

Nota Sobre a Dúvida Cartesiana

Alexandre N. Machado
Universidade Federal da Bahia
anmachado@ufba.br

resumo Esta nota tem como objetivo formular questões que mostram certas dificuldades na compreensão da dúvida metódica cartesiana. Trata-se de uma avaliação crítica que parte da seguinte hipótese: ou a dúvida metódica não é inteligível ou ela não é uma dúvida. *Prima facie*, a dúvida metódica parece ser irracional, pois em seu escopo estão proposições que parecem ser paradigmas de racionalidade. Algumas explicações da inteligibilidade da dúvida metódica parecem destituí-la do caráter de dúvida, como aquelas que procuram compatibilizar a dúvida metódica e a crença. As principais questões tratadas nesta nota são: (1) Qual é a motivação epistêmica da dúvida metódica? (2) Dado o que está disponível ao meditador na Primeira Meditação, o que é apresentado como razão para duvidar pode ser considerado realmente desse modo? Em especial, por que o apelo ao provável não realiza essas supostas razões? (3) A dúvida metódica é compatível com as necessidades epistêmicas da vida prática? (4) Qual é a natureza da atitude denominada “dúvida” e qual é o seu objeto?

palavras-chave Descartes; dúvida; certeza absoluta; probabilidade; conhecimento; ceticismo

Embora conheçamos as demonstrações de outras pessoas de cor, nunca nos tornaremos matemáticos se nos faltar a aptidão intelectual para resolver qualquer problema dado. E mesmo que tenhamos lido os argumentos de Platão e Aristóteles, nunca nos tornaremos filósofos se formos incapazes de fazer um juízo bem fundamentado sobre assuntos que surjam para discussão; nesse caso o que pareceria que aprendemos não seria ciência, mas história (*Regras para a Direção do Espírito*, AT, X, 367).

Recebido em 03 de junho de 2007. Aceito em 15 de outubro de 2007.
doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.81-102, outubro, 2007

1. Introdução

Em um artigo sobre o problema da linguagem privada que marca sua divergência em relação a Peter Hacker, seu companheiro de longos anos de interpretação da obra de Wittgenstein, e em relação à maior parte da interpretação tradicional dos textos de Wittgenstein? Gordon Baker descreve o objetivo do seu texto do seguinte modo:

“A empreitada imediata e principal aqui consiste em cultivar dúvidas e dificuldades que cada leitor deve encontrar por si mesmo ao lidar com o texto do [argumento da linguagem privada]. Elas não deveriam ser tratadas como pensamentos embaraçosos e ‘infantis’ que deveriam ser suprimidos tão logo quanto possível e a partir de então excluídos da consciência. Objeções parecem emergir como que espontaneamente, dado que é exigida uma considerável habilidade e esforço para moldar o texto das *Investigações* à medida da interpretação forçada [*Procrustean*] do [argumento da linguagem privada]” (BAKER, 1998, p. 330).

Cito essa passagem apenas para enfatizar o espírito com que escrevi a nota que se segue: nela pretendo muito mais apresentar questões do que defender afirmações.¹ São questões que algumas vezes me pareceram embaraçosas e, em alguma medida, infantis. Mas o eco das palavras de Baker sempre foi um estímulo decisivo para expô-las à consideração crítica.

O que apresento nesta nota são os primeiros resultados de uma pesquisa que tem como objetivo analisar criticamente a natureza da dúvida metódica usada por Descartes nas suas *Meditações Metafísicas*. Minha intuição inicial pode ser expressa pela seguinte hipótese: ou a dúvida metódica não é inteligível (não faz sentido) ou ela não é uma dúvida. A motivação para a primeira parte da hipótese é que, *prima facie*, a dúvida metódica não parece ser racional, na medida em que em seu escopo estão proposições que parecem ser paradigmas de racionalidade e, por isso, sua verdade somente poderia ser posta em dúvida de modo irracional. A motivação para a segunda parte da hipótese é que algumas tentativas de se explicar a inteligibilidade da dúvida metódica parecem destituí-la do caráter de dúvida, como aquelas que procuram compatibilizar a dúvida metódica com a manutenção da crença.

A inteligibilidade da dúvida metódica depende, entre outras coisas, dos seguintes três fatores: a inteligibilidade da sua motivação, a inteligibilidade daquilo que é apresentado como razão para duvidar e a inteligibilidade da sua relação com as necessidades epistêmicas da vida prática. Por isso, no que respeita à primeira parte da hipótese acima, concentrei-me nas seguintes questões: (1) Qual é a motivação epistêmica da dúvida metódica? Ou seja, como Descartes apresenta a dúvida como um método epistêmico promissor, a despeito das intuições contrárias? (2) Dado o que está disponível ao meditador na Primeira Meditação, o que é apresentado como razão para duvidar pode ser considerado realmente uma razão para isso? Em especial, por que o apelo ao provável não neutraliza essas supostas razões? (3) A dúvida metódica é compatível com as necessidades epistêmicas dos interesses práticos? No que respeita à segunda parte da hipótese, concentrei-me na seguinte questão: (4) no que consiste a dúvida, ou seja, qual é a natureza da atitude denominada “dúvida” e qual é o seu objeto?

2. A motivação da dúvida

No diálogo *A Busca da Verdade*, Descartes faz Eudoxo, um dos interlocutores, dizer que “...aquele que sabe como dispor apropriadamente da dúvida pode deduzir dela conhecimento absolutamente certo” (AT X, 522). Essa afirmação faz uma alusão clara ao objetivo último da aplicação da assim chamada dúvida metódica nas suas *Meditações Metafísicas*. Trata-se da tentativa de fazer com que o *método* cético, ou ao menos uma versão desse método, seja usado contra os *objetivos* céticos, ou seja, não para frustrar nossas pretensões epistêmicas, mas para a obtenção de conhecimento absolutamente certo ou absolutamente indubitável. A intuição que parece motivar inicialmente essa estratégia é a seguinte: se há algo absolutamente indubitável, então deve ser o resíduo da aplicação metódica da dúvida. O esforço para se entender a natureza da dúvida metódica não pode perder de vista esse aspecto: seu objetivo epistêmico otimista. Descartes queria encontrar um novo fundamento para as ciências constituído de verdades absolutamente certas, verdades de que, ao final das *Meditações*, ninguém poderia duvidar *racionalmente* e que fossem suficientes para garantir a legitimidade epistêmica dos nossos melhores meios de justificar crenças.²

O advérbio “racionalmente” aponta para uma outra característica do método da dúvida. Ele deve ser *racional*. Se não fosse, seus resultados seriam epistemicamente ilegítimos. Se pudéssemos detectar algum elemento irracional no método da dúvida antes de aplicá-lo, então Descartes não poderia motivar racionalmente sua adoção. Ele precisa apresentar o método de tal forma que ao leitor fique claro, antes de adotar o método, que ele satisfaz certas condições de adequação racional. Isso significa que essas condições de adequação (sejam quais forem) não podem elas próprias estar sujeitas à dúvida metódica e devem ser compartilhadas com os leitores-alvo das *Meditações*, a saber, por um lado, aqueles que nutrem certas crenças consideradas razoáveis e certas do ponto de vista do senso comum e da tradição aristotélica e, por outro, os céticos. É apenas com base nesses critérios compartilhados que Descartes pode motivar racionalmente o seu leitor a aplicar o método da dúvida. E essa motivação deve mostrar que ao menos parece mais racional aplicar o método da dúvida àquelas crenças do senso comum do que não aplicá-lo. Para isso, não basta mostrar os defeitos epistêmicos das crenças do senso comum. É necessário mostrar que é mais provável que a aplicação do método da dúvida leve a resultados melhores. Caso contrário, se adotássemos o método da dúvida, estaríamos não apenas agindo epistemicamente às cegas, mas estaríamos nos dispondo a trocar as crenças do senso comum por algo que *prima facie* é epistemicamente muito pior.

Não se deve confundir aqui a motivação para a dúvida com as razões para a dúvida. Como bem nota Frankfurt, antes de apresentar as razões para duvidar, Descartes se propõe duvidar. A motivação é aquilo que, mesmo que de uma forma provisória e conjectural, apresenta a tarefa de encontrar razões para duvidar como uma tarefa racionalmente desejável.

Na primeira meditação Descartes diz:

“Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, [é útil] naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro” (AT, VII, 12).

Aqui Descartes está dizendo que não se revela desde o início como o método da dúvida é um meio capaz de atingir sua finalidade: obter conhecimento absolutamente certo. Mas ele afirma que a dúvida nos ajuda a satisfazer uma condição (necessária, embora insuficiente) para alcançar essa finalidade: libertar-nos dos prejuízos e nos desligar dos sentidos. Entretanto, se não tivermos razão para acreditar que é provável que obtenhamos resultados epistemicamente melhores que aquele que obtemos com nossos prejuízos e nossa ligação aos sentidos, então estaremos trocando o incerto pelo que parece ser mais incerto ainda e, assim, não teremos uma motivação racional para adotarmos o método da dúvida.

Sendo assim, que *motivação* Descartes oferece para o método da dúvida? A resposta a essa pergunta depende da resposta a outras duas: qual é o *método* da dúvida e o que é, nesse caso, uma *dúvida*? Em outras palavras: *o que* Descartes quer que façamos quando quer que duvidemos e *como* ele quer que isso seja feito?

Há uma outra questão importante para a compreensão da natureza da dúvida metódica, mas que não vou tratar aqui. Trata-se da questão sobre o escopo da dúvida: o que está e o que não está no escopo da dúvida? Quais são e quais não são alvos da dúvida metódica? Já vimos, entretanto, que algo deveria estar fora do escopo da dúvida: os critérios a partir dos quais julgamos a racionalidade da motivação para se adotar o método da dúvida.

3. Dúvida, descrença e suspensão do juízo

Citarei duas passagens bem conhecidas dos textos de Descartes que considero importantes para entender a natureza metódica da dúvida e em seguida as comentarei. No *Discurso do Método*, Descartes diz:

“De há muito observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável” (AT, VII, 31).

Nas *Meditações Metafísicas* ele diz:

“...aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, a menor razão para duvidar [*rationem dubitandi*] que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas” (AT, VI, 18)³.

Uma regra essencial do método da dúvida, de acordo com essas passagens, consiste em tratar como falsa aquelas proposições para as quais possamos imaginar uma razão para duvidar. Mas essa formulação engendra outras questões. Em que consiste *tratar como falsa* uma proposição? O que é uma *razão para duvidar*? Parece que duvidar que *p*, de acordo com essa regra, consiste em tratar “*p*” como falsa (caso contrário, seria enganador chamá-lo “método da *dúvida*”).⁴ Por isso, a explicação do que é tratar *p* como falsa seria uma explicação do que é duvidar que *p*.

No sentido literal de “tratar como falsa”, quando *acreditamos* que uma determinada proposição é falsa, tratamos essa proposição como falsa. É nesse sentido que Descartes quer que entendamos essa expressão? Ele quer que *acreditemos* que as proposições que são objetos da dúvida são falsas? De acordo com a linguagem ordinária, não tratar uma proposição como verdadeira não implica tratá-la como falsa, pois podemos *suspender* *nosso juízo* sobre o seu valor de verdade, ou seja, podemos nos abster tanto de tratá-la como verdadeira como de tratá-la como falsa. Nesse sentido, suspender o juízo sobre o valor de verdade de uma proposição não é o mesmo que tratá-la como falsa. Por isso, se com a expressão “tratar como falsa” Descartes entendesse o mesmo que “suspender o juízo”, então a formulação da regra da dúvida apresentada nas passagens acima induziria ao erro, pois *nelas* Descartes não nos previne de que está usando as palavras em um sentido diferente do seu sentido literal (ordinário).⁵

Mas há duas outras passagens em que Descartes oferece o que parece ser uma formulação alternativa da mesma regra. No *Discurso do Método*, ele diz:

“O primeiro [preceito] era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião para pô-lo em dúvida” (AT,VI, 18).

Nessa passagem, Descartes não fala sobre tratar uma proposição como falsa, mas apenas sobre abster-se de tratá-la como verdadeira, caso haja ocasião para pô-la em dúvida. No final da Primeira Meditação, ele torna mais explícita a natureza dessa atitude:

“Considerarei a mim mesmo [...] dotado da falsa crença de ter todas essas coisas [isto é, de ter um corpo]. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo” (AT,VII, 23).

Embora no começo dessa passagem ele se proponha a considerar suas crenças anteriores *como falsas*, no final, Descartes sugere que suspender o juízo é *suficiente* para se aplicar o método da dúvida.⁶ Se isso está correto, então no que concerne ao método da dúvida, duvidar que *p* é suspender o juízo sobre se *p*.⁷

De acordo com a linguagem ordinária, suspender o juízo sobre se *p* implica não acreditar que *p* e não acreditar que $\sim p$. Se, pois, acreditávamos que *p* antes de aplicar o método da dúvida, aplicá-lo envolve deixar de acreditar que *p*, embora não envolva acreditar que $\sim p$ (acredita que *p* é falsa). Sendo assim, no que concerne ao método da dúvida, duvidar que *p* é deixar de acreditar que *p*. Se acreditávamos que tínhamos um corpo, por exemplo, a aplicação do método da dúvida exige que deixemos de acreditar nisso. Mas, como Descartes pode motivar racionalmente uma tal dúvida? Que razão se pode dar para acreditar que os objetivos epistêmicos que temos ao acreditar que temos corpos provavelmente são alcançados, e alcançados de modo mais eficiente, deixando-se de acreditar que temos corpos? Um cético não teria de responder a essa pergunta. Mas Descartes não é um cético.

Uma resposta foi sugerida no início desta nota: se há algo absolutamente indubitável, então deve ser o resíduo da aplicação metódica da

dúvida. Mas essa condicional deixa em aberto a existência de certeza absoluta e, portanto, apresenta o ceticismo como um dos resultados possíveis da aplicação do método. Por conseguinte, se essa for a motivação, então é uma motivação neutra em relação ao ceticismo. E porque se trata de um método da *dúvida*, e de uma dúvida *universal*, da perspectiva dessa motivação parece muito mais provável que esse método leve ao ceticismo, dado que os demais que dele se serviram não obtiveram certeza absoluta como resultado.

No caso de a suspensão do juízo implicar o abandono da crença, uma outra pergunta se impõe aqui: o que é deixar de acreditar? Ordinariamente, quando deixamos de acreditar que algo seja o caso porque suspendemos nosso juízo, nosso comportamento geralmente expressa essa atitude. É isso que a aplicação do método da dúvida impõe? Seria ridículo se nosso comportamento expressasse a descrença sobre a existência do nosso corpo. Devemos então *fingir* que acreditamos que temos corpos durante a aplicação da dúvida? Ou devemos fingir que duvidamos?

Em algumas passagens bem conhecidas dos seus escritos, Descartes sugere que a dúvida metódica é uma dúvida fingida,⁸ exagerada,⁹ ridícula e metafísica,¹⁰ e que não deve ser transferida para a vida ordinária.¹¹ Uma interpretação literal dessas passagens implicaria que devemos fingir que suspendemos o juízo.¹² Mas, fingir suspender o juízo não é o mesmo que suspender o juízo. Portanto, se a dúvida metódica é uma dúvida fingida, então, em sentido estrito, a dúvida metódica não é uma dúvida.

É isso que Descartes tem em mente? Como podemos conciliar a dúvida fingida com o objetivo de nos libertar “de toda sorte de prejuízos e nos prepara[r] um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos”? Se finjo duvidar que *p*, se finjo suspender meu juízo sobre se *p*, quando a crença que *p* é um prejuízo ligado aos sentidos, então não deixo de acreditar que *p*. E se não deixo de acreditar que *p*, como a dúvida fingida sobre se *p* pode me ajudar a me “desligar dos sentidos”? Como fingir que não tenho mais meus prejuízos pode me ajudar a me livrar deles? Além disso, se o que o método da dúvida exige é apenas uma dúvida fingida, então por que Descartes escreveu a Primeira Meditação? Por que temos que ter *razões* para duvidar, se estamos apenas fingindo duvidar?

A dificuldade para se encontrar respostas a essas perguntas indica que Descartes provavelmente não concebia a dúvida metódica como uma dúvida fingida.¹³ O melhor seria interpretar o eventual fingimento da dúvida como um estágio metódico intermediário necessário para resistir à forte inclinação psicológica para acreditar naquilo que a razão diz para duvidar, mas não como a ação que constitui o método da dúvida. Mas a dúvida sincera, como vimos, enfrenta suas próprias dificuldades, às quais retornarei mais adiante. Numa famosa passagem da *Réplica às Quintas Objeções*, Descartes diz algo que parece decidir claramente essa questão:

“Quando eu disse que todo o testemunho dos sentidos deveria ser considerado como incerto e mesmo falso, eu falava muito sério; de fato, esse ponto é tão importante para minhas *Meditações*, que se alguém não está disposto ou não pode aceitá-lo, será incapaz de produzir qualquer objeção que mereça uma réplica” (AT, VII, 350).

Dado que é da natureza da dúvida metódica ser engendrada por razões, entender a natureza dessas razões é uma condição para entender a natureza da dúvida.

4. As razões para a dúvida: certeza absoluta versus probabilidade

As razões para duvidar apresentadas na Primeira Meditação são argumentos cujo objetivo é nos levar a suspender o juízo sobre questões empíricas e matemáticas.¹⁴ Embora Descartes não tenha objetivos céticos nas *Meditações*, dado o objetivo primeiro desses argumentos, podemos chamar esses argumentos de argumentos céticos.

A estratégia desses argumentos céticos parece ser a seguinte: Descartes introduz uma hipótese que sabemos ser incompatível com proposições que julgamos serem verdadeiras e nos desafia a apresentar razões para acreditarmos que essa hipótese é falsa. Se não conseguirmos superar esse desafio, devemos suspender nosso juízo. O primeiro argumento, por exemplo, considera a hipótese de que nossos sentidos nos enganam. Essa hipótese é incompatível com as proposições que julgamos serem verdadeiras com base nos sentidos. Se essa hipótese for verdadeira, então não temos razão para acreditar nas proposições que julgamos serem

verdadeiras por meio dos sentidos. Descartes então nos desafia a apresentar razões para acreditarmos que essa hipótese é falsa. O argumento do sonho segue a mesma estratégia. E o mesmo vale para o argumento do Deus enganador e para a sua versão mais radical: o argumento do gênio maligno. O argumento do gênio maligno, se cogente, é suficiente para desafiar nossas pretensões de conhecimento empírico e matemático.¹⁵

Para representarmos a estrutura geral dos argumentos céticos da Primeira Meditação, suponhamos que p seja uma proposição qualquer sobre o mundo exterior ou sobre fatos matemáticos que julgamos ser verdadeira e que h seja uma hipótese que sabemos ser incompatível com p . Sendo assim, a estrutura geral dos argumentos céticos da Primeira Meditação é a seguinte:

- (1) Se não temos razão suficiente para acreditar que h é falsa (para acreditar que $\sim h$), então não temos razão para acreditar que p .
- (2) Não temos razão suficiente para acreditar que h é falsa (para acreditar que $\sim h$).
- (3) Portanto, não temos razão suficiente para acreditar que p .
- (4) Se não temos razão suficiente para acreditar que p , então devemos suspender nosso juízo sobre se p .
- (5) Portanto, devemos suspender nosso juízo sobre se p .¹⁶

Se essa reconstrução está correta, então uma proposição p é racionalmente dubitável se há uma proposição h que é incompatível com p , sabemos dessa incompatibilidade e não temos nenhuma razão suficiente para acreditar que h é falsa. Nas *Meditações* subsequentes, Descartes pretende refutar a segunda premissa dos argumentos céticos, ou seja, ele pretende apresentar razões suficientes para crer que as hipóteses céticas são falsas. Mas essas razões são obtidas por meio da aplicação da dúvida metódica, que põe em xeque as suposições da filosofia aristotélica a partir das quais, segundo Descartes, não é possível mostrar que a segunda premissa é falsa.

Mas não temos mesmo nenhuma razão para acreditar que não há um gênio maligno diferente daquelas que Descartes oferece nas *Meditações* subsequentes? Se houvesse um gênio maligno, *todas* as nossas crenças (coerentes) sobre o mundo exterior e nossas crenças matemáticas seriam falsas. Isso não é altamente *improvável*?¹⁷ E saber que isso é altamente improvável não é uma razão suficiente para acreditar que não há um

gênio maligno? Na Primeira Meditação, na passagem em que ele considera as razões para substituir a hipótese do Deus enganador pela hipótese do gênio maligno, Descartes diz:

“[...] essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltam amiúde ao pensamento [...]. E jamais perderei o costume de aquiescer a isso e de confiar nelas, enquanto as considerar como são efetivamente, ou seja, como duvidosas de alguma maneira, com acabamos de mostrar, e todavia muito prováveis, de sorte que se tem muito mais razão em acreditar nelas do que em negá-las” (AT VII, 22).

Essa passagem sugere que a probabilidade de uma proposição é uma razão (talvez *insuficiente*) para acreditar nela. Por isso, quanto maior a probabilidade de uma proposição, mais razão há para se acreditar nela. Mas essa é uma descrição, digamos, relativa. Mesmo que haja mais razão para acreditar que p do que para acreditar que q porque é mais provável que p do que q , disso não se segue que a razão para acreditar que p seja *suficiente* para se acreditar que p . Por exemplo: é mais provável que uma pessoa A, que apostou cem combinações na mega-sena, ganhe o prêmio do que outra pessoa B, que apostou apenas uma combinação. Por isso, de acordo com a passagem recém citada, há mais razão para se acreditar que A ganhará o prêmio do que para acreditar que B o ganhará. Mas disso não se segue que haja razão suficiente para se acreditar que A ganhará o prêmio.

Todavia, a hipótese do gênio maligno não é apenas improvável, mas é provavelmente a mais improvável de todas. Por isso, a crença que o gênio maligno não existe não é apenas provável, mas é talvez a mais provável. Isso não seria suficiente para crer que é verdadeira? Nas Respostas às Sétimas Objeções, Descartes diz algo que sugere uma resposta negativa à última pergunta:

“...dado que a verdade é essencialmente indivisível, pode ocorrer que uma afirmação que não reconhecemos como sendo possuidora de certeza completa possa de fato ser totalmente falsa, por mais provável que ela possa parecer. Fazer os fundamentos de todo conhecimento repousar sobre uma afirmação que reconhecemos como possivelmente falsa não seria um meio sensato de filosofar” (AT VII, 548).

O fundamento das ciências não pode ser provável. Crer no provável é sensato quando o que está em jogo é agir. Descartes formula essa distinção em uma bem conhecida passagem do *Discurso do Método*:

“...como as *ações da vida* não suportam às vezes qualquer delonga, é uma verdade muito certa que, quando não está em nosso poder discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis; e mesmo, ainda que não notemos em umas mais probabilidades que em outras, devemos, não obstante, decidirmos por algumas e considerá-las depois não mais como duvidosas, *na medida em que se relacionam com a prática*, mas como muito verdadeiras e muito certas, porquanto a *razão* que a isso nos decidiu se apresenta como tal” (AT VI, 25; grifo acrescentado).

Mas por que os fundamentos da ciência não podem ser prováveis? Na seqüência da última passagem citada das Respostas às Sétimas Objeções, Descartes oferece uma resposta:

“Se alguém procede desse modo [isto é, se aceita como fundamento uma proposição que reconhece como possivelmente falsa], como pode responder aos céticos que vão além de todos os limites da dúvida? Como os refutará? [...] não devemos supor que a filosofia cética está extinta. Ela está vigorosamente viva hoje, e quase todos aqueles que se consideram intelectualmente mais dotados do que outros, e não encontram nada que os satisfaça na filosofia tal como ela é ordinariamente praticada, buscam refúgio no ceticismo porque não podem ver qualquer alternativa com maiores pretensões de verdade” (AT VII, 548).

De acordo com essa passagem, as razões para se acreditar nas proposições fundamentais devem ser tais que excluam a possibilidade de que elas sejam falsas, pois essa é a única maneira de se refutar o ceticismo. Isso mostra que Descartes considerava normativo que os fundamentos do conhecimento satisfizessem as exigências epistemológicas do cético.¹⁸ Ele rejeita proposições prováveis como fundamento porque quer refutar o cético, e querer refutar o cético envolve aceitar as exigências epistemológicas céticas.¹⁹ Refutar o cético seria apenas uma ocasião para Descartes mostrar que pode satisfazer certas as exigências epistemológicas que ele e o cético compartilham.²⁰

Uma frase da primeira parte da passagem recém citada das Respostas às Sétimas Objeções parece sugerir qual raciocínio está por trás dessas exigências. Descartes diz: “pode ocorrer que uma afirmação que não reconhecemos como sendo possuidora de certeza completa possa de fato ser totalmente falsa, por mais provável que ela possa parecer”. Essa possibilidade é suficiente para Descartes rejeitar proposições prováveis como fundamentos do conhecimento. O raciocínio sugerido parece ser o seguinte: suponhamos que uma proposição é certamente verdadeira quando sua probabilidade é 1 e certamente falsa quando sua probabilidade é 0. O que Descartes chama de provável seria uma proposição cuja probabilidade está mais próxima de 1 do que de 0, embora seja diferente de 1.²¹ Se tivermos evidência de que a probabilidade da proposição que p é 0,99, por exemplo, então a proposição que p é provável, mas pode ser falsa. Sendo assim, se acreditarmos que p com base nessa evidência, poderemos estar mantendo uma crença falsa. Mas se a crença de que p for falsa, então não sabemos que p . Conseqüentemente, é possível que não saibamos que p mesmo tendo evidência de que a probabilidade de que p seja 0,99. Portanto, a evidência de que a probabilidade de que p é 0,99 não é suficiente para o conhecimento. Sendo assim, se a ciência deve produzir conhecimento, então não deve se basear em algo que seja menos que absolutamente certo. Ou seja, a evidência para as crenças fundamentais da ciência deve ser tal que exclua a possibilidade de que sejam falsas.²² E tal evidência deve ser assim porque deve excluir a possibilidade de que não saibamos o que julgamos saber no nível fundamental. Portanto, ela deve ser suficiente não apenas para que acreditemos em uma proposição verdadeira, mas para que acreditemos que sabemos que essa proposição é verdadeira, ou seja, para que saibamos que sabemos.²³

Mas, como já foi notado por muitos, parece haver uma tensão entre a aplicação do método cartesiano para a obtenção das evidências apropriadas para os fundamentos do conhecimento, a dúvida metódica, e as exigências epistêmicas da vida prática. Consideremos a crença na existência de corpos, por exemplo. De acordo com o método da dúvida, tal como caracterizado até agora, ao meditarmos em busca dos fundamentos do conhecimento, devemos suspender nosso juízo sobre a existência de corpos, ou seja, devemos deixar de acreditar que eles existem. Todavia, a proposição que há corpos é muito provável e, “na medida em que se relaciona com a prática”,

é considerada verdadeira. Mas como podemos ao mesmo tempo suspender nosso juízo sobre a existência de corpos e acreditar que eles existem? Uma resposta aqui seria dizer que não se trata de acreditar e deixar de acreditar na mesma coisa *ao mesmo tempo*, pois nunca estamos engajados ao mesmo tempo na vida prática e na busca dos fundamentos da ciência. Temos de distinguir *diferentes contextos* em que as diferentes crenças são adotadas. Segundo Harry Frankfurt, quando alguém, ao aplicar o método da dúvida, suspende o juízo sobre se $2+2=4$, por exemplo,

“continua a *acreditar* na equação, mas não lhe fornece nenhum lugar no sistema que está desenvolvendo porque ainda não passou nos testes para sua inclusão. Dentro do trabalho teórico da aritmética, então, ele ainda não *acredita* que $2+2=4$. Quando se engajou no seu trabalho, ele solapou todas as suas crenças no sentido limitado que decidiu não tomar suas credenciais teóricas como garantidas” (FRANKFURT, 1970, pp. 16-17).

Segundo essa passagem, uma mesma pessoa pode coerentemente acreditar que p e não acreditar que p , desde que a crença que p se dê em um contexto e a crença que não p se dê em outro contexto. Ele pode acreditar que $2+2=4$ no contexto da vida prática e não acreditar que p no contexto do trabalho teórico dos fundamentos da aritmética.

Deixando de lado o fato de essa resposta retratar o meditador como uma espécie de esquizofrênico, não é *possível* agir enquanto meditamos, enquanto aplicamos o método da dúvida em busca da verdade? Enquanto meditava, enquanto duvidava, Descartes acreditava estar sentado perto da lareira, segurando uma pena com a qual fazia marcas de tinta sobre folhas de papel, etc. Mesmo que para meditar não seja *necessário* acreditar nessas coisas, o exemplo parece mostrar que é *possível* meditar e agir *ao mesmo tempo* e que, portanto, é possível meditar e, ao mesmo tempo, acreditar em tudo que é necessário acreditar para agir. E mesmo que não seja necessário manter as crenças ordinárias para meditar, é possível abandonar o contexto da vida prática? e, com ele, todas as crenças que ele exige? enquanto meditamos? Mesmo que decidamos deitar e não fazer nada enquanto meditamos, permanecer deitados envolve crer que há algo sustentando nosso corpo, por exemplo. Mas essa crença é incompatível com a dúvida metódica sobre a existência dos corpos.

5. Suspende o juízo sobre se *p* e suspende o juízo sobre se *sei que p*

Janet Broughton oferece uma interpretação da dúvida metódica que promete dissolver essa tensão, segundo a qual (cf. BROUGHTON 2002, pp. 85–86) a dúvida metódica exige que suspendamos nosso juízo *que sabemos* que *p*, mas não nosso juízo que *p*. Para mostrar isso, ela chama atenção para a distinção entre ter boas razões para acreditar que *p* e ter razões suficientes para saber que *p*. Contra Stroud (1984, p. 32), Broughton sustenta que da admissão que não temos razão suficiente para saber que *p* não se segue que não tenhamos boas razões para acreditar que *p*. Ela argumenta a partir de um exemplo jurídico.

Em um julgamento de um suspeito de ter cometido um crime, um membro do júri reavalia as razões que ele julga serem suficientes para saber que o suspeito não é culpado. Essa reavaliação pode levá-lo a acreditar que ele, na verdade, não sabe se o suspeito é ou não culpado, embora seja provável que ele não o seja. Mas se é provável que ele não o seja, então há boas razões para se acreditar que ele não é culpado, mesmo que essas razões não sejam suficientes para se *saber* que ele não é culpado. Portanto, as dúvidas que o membro do júri tem sobre se ele sabe que o suspeito não é culpado não o obrigam a deixar de acreditar que ele não é culpado. A reavaliação que o membro do júri faz das suas razões para acreditar que o suspeito não é culpado *poderia* mostrar que não há boas razões sequer para acreditar que ele não é culpado, muito menos para saber que ele não é culpado. O ponto de Broughton é que um resultado negativo da revisão de uma alegação de conhecimento não implica inexistência de razões para acreditar.

Aplicando-se esse raciocínio ao caso da dúvida metódica, o que obtemos é o seguinte: se o que os argumentos céticos da primeira meditação visam mostrar é apenas que não sabemos que *p*, mesmo que eles sejam cogentes, disso não se segue, sem mais, que não tenhamos razões para acreditar que *p*. Sendo assim, com base apenas nos argumentos céticos, estamos obrigados no máximo a revisar nossa alegação de que sabemos que *p*, não nossa crença de que *p*. Parece ser isso que se tem em mente quando se diz que suspende o juízo sobre se *p* é considerar a proposição que *p* como inapropriada para figurar como premissa de qualquer infé-

rência usada para se justificar a crença na verdade de outras proposições (cf. ANDERSON, 1993, p. 41). Isso é apenas uma maneira de dizer que não se sabe se é verdade que *p*.

Isso realmente elimina a tensão entre a aplicação do método da dúvida e as exigências epistêmicas da vida prática. Mas o preço dessa solução parece ser criar uma outra tensão. A razão alegada para se acreditar que a dúvida metódica não é uma dúvida fingida foi que a sinceridade da dúvida é um requisito para que ela cumpra com seu objetivo de nos libertar “de toda sorte de prejuízos e nos prepara[r] um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos”. Ao aplicarmos a dúvida metódica, devemos duvidar sinceramente que há corpos, por exemplo. Mas se Broughton está correta, então a dúvida metódica não se dirige à crença que *os corpos existem*, mas à crença que *sabemos que os corpos existem*. Isso implica que aplicação do método da dúvida é compatível com a manutenção da crença que há corpos. Mas como podemos atingir o objetivo da dúvida metódica mantendo nossas crenças ordinárias? Como a manutenção da crença na existência dos corpos pode nos ajudar a nos libertar “de toda sorte de prejuízos e nos prepara[r] um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos”?

Uma possível solução para essa tensão consiste em dizer que nos liberar dos prejuízos e nos desligar dos sentidos não consiste em nos liberar da crença que *p*, mas da crença que *sabemos que p por meio dos sentidos*. São nossos critérios epistêmicos para nossas crenças cotidianas que devem ser postos em dúvida, não essas próprias crenças. Nesse caso, Descartes nunca teria pretendido que duvidássemos da existência de corpos, mas apenas que sabemos que existem corpos.²⁴ O problema agora consiste em explicar no que consiste a disposição inicial de Descartes de desfazer-se de todas as opiniões a que até então dera crédito. Se mantivermos nossas crenças ou opiniões cotidianas, apenas nos desfazendo da crença que sabemos que são verdadeiras, então não nos desfaremos de *todas* as opiniões que até então demos crédito, mas apenas de uma parte. Nesse caso, não nos desfazemos das nossas crenças sobre o mundo exterior e das nossas crenças matemáticas. Nos desfazemos apenas da crença que sabemos que são verdadeiras.

Costuma-se chamar uma crítica que distorce a posição criticada de “argumento contra um espantalho”. Talvez haja algo análogo no caso da defesa de uma posição, algo como a *defesa de um espantalho*.

A dificuldade para se responder às questões das seções 4 e 5 de forma satisfatória indica, creio, uma dificuldade para se compreender a coerência da distinção cartesiana entre busca da verdade e vida prática e, por isso, indicam dificuldade para se compreender a coerência do método da dúvida (da suspensão metódica do juízo), que está baseado nessa distinção.

6. A audiência visada

Poder-se-ia pensar que minha dificuldade em compreender o método da dúvida se deve a uma abordagem essencialmente *ahistórica* dos textos de Descartes. Minha dificuldade origina-se do fato de eu não perceber que a dúvida metódica deveria ser compreendida contra pano de fundo histórico da audiência visada pelas *Meditações*. Como já foi dito, Descartes visava encontrar novos fundamentos para as ciências. Ele pretendia remover o que era considerado como fundamento pelos aristotélicos, tal como a crença de que a natureza dos objetos do mundo exterior é conhecida por meio dos sentidos. Parece que uma dúvida efetiva sobre os fundamentos não poderia ser menor que a dúvida metódica. E uma vez posta para trabalhar, uma dúvida tão intensa somente poderia ser eliminada por meio da certeza absoluta. O objetivo de remover os fundamentos explicaria, portanto, a adoção do método da dúvida e a busca de certeza absoluta. A aparente falta de inteligibilidade inicial da dúvida seria um sinal de que ela está sendo considerada de um ponto de vista baseado justamente nos fundamentos que a dúvida almeja solapar.

Mas essa objeção perde de vista o objetivo das questões apresentadas nesta nota: apontar para prováveis problemas *intrínsecos* do método da dúvida. Se tivermos dois métodos alternativos para convencer alguém a desistir da crença que p e passar a acreditar que q , então a conjuntura histórica relativa àqueles que queremos convencer pode mostrar que é mais racional adotar um método do que o outro. Mas esse tipo de explicação da adoção de um método *pressupõe* sua inteligibilidade intrínseca. Se não há nada de errado com o método da dúvida, então talvez ele tenha sido a melhor alternativa para introduzir os novos fundamentos. A inteligibilidade da dúvida, como já foi dito, deve ser julgada a partir de

princípios que estão fora do escopo da dúvida. Mesmo que abstraíamos os princípios que estão no seu escopo para julgar sua inteligibilidade, ainda restam aqueles que estão fora desse escopo, tal como a impossibilidade de, coerentemente, se crer que p e não crer que p ao mesmo tempo.

Além disso, se a inteligibilidade inicial da dúvida depende de se abandonar justamente uma das crenças que ela visa solapar, então ela não pode sequer candidatar-se de maneira não circular ao papel que pretende desempenhar. Entre as crenças que a dúvida pode solapar não podem estar aquelas que devemos abandonar para que a dúvida seja aceita como inteligível.

Por fim, se a racionalidade e necessidade do uso do método da dúvida forem dependentes da conjuntura intelectual da época em que Descartes escreveu as *Meditações*, então se a conjuntura fosse diferente, esse método seria desnecessário, ou irracional. Mas isso parece conflitar com o primeiro dos *Princípios de Filosofia* de Descartes: “Aquele que busca a verdade deve, uma vez na vida, duvidar de tudo, tanto quanto for possível” (AT IX, 5). No início das suas *Meditações*, Descartes afirma que deveria pôr em dúvida tudo em que acreditara até então. Isso parece ser a atualização de uma instância daquele princípio.

Por essas razões, não creio que a consideração da audiência visada pelas *Meditações* resolva os problemas apontados anteriormente.

Agradecimentos

Agradeço a César Schirmer dos Santos, a Ana Paula Döhler Machado e ao professor Flávio Williges por comentários a uma primeira versão dessa nota. Também sou grato pelos comentários recebidos no *I Colóquio Unisc/Ufrgs de Filosofia*, realizado em Santa Cruz do Sul em abril de 2007, especialmente dos professores André N. Klaudat, Alberto Molina e Lia Levy. Por fim, sou grato aos comentários recebidos no *XII Encontro Nacional sobre o Ceticismo Filosófico*, realizado na UFPR, em Curitiba, em maio de 2007, especialmente aos professores Luiz Eva, Roberto Bolzani Filho e Paulo F.E. Faria.

¹ Digo “muito mais”, pois é evidente que questões sempre pressupõem afirmações que tomamos como verdadeiras.

² “Na primeira, adianto as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais, pelo menos enquanto não tivermos outro fundamento nas ciências além dos que tivemos até o presente.” (*Meditações Metafísicas*, AT, VII, 12)

³ Tradução modificada. Cf. Segunda Meditação, AT, VII, 24.

⁴ Se não fossem a mesma coisa, então a aplicação do método da dúvida não consistiria em *duvidar* que *p*, e sim de tratar “*p*” como falsa.

⁵ É claro que tratar “*p*” como falsa e suspender o juízo sobre se *p* tem em comum a atitude de *não matar “p” como verdadeira*. Mas isso não justifica interpretar “tratar ‘*p*’ como falsa” e “suspender o juízo sobre se *p*” como sinônimos.

⁶ “...é necessário que eu interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas...” (Primeira Meditação, AT VII, 21-22)

⁷ Nas Respostas às Sétimas Objeções, Descartes diz: “...seguramente, apenas alguém que não coraria por ser chamado de polemista poderia fingir que era minha intenção acreditar no oposto do que é duvidoso...” (AT, VII, 461) Se os argumentos céticos fossem suficientes não apenas para suspender o juízo sobre se *p*, mas para tomar “*p*” como falsa, então ou eles seriam suficientes para demonstrar verdades, para se demonstrar a verdade de “ $\sim p$ ”, ou os argumentos céticos não seriam suficiente para demonstrar que “ $\sim p$ ” é verdadeira e tomar “*p*” como falsa com base neles seria uma atitude epistêmica injustificada.

⁸ *Discurso do Método*, parte iv, AT, VI, 32; Primeira Meditação, AT, VII, 22.

⁹ Cf. Sexta Meditação, AT, VII, 89; Resposta às Quartas Objeções, AT VII, 227.

¹⁰ Cf. Resposta às Sétimas Objeções, AT, VI, 459.

¹¹ Cf. Sexta Meditação, AT, VII, 89.

¹² Como é bem sabido, Arnauld acreditou que as dúvidas da Primeira Meditação não podiam ser sérias (cf. AT, VII, 215). Assim ele também pensou da afirmação de Descartes que a conjectura que existe algum corpo é apenas provável (cf. AT, VII, 331).

¹³ Assim também pensa Janet Broughton (cf. 2002, pp. 53-61).

¹⁴ Há uma controvérsia entre os intérpretes sobre se os conhecimentos matemáticos são postos em dúvida porque os conhecimentos empíricos o são ou se as razões para duvidar dos conhecimentos matemáticos são independentes das razões para se duvidar dos conhecimentos empíricos. Na presente nota não necessito entrar nessa controvérsia, embora eu tenda a acreditar, pelas razões apresentadas por Michael Anderson (1993), que a última opção interpretativa seja a correta.

¹⁵ Deve-se notar que isso não é o mesmo que dizer que o argumento do gênio maligno não tem outra finalidade exceto ser a formulação de uma razão para duvidar. Ele foi formulado por Descartes também para desempenhar um papel, digamos, psicológico: ajudar-nos a nos

lembrar de duvidar; evitar que voltemos a acreditar no que a razão pede que duvidemos. Dizer que para atingir o fim *X* é *suficiente* fazer *F* não é o mesmo que dizer que o fim de se fazer *F* é *apenas* *X*.

¹⁶ A estrutura do argumento do gênio maligno, por exemplo, seria a seguinte:

(GM1) Se não temos razão suficiente para acreditar que não há um gênio maligno, então não temos razão para acreditar que *p*.

(GM2) Não temos razão suficiente para acreditar que não há um gênio maligno.

(GM3) Portanto, não temos razão suficiente para acreditar que *p*.

(GM4) Se não temos razão suficiente para acreditar que *p*, devemos suspender o juízo sobre se *p*.

(GM5) Portanto, devemos suspender nosso juízo sobre se *p*.

¹⁷ Em outro artigo, procuro mostrar, baseado em Wittgenstein, que isso é impossível, pois é incompatível com a normatividade da linguagem (cf. Machado, 2007).

¹⁸ Alguém poderia dizer que Descartes exige que as proposições fundamentais sejam *absolutamente* certas por causa da influência dos métodos matemáticos sobre sua filosofia. Mas, embora seja verdade que o seu trabalho em matemática tenha influenciado sua busca por certeza, isso não parece suficiente para explicar sua busca por certeza *absoluta*. As verdades matemáticas, inclusive seus axiomas, estão no escopo da dúvida metódica. Por isso, Descartes não poderia estar almejando que as proposições fundamentais fossem tão certas quanto os axiomas matemáticos. Se fosse esse o caso, elas também estariam no escopo da dúvida. Ao menos a primeira verdade na ordem da descoberta, o cogito, não tem o mesmo grau de certeza dos axiomas matemáticos. Ela é mais certa que eles, pois está fora do escopo da mais radical das dúvidas. “[As razões] de que me sirvo aqui igualam e até mesmo ultrapassam em certeza e evidência as demonstrações da geometria” (Carta aos Senhores Deão e Doutores, *Meditações*, AT, VII, 4). É o cético que exige certeza absoluta, não o matemático. Nesse ponto estou de acordo com Bernard Williams (cf. 1990, p. 36). Agradeço ao professor Flávio Williges por me levar a refletir sobre esse ponto.

¹⁹ Se Descartes quisesse refutar o cético apenas por causa da conjuntura filosófica de sua época, então o método da dúvida seria dispensável em uma conjuntura filosófica distinta (cf. §5).

²⁰ Poder-se-ia objetar que Descartes aceita essas exigências porque elas eram definidoras do que, à sua época, era considerado ciência. Todavia, o que era considerado conhecimento científico não era assim considerado porque se sabia que satisfazia as exigências cartesianas de certeza *absoluta*. E se Descartes queria duvidar de todo o suposto conhecimento adquirido antes de escrever suas *Meditações*, então isso mostra que ele próprio acreditava que os cientistas da sua época não produziam *scientia*, isto é, conhecimento absolutamente certo. Além disso, se Descartes aceita as exigências epistêmicas do cético por causa da sua definição de *scientia*, então a pergunta importante no presente contexto é: porque ele define *scientia* desse modo? Procuro responder a essa questão no próximo parágrafo do texto.

Seja como for, há uma passagem dos *Princípios de Filosofia* em que ele parece dar mais espaço para a probabilidade dentro da ciência:

205. Não obstante, minhas explicações parecem ser ao menos moralmente certas.

Não seria engenhoso, todavia, não apontar que algumas coisas são consideradas como moralmente certas, isto é, como tendo certeza suficiente para aplicação na

vida ordinária, embora possam ser incertas em relação ao poder absoluto de Deus. [...] Suponha, por exemplo, que alguém queira ler uma carta escrita em latim, mas codificada, de tal modo que as letras do alfabeto não têm o seu valor apropriado, e ele conjectura que a letra B deveria ser lida sempre que a letra A aparecer, e C quando B aparecer, isto é, que cada letra deveria ser substituída por aquela que se segue imediatamente a ela. Se, ao usar essa chave, ele puder construir palavras do latim a partir das letras, não terá dúvida que o verdadeiro significado da carta está contido nessas palavras. É verdade que seu conhecimento é baseado em mera conjectura, e é concebível que o escritor não substitua as letras originais pelas suas sucessoras imediatas no alfabeto, mas por outras, codificando, dessa maneira, uma mensagem totalmente diferente; mas essa possibilidade é tão *improvável* {especialmente se a mensagem possui muitas palavras} que não parece crível. Agora, se as pessoas olham para as muitas propriedades relacionadas ao magnetismo, ao fogo e ao tecido mundo inteiro, que eu deduzi nesse livro de apenas uns poucos princípios, então, mesmo que pensem que minha suposição desses princípios tenha sido arbitrária e sem fundamento, talvez ainda reconhecerão que dificilmente teria sido possível que tantos itens se ajustassem em um padrão coerente se os princípios originais fossem falsos. (AT, IXB, 327-8, grifo acrescentado)

É verdade que Descartes diz na seção seguinte que suas explicações possuem mais do que certeza moral: possuem certeza absoluta, pois Deus não permitiria que o bom uso das nossas faculdades cognitivas resultasse em uma crença falsa. Deixando de lado a questão sobre como podemos ter certeza absoluta que fizemos um bom uso das nossas faculdades cognitivas, o apelo à bondade divina parece não resolver o problema da possibilidade de traduções conflitantes igualmente compatíveis com o texto, ou seja, não parece resolver o problema da subdeterminação das traduções e, portanto, não mostra como se pode obter certeza absoluta numa tradução. E se a subdeterminação pode ocorrer com teorias científicas, como Descartes parece reconhecer, o apelo à bondade divina não mostra como podemos obter certeza absoluta por meio das teorias científicas.

²¹ Ao usar “1”, “0” e “0,99”, não estou atribuindo a Descartes uma teoria matemática da probabilidade. Eu poderia ter usado “probabilidade máxima”, “probabilidade mínima” e “probabilidade próxima da máxima”. Seu desprezo pela probabilidade como ferramenta da ciência talvez explique o fato de ele não ter desenvolvido uma teoria matemática da probabilidade.

²² Esse argumento é falacioso. Ele confunde os escopos de dois usos distintos de “necessariamente”. Uma coisa é dizer “Necessariamente, se sei que p , então p ”. Outra coisa é dizer “Se sei que p , então necessariamente p ”. Isso impediu Descartes de conceber a possibilidade da revisão de afirmações de conhecimento científico. Se descobrimos que não era o caso que p , descobrimos que não sabíamos que p quando julgávamos saber.

²³ Se isso está correto, então parece que ou Descartes exigia que o fundamento do conhecimento não fosse o mero conhecimento, e sim o conhecimento de que conhecemos, ou ele endossava um princípio fundamental da epistemologia internalista que diz que se um sujeito S sabe que p , então S sabe que sabe que p (onde S é um sujeito conhecedor qualquer).

²⁴ Essa solução me foi sugerida em conversa pela professora Lia Levy. Todavia é possível que eu não reproduza corretamente sua sugestão aqui.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, M. O. 1993. "Certainty, Doubt and Truth: On The Nature Scope and Degree of Doubt in Descartes' *Meditations*". *Lyceum*, vol.V, n. 2, pp. 19-65.
- BAKER, G. P. 1998. "The Private Language Argument". *Language and Communication*, 18, pp. 325-356.
- BROUGHTON, J. 2002. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton: Princeton University Press.
- DESCARTES, R. 1991. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. 1991. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. 1991. *Objções e Respostas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. 1997. *Key Philosophical Writings*. Enrique Chávez-Avizo (ed.). Trad. Elisabeth S. Haldane and G.R.T. Ross. Ware: Wordsworth.
- _____. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*. 2 vols. Trad. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANKFURT, H. 1970. *Deamons, Dreamers, and Madmen*. New York: The BobbsMerril Inc.
- MACHADO, A. N. (2007) "Wittgenstein e o Externalismo", in: SMITH, P. e SILVA FILHO, W (org.). *Ensaio Sobre Ceticismo*. São Paulo: Alameda.
- STROUD, B. 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- WILLIAMS, B. 1990. *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. London: Penguin Books.