

A CONCEPÇÃO DISJUNTIVA DA EXPERIÊNCIA COMO MATERIAL PARA UM ARGUMENTO TRANSCENDENTAL¹

John McDowell (University of Pittsburgh)

1. Em *Individuals*² e *The Bounds of Sense*³, P. F. Strawson visualizou argumentos transcendentais como respostas a certos tipos de ceticismo. Um argumento do tipo proposto por Strawson foi estabelecer uma reivindicação geral sobre o mundo, uma reivindicação supostamente posta em dúvida por reflexões céticas. Este argumento deveria funcionar ao mostrar que, a menos que as coisas fossem conforme estavam ditas, que deveriam ser na reivindicação que o argumento pretendeu estabelecer, não seria possível ao nosso pensamento ou para nossa experiência ter certas características, não vistas como questionáveis mesmo que por alguém que insta dúvidas céticas. Assim, a conclusão do argumento deveria ser apresentada como a resposta à pergunta “Como é possível?”. Isto soa como kantiano, e os aspectos desses argumentos em que a formulação encaixa-se é a autorização para chamá-los “transcendentais”.

Barry Stroud respondeu a Strawson nos seguintes termos⁴. Talvez possamos ver nossa maneira de supor que, se nosso pensamento ou experiência deve ter certas características que realmente têm (por exemplo, que a experiência pretende ser de um mundo de objetos independentes de nós), devemos *conceber* o mundo de determinadas maneiras (por exemplo, como contendo objetos que continuam a existir mesmo quando não os estamos percebendo). Contudo, é uma coisa com-

pletamente diferente sugerir que, por meio de refletir sobre como é possível que nosso pensamento e experiência sejam como são, poderíamos estabelecer conclusões não somente sobre como devemos conceber o mundo, mas sobre como o mundo deve ser. Stroud escreve:

Ainda que aceitemos que podemos vir a ver como nosso pensar de certas maneiras necessariamente requer que também pensemos de outras certas maneiras e, assim, talvez, de mais outras maneiras também, (...) como podem verdades sobre o mundo, as quais parecem nada dizer ou implicar sobre o pensamento humano ou a experiência serem demonstradas como sendo condições genuinamente necessárias a tais fatos psicológicos como o de pensarmos e experimentarmos as coisas de certas maneiras, das quais as provas têm início? Parece que devemos encontrar, e atravessar, uma ponte de necessidade de um para o outro. Isto seria uma façanha verdadeiramente notável, e certamente seria necessária alguma explicação convincente de como a coisa toda é possível⁵.

Segundo Stroud, a explicação de Kant é idealismo transcendental. Conforme Stroud o interpreta, o idealismo transcendental explica como essa “ponte de necessidade” pode ser atravessada ao dizer que o mundo do qual as reivindicações transcendentalmente estabelecidas são verdadeiras é “apenas o mundo ‘fenomenal’, o qual é, de alguma forma, ‘constituído’ pela possibilidade de nosso pensamento e experiência dele”⁶.

Talvez, isto possa ser melhor colocado dizendo que não há ponte a atravessar. Mas, então, como uma resposta satisfatória ao ceticismo pode ser fornecida por esses argumentos? Nessa leitura, o idealismo transcendental não responde às preocupações céticas, tanto quanto as repele. Ou, talvez, significa uma concessão de que elas estão bem colocadas. Conforme Stroud coloca:

Há o desafio de se dizer de que maneira o idealismo é superior às, ou mesmo diferente das, doutrinas céticas que pretende evitar. Como difere, por exemplo, da visão de Hume de que

simplesmente não podemos evitar crer que todo efeito tem uma causa, e não podemos deixar de agir por todo mundo como se isto fosse verdade, mas isso não é realmente uma verdade do mundo como é independente de nós⁷.

E mesmo que Stroud não seja bem sucedido em levantar nossas suspeitas sobre o idealismo transcendental, ainda assim, Strawson desconfia dele. Em *The Bounds of Sense*, Strawson afirma preservar *insights* kantianos fundamentais, mas fora da moldura na qual Kant os formulou. Assim, os argumentos transcendentais strawsonianos são expressamente não equipados com o que Stroud identifica como o aparato kantiano para explicar como essa “ponte de necessidade” pode ser atravessada. Stroud sugere, portanto, que os argumentos strawsonianos podem produzir somente conclusões do lado mais próximo da ponte. Elas desvelam conexões estruturais *dentro* de nosso pensamento ou experiência, capacitando-nos a argumentar que nosso pensamento ou nossa experiência deve ser de uma certa maneira como uma condição para a possibilidade de serem de uma certa outra maneira.

Essa necessidade não destitui os argumentos de toda a sua força contra o ceticismo. Suponha que se as coisas são de uma certa maneira vêm no escopo de dúvidas céticas. Se pudermos estabelecer que devemos conceber as coisas como sendo daquela maneira para que seja possível que nosso pensamento ou experiência tenha alguma característica que um cético não negaria ou não poderia negar que tem, então teremos feito algum progresso contra essa preocupação cética. Isto não chega a ser uma reivindicação de se ter mostrado que as coisas devem ser daquela maneira para que nosso pensamento e experiência sejam como são. Porém, com um argumento desse tipo mais modesto, teremos demonstrado que, dada a característica de nosso pensamento ou de nossa experiência que é o inquestionável ponto de partida do argumento, não há possibilidade alguma de sermos racionalmente requisitados a descartar a convicção que o argumento cético deveria solapar.

Strawson veio a compartilhar as dúvidas de Stroud sobre atravessar essa “ponte de necessidade”. Não que ele tenha desistido do projeto kantiano, uma indagação de como é possível que nosso pensamento e experiência sejam como são. Mas ele veio a abordar o projeto de uma maneira parecida com a que Stroud recomenda, ao traçar conexões *dentro* de como concebemos e experimentamos as coisas, ao invés de entre como concebemos e experimentamos as coisas e como as coisas devem ser. O objetivo da investigação, conforme Strawson mais recentemente a vê, é estabelecer “um certo tipo de interdependência de capacidades e crenças conceituais; por exemplo, (...) que a fim de que o pensamento e a experiência autoconscientes sejam possíveis, devemos entender, ou crer, que temos conhecimento de objetos físicos externos ou de outras mentes”⁸.

2. Esse território tem sido muito explorado⁹. Não vou mais explorá-lo; tracei este quadro da situação da discussão atual, em uma certa área da recente discussão de argumentos transcendentais, apenas para expor um contraste. Não vou considerar os argumentos transcendentais de nenhum dos dois tipos que vieram à tona até agora; nem o tipo ambicioso, no qual a meta é estabelecer a verdade de reivindicações gerais sobre o mundo; nem o tipo modesto, no qual a meta é estabelecer somente que não podemos consistentemente continuar aceitando que nosso pensamento e experiência são como são nos aspectos relevantes enquanto detiver a aceitação das relevantes reivindicações sobre o mundo.

Em vez disso, quero considerar uma abordagem diferente a um tipo de ceticismo. Quero sugerir que essa abordagem diferente pode ser seguida por meio de um tipo de argumento transcendental que não pertence a nenhum destes dois tipos.

O ceticismo em questão é o ceticismo sobre o conhecimento perceptivelmente adquirido do mundo externo. E a abordagem em questão é diagnóstica. O diagnóstico é que esse ceticismo expressa uma inabilidade de fazer sentido da idéia de acesso perceptivo direto a fatos objetivos sobre o meio. O

que molda esse ceticismo é o pensamento de que, mesmo no melhor dos casos, o máximo que a experiência perceptiva pode produzir carece de um sujeito ter uma situação do ambiente diretamente disponível a ela. Consideremos situações nas quais um sujeito parece ver que, digamos, há um cubo vermelho na sua frente. A idéia é que mesmo se focarmos no melhor dos casos, sua experiência poderia ser apenas como é, em todos os aspectos, mesmo não havendo cubo vermelho algum na sua frente. Isto parece revelar que a experiência perceptiva provê no máximo confirmações inconclusivas para reivindicações sobre o meio. E isto parece incompatível com supor que em algum momento, estritamente falando, *sabemos* qualquer coisa sobre nossas circunstâncias objetivas¹⁰. Os cenários céticos familiares - o demônio de Descartes, o cientista com nossos cérebros em seu tonel, a sugestão de que toda a nossa experiência aparente pode ser um sonho - são apenas maneiras de tornar vívida essa suposta condição...

Suponha que o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo externo é recomendado nestes termos. Neste caso, ele constitui uma resposta se pudermos encontrar uma maneira de insistir que *podemos* fazer sentido da idéia de acesso perceptivo direto a fatos objetivos sobre o meio. Isto contradiz a afirmação de que aquilo que a experiência perceptiva produz, mesmo no melhor dos casos, deve ser algo menos do que ter um fato do ambiente diretamente disponível a alguém. E, sem esse pensamento, esse ceticismo perde sua suposta base e cai por terra.

É importante que essa seja a correta descrição daquilo que essa resposta consegue. Não precisamos fingir ter um argumento que provaria que não estamos, digamos, à mercê do demônio de Descartes, usando premissas que podemos asseverar, e passos inferenciais que podemos explorar, sem petições de princípio ao responder a alguém que insta dúvidas céticas. Como falei, o objetivo de invocar o cenário demoníaco e o que lhe for semelhante é somente para dar uma expressão vívida ao

predicamento/apuro supostamente constituído por não fazer sentido pensar que podemos ter fatos ambientais diretamente disponíveis a nós. Mas, se faz sentido pensar que podemos ter fatos ambientais diretamente disponíveis a nós, então, tal apuro não existe. E agora alguém que proponha esses cenários já não pode parecer estar simplesmente enfatizando um fato desencorajador sobre nossas possibilidades epistêmicas. Quando rejeitamos os cenários – se escolhemos nos preocupar com eles de algum modo – não mais precisamos ser paralisados por uma concepção de legitimidade argumentativa controlada por essa compreensão de seu estatuto. Uma acusação de petição de princípio já não precisa carregar peso algum. Podemos inverter a ordem na qual o ceticismo insiste que devemos prosseguir, e dizer – assim como o senso comum o faria, se considerasse de alguma maneira os cenários céticos – que nosso conhecimento de que essas supostas possibilidades não acontecem é sustentado pelo fato de que conhecemos muito sobre nosso meio, o que não seria o caso se não estivéssemos perceptivamente em contato com o mundo em grande medida da maneira que comumente supomos estar.

Do mesmo modo, não há necessidade de estabelecer, sem levantar controvérsias quanto ao ceticismo, que em qualquer caso particular de experiência perceptiva realmente estamos na posição epistêmica favorável que o ceticismo sugere que jamais poderíamos estar. Isso seria aceitar regras básicas para satisfazer a nós mesmos em determinados casos em que temos conhecimento do meio. Se podemos, de modo análogo, recapturar a idéia de que chega a ser possível ter situações ambientais diretamente apresentadas a nós na experiência perceptiva, podemos reconhecer que essas regras básicas refletem uma concepção errônea de nosso predicamento/apuro cognitivo. E, então, nossa prática de fazer e avaliar reivindicações ao conhecimento do ambiente em ocasiões particulares pode proceder como comumente faz, sem contaminação pela filosofia. Não há mais necessidade de parecer haver alguma razão para

desconsiderar o fato de que na vida real a avaliação é frequentemente positiva.

3. Talvez a maioria das pessoas ache óbvio que restaurar a mera possibilidade de entender diretamente a realidade objetiva por meio da percepção solaparia um ceticismo baseado em reivindicar que a experiência perceptiva jamais pode equivaler a isso. (Mais tarde, vou considerar uma exceção.)

Mas, o que isto tem a ver com argumentos transcendentais? Bem, depende de como a ação solapadora é defendida. E pode ser defendida por um argumento que é amplamente kantiano, no sentido pelo qual os argumentos que eu estava considerando no começo são amplamente kantianos. O argumento visa estabelecer que a idéia de que os fatos ambientais tornam-se disponíveis a nós pela percepção deve ser inteligível, porque essa é uma condição necessária para que ele seja inteligível - que a experiência possua uma característica que seja, para o propósito deste argumento, não duvidosa.

A característica relevante é que a experiência parece ser de realidade objetiva. Quando alguém passa por uma experiência perceptiva, parece-lhe, pelo menos, como se as coisas em seu meio fossem de uma certa maneira.

Considerando a discussão de Wilfrid Sellars sobre as declarações “looks” em *Empiricism and the Philosophy of Mind*¹¹, Sellars insta algo nos seguintes termos. Visando entender a própria idéia do sentido objetivo da experiência visual (para especificar uma modalidade sensorial), precisamos reconhecer que o conceito de experiências nas quais, digamos, parece a alguém como se houvesse um cubo vermelho em sua frente, divide-se no conceito dos casos em que a pessoa vê que há um cubo vermelho em sua frente e no conceito dos casos nos quais meramente lhe parece como se houvesse um cubo vermelho em sua frente (seja porque não há absolutamente coisa alguma ali ou porque, embora haja algo ali, não é um cubo vermelho).

Pelo menos, está implícito aqui um pensamento que pode ser colocado da seguinte forma. Visando achar inteligível que a experiência tem algum sentido objetivo, devemos ser capazes de fazer sentido de uma classe de experiências epistemologicamente distinta, aquelas nas quais (permanecendo no caso visual) a pessoa vê como as coisas são – aquelas nas quais como as coisas são torna-se visualmente disponíveis para nós. Experiências nas quais meramente parece à pessoa como se as coisas fossem desse e daquele jeito são experiências que se apresentam enganosamente como pertencentes a essa classe epistemologicamente distinta. Então, precisamos da idéia de experiências que pertencem à classe epistemologicamente distinta se formos entender a idéia de que as experiências têm sentido objetivo. Se reconhecermos que experiências têm sentido objetivo, não podemos consistentemente recusar fazer sentido da idéia de experiências, nas quais fatos objetivos estão diretamente disponíveis à percepção.

O ceticismo que estou considerando pretende reconhecer que as experiências possuem sentido objetivo, mas, não obstante, supõe que as aparências como tais são meras aparências, no sentido de que qualquer experiência lhe deixa uma possibilidade em aberto para que as coisas não sejam como parecem. Ou seja, conceber a significação epistêmica da experiência como o máximo fator comum do que temos nos casos em que, conforme o senso comum os definiria, percebemos que as coisas são desse e daquele jeito, e o que acontece nos casos, nos quais isso meramente parece ser assim – então, nunca maior do que o que está no segundo tipo de caso¹². A concepção que encontrei em Sellars pode ser colocada em oposição a isto como uma concepção disjuntiva da aparência perceptiva: aparências perceptivas ou são situações objetivas que se tornam manifestas aos sujeitos ou situações em que é como se uma situação objetiva estivesse se tornando manifesta a um sujeito, embora isto não seja como as coisas são¹³. As experiências do primeiro tipo possuem uma significação epistêmica que experiências do

segundo tipo não possuem. Elas proporcionam oportunidades para o conhecimento das situações objetivas. De acordo com a concepção do máximo fator comum, as aparências jamais podem produzir mais, no sentido de justificar a crença, do que aquelas aparências, nas quais meramente parece que alguém, digamos, vê que as coisas são desse e daquele jeito. Mas, de acordo com o argumento transcendental sellarsiano, esse pensamento solapa sua própria prerrogativa sobre a própria idéia de aparências.

A concepção do máximo fator comum é supostamente baseada em uma reivindicação que parece questionável: a reivindicação de que, do ponto de vista do sujeito, uma aparência enganosa pode ser indistinguível de um caso em que as coisas são como aparentam. Isto pode ser entendido como uma reivindicação autoproclamada sobre a fenomenologia da aparência enganosa, disponível para ser citada ao explicar o fato de que os sujeitos podem ser enganados pelas aparências. Assim entendida, a reivindicação está aberta à discussão¹⁴. Mas a maneira correta de entendê-la é simplesmente registrando o fato de que, nessa interpretação, ficaria explicado: o fato inegável de que nossa capacidade de conhecer as coisas por meio da percepção é falível¹⁵.

A reivindicação de indistinguibilidade deve justificar o pensamento de que, mesmo no melhor dos casos em que parece visualmente ao sujeito, digamos, que há um cubo vermelho em sua frente, sua experiência poderia ser exatamente como é, mesmo que não houvesse cubo vermelho algum em sua frente. Mas precisamos fazer uma distinção aqui. Quando dizemos que sua experiência poderia ser exatamente como é mesmo que não houvesse cubo vermelho algum em sua frente, podemos estar apenas registrando que poderia haver uma experiência enganosa que do ponto de vista de sua experiência ele não pudesse distinguir de sua real experiência verídica. Neste caso, o que estamos dizendo é somente uma maneira de reconhecer que nossa capacidade de adquirir conhecimento por meio da

experiência perceptiva é falível. Não significa que, mesmo no melhor caso, a posição epistêmica constituída por passar por uma experiência não pode ser melhor do que a posição epistêmica constituída por passar por uma experiência enganosa, mesmo uma experiência que fosse admitidamente indistinguível. O reconhecimento da falibilidade não pode prejudicar a excelência de uma posição epistêmica, com referência à obtenção de uma situação objetiva, que consiste em uma situação se apresentar a alguém em sua experiência perceptiva. Isto é onde a concepção disjuntiva faz seu trabalho epistemológico. Ela bloqueia a inferência da indistinguibilidade subjetiva de experiências à concepção do máximo fator comum, de acordo com o qual nenhuma das experiências admitidamente indistinguíveis poderia ter valor epistêmico maior do que aquela do caso inferior – que estabelece o que é comum. E o argumento transcendental demonstra que a concepção disjuntiva é exigida, sob pena de perdermos nossa compreensão da própria idéia de que em experiência nos parece que as coisas são de certa maneira¹⁶.

4. Esse argumento transcendental parte do fato de que a experiência perceptiva pelo menos pretende ser de realidade objetiva, e produz a conclusão de que devemos ser capazes de fazer sentido da idéia de experiência perceptiva que é realmente de realidade objetiva. Instei que é suficiente solapar um tipo familiar de ceticismo sobre o conhecimento do mundo externo.

Agora pode haver uma tentação de objetar que este argumento presume demais. Dever-se-ia deixar de questionar que a experiência perceptiva pretende ser de realidade objetiva?

Há muito espaço para argumentar que é adequado começar a partir desse lugar. Os argumentos céticos que Descartes considera, por exemplo, não questionam o fato de que a experiência perceptiva produz aparências de que as coisas são objetivamente reais. Os argumentos de Descartes questionam somente nossa justificativa para crer que as coisas são como parecem ser. A concepção do máximo fator comum deve sua atra-

tividade à indistinguibilidade subjetiva das experiências, todas as quais podem ser descritas em termos da aparência de que as coisas são objetivamente desse e daquele jeito. Esta suposta base para o ceticismo não precisa de um quadro mais ínfimo da experiência.

Mas, e se decidimos que devemos confrontar um ceticismo genuíno, um ceticismo disposto a duvidar que a experiência perceptiva pretende ser de realidade objetiva? Bem, então, o argumento transcendental que tenho considerado não pode realizar todo o trabalho. Mas ainda pode fazer uma parte do trabalho. Se este é o alvo, precisamos de um argumento transcendental prévio, que revele o fato de que a consciência inclui estados ou episódios que pretendem ser de realidade objetiva como uma condição necessária para algum aspecto mais básico da consciência, talvez que seus estados e episódios sejam potencialmente autoconscientes. A leitura de Strawson da Dedução Transcendental na primeira Crítica de Kant pode servir ou, talvez, a própria Dedução Transcendental. Teria que sair muito do caminho para explorar isto aqui. A questão é apenas que não podemos descartar um argumento que revolve em torno da concepção disjuntiva da aparência perceptiva, fundamentados em que ela própria não estabelece as características da experiência perceptiva da qual parte.

5. Em recente ensaio, Crispin Wright argumenta que, como resposta ao ceticismo, substituir a concepção do máximo fator comum da experiência perceptiva por uma concepção disjuntiva é “dialeticamente bastante ineficaz”¹⁷.

Wright parte de uma narrativa proveitosa de por que a “prova de um mundo externo” de G. E. Moore – pelo menos se tomada em seu valor nominal – é tão banal quanto quase todo mundo acha¹⁸. Moore parte da premissa “Eis aqui uma mão” para a conclusão, a qual é, de fato, acarretada por esta premissa, de que há um mundo externo. Wright leva Moore a supor que sua premissa é, em si mesma, fundamentada em algo ainda mais básico: algo que Moore poderia expressar di-

zendo “Minha experiência é, em todos os aspectos, como de uma mão erguida na frente do meu rosto”. E o diagnóstico de Wright do que está errado com o argumento de Moore é que a justificativa que esta base fornece não pode ser transmitida através da reconhecida implicação entre “Eis aqui uma mão” e “Existe um mundo externo”. A justificativa que “Minha experiência é como a de uma mão” provê a “Eis aqui uma mão” é destrutível, e é anulada se o cético estiver certo e nós estivermos, por exemplo, à mercê do demônio de Descartes. Podemos permitir que justifique a premissa da implicação de Moore apenas se já nos consideramos autorizados a aceitar a conclusão da implicação. Assim, todo o argumento é uma petição de princípio.

Wright volta-se agora para a concepção disjuntiva. Ele sintetiza seu veredicto da seguinte forma (346-7):

Em resumo: se nossas faculdades perceptivas confrontam o mundo material diretamente [a tese de que a concepção disjuntiva está destinada a proteger] é uma questão e se a justificativa canônica de reivindicações perceptivas procede através de uma base inferencial destrutível é outra. Alguém está, até então, livre para adotar uma visão positiva de ambas as questões. E quando o fazemos, o padrão I-II-III [o padrão do argumento de Moore acrescido de uma formulação da base para a premissa da implicação de Moore] re-emerge ao longo destas linhas:

I *Ou* estou percebendo uma mão na frente do meu rosto *ou* estou tendo algum tipo de alucinação
II Eis aqui uma mão
Portanto
III Existe um mundo material

É evidente que isto é uma simples variação do argumento de Moore conforme Wright o reconstrói, também nesta versão a sustentação que forneço para II é destrutível. Se não o entendemos como anulado depende de já termos nos assumido como autorizados a aceitar III. Então, seria apelar para uma

petição de princípio supor que o argumento fornece alguma sustentação para III.

Mas o que isto tem a ver com a concepção disjuntiva? A questão da concepção disjuntiva é que, se alguém passa por uma experiência que pertence ao lado “bom” da disjunção, isso o autoriza a acreditar – em verdade, apresenta à pessoa uma oportunidade para saber – que as coisas são como a experiência as revela como sendo. Quando as faculdades perceptivas de alguém “consideram diretamente o mundo material”, conforme Wright o coloca, o resultado – um caso de se ter uma situação do ambiente diretamente apresentada a alguém em experiência – constitui-se em alguém estar justificado ao fazer a reivindicação perceptiva associada. É difícil ver como qualquer outro tipo de justificativa poderia ter um apelo mais forte ao título de “canônico”. E essa justificativa *não* é destrutível. Se alguém vê que P, não pode deixar de ser o caso que P. Então, se alguém aceita a concepção disjuntiva, a pessoa *não* está livre para continuar supondo que “a justificativa canônica de reivindicações perceptivas prossegue através de uma base inferencial destrutível”.

Ao instar o oposto, Wright constrói um argumento cujo ponto de partida é toda a disjunção. Claro que ele está certo de que toda a disjunção poderia prover no melhor dos casos sustentação destrutível para uma reivindicação perceptiva. Mas o que ele fez foi, antes, colocar toda a disjunção no papel que o suposto argumento pelo ceticismo atribui ao máximo fator comum. E a questão da concepção disjuntiva é precisamente rejeitar o quadro do máximo fator comum da justificativa para reivindicações perceptivas.

Não pretendo sugerir que um argumento I-II-III começando do disjuntivo “bom” seria de alguma forma mais impressivo como uma argumentação da “prova” de Moore do que o argumento I-II-III que Wright considera, começando a partir de toda a disjunção. Logo voltarei a este ponto. A questão até agora é que Wright está errado em reivindicar que a concepção

disjuntiva deixa a pessoa livre para pensar que reivindicações perceptivas repousam em sustentação inferencial destrutível.

O que aconteceu de errado aqui?

Wright aparentemente presume que uma resposta dialeticamente eficaz ao ceticismo precisaria ser o que Moore – novamente, se tomarmos seu desempenho como de valor nominal – tenta produzir: ou seja, um argumento que responda diretamente ao questionamento do cético se existe um mundo externo. Tal argumento precisaria começar de uma premissa acessível sem fazer uma petição de princípio contra o cético, e precisaria transmitir autorização legitimamente a partir daquela premissa à conclusão de que realmente existe um mundo externo. E, sem petições de princípio, somente toda a disjunção está disponível como uma premissa para tal argumento.

Mas a questão da concepção disjuntiva não é melhorar nossos recursos para tais argumentos.

A certa altura (341) Wright reconhece, de alguma forma, que quando apelo à concepção disjuntiva não reivindico estar respondendo diretamente a questões céticas. O reconhecimento é desajeitado, já que Wright descreve minha negação como “uma recusa oficial a levar o ceticismo a sério”. Vale fazermos uma pausa sobre esta descrição. A linguagem seria apropriada se, visando levar o ceticismo a sério, alguém precisasse tentar apresentar respostas diretas a questões céticas. Mas isso parece simplesmente errado. Certamente, ninguém leva o ceticismo mais a sério do que Stroud. E Stroud pensa que “a pior coisa que alguém pode fazer com a questão tradicional sobre nosso conhecimento do mundo é tentar respondê-la”¹⁹.

Wright observa minha sugestão de que a concepção disjuntiva “tem a vantagem de remover um sustentáculo do qual a dúvida cética (...) depende”, conforme ele coloca. Porém, ele trata isto como um mero lapso da “recusa oficial”, como se remover um sustentáculo pudesse somente estar oferecendo uma resposta a uma questão cética. Somente com base nesse pressuposto, a ineficácia do re-emergente argumento I-II-III, o

argumento que começa de toda a disjunção, poderia parecer relevante às credenciais anti-cépticas da concepção disjuntiva.

A concepção disjuntiva não pode superar Moore no projeto de provar que existe um mundo externo. Wright está certo sobre isso.

Isto não é, como Wright acha, porque a concepção disjuntiva nos permite continuar sustentando que “a justificativa canônica de reivindicações perceptivas prossegue através de uma base inferencial destrutível”. Como insisti, a concepção disjuntiva é categoricamente inconsistente com essa tese. A justificativa canônica para uma reivindicação perceptiva é que alguém percebe que as coisas são como reivindicam que são, e que isso não é uma base inferencial destrutível.

A questão é, mais exatamente, que, se alguém deixa o cético acreditar ter posto em dúvida se existe um mundo externo no qual as coisas são basicamente como entendemos que são, torna-se uma petição de princípio acreditar, em qualquer ocasião particular, *ter* a autorização *indestrutível*, para uma reivindicação tal como “Eis aqui uma mão”, constituída, por exemplo, por ver que há uma mão na frente de alguém. No contexto dialético de uma tentativa de mostrar que os cenários cépticos não estão presentes, a autorização indestrutível para “Eis aqui uma mão”, constituída por ver que há uma mão na frente de alguém, não pode ser melhor transmitida através da inferência para “Existe um mundo material” do que pode a autorização destrutível que Wright considera em seu diagnóstico de Moore. No argumento de Moore, assim como Wright o reconstrói, o fato de que a sustentação da autorização para “Eis aqui uma mão” não é destruída depende de já termos nos assumido como tendo bases para a conclusão supostamente alcançada pela inferência a partir dali. No argumento que estou considerando agora, nossa convicção de que temos alguma autorização depende de já termos nos assumido como tendo bases para a conclusão. Isto, incidentalmente, sugere um relato diferente, o qual parece não menos plausível do que o de Wright, da auto-

rização implícita para a premissa de onde Moore começa. Em qualquer dos casos, se for ou não o que Moore tem em mente, um argumento que começa de alguém ver uma mão na sua frente seria tão inútil quanto para o propósito de Moore – se, repito, identificarmos seu propósito aceitando seu gesto pelo que ele parece ser.

Mas tudo isso é irrelevante ao poder anti-cético da concepção disjuntiva. O que a concepção disjuntiva consegue é, em verdade, remover um sustentáculo do qual a dúvida cética depende. Essa é a linguagem de Wright, mas ele não permite que ela tenha sua própria força. O sustentáculo é o pensamento de que a autorização para uma reivindicação perceptiva fornecida por uma experiência jamais pode ser que a experiência revele como as coisas são. A concepção disjuntiva desaloja esse pensamento, e uma dúvida cética que dependa dele cai por terra. Não é preciso fazer nada além de remover o sustentáculo. Em especial, como expliquei antes, não há necessidade de tentar *estabelecer* teses como a conclusão do argumento de Moore, sendo as regras básicas para fazê-lo determinadas pelo ceticismo. A idéia de que tais teses estão abertas à dúvida agora carece da distinção de simplesmente enfatizar um predicamento/apuro epistêmico constituído por ser impossível para a experiência revelar para nós como as coisas são. Não existe tal predicamento, e agora é perfeitamente adequado apelar para os casos de conhecimento perceptivo ordinário ao rejeitar os cenários céticos ou – melhor – ao justificar uma recusa do senso comum para se preocupar com eles, com base no senso comum.

Wright pode ficar tentado a se apoderar do que acabei de dizer como uma reivindicação de seu discurso sobre minha “recusa oficial de levar o ceticismo a sério”. Mas, assim como Stroud, sustento que a maneira de levar o ceticismo a sério não é tentar invalidar os cenários céticos. Levamos o ceticismo a sério ao retirar o sustentáculo, autorizando-nos, desse modo, a nos associar ao senso comum em recusar a nos preocupar com cenários céticos²⁰.

Considerando a forma “Ou estou percebendo isto e aqui-lo *ou* estou tendo uma alucinação”, Wright oferece essa reconstrução do raciocínio cético que, de acordo com ele, sobrevive à concepção disjuntiva (346):

(N)este caso é nossa prática tratar um dos disjuntos em particular como justificado – esquerdo – sempre que a disjunção como um todo é justificada e, simplesmente, *não há evidência para o outro disjunto!* Isto é uma falácia manifesta a menos que o caso seja um em que temos uma razão permanente para considerar a falta de qualquer justificativa relevante para um disjunto do segundo tipo como uma razão para desprezá-lo. E – o pensamento cético será – é difícil ver o que poderia ser considerado como uma razão permanente exceto uma autorização prévia para a crença de que alucinações são raras. Mas isso é somente equivalente à crença de que existe um mundo material, o qual, pelo menos na superfície das coisas, é basicamente revelado como é naquilo que consideramos como sendo uma experiência normal quando se está acordado. Então, o Cético argumentará que uma ampla concepção mais uma vez emerge como uma pré-condição de nossa prática, mesmo após o ajustamento disjuntivo ao conceito de percepção; e de sua autoridade depende qualquer autorização que possa ser dada para procedermos como o fazemos. Posto que isto não pode receber autorização apelando-se para a autorização de reivindicações perceptivas específicas – a prova de Moore não sendo melhor neste contexto do que antes – o Cético pode agora focar na aparente impossibilidade de qualquer tipo de autorização direta para ela, e a dialética pode prosseguir essencialmente como antes.

Está claramente correto que nossa prática de avaliar as credenciais das reivindicações perceptivas não poderia ser racional se não estivéssemos autorizados à “ampla concepção” de acordo com a qual o mundo externo é basicamente como entendemos que experimentamos que ele é. Contudo, é tentencioso supor que se entende que a racionalidade de nossa prática está em perigo, a menos que a “ampla concepção” possa ser garantida em *antecipação à prática* sem petição de princípio contra o ceticismo. E é errado supor que a concepção disjun-

tiva deixa sem ser desafiada a idéia que Wright explora aqui, de que a justificativa para uma reivindicação perceptiva deve percorrer toda a disjunção, explorando alguma suposta razão permanente para desprezar a disjunção “ruim”. A justificativa para uma reivindicação perceptiva é uma autorização à disjunção “boa”. O que autoriza alguém a isso não é que a experiência de alguém autorize toda a disjunção, mais algum suposto fundamento para desprezar a disjunção “ruim”. Isto nos comprometeria com tentar reconstruir a posição epistêmica constituída por perceber que algo é em termos da concepção da experiência do máximo fator comum, mais qualquer fundamento que possamos pensar para desprezar a disjunção “ruim”. Penso que Wright está certo que isso é inútil; se vemos as coisas dessa maneira, o cético vence. Mas a concepção disjuntiva elimina a aparente necessidade de qualquer dito projeto, porque ele contradiz a concepção do máximo fator comum.

O que autoriza alguém a reivindicar que alguém está percebendo que as coisas são desse e daquele jeito, quando alguém está assim autorizado? O fato de que alguém está percebendo que as coisas são desse e daquele jeito. Este é um tipo de fato cuja obtenção nossas capacidades perceptivas conscientemente possuídas nos capacitam a reconhecer em ocasiões oportunas, tal como elas nos capacitam a reconhecer tais fatos como que há cubos vermelhos em frente de nós, e todos os mais complexos tipos de fatos ambientais que nossos poderes de perceber as coisas colocam à nossa disposição.

Certamente, somos falíveis sobre a obtenção de tais fatos, assim como somos falíveis sobre os fatos que percebemos obter. Reconheço uma zebra quando vejo uma – para usar um exemplo que Wright empresta de Fred Dretske (342-4). Se o que acredito ser uma zebra é em verdade uma mula astuciosamente pintada, então, certamente, não a reconheço como sendo uma zebra, como suponho, e não tenho a autorização que penso que tenho para crer que é uma zebra, ou seja, que a vejo como sendo uma zebra. Minha habilidade em reconhecer zebras é falível, e

se entende que minha habilidade para saber quando estou vendo uma zebra é falível. Não se entende – este é o ponto crucial – que não posso jamais ter a autorização para crer que um animal na minha frente é uma zebra constituída por ver que é uma zebra. Se o animal na minha frente é uma zebra, e as condições são adequadas para exercitar minha habilidade em reconhecer zebras quando as vejo (por exemplo, o animal está plenamente visível), então essa habilidade, embora falível, capacita-me a ver que é uma zebra e saber que a vejo. Minha autorização não é limitada à disjunção “Ou vejo que é uma zebra ou minha experiência visual está me enganando de alguma forma”. Essa é a concepção do máximo fator comum, e a falibilidade em nossas capacidades cognitivas não pode forçá-la a nós²¹.

6. Os argumentos transcendentais do tipo ambicioso de Stroud pretendem estabelecer aspectos em larga escala que o mundo deve ter para que seja possível que o pensamento e a experiência sejam como são. Aqueles de seu tipo modesto pretendem estabelecer aspectos em larga escala que precisamos conceber que o mundo tenha para que seja possível que o pensamento e a experiência sejam como são.

O argumento que considerarei não pertence a esses tipos. Ele não oferece estabelecer coisa alguma sobre como as coisas são, muito menos devem ser no mundo aparte de nós, então, não é vulnerável às dúvidas de Stroud sobre argumentos do tipo ambicioso. Mas a maneira com que ele se faz imune a essas dúvidas não é por enfraquecer sua conclusão, tornando-a uma sobre aspectos estruturais que devemos conceber que o mundo tenha. A conclusão é, mais exatamente, uma sobre como devemos conceber as posições epistêmicas que estão dentro de nosso alcance, se pode ser possível que nossa experiência seja como é ao sentido objetivo. Isso nos liberta para perseguir nossas maneiras habituais de descobrir como as coisas são no mundo aparte de nós. As especificidades do que continuamos a descobrir estão dentro do escopo do que o argumento pretende reivindicar.

Isso pode parecer distanciar este argumento de muito do que trata Kant, que é, presumivelmente, o santo patrono dos argumentos transcendentais. Ao esboçar o argumento, não precisei ligá-lo à questão “Como é possível o conhecimento sintético *a priori*?” ou a uma investigação dos princípios do entendimento puro. Mas ainda há o fato de que o argumento apresenta sua conclusão como um elemento necessário na resposta a uma pergunta “Como é possível?” sobre a experiência. Mais ainda, o relato de Sellars de como a experiência tem seu sentido objetivo, o qual é explorado pelo argumento, é notavelmente kantiano, no sentido de que representa o conteúdo de uma experiência como o conteúdo de uma reivindicação. Sellars liga o fato de que a experiência é de realidade objetiva com o fato de que fazer uma reivindicação é se comprometer com coisas serem desse e daquele jeito. Esse discurso de reivindicações é a contrapartida de Sellars, após a “virada lingüística” para invocação de julgamento de Kant. Então, talvez, o argumento que tenho considerado possa ser visto como pertencente a um kantianismo mínimo. No pano de fundo do argumento está uma explicação do sentido objetivo da experiência em termos do fato de que a experiência exemplifica formas que pertencem à compreensão. Mas no argumento, como considerei até agora, exploramos esse pensamento kantiano sem precisar nos preocupar nem com como o mundo deve ser nem com como devemos conceber que o mundo seja. Certamente, este não é o lugar para tentar levar isto mais adiante.

NOTAS

- 1 Tradução de Maria Trude Alves e Hilan Bensusan.
- 2 *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen, 1959.
- 3 Londres: Methuen, 1966.
- 4 Ver tratado de Stroud, 1968 “*Transcendental Arguments*”, re-impresso em seu *Understanding Human Knowledge*. Ox-

- ford: Oxford University Press, 2000. Diversos outros tratados desta coleção são muito úteis para esclarecer o quadro.
- 5 “Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability”, em *Understanding Human Knowledge*, p. 158-9.
 - 6 Ibid., p. 159.
 - 7 Ibid., p. 159-60.
 - 8 *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Nova York: Columbia University Press, 1985. p. 21.
 - 9 Para uma pesquisa mais profunda, ver Robert Stern, *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
 - 10 Stroud geralmente retrata o ceticismo sobre o mundo externo como apresentado desta forma. Ver, por exemplo, “*Epistemological Reflection on Knowledge of the External World*”, em *Understanding Human Knowledge*, p. 131: “(O filósofo) escolhe uma situação, na qual qualquer um de nós poderia descomplicadamente dizer ou pensar, por exemplo, que sabemos que há um fogo na lareira bem diante de nós e que sabemos que ele está lá porque vemos que ele está lá. Mas, quando perguntamos o que este ver realmente significa, diversas considerações são introduzidas para nos levar a admitir que veríamos exatamente o que vemos agora mesmo se não houvesse fogo algum ou se não soubéssemos que havia fogo lá”. Ver também *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
 - 11 §§10-23 (nas pgs. 32-53 na re-edição da monografia, com Introdução de Richard Rorty e Guia de Estudo por Robert Brandon); Cambridge: Harvard University Press, 1997.
 - 12 Sobre a idéia do máximo fator comum, ver, por exemplo, meu *Mind and World*. Cambridge: Harvard, University Press, 1994. p.113.
 - 13 Sobre a concepção disjuntiva, ver J. M. Hinton, *Expe-*

- riences. Oxford: Clarendon Press, 1973; Paul Snowdon, "Perception, Vision, and Causation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 1980-1; meu *Mind and World*, loc. cit.; e meu "Singular Thought and the Extent of Inner Space" e "Criteria, Defeasibility, and Knowledge", ambos re-impresos em meu *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- 14 Ver J. L. Austin. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- 15 Revisei o que primeiro escrevi referente a isto, parcialmente em resposta a uma objeção de Costas Pagondiotis. Aqui fui influenciado por Sebastian Rödl.
- 16 A coisa essencial é que os dois lados da disjunção diferem em significado epistêmico, enquanto que na concepção do máximo fator comum o disjunto "bom" não pode sustentar melhor autorização para reivindicações perceptivas do que o disjunto "ruim". Essa diferença no significado epistêmico é certamente consistente com todos os tipos de habitualidades entre os disjuntos. Por exemplo, em ambos os lados da disjunção, parece a alguém que, digamos, há um cubo vermelho na frente da pessoa. Em "(Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John MacDowell", *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (2000), n. 12 e texto adjunto, Crispin Wright faz disto, desnecessariamente, uma tempestade em copo d'água.
- 17 "(Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John MacDowell"; a frase citada está na p. 331.
- 18 Moore pode pretender algo mais sutil. Mas não considerarei esta possibilidade.
- 19 "Reasonable Claims: Cavell and the Tradition", em *Understanding Human Knowledge*, p. 56.
- 20 Ao escrever aqui sobre uma recusa de um senso comum para me preocupar com os cenários céticos, estou ecoando uma observação em *Mind and World*, 113 (na passagem

- em que Wright cita o documento “recusa oficial”): “O objetivo aqui não é responder questões céticas, mas começar a ver como pode ser intelectualmente respeitável ignorá-las, tratá-las como irreais, do modo como o senso comum sempre quis”. Certamente, dá trabalho atingir tal posição. Esta atitude pode parecer como uma “recusa de levar o ceticismo a sério” somente em função do quadro do que é levar o ceticismo a sério que Stroud rejeita.
- 21 Uma concepção errônea do significado de falibilidade nestas linhas é o tópico da passagem em meu *Mind and World* (p. 112-113), que Wright comenta na p. 341, n. 13. Suas observações me parecem esquecer, ou ignorar, o contexto dialético da passagem que ele está comentando.