sensitiva. Mas o quão distante da efetividade o

rastreamento da verdade tem de alcançar – o quão forte uma posição epistêmica tem de ser – para tornar a crença de alguém de que P sensitiva? Isso, certamente, depende do quão distante da efetividade os mundos mais próximos não-P estão.

Considere a minha crença de que tenho mãos. Acredito nisso no mundo efetivo, e isso é verdade. Além disso, nos outros mundos próximos nos quais tenho mãos, acredito que tenho. Há também, pelo menos no meu próprio caso, alguns mundos assustadoramente próximos nos quais não tenho mãos. Esses incluem mundos nos quais perdi as minhas mãos anos atrás enquanto trabalhava no caminhão de lixo do meu tio. No mais próximo desses mundos não-P não estou completamente ciente do fato de que não tenho mãos, e a minha crença de que tenho mãos corresponde aos fatos. A minha crença de que tenho mãos não corresponde aos fatos em vários mundos nos quais sou um BIV, claro, mas esses são *muito* distantes. Embora haja mundos mais próximos nos quais a correspondência falhe, parece que num conjunto bastante amplo de mundos adjacentes ao mundo efetivo, a minha crença de que tenho mãos corresponde perfeitamente aos fatos. Assim, estou numa posição bastante forte em relação a essa questão.

Mas seja P *Não sou um BIV*. Quando não-P (aqui, *Sou um BIV*) é bastante remota, alguém pode estar numa posição epistêmica bastante forte em relação a P por apenas acreditar que P em todos os mundos próximos. Como acredito nesse P em tais mundos próximos, estou numa posição epistêmica bastante forte em relação a esse P. Isso pode ocorrer, e no meu caso ocorre, muito embora a crença de que P não corresponda aos fatos nos mundos não-P mais próximos: uma vez que mesmo o mais próximo dos mundos não-P é bastante distante, a minha crença de que P não precisa corresponder a fatos distantes do mundo efetivo para estar numa posição bastante forte no que respeita a P.

Mas para que a crença de que P seja sensitiva, *não* se pode acreditar que P nos mundos não-P mais próximos. Uma vez que as hipóteses céticas tendem a se ligar a possibilidades de algum modo remotas (e às vezes muito remotas), então, podemos estar numa posição relativamente forte em relação às crenças que visam a sua não obtenção (uma vez que a crença de que elas não são obtidas corresponde aos fatos num conjunto amplo de mundos próximos ao efetivo), embora essas crenças permaneçam insensitivas (uma vez que ainda acreditaríamos que as hipóteses não são obtidas nos mundos possíveis nos quais elas são obtidas). Ao contrário, quando P é tal que há mundos tanto P quanto não-P bastante próximos ao mundo efetivo, a crença de que P tem de ser sensitiva (temos de não acreditar que P nos mundos não-P mais próximos) a fim de se estar mesmo numa posição epistêmica minimamente forte em relação a P, e, conversamente, não é preciso estar numa posição muito forte para que a crença seja sensitiva.

12. A Regra da Sensitividade e o início de uma nova solução contextualista

O *insight* importante sobre as hipóteses céticas – que a nossa posição epistêmica em relação às proposições que visam a não obtenção das hipóteses céticas tem de ser mais forte do que é frente a outras proposições antes que as crenças em tais proposições possam ser sensitivas – sugere uma nova abordagem contextualista de como, ao apresentar AI, o cético eleva os padrões para o conhecimento. Chamemos tal regra conversacional que essa nova abordagem postula como o mecanismo pelo qual o cético eleva os padrões para o conhecimento de “Regra da Sensitividade”. Embora uma formulação mais geral dessa regra seja desejável, apresentá-la-ei de tal modo que ela se aplique apenas a atribuições e (negações) de conhecimento, uma vez que tais aplicações são o que é necessário para resolver o presente enigma.³⁵ Assim limitada, a nossa regra é simplesmente esta: quando asserido que algum sujeito S sabe (ou não sabe) alguma proposição P, os padrões para o conhecimento (os padrões de quão boa é a posição epistêmica que alguém tem de estar para ser considerado como sabendo) tendem a ser elevados, se necessário, a tal nível que exija que a crença de S nessa P particular seja sensitiva para contar como conhecimento. Quando a P envolvida visar a não obtenção da hipótese cética, essa regra dita que os padrões serão elevados a um nível bastante alto, pois, como vimos, tem-se de estar numa posição epistêmica mais forte em relação a uma proposição estabelecendo que uma hipótese cética seja falsa – relativo a outras proposições mais comuns – antes que a crença em tal proposição possa ser sensitiva.

Um exemplo em termos de mundos possíveis novamente fornece uma imagem aproximada, mas ainda iluminante, de como a Regra de Sensitividade opera. O contexto, eu disse, determina o quão forte a posição epistêmica tem alguém tem de ser para contar como conhecimento. Imagine tal exigência como uma esfera de mundos possíveis contextualmente determinada centrada no mundo efetivo dentro da qual uma crença de um sujeito de que P é verdadeira tem de corresponder aos fatos a fim de que o sujeito

35 - Introduzir uma hipótese cética numa conversa de formas diferentes das atribuições e negações de conhecimento pode parecer elevar os padrões para o conhecimento. Por exemplo, ao invés de argumentar, “Você não sabe que o jornal não está errado sobre o resultado do jogo na noite passada; portanto, você não sabe que o Bulls venceu”, um cético pode insistir, “Considere essa proposição: O jornal está errado sobre quem venceu o jogo. Agora, tendo claramente em mente essa proposição, responda-me isto: você *realmente* sabe que o Bulls venceu?” Certamente, como com a Regra de Relevância (veja a nota 22), não é *qualquer* menção de uma hipótese cética que parece alavancar o mecanismo para elevar os padrões de conhecimento que estou prestes a articular.

seja considerado como sabendo. (Dados os resultados da seção 6, temos de nos lembrar novamente de restringir a nossa atenção apenas àqueles mundos nos quais o sujeito usa o mesmo método de formação de crença que usa no mundo efetivo, ajustar cuidadosamente a similaridade no tocante ao método que o sujeito usa na determinação da proximidade dos mundos possíveis ao mundo efetivo). Chame a essa esfera de a esfera dos mundos epistemicamente relevantes. Quando os padrões para o conhecimento aumentam, a esfera dos mundos epistemicamente relevantes se torna maior – o rastreamento da verdade de uma crença tem de se estender para lá da efetividade para ser considerada conhecimento. Dada essa imagem, a Regra de Sensitividade pode ser formulada como se segue: quando é asserido que S sabe (ou não sabe) que P, então, se necessário, aumente a esfera dos mundos epistemicamente relevantes de modo que inclua pelo menos os mundos mais próximos nos quais P é falsa.

Uma solução poderosa ao nosso enigma resulta quando seguimos a estratégia básica contextualista (veja a seção 2) e utilizamos essa Regra de Sensitividade para explicar de que modo os padrões para o conhecimento são elevados através da apresentação AI feita pelo cético. Embora muitas características e virtudes notáveis dessa solução sejam melhores explicadas através de sua comparação com as outras soluções propostas ao nosso enigma, como farei nas próximas seções, a ideia básica da presente solução é esta. Ao utilizar AI para atacar o nosso suposto conhecimento de O, o cético escolhe instintivamente a sua hipótese cética, H, de modo que ela terá estas duas características: (1) estaremos numa posição de saber que não-H pelo menos tão forte quanto a de saber que O, mas (2) qualquer crença que pudéssemos ter de que não-H será uma crença insensitiva (uma crença que sustentaríamos ainda que não-H fosse falsa – isto é, ainda que H fosse verdadeira). Dada a característica (2), a asserção do cético de que não sabemos que não-H, pela Regra da Sensitividade, eleva os padrões para o conhecimento a tal ponto que torna essa asserção verdadeira. Pela Regra da Sensitividade, recorde-se, os padrões para o conhecimento são elevados a um nível tal que nos é exigido que a crença de que não-H seja sensitiva antes que possamos contá-la como conhecimento. Uma vez que a nossa crença de que não-H não é sensitiva (característica (2)), os padrões são elevados a um nível tal que não contamos como sabendo não-H. E uma vez que não estamos numa posição epistêmica em relação a O mais forte do que em relação a não-H (característica (1)), então, de acordo com os altos padrões estabelecidos pela asserção da primeira premissa de AI feita pelo cético, também não sabemos que O. De acordo com esses padrões elevados, o cético asserir verdadeiramente a sua segunda premissa (que, recorde-se, é também verdadeira de acordo com padrões mais baixos), e então asserir verdadeiramente a conclusão de AI de que não

sabemos que O.³⁶ Isso dá conta da persuasão de AI. Mas uma vez que, de acordo com essa abordagem, o cético chega a estabelecer verdadeiramente a sua conclusão apenas por elevar os padrões para o conhecimento, AI não ameaça a verdade das nossas alegações comuns de que sabemos as O's do nosso conhecimento que o cético ataca. Pois o fato de o cético poder estabelecer padrões muito altos que nos são inatingíveis não tende a mostrar que não satisfazemos os padrões mais relaxados vigentes nas conversações e debates mais comuns.

13. A Regra de Sensitividade e ACS:

uma comparação da nossa nova solução com outras soluções contextualistas e com a solução de Nozick

Lembre-se de que o problema com as outras soluções contextualistas vistas por nós é que elas falham em explicar adequadamente por que a primeira premissa de AI tem a força intuitiva que tem (quando a hipótese cética empregada é bem escolhida). A nossa nova solução ganha uma vantagem importante sobre as suas rivais contextualistas por incorporar ACS. Explicamos a plausibilidade da primeira premissa de AI com referência aos seguintes dois fatos. Primeiro, qualquer crença que pudéssemos ter de que uma hipótese cética não é obtida (onde essa hipótese é bem escolhida) é insensitiva: quando nos damos conta, sustentaríamos essa crença ainda que fosse falsa (ainda que a hipótese não fosse obtida). E, segundo, temos uma inclinação bastante geral para pensar que não sabemos que P quando percebemos que a nossa crença de que P é insensitiva – quando percebemos que acreditaríamos que P ainda que P fosse falsa.

Seguimos Nozick ao empregar ACS. Mas divergimos de seu tratamento na nossa abordagem de por que o segundo fato acima se dá. De acordo com a abordagem de Nozick, temos a inclinação geral lá apresentada porque o nosso conceito de conhecimento é, grosso modo, o de crença verdadeira sensitiva. Isso daria conta da nossa inclinação em negar o status de conhecimento a crenças insensitivas, mas também nos faria asserir facilmente conjunções abomináveis, que, de fato, repugnamos.

A nossa nova solução evita essa desventura por não incorporar uma condição de sensitividade no próprio conceito de conhecimento. A noção de sensitividade, ao invés, encontra lugar mais apropriado em nossa abordagem contextualista de como os padrões para

36 - Novamente, estou supondo aqui uma versão simpática ao cético de contextualismo. Veja a segunda observação importante feita no final da seção 2.

o conhecimento são elevados, e o segundo fato acima é explicado como se segue. Quando a crença de S de que P não é sensitiva, S não está numa posição epistêmica boa o bastante para ser considerado como sabendo que P pelos padrões que, de acordo com a Regra de Sensitividade, estariam vigentes pela própria alegação de que S sabe (ou não sabe) que P. Assim, uma asserção de que S não sabe que P, na qual a crença de S de que P é insensitiva, elevará os padrões para o conhecimento a um nível alto o bastante para tornar essa negação de conhecimento verdadeira. Uma alegação positiva de que S *sabe* que P, por outro lado, está fadada ao fracasso: a alegação elevará os padrões para o conhecimento a um nível suficientemente alto para tornar essa alegação falsa. Assim, quando a crença de S de que P for insensitiva, podemos asserir *verdadeiramente* que S *não* sabe que P, e podemos apenas dizer *falsamente* que S *sabe* que P. Não é de se admirar, então, que o segundo fato se dê!

Deste modo, incorporamos ACS de maneira bem sucedida, explicando a plausibilidade da primeira premissa de AI sem seguir Nozick em permitir conjunções abomináveis.

14. A nossa nova solução contextualista clarificada e comparada com a solução direta

O enigma das hipóteses céticas, recorde-se, diz respeito às premissas de AI junto com a negação de sua conclusão:

1. Não sei que não-H.
2. Se não sei que não-H, então não sei que O.

não-C- Sei que O.

Uma solução ao enigma tem, certamente, de dar um veredito quanto à verdade de cada uma dessas três, mas tem também de explicar por que as achamos plausíveis.

Sejamos claros sobre o que nossa presente solução contextualista tem a dizer sobre cada uma delas. O nosso veredito sobre (2) é o de que ela é verdadeira independentemente do padrão epistêmico no qual é avaliada, de modo que a sua plausibilidade é facilmente explicada. Mas isso, combinado com o endosso similarmente entusiástico de (1), nos deixaria num ceticismo evidente. Evitamos esse fado endossando (1) como verdadeira, não em todos os

padrões, mas apenas naqueles padrões incomumente inflados que conduzem ao ceticismo. Assim, de acordo com a nossa solução, sabemos, por exemplo, que não somos BIVs, de acordo com os padrões baixos para o conhecimento. Mas, embora (1) seja falsa quando avaliada de acordo com esses padrões baixos comuns, somos capazes de explicar a sua plausibilidade, como vimos, através do fato de que os padrões elevados nos quais (1) é verdadeira são precisamente os padrões em que uma asserção ou negação dela entra em cena. Uma vez que as tentativas de asserir (1) resultarão sempre em verdade, e as tentativas de negá-la são destinadas a produzir falsidades,³⁷ não é uma surpresa que a achemos tão plausível.

E quanto a não-C? De acordo com a presente solução, as alegações de conhecimento de proposições comuns são verdadeiras de acordo com os padrões baixos comuns mas falsas de acordo com a padrões altamente inflados que, pela Regra de Sensitividade, são postos em ação pela asserção de (1). Não-C parece plausível porque é verdadeira quando avaliada nos padrões mais normalmente aplicados. Mas, perguntar-se-á, por que achamos essas alegações de conhecimento plausíveis mesmo quando estamos num contexto no qual o cético tenha elevado os padrões a um nível tal que essas alegações são falsas? É preciso um pouco de cautela aqui. É controverso exatamente o quão intuitivamente correta não-C nos parece ser em tal contexto. A maioria de nós sente alguma ambivalência. Tal ambivalência é esperada quando estamos lidando com um enigma consistindo de proposições mutuamente inconsistentes, das quais todas são individualmente plausíveis. Pois, quando as proposições são conjuntamente consideradas, teremos a seguinte boa razão para se duvidar de cada uma delas: a de que as outras parecem verdadeiras. E é difícil distinguir a dúvida de não-C que surge dessa própria fonte geral (que a sua falsidade se segue das outras coisas que achamos plausíveis) daquela que surge do fato de que os padrões são altos. De qualquer forma, a própria força que não-C continua a exercer em (pelo menos grande parte de) nós mesmos quando os padrões são altos é explicada na maneira delineada na seção 2: mesmo quando estamos num contexto regido pelos elevados padrões nos quais não contamos como sabendo que O, percebemos ao mesmo tempo que, tão logo que nos encontramos em contextos conversacionais mais comuns, não será apenas verdadeiro para nós alegar saber essas O's que o cético agora nega que sabemos, mas será também errado para nós negar que sabemos essas coisas. É fácil, então, pensar que a presente negação do cético tem de ser

37 - Mas para os casos nos quais parece que alguém *pode* dizer verdadeiramente "S sabe que não-H", a despeito do fato de que a crença de S que não-H é insensitiva, veja o capítulo 3, seção J ("Low-Strenght Claims to Know that Skeptical Hypotheses Do Not Obtain") do meu 1990. Em tais casos, dadas certas características da situação conversacional, a Regra de Sensitividade não opera. Elas constituem exceções à regra de que não se pode verdadeiramente chamar uma crença insensitiva de conhecimento. Como expliquei lá, recebo bem essas exceções, e, na verdade, ficaria um tanto preocupado se não houvesse tais exceções. Pois é uma característica do meu tratamento de AI que sabemos que as hipóteses céticas são falsas de acordo com padrões epistêmicos baixos. Eu acharia um tanto embaraçoso se nunca pudéssemos *alegar* ter tal conhecimento por meio de simples atribuições de conhecimento, e estou tranqüilizado pelo resultado de que em circunstâncias conversacionais especiais, parece que *podemos* alegar verdadeiramente saber que não-H, a despeito do fato de que a nossa crença de que não-H ser insensitiva.

igualmente falsa e que seria igualmente verdadeiro para nós, na presença do cético, alegar saber que O.

Os vereditos que a presente solução apresenta acerca dos valores de verdade dos membros da tríade são complicados pelo fato de a nossa solução ser uma solução contextualista. Apenas (2) recebe o mesmo veredito independente de quais são os padrões epistêmicos; os valores de verdade de (1) e (não-C) variam com o contexto. É exatamente dessa variação que a nossa solução depende para explicar como caímos no conflito de intuições. As soluções não-contextualistas (doravante, “diretas”), por outro lado, têm de escolher um dos membros dessa tríade para negar, alegando que é falsa de acordo com os padrões epistêmicos invariantes que regem todas as atribuições e negações de conhecimento: a solução “mooriana” nega assim (1),³⁸ a “nozickiana” nega (2), e a solução “cética radical” nega (não-C), aceitando que falamos falsamente quando, mesmo em discussões não-filosóficas, comuns, alegamos saber a O em questão.

Da perspectiva da nossa presente solução contextualista, cada uma dessas soluções diretas resulta em parte, certamente, de uma falha em ver a verdade do contextualismo. Mas qual solução direta um invariantista confusamente adota dependerá dos padrões que dominam a sua avaliação das nossas crenças em O e em não-H. Se a sua avaliação for dominada por padrões relativamente baixos que regem a nossa conversa pedestre e comum sobre o conhecimento, ele terminará como um mooriano. Se ele avaliar as crenças em questão de acordo com padrões altos que são introduzidos pela apresentação de AI feita pelo cético, o ceticismo radical será o resultado. A solução nozickiana resulta da avaliação de cada crença de acordo com os padrões que seriam mais geralmente usados na avaliação dessa crença. Pelas razões que vimos, uma alegação de que se sabe (ou a admissão de que não se sabe) que uma hipótese cética é falsa tenderá, pela Regra da Sensitividade, a pedir uma leitura muita alta na qual a admissão seja verdadeira e a alegação falsa. Mas uma alegação de que se sabe que O não exige uma leitura alta. Da presente perspectiva, o nozickiano está reagindo ao fato de que podemos geralmente alegar de fato que sabemos que O e podemos geralmente alegar de fato não saber que não-H. O que o nozickiano deixa escapar é o quão difícil é fazer essas duas alegações juntas: uma vez que você admitiu que você não sabe que não-H, parece contrário ao intuitivamente correto alegar saber que O, pelo menos até que ambiente conversacional seja clarificado.

Para ser bem sucedida, uma solução direta tem de explicar o que confunde as nossas intuições no que diz respeito ao membro impróprio da tríade que tal solução nega. De outro modo teremos poucas razões para negar esse membro da tríade. O próprio Nozick não fornece

38 - Tal é chamada de solução “mooriana” porque Moore responde assim ao argumento do sonho. Não é certo, contudo, que Moore tivesse respondido do mesmo modo a outras instâncias de AI que utilizassem hipóteses céticas diferentes.

uma explicação de (2), deixando incidentalmente essa tarefa para “exploração ulterior”,³⁹ e outros nozickianos, se os houver, tanto quanto sei, não fizeram qualquer progresso. Os moorianos, tanto quanto sei, não se saíram melhor em explicar por que somos tão relutantes em alegar o status de conhecimento às nossas crenças insensitivas. Os defensores do ceticismo direto foram os que fizeram mais progresso aqui. Nas seções restantes explicarei por que a nossa solução contextualista é superior a esse ceticismo radical.

15. O ceticismo radical e a manobra da asseribilidade garantida

A quase todo o tempo parece a quase todos nós que sabemos as O's que o cético alega não sabermos. De acordo com o cético radical, quando dizemos ou pensamos que sabemos essas coisas, dizemos ou pensamos algo falso. Desse modo, o cético radical nos imputa, nós falantes do português, uma falsidade sistemática e ampla do uso, na fala e no pensamento, da nossa palavra bastante comum “saber”. Igualmente paradoxal, o cético radical sustenta que falamos a verdade quando dizemos que alguém não sabe as O's, muito embora pareça à maioria de nós que estivéssemos dizendo algo claramente falso. O que nos confunde? Peter Unger e Barry Stroud sugeriram do lado do ceticismo radical que embora não saibamos essas O's, é-nos geralmente útil alegar que as sabemos, e estamos, portanto, geralmente garantidos ou justificados em fazer tais alegações. Somos confundidos nisto: erramos na asseribilidade útil/justificada/garantida de atribuições de conhecimento quanto à verdade.⁴⁰ Do outro lado da moeda, presumivelmente, erramos na asseribilidade inútil/ingarantida/injustificada de negações de conhecimento quanto à falsidade.

Dois problemas sérios surgem para o ceticismo radical a esta altura. O primeiro é que tais “manobras de asseribilidade garantida” poderiam também ser tentadas por defensores de outras soluções. A asseribilidade garantida de fato pode estar errada quanto à verdade, e a assertibilidade ingarantida errada quanto à falsidade, mas isso em si não favorece a solução do cético radical em detrimento de outras abordagens diretas. Cada uma das abordagens diretas nega um membro da tríade que constitui o nosso enigma, e cada uma delas parece que pode alegar que a razão pela qual o membro rejeitado parece verdadeiro, embora seja de fato falso, é que estamos geralmente garantidos em asserí-la, e erramos nessa asseribilidade garantida quanto à verdade. Assim, o mooriano, por exemplo, poderia alegar que embora

³⁹ - Veja o primeiro parágrafo da nota 28 acima.

⁴⁰ - Essa é a linha básica que Unger segue em sua defesa do ceticismo radical em seu 1975; veja especialmente as páginas 50-54. Stroud, embora não sustente o ceticismo radical, procura defender o ceticismo radical ao longo dessas linhas no capítulo 2 de seu 1984; veja especialmente as páginas 55-82.

saibamos de fato que H é falsa, não estamos garantidos em alegar que sabemos isso (embora essa afirmação fosse verdadeira), mas estamos, ao invés, garantidos em dizer que não sabemos (embora essa última seja falsa). Atribuir simplesmente uma verdade aparente a uma asseribilidade garantida é um jogo que praticamente qualquer lado dessa disputa pode facilmente jogar.⁴¹ Que essa linha de pensamento eventualmente funcionasse melhor para o cético radical do que para os seus oponentes é algo que precisa ser demonstrado.⁴²

É em (1) que o cético espera o seu melhor para obter vantagem sobre a minha solução, pois essa premissa parece ser de fato verdadeira, e, ao contrário do cético, interrompi o seu endosso completo, trabalhando apenas com uma explicação de sua plausibilidade. Mas o outro problema do cético o espreita aqui. Geralmente, ao resolver enigmas filosóficos consistindo de um conjunto de afirmações individualmente plausíveis mas mutuamente inconsistentes, temos de explicar (dar satisfação de) a plausibilidade daqueles membros que negamos, e o ônus de explicar aqueles membros que endossamos é aliviado, sendo a sua verdade e a nossa capacidade de reconhecer essa verdade uma explicação suficiente de sua verdade aparente. Mas a verdade não é suficiente para explicar a verdade aparente quando nos fazem compreender que somos juízes absolutamente horríveis sobre verdades do tipo em questão. Assim, o segundo grande problema do cético é que, porque ele sustenta que estamos sujeitos ao erro constante e radical quanto ao escopo do nosso conhecimento, pensando consistentemente que sabemos coisas que não sabemos, o cético, embora pense que (1) seja verdadeira, deve-nos uma explicação de sua plausibilidade. Dado que o nosso hábito de se enganar com a nossa ignorância quanto ao conhecimento é tão difuso, por que não nos parece *nesse caso* que sabemos aquilo que de fato não sabemos – que essas hipóteses céticas são falsas? Por que a nossa falta de conhecimento, da qual somos tão difusamente cegos, nos aparece tão claramente justo quando a questão é se sabemos que a hipótese cética é falsa?

A resposta inicial do cético certamente será que *não* estamos garantidos em alegar saber que as hipóteses céticas não são obtidas, e assim não podemos errar a asseribilidade garantida quanto à verdade aqui. Mas então, para ver por que as hipóteses céticas são eficazes, temos de ser informados por que não estamos garantidos em alegar saber que as hipóteses céticas são falsas, dado que, de acordo com o cético, estamos garantidos em alegar que sabemos uma variedade de outras coisas que de fato não sabemos. E nisso os céticos tem pouco a oferecer. Mas se os resultados das seções 5 e 8 estiverem corretos, a resposta tem de envolver a falta da sensibilidade das nossas crenças de que as hipóteses céticas não são obtidas. O uso que o cético faz de ACS tomará essa forma: embora nada (ou pouco)

41 - Em contraste, a nossa nova solução contextualista atribui a verdade aparente de (1) à *verdade* de (1) (e não apenas à asseribilidade garantida) nos próprios padrões que a sua asserção evoca.

42 - De minha parte, por razões que não posso entrar aqui, penso que a posição mooriana resultante seria levemente mais defensável; assim, se tivesse de rejeitar o contextualismo e adotar uma solução direta, eu seria um mooriano.

saibamos, é quando as nossas crenças são insensitivas que não estamos sequer garantidos em asserir que sabemos e, portanto, em reconhecer a nossa falta de conhecimento. Mas o cético tem agora de lidar com a segunda premissa de AI, tornando certo que o seu endosso de ACS é feito de tal modo que de conta das nossas intuições aqui. Na verdade, adote ele ou não ACS, o cético enfrenta a seguinte questão: se, como ele afirma, estamos geralmente enganados que sabemos que O, mas habitualmente reconhecemos que não sabemos que não-H, por que não ficamos satisfeitos em juntar esse erro com esse *insight* e aceitar a conjunção abominável?

Essa pode parecer uma questão difícil, mas o cético tem uma resposta. O seu problema é que a manobra da asseribilidade garantida por si só não resolve de fato o nosso enigma, mas antes o reintroduz de uma nova forma. E a única forma que tenho visto de incorporar ACS num tratamento de AI que também lide com outras partes do nosso enigma é empregar a ideia de que padrões epistêmicos contextualmente sensíveis regem o nosso uso de “saber”, e postular a Regra de Sensitividade como o mecanismo pelo qual o cético AI eleva aqueles padrões, como argumentei aqui. Os invariantistas espertos, contudo, tipicamente aceitam que padrões contextualmente variáveis regem as nossas atribuições e negações de conhecimento. O invariantista sensato admitirá, com certeza, que aquilo que é considerado como conhecimento em alguns contextos não será considerado em outros. Sendo um invariantista, ele negará que as condições de verdade das atribuições de conhecimento variam do modo que os contextualistas dizem variar. Mas o invariantista esperto manterá que os padrões epistêmicos variantes que o contextualista supõe reger as condições de verdade dessas frases de fato regem as suas condições de asseribilidade garantida.⁴³

Isso permite ao cético radical imitar qualquer solução contextualista, e em particular a solução que estou defendendo aqui, através de uma simples virada. No que respeita à minha solução, o cético radical pode sustentar que a Regra de Sensitividade é uma regra para elevar os padrões epistêmicos que regem o nosso uso das frases atribuindo conhecimento aos sujeitos, claro, mas insistir que ela rege as condições de asseribilidade garantida dessas frases, ao invés de suas condições de verdade, que, ele sustentará, permanecem constantes num nível além daquele que os meros mortais podem alcançar. A manobra da asseribilidade garantida pode então ser empregada: erramos na asseribilidade garantida quanto à verdade (e na asseribilidade ingarantida quanto à falsidade). Assim, uma vez que nunca temos garantia em

43 - Stroud, assim, afirma que na concepção das nossas práticas, operamos sob certas “restrições práticas” (1984, 75) nos nossos usos cotidianos de “saber”, e defende que os padrões para dizer que sabemos variam de caso para caso (65-66). Assim, na concepção do cético, os padrões para atribuir conhecimento que empregamos no uso cotidiano dependem dos nossos “objetivos e interesses no momento” (65). De acordo com o contextualismo, esses padrões variantes refletem uma variação correspondente nas condições de verdade para as atribuições de conhecimento. Mas na concepção que Stroud tem do cético, quando atribuímos conhecimento nas situações cotidianas, estamos tipicamente dizendo algo literalmente falso, embora “as exigências de ação” justifiquem essas atribuições falsas. A melhor explicação desse tipo de ideia é fornecida por Unger em seu 1984.

afirmar que as hipóteses céticas não são obtidas (devido à operação da Regra de Sensitividade invertida), somos levados a julgar (corretamente) que tais alegações de conhecimento seriam falsas. E uma vez que a segunda premissa de AI é sempre garantida, julgamos (ainda corretamente) que essa premissa é verdadeira. Mas uma vez que uma alegação de saber alguma O está geralmente correta, devido aos baixos padrões para a asseribilidade garantida que comumente seriam aplicados a tal alegação, julgamos (incorretamente) que sabemos essa O. Assim, a minha solução, como outras soluções contextualistas, pode ser facilmente adaptada aos propósitos do cético radical. O resultado é uma teoria paralela à minha solução contextualista que difere em sua semântica de “saber”: de acordo com essa teoria invariantista paralela, os padrões epistêmicos variantes sensíveis ao contexto que descobrimos regerem as condições de asseribilidade das atribuições e negações de conhecimento, e não as suas condições de verdade, é que são consideradas como invariantes.⁴⁴ Como poderíamos decidir racionalmente entre uma solução contextualista, e em particular a que estou defendendo, e a análoga do cético radical?⁴⁵

16. Ceticismo radical e falsidade sistemática

Assim como seus parentes contextualistas, a nossa nova solução é pensada em ampla medida com o objetivo em mente de creditar com a verdade a maior parte das nossas atribuições de conhecimento. E não se preocupe. Em geral, usamo-la como uma arma contra uma teoria de um termo comum de uma linguagem natural que envolve os falantes dessa linguagem em falsidade sistemática e vasta em seu uso desse termo. Tomemos emprestado um exemplo e suponhamos que um filósofo excêntrico afirmasse que não há médicos, porque, além de ter uma graduação em medicina, uma condição necessária para ser um médico é ser capaz de curar qualquer doença concebível.⁴⁶ Com que bases deveríamos rejeitar essa conjectura bizarra em favor de uma abordagem mais tradicional e menos exigente do que é ser um médico? A nossa linguagem certamente poderia ter sido tal que S ter a habilidade de curar qualquer doença concebível fosse uma condição de verdade de “S é um médico” (embora a palavra “médico” não tivesse sido muito útil nesse caso). Em

⁴⁴ - Voltando ao primeiro problema do cético radical, note que toda essa manobra pode ser imitada pelo mooriano, que pode também sustentar que uma Regra de Sensitividade rege as condições de asseribilidade garantida das atribuições de conhecimento. Como o cético radical, o mooriano pode sustentar que as condições de verdade de tais atribuições de conhecimento permanecem invariantes, mas nas mãos do mooriano esses padrões epistêmicos constantes serão apropriadamente baixos.

⁴⁵ - Os leitores de Unger 1984 verão a forte influência desse excelente livro em meu procedimento aqui, embora eu chegue a conclusões bastante diferentes das dele. (Mas veja o seu mais recente 1986).

⁴⁶ - Veja Stroud (1984, 40), que por sua vez tomou emprestado esse exemplo alhures.

virtude de que a nossa linguagem é tal que essa estranha teoria não é verdadeira? Não estou, é certo, em posição de fornecer uma resposta correta a essa pergunta, mas é eminentemente razoável supor que fatos como esse, considerando o nosso uso, no pensamento e na fala, do termo “médico” estão envolvidos: que consideramos como médicos muitos praticantes licenciados da medicina que não satisfazem as exigências altas mencionadas; que descrevemos seriamente essas pessoas como sendo médicos; que *não negamos* que essas pessoas sejam médicas; etc. Sem dúvida que é em virtude de fatos como esses que o ponto de vista tradicional, e não a conjectura bizarra do nosso filósofo excêntrico, é verdadeiro acerca da nossa linguagem. (A correção do ponto de vista tradicional *consiste* amplamente em tais fatos). E esses fatos também nos fornecem as nossas melhores razões ou evidências para aceitar a hipótese tradicional, e não a estranha, acerca da semântica de “médico”. Nesse caso, que a teoria peculiar nos enrede em falsidade sistemática e vasta em nossa fala e pensamento envolvendo “médicos” é uma arma (constitutiva e evidencial) contra a teoria que se mostra bastante decisiva.

Se o nosso filósofo excêntrico tentasse dar conta dos fatos acima sobre o nosso uso do termo “médico” através da conjectura rápida e fácil de que as exigências menos altas tradicionalmente são mais atribuídas a “médico”, embora elas não especifiquem acuradamente as condições de verdade das frases envolvendo esse termo, articulam as condições de asseribilidade garantida das frases, não deveríamos, com base nessa manobra, suspender o nosso juízo contra a sua alegação. Que a sua teoria nos envolva em falsidade sistemática continua a constituir uma arma contra ela, e na falta de considerações contrabalaçantes suficientemente fortes que favoreçam a teoria estranha em detrimento da tradicional, essa arma continua decisiva.

É claro que o problema com essa teoria desesperada é que não parece haver quaisquer considerações contrabalançantes em seu favor. O ceticismo radical, ao contrário, pode parecer ser apoiado por argumentos céticos como AI. Embora a solução do cético radical ao nosso enigma nos envolva em falsidade sistemática por causa de sua aceitação resoluta da conclusão de AI, ao mesmo tempo pode parecer fazer sentido para *outras* partes do enigma (que estamos inclinados a dizer que não sabemos que as hipóteses céticas são falsas e a dizer que não sabemos que várias coisas comuns caso não saibamos que essas hipóteses sejam falsas), fazendo a manobra da asseribilidade garantida parecer mais motivada aqui do que é nas mãos de nosso filósofo excêntrico. Mas como vimos na seção anterior, essa aparência é enganadora. O ceticismo radical em si não explica a plausibilidade das premissas de AI. Para ajudar o cético a resolver o enigma, atribuí a ele um análogo da nossa nova solução.⁴⁷ Mas

⁴⁷ - É claro que os céticos estão livres para recusar essa ajuda e propor outras. Como praticamente qualquer alegação de ter fornecido a melhor explicação de algo, a minha alegação aqui é refém do desenvolvimento futuro possível de uma melhor explicação por vir.

uma vez que vimos que o enigma cético pode ser resolvido sem cair na falsidade sistemática do cético, não temos razão para pagar esse alto preço por uma solução.⁴⁸ Na verdade, uma vez que a solução cética radical e a nossa nova solução contextualista sob consideração se aproximam uma da outra, não há grande diferença em como elas resolvem o enigma. Que a solução cética radical nos envolve em falsidade sistemática é uma das poucas diferenças encontradas aqui, e é uma consideração forte contra essa solução. E, com pouco espaço para vantagens compensatórias fortes a favor dessa solução em detrimento da contextualista (dado o quão similar elas são em outros aspectos), essa consideração se mostra decisiva. Portanto, assim como a teoria do “médico” do filósofo excêntrico, a solução que o cético radical dá a AI deveria ser rejeitada porque nos envolve em falsidade sistemática e vasta no nosso uso de um termo comum da nossa linguagem.

17. Petição de princípio contra o cético?

Se os céticos podem brincar de Rei da Montanha – começam no topo (não importa como chegarão lá) e o trabalho dos anticéticos é derrubá-los – depô-los pode ser uma tarefa bastante difícil. O quão difícil dependerá de vários fatores, sendo um deles a que premissas o anticético pode recorrer num argumento construído para destronar o cético. Se o cético impedir a disponibilidade de quaisquer premissas, então, como notou Thomas Reid, “Seria impossível despojá-lo de sua fortaleza por argumentos; deveríamos deixá-lo divertindo-se com seu ceticismo” (1895, 447).⁴⁹ Se, para tornar a brincadeira um pouco mais interessante, permitirmos um pequeno conjunto de afirmações ao uso da campanha do anticético, então (como Reid novamente reconheceu) é geralmente difícil dizer o que, se algo, de importante se seguiria do fato de o cético poder ou não ser derrubado de seu

⁴⁸ - Melhor, pouca razão. Em seu 1984, como parte de seu argumento a favor de sua conclusão relativista que não há fatos a respeito de se o contextualismo ou o invariantismo cético estão corretos, Unger tenta comparar essa desvantagem do invariantismo cético com a desvantagem relativa do contextualismo que não torna as condições de verdade das atribuições de conhecimento apropriadamente independentes das intenções e interesses atuais daqueles que vêm a falar em dada ocasião (37). Na parte 3 do meu 1992, argumento que o contextualismo consegue lidar com as consequências mais sérias que se poderia suspeitar seguir-se dessa falta de independência. Quaisquer preocupações com a independência que pudessem permanecer com o contextualismo parecem completamente submersas pelo custo da solução do cético radical.

Em resenha de Unger 1894, Brueckner, relatando as vantagens do invariantismo, escreve, “Em particular, as intuições dos falantes sobre o uso correto de “saber” parece se conformar ao princípio de fechamento para o conhecimento defendido pelo invariantista e rejeitado, contudo, pelo contextualista (1986, 512). Se o invariantismo, mas não o contextualismo, conservasse o fechamento, eu consideraria isso como uma vantagem muito importante a favor do invariantismo – talvez ainda forte o bastante para tornar interessante a competição entre as duas teorias. Mas, como argumentei, o contextualismo não precisa, e, propriamente desenvolvido, não o faz, ter uma postura implausível sobre o questão do fechamento. (Veja a seção 10 e especialmente a nota 33).

⁴⁹ - Discuto isso na seção II. B do meu 1989.

posto por argumentos a partir de premissas desse tipo particular.

Tenho pouco interesse em brincar de Rei da Montanha. Mas os argumentos céticos como AI ameaçam mostrar que o cético não precisa jogar esse jogo, mas pode *ganhar* o topo da montanha – que partindo das nossas próprias crenças e intuições, ele pode nos dar melhores razões para aceitar o seu ceticismo do que rejeitá-lo. Argumentei que o ceticismo radical não pode vencer *essa* batalha – a de fornecer a melhor solução do nosso conflito embaraçoso de intuições. Embora as premissas de AI sejam inicialmente plausíveis, a melhor solução para o conflito de intuições gerado por AI não é a do cético radical.

Durante o percurso pressupus certas coisas que acreditamos mas que o cético diz não sabermos, o que talvez aumente a preocupação de que eu esteja cometendo uma petição de princípio contra o cético. Por exemplo, ao afirmar que a minha crença de que tenho mãos é sensitiva, traio a minha convicção de que não sou um BIV, ou no mundo efetivo ou em algum mundo próximo. Na verdade, estou pronto para admitir ao cético que se sou um BIV, então não sei que tenho mãos, de acordo com quaisquer padrões para o conhecimento. Mas obviamente acredito firmemente que não sou um BIV.

É-me legítimo usar essa convicção num debate contra o cético? Não se estivermos brincando de Rei da Montanha. Mas se o cético estiver reunindo intuições fortes nossas para dar-nos boas razões para aceitar o seu ceticismo, é legítimo apontar que outras de nossas crenças militam contra a sua posição, e perguntar por que deveríamos dar crédito apenas àquelas que o favorecem. E se pudermos mostrar ainda que aquelas crenças que parecem favorecer a sua solução podem ser acomodadas em nossa solução melhor do que ele possa acomodar aquelas crenças que lhe são hostis, a melhor conclusão que podemos tirar é que *não* estamos errados comumente quando alegamos ou atribuímos conhecimento, a despeito da tentativa do cético radical de mostrar que estamos. Ao invés, os principais *insights* a serem tirados de um estudo de AI envolvem a sensibilidade ao contexto das atribuições de conhecimento e o papel que a Regra de Sensitividade desempenha na alteração dos padrões epistêmicos que regem essas atribuições.⁵⁰

⁵⁰ - Este artigo é dedicado à memória de Ken Konyndyk, meu primeiro professor de filosofia. Agradeço a Anthony Brueckner, John Carroll, Graeme Forbes, Richard Grandy, Mark Heller, Edward Stein, Holly Thomas, a um revisor anônimo do *Philosophical Review*, e às audiências na Rice University e na University of Virginia, Charlottesville, pelos proveitosos comentários em versões anteriores deste artigo. Os agradecimentos especiais vão para Peter Unger por seus importantes escritos sobre esse tópico, dos quais aprendi muito; por três anos de discussões filosóficas quase diárias, muitas delas sobre o tópico do conhecimento e ceticismo e praticamente todas prazerosas e iluminantes; e pelos seus muitos comentários de várias versões deste artigo e seus ancestrais.

Referências

- Brueckner, Anthony L. (1985) "Skepticism and Epistemic Closure." *Philosophical Topics* 13:89-117.
- Brueckner, Anthony L. (1986) Review of Unger, *Philosophical Relativity*, *Journal of Philosophy* 83: 509-17.
- Cohen, Stewart (1987) "Knowledge, Context, and Social Standards." *Synthese* 73: 3-26.
- Cohen, Stewart (1988) "How to be a Fallibilist." *Philosophical Perspectives* 2: 91-123.
- DeRose, Keith (1989) "Reid's Anti-Sensationalism and His Realism." *Philosophical Review* 98: 313-48.
- DeRose, Keith (1990) "Knowledge, Epistemic Possibility, and Scepticism." Ph.D. diss., University of California, Los Angeles.
- DeRose, Keith (1991) "Epistemic Possibilities." *Philosophical Review* 100: 581-605.
- DeRose, Keith (1992) "Contextualism and Knowledge Attributions." *Philosophy and Phenomenological Research* 52: 913-29.
- Dretske, Fred (1970) "Epistemic Operators." *Journal of Philosophy* 67: 1007- 23.
- Dretske, Fred (1971) "Conclusive Reasons." *Australasian Journal of Philosophy* 49: 1-22.
- Dretske, Fred (1981a) "The Pragmatic Dimension of Knowledge." *Philosophical Studies* 40: 363-378.
- Dretske, Fred (1981 b) *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge: MIT Press, Bradford Books.
- Forbes, Graeme (1984) "Nozick on Scepticism." *Philosophical Quarterly* 34: 43-52.
- Goldman, Alvin I (1976) "Discrimination and Perceptual Knowledge." *Journal of Philosophy* 73: 771-91.
- Lewis, David (1979) "Scorekeeping in a Language Game." *Journal of Philosophical Logic* 8: 339-59.
- Luper-Foy, Stephen, ed. (1987) *The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics*. Totowa, NJ.: Rowman & Littlefield.
- Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*, 167-228. Cambridge: Harvard University Press.

Reid, Thomas (1895) *The Works of Thomas Reid*, 8th ed., ed. William Hamilton. Edinburgh: James Thin.

Stine, Gail C. (1976) "Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure." *Philosophical Studies* 29: 249-61.

Stroud, Barry (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Unger, Peter (1975) *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Unger, Peter (1984) *Philosophical Relativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Unger, Peter (1986) "The Cone Model of Knowledge." *Philosophical Topics* 14: 125-78.

Resenhas

Resenha de *Conhecimento e Crença Cristã* de A. Plantinga

Review: Knowledge and Christian Belief by A. Plantinga

Sérgio Miranda
Universidade Federal de Ouro Preto

Conhecimento e Crença Cristã é o mais recente livro de Plantinga. Ele é uma versão resumida de *Warranted Christian Belief*, obra-prima do autor que completa a trilogia iniciada com *Warrant: the Current Debate* e *Warrant and Proper Function*. Como o original, ele trata de diversas questões centrais da filosofia da religião com inteligência, bom-humor e humildade, que são marcas características do seu autor. Certamente, perde-se nele um pouco da erudição, das discussões paralelas e notas explicativas que são abundantes no original, mas ganha-se muito com a visão panorâmica sinóptica e acessível que é aí oferecida. A publicação pela Academia Monergista da sua tradução para o português é muito bem-vinda, pois ele pode contribuir bastante para a formação dos alunos dos cursos de filosofia e de teologia no Brasil, para a divulgação da filosofia da religião e para a ampliação do interesse acadêmico pela área.

Conhecimento e Crença Cristã é composto de dez capítulos, que podemos separar em três partes. A primeira abrange os dois primeiros capítulos e apresenta algumas objeções ao teísmo, em especial as alegações de Freud e Marx contra a racionalidade da crença teísta. Na segunda parte, Plantinga procura responder a essas alegações construindo um modelo, batizado de modelo A/C (em deferência a Tomás de Aquino e João Calvino), no qual a crença teísta em geral e a crença cristã em particular são racionais, visto que têm garantia,

e chegam até mesmo a atingir o grau de conhecimento. A terceira e última parte trata dos anuladores da crença teísta e cristã, ou seja, razões para acreditar que essas crenças são falsas ou injustificadas, irracionais e sem garantia.

O primeiro capítulo trata de uma objeção comum entre os autores do positivismo lógico no século XX, mas que tem as suas raízes no pensamento kantiano. Na sua monumental *Crítica da Razão Pura*, Kant sustentou que o pensamento gera um conhecimento substancial sobre o mundo somente quando houver a cooperação entre o entendimento e a intuição sensível. Portanto, visto que Deus não é dado à intuição sensível, não podemos ter pensamentos a seu respeito, ou melhor, não podemos ter pensamentos a respeito de Deus para os quais possamos reivindicar o posto de conhecimento.

Esse ponto de vista é criticado em *Conhecimento e Crença Cristã*. À primeira vista, parece que um conhecimento substancial de Deus é possível mesmo sem uma intuição sensível: em um mundo criado por Deus, os seus habitantes poderiam ter esse conhecimento, e parece possível haver um mundo assim. Além disso, o ponto de vista kantiano é auto-anulador: se não se pode pensar acerca de Deus tendo em vista conhecer algo a seu respeito, também não se pode com esse mesmo intuito pensar que não se pode pensar acerca de Deus, resultado que diminui a credibilidade da posição kantiana.

O ponto de partida do segundo capítulo é a distinção entre dois tipos de objeções. Enquanto as *objeções de facto* colocam em questão a verdade da crença teísta e cristã, as *objeções de jure* questionam o direito do crente de assumir a sua crença. Um dos objetivos principais de *Conhecimento e Crença Cristã* é responder a este segundo tipo de objeção. Inicialmente, Plantinga recusa a *objeção de jure* centrada na acusação de que o teísmo carece de evidência e o teísta não cumpre os seus deveres epistêmicos quando assume a sua crença. As suas observações sobre essa objeção remontam à elaboração inicial da sua *epistemologia reformada* e são centradas na crítica ao *fundacionalismo clássico*, posição defendida por filósofos modernos importantes como Descartes e Locke, e na adoção de um tipo moderado de fundacionalismo que poderia entender a crença teísta e cristã como uma crença básica que não precisaria de justificação para ser admitida.

Um tipo mais promissor de objeção à crença teísta e cristã seria proposto por Freud e Marx. Enquanto Freud afirma que a crença teísta é produto de um mecanismo de realização de desejo fundamentalmente não orientado pela realidade, Marx sustenta que a crença teísta é produto de um mecanismo de formação de crença corrompido por uma estrutura social perversa. Plantinga mantém que nos dois casos a objeção ao teísmo deve ser entendida como a crítica de que a crença teísta não tem *garantia*, ou seja, que ela não cumpriria as condições que a elevariam ao posto de conhecimento.

Neste ponto, ele segue basicamente a proposta epistemológica que desenvolveu anteriormente no livros *Warrant: the Current Debate* e *Warrant and Proper Function*. Na sua opinião, uma crença tem garantia somente se for gerada i) por um mecanismo funcionando propriamente, ii) em um ambiente adequado para o funcionamento desse mecanismo, iii) por um mecanismo que visa à verdade e iv) por um mecanismo fiável, i.e., que tende a gerar mais crenças verdadeiras do que falsas. A condição final da garantia é v) que a crença não tenha um anulador.

Nos capítulos 3-6, Plantinga busca responder às objeções de Freud e Marx com a construção de um modelo no qual as condições i)-iv) da garantia seriam satisfeitas; no capítulo 7, ele discute objeções a esse modelo; finalmente, ele considera a condição v) da garantia ao discutir nos capítulos 8-10 alguns dos aparentes anuladores da crença teísta e cristã.

Oferecer um modelo para uma proposição é apresentar uma circunstância possível que a tornaria verdadeira. No capítulo 3, a proposição para a qual se constrói o modelo diz respeito exclusivamente à garantia para a crença no Deus teísta; posteriormente, Plantinga ampliará o modelo a fim de incorporar doutrinas especificamente cristãs. Esses modelos serão designados “Modelo A/C” e “Modelo A/C estendido” (A/C de Aquino e Calvino).

O Modelo A/C parte da afirmação de que temos um conhecimento natural de Deus, presente nas obras de Aquino e Calvino, mas também sugerida nas *Sagradas Escrituras* em trechos como Rm 1:18-20. Inicialmente, haveria um mecanismo de formação de crença, algo similar à percepção e à memória, que podemos chamar de *sensus divinitatis*. Sob certas circunstâncias, esse *sensus divinitatis* entraria em funcionamento gerando a crença em Deus, que, assim como as crenças da percepção e da memória, poderíamos entender como crenças básicas em relação às quais não se demanda justificações.

Seguindo em frente, Plantinga alega que no modelo a crença teísta não só é vista como básica, mas também *tem garantia*, desde que suponhamos aí que Deus existe: nesse caso, nada seria mais natural do que pensar que ele criou os seres humanos com um mecanismo projetado para revelar a sua presença quando funciona propriamente no ambiente em que nos encontramos.

Suponha agora que substituamos no modelo o *sensus divinitatis* pelo mecanismo mais geral de realização de desejo de Freud. Nesse caso, podemos pensar que o mecanismo de realização de desejo tenha sido projetado por Deus para produzir crenças com outras virtudes que não a verdade, exceto naquele caso em que a crença diga respeito à própria existência de Deus. Pode-se até mesmo pensar que o mecanismo de realização de desejo funciona mal em certos casos, principalmente devido ao orgulho dos seres humanos, que

querem se ver livres de toda autoridade e autossuficientes, sendo então levados a acreditar que Deus não existe.

Parece que não há na obra de Freud qualquer argumento para excluir essa possibilidade. Na verdade, o próprio ponto de partida do argumento freudiano contra a garantia da crença teísta a excluiria, uma vez que Freud assume desde o começo uma compreensão naturalista do mundo, a mente humana aí incluída, na qual não há lugar para Deus. Nesse caso, a formação da crença teísta pelo mecanismo de realização de desejo não teria realmente garantia.

O resultado ao qual se chega não é nada trivial: o teísta, assumindo a existência de Deus, estabelece a garantia da sua crença; Freud, assumindo uma perspectiva naturalista e ateísta, estabelece que não há garantia para a crença teísta. O que se vê é que a questão epistêmica da garantia depende da questão metafísica sobre as características gerais do universo que habitamos: a questão *de jure* sobre a garantia e racionalidade do teísmo não pode ser respondida separadamente da *questão de facto* sobre a verdade ou falsidade do teísmo. Ao final, fica claro que Plantinga não refuta a objeção de Freud e Marx, mas o resultado ao qual chega enfraquece qualquer objeção que não venha acompanhada da defesa de uma visão de mundo.

Os capítulos 5 e 6 são dedicados à ampliação do modelo A/C. Essa ampliação consiste, basicamente, na incorporação de temas e doutrinas características do cristianismo para explicar como as doutrinas cristãs têm garantia e podem chegar a conhecimento. Plantinga propõe que a garantia e conhecimento das doutrinas cristãs não poderiam ser geradas pelo *sensus divinitatis*, corrompido pelo pecado humano, mas sim por alguma intervenção divina. Chegamos à garantia e conhecimento das doutrinas cristãs por meio da palavra de Deus na *Bíblia* e pela instigação do *Espírito Santo*, que produz em nós a fé, entendida como o conhecimento do plano de salvação oferecido por Deus, e orienta os nossos afetos na direção correta.

Para a compreensão adequada da especulação em *Conhecimento e Crença Cristã*, principalmente nos capítulos 5 e 6, o leitor deve ter em mente que o que se busca é desenvolver uma resposta para a questão da garantia da crença cristã a partir de uma visão de mundo teísta e cristã. Nesse sentido, supondo o teísmo e a verdade de certas doutrinas cristãs, o modelo que confere garantia à crença cristã e a eleva ao status de conhecimento por meio da leitura bíblica, pela instigação do *Espírito Santo* e instauração da fé é no mínimo digno de consideração.

Há dois modos de criticar esse novo resultado. Primeiramente, podemos criticar o próprio modelo; além disso, podemos apresentar anuladores da crença teísta e cristã, minando assim os pressupostos fundamentais do modelo. Plantinga discute as objeções ao modelo no

capítulo 7, e os anuladores da crença teísta e cristã nos capítulos finais do seu livro.

A crítica do modelo A/C e A/C estendido assenta-se na suposição de que o *sensus divinitatis* e a instigação do Espírito Santo dão ao crente experiências religiosas que justificam ou garantem a crença em Deus ou na verdade do cristianismo. Visto que essa suposição não é forçosa, Plantinga a adota apenas com o intuito de tornar a crítica relevante e dar sequência à discussão. Ele contrasta as crenças teísta e cristã com as hipóteses científicas e ressalta as suas similaridades com as crenças da percepção e da memória a fim de responder a J. L. Mackie, que argumenta em *The Miracle of Theism* contra a justificação ou garantia das crenças teísta e cristã por meio da experiência religiosa.

Os capítulos 8-10 encerram o livro com a discussão de anuladores da garantia da crença teísta e cristã. Esses anuladores tornam irracional para o crente manter a crença teísta e cristã, porque oferecem razões para ele pensar que a sua crença é falsa ou que ele não se encontra em uma posição favorável para decidir sobre a verdade delas. Plantinga descarta sucessivamente a crítica bíblica histórica, o pluralismo religioso, e o mal como anuladores das crenças teísta e cristã. Tomemos a discussão sobre o mal como exemplo.

O problema lógico do mal é a acusação de que o teísmo acarreta uma contradição, porque afirma a existência de Deus, o criador onipotente, onisciente e sumamente bom, ao mesmo tempo que admite que há o mal neste mundo. Em *Conhecimento e Crença Cristã*, Plantinga se limita a indicar o tratamento pleno desse problema oferecido em *Deus, a Liberdade e o Mal*. Em relação ao problema indiciário ou probabilístico, i.e., a acusação de que o teísmo seria improvável dada a ocorrência de certos tipos de males neste mundo, ele argumenta que as consequências que decorrem da aceitação de que o mal seja evidência contra o teísmo não seriam graves. De fato, mesmo se a probabilidade do teísmo for baixa, dado o fato do mal, disso não se segue que a crença teísta seja irracional, da mesma forma que a baixíssima probabilidade de uma pessoa tirar uma mão de quatro ases em um jogo de cartas não torna a sua crença de ter tirado uma mão com quatro ases irracional, se, por exemplo, ela vê que recebeu uma mão com quatro ases. Conforme o modelo da garantia proposto em *Conhecimento e Crença Cristã*, o crente *perceberia* a presença Deus por meio do *sensus divinitatis*.

Para Plantinga, portanto, o maior obstáculo colocado pelo mal não seria introduzido por um argumento dedutivo ou probabilístico, mas surgiria de maneira direta e imediata: a vivência de um mal horrendo e o sofrimento profundo, por exemplo, desencadeariam a crença de que nenhum ser com as características do Deus teísta poderia permitir esse mal e sofrimento. A sua resposta a essa objeção apela para o modelo A/C e A/C estendido: no modelo A/C, uma pessoa perfeitamente racional teria as suas faculdades cognitivas

intocadas, inclusive o *sensus divinitatis*, que gera a crença em Deus, e a ideia de que Deus não existe não passaria por sua cabeça; no modelo A/C estendido, mesmo que o seu *sensus divinitatis* seja corrompido pelo pecado, uma pessoa teria a sua crença em Deus restaurada pelo pela ação do *Espírito Santo* e pela salvação oferecida por Cristo, e a presença do mal não comprometeria a garantia da sua crença em Deus.

De modo geral, portanto, o apelo aos modelos A/C e A/C estendido inibe a anulação da crença teísta e cristã pelo mal. Ao final, contudo, Plantinga reconhece que não foram apresentados argumentos convincentes a favor desses modelos - na verdade, ele pensa que não há esses argumentos. Seja como for, o seu objetivo principal era estabelecer que não há uma crítica de irracionalidade da crença teísta e cristã independente de uma visão de mundo e de compromissos metafísicos. E penso que ele tenha sido bem sucedido nessa tarefa.

Essa breve exposição dá ao leitor uma ideia do que esperar no livro de Plantinga: a investigação é ampla e compreensiva, rica historicamente e desafiadora do ponto de vista argumentativo. A versão brasileira contém alguns erros de tradução e inconsistência de terminologia devidas ao processo de editoração. Porém isso não compromete a fluência do texto. Além disso, ela vem com um prefácio que apresenta brevemente o pano de fundo da especulação em *Conhecimento e Crença Cristã* e esclarece a motivação para a discussão da garantia das crenças religiosas a partir de uma base caracteristicamente cristã. De modo geral, o livro será muito útil para o leitor interessado em conhecer a filosofia da religião, estudar a filosofia de Plantinga ou discutir com competência alguma das questões aí tratadas, e altamente recomendável como bibliografia primária em cursos introdutórios de filosofia da religião e como fonte de pesquisa e consulta sobre temas da área.

Alvin Plantinga, *Conhecimento e Crença Cristã*, Brasília: Academia Monergista, 2016, ISBN: 978-85-69885-02-3.