



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
BACHARELADO EM FILOSOFIA

BRUNO LUIZE OLIVEIRA SARABIA

**Sobre a hipótese do gênio maligno semântico: é possível radicalizar (ainda mais) a dúvida radical?**

RECIFE  
2025

BRUNO LUIZE OLIVEIRA SARABIA

**Sobre a hipótese do gênio maligno semântico: é possível radicalizar (ainda mais) a dúvida radical?**

Trabalho apresentado como exigência da Disciplina Monografia II, no Curso de Bacharelado em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a aprovação na disciplina.

**Orientador:** Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva Filho

RECIFE  
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Sarabia, Bruno Luize Oliveira.

Sobre a hipótese do gênio maligno semântico: é possível radicalizar (ainda mais) a dúvida radical? / Bruno Luize Oliveira Sarabia. - Recife, 2025.  
47 p.

Orientador(a): Marcos Antonio da Silva Filho

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Filosofia - Bacharelado, 2025.

Inclui referências.

1. Epistemologia. 2. Ceticismo cartesiano. 3. Hinge epistemology. 4. Certeza fulcral. 5. Sobre a certeza (1969). 6. Meditações metafísicas (1641). I. Silva Filho, Marcos Antonio da. (Orientação). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

BRUNO LUIZE OLIVEIRA SARABIA

**Sobre a hipótese do gênio maligno semântico: é possível radicalizar (ainda mais) a dúvida radical?**

Trabalho apresentado como exigência da  
Disciplina Monografia II, no Curso de  
Bacharelado em Filosofia, pela  
Universidade Federal de Pernambuco,  
como requisito para a aprovação na  
disciplina.

Aprovada em: 05/09/2025

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Danilo Costa  
Universidade Católica de Pernambuco  
Examinador externo

---

Prof. Dr. Eros Carvalho  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Examinador externo

---

Prof. Dr. Marcos Silva  
Universidade Federal de Pernambuco  
Orientador

---

Prof. Dr. Otávio Bueno  
University of Miami  
Examinador externo

Dedico a conclusão desta etapa às memórias de meus familiares que partiram, mas ainda seguem presentes em grande parte do que digo, penso, faço e sou. Nominalmente:

Em memória da minha bisavó materna Dona Teresa (ou Teca) e da minha bisavó paterna Dona Olga (a “vó” de todos).

Em recordação da minha avó paterna Vera Lúcia (ou Dona Vera).

A lembrança de meu avô paterno Decrecio (ou Seu Dedé) e meu avô materno José da Luz (ou Zezo).

*In memoriam* do meu tio avô Cláudio (sempre tio Cláudio).

## **AGRADECIMENTOS**

Minha gratidão é imensa e beira ao infinito. A despeito disso, tentarei sondar alguns agradecimentos de especial importância. Torço para que não cometa grandes injustiças ou esqueça de alguém.

Agradeço a minha família pelo suporte, pelo amor e pela alegria. Não seria nada sem vocês. Se pude chegar mais longe, foi por conta da luta e dos esforços daqueles que vieram antes de mim. Aos passados, presentes e futuros membros da família, minha eterna gratidão.

Agradeço a minha mãe Ana e meu pai Decrecio pelo apoio incondicional durante os anos de graduação, de escola e desde o meu nascimento.

Agradeço a minha irmã Bianca que também sobreviveu a universidade.

Agradeço a minha companheira Vitória que partilha da rotina universitária comigo e a torna mais leve.

Agradeço aos colegas e amigos da faculdade e de fora que tornaram o dia a dia menos monótono.

Agradeço aos meus companheiros de trincheira filosófica do grupo NormAtiva. Nossas discussões, seus conselhos e orientações tornaram o presente e os futuros trabalhos possíveis.

Agradeço a professora Jéssica Lima que sempre me incentivou em direção a filosofia.

Agradeço ao professor e orientador Marcos Silva que me ensinou a ter voz própria ao filosofar.

Agradeço à banca examinadora e ao professor responsável pela disciplina de Monografia II.

Para finalizar, agradeço a Universidade Federal de Pernambuco, minha morada filosófica, e ao CNPq, cujo auxílio foi fundamental para a presente pesquisa.

Nem sempre é sábio duvidar do que parece ser. Venho aprendendo que é bom, às vezes, crer no que parece ser. Pois o parecer ser, quando ninguém ainda percebe, é o ser.

(Conceição Evaristo)

## RESUMO

Descartes em suas *Meditações Metafísicas* (1641) popularizou o ceticismo radical enquanto um passo metodológico em prol de uma argumentação anti-cética subsequente. Para tanto e de modo propedêutico, apresentou o argumento contra os sentidos, o argumento do sonho e o argumento hipótese do gênio maligno com o fito de hiperbolizar a dúvida. Depois, refutou detidamente cada um desses argumentos. Todavia, defendemos haver um impasse insolúvel entre o cético e o anti-cético dado que a estratégia de refutação, como a de Descartes, parece insistir no operador “eu sei que ...” quando “eu tenho certeza que ...” seria o mais adequado para superar preocupações céticas exageradas. Por isso, acreditamos que o *Sobre a Certeza* (1969) de Wittgenstein pode ser pensado como uma alternativa de estratégia anti-cética que evita esse problema da abordagem de refutação. Além disso, Wittgenstein pode nos ajudar a repensar a própria noção de um ceticismo radical ao analisar nossos jogos de linguagem epistêmicos com o operador “eu duvido que ...”. Ademais, propomos uma possível via de radicalização da dúvida radical, a partir de Wittgenstein, pois não acreditamos, assim como Porchat (2003) o fez, que essa dúvida cartesiana tenha alcançado o grau de radicalidade a que originalmente se propôs. Ou seja, valendo-se da terminologia wittgensteiniana, o jogo de linguagem do duvidar radical, pensado a partir das ideias de Descartes poderia ser ainda mais radical (o que chamaremos de jogo de linguagem do duvidar radicalmente radical). Tendo estas questões em conta, desenvolveremos o presente trabalho em duas etapas: I) motivação do debate pela exposição dos argumentos céticos radicais cartesianos e do seu anti-ceticismo posterior. II) apresentação do jogo de linguagem do duvidar com ênfase nas suas regras constitutivas segundo Coliva (2010) para traçar implicações anti-céticas ao lançar duas perguntas-norteadoras: i) em que medida a dúvida radical faz sentido? ii) se a dúvida radical fizer sentido, então ela poderia ser ainda mais radical? E responderemos a estas perguntas mediante observações próprias à *hinge epistemology* (epistemologia das dobradiças) e uma interpretação semântica do gênio maligno cartesiano.

**Palavras-chave:** Descartes; ceticismo radical; *Sobre a certeza*; Wittgenstein; gênio maligno semântico.



## ABSTRACT

Descartes, in his *Meditations on First Philosophy* (1641), popularized radical skepticism as a methodological step toward subsequent anti-skeptical argumentation. To this end, and in a propaedeutic manner, he presented the argument against the senses, the dream argument, and the evil genius hypothesis argument with the aim of hyperbolizing doubt. He then refuted each of these arguments at length. However, we argue that there is an insoluble deadlock between the skeptic and the anti-skeptic, given that the refutation strategy, such as Descartes', seems to insist on the operator "I know that ..." when "I am certain that ..." would be more appropriate to overcome exaggerated skeptical concerns. Therefore, we believe that Wittgenstein's *On Certainty* (1969) can be thought of as an alternative anti-skeptical strategy that avoids this problem of the refutation approach. Furthermore, Wittgenstein can help us rethink the very notion of radical skepticism by analyzing our epistemic language games with the operator "I doubt that ...". Moreover, we propose a possible path for radicalizing radical doubt, based on Wittgenstein, since we do not believe, as Porchat (2003) did, that this cartesian doubt has reached the degree of radicalism that it originally proposed. That is, using Wittgensteinian terminology, the language game of radical doubt, conceived from Descartes' ideas, could be even more radical (what we will call the language game of radically radical doubt). With these questions in mind, we will develop this work in two stages: I) motivation for the debate by presenting radical cartesian skeptical arguments and their subsequent anti-skepticism. II) presentation of the language game of doubting with an emphasis on its constitutive rules according to Coliva (2010) to outline anti-skeptical implications by posing two guiding questions: i) to what extent does radical doubt make sense? ii) if radical doubt makes sense, then could it be even more radical? We will answer these questions through observations specific to hinge epistemology and a semantic interpretation of the cartesian evil genius.

**Key-words:** Descartes; radical skepticism; *On Certainty*; Wittgenstein, semantic evil genius.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>MOTIVANDO O DEBATE: DESCARTES E A DÚVIDA RADICAL..</b>	<b>15</b>
2.1	<i>Argumento contra os sentidos.....</i>	18
2.2	<i>Argumento do sonho.....</i>	19
2.3	<i>Argumento hipótese do gênio maligno.....</i>	20
2.4	<i>Anti-ceticismo cartesiano.....</i>	22
<b>3</b>	<b>WITTGENSTEIN E O JOGO DA DÚVIDA.....</b>	<b>25</b>
3.1	<i>Compêndio das regras do jogo de linguagem do duvidar.....</i>	29
3.2	<i>Implicações anti-céticas.....</i>	35
3.2.1	<i>Faz sentido a dúvida radical?.....</i>	36
3.2.2	<i>Podemos radicalizar ainda mais a dúvida radical?.....</i>	38
<b>4</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>43</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>44</b>

## 1 - INTRODUÇÃO

Ceticismo<sup>1</sup> é uma prática de investigação filosófica pautada pela suspensão do juízo (Bueno e Smith, 2016, p. 126). Por sua vez, suspender do juízo (*epokhé*) corresponde a atitude doxástica de não afirmar nem negar uma proposição ou conjunto de proposições. Para os seguidores de Pirro de Élis, influente cético antigo, essa era a maneira de “libertar-se das ansiedades e perturbações inevitavelmente envolvidas na busca da verdade e, em seguida, encontrar conflitos entre as coisas que se sente forçado a acreditar” (Stroud, 1984, p. vii, tradução nossa). Nesta visão, a filosofia promete a superação das nossas incertezas e contradições com as quais nos deparamos no mundo ao nosso redor e em nossas próprias crenças a partir do alcance da verdade. Porém, para muitos, a busca pela verdade, a grande tarefa da filosofia, longe de ser bem sucedida, revela-se frustrante e angustiante. Porque, os filósofos não parecem concordar sobre qual a natureza da verdade, nem de como encontrá-la, por conseguinte, é difícil escolher qual deles teria a razão definitiva. Portanto, abrir mão da busca pela verdade, pela renovada experiência da suspensão do juízo, abstendo-se de aderir precipitadamente a respostas filosóficas definitivas, pode ser o caminho para alcançar a tranquilidade de espírito que antes era prometida pela posse da verdade.

Isso implica que, de modo geral, o cético não procura se comprometer com afirmações filosóficas. Já o filósofo dogmático, rival do cético, compromete-se com tais afirmações. Isto é, com doutrinas e teses pretensamente verdadeiras. Em reação ao dogmatismo, os céticos propõem desafios (ou tropos) responsáveis por questionar esse suposto alcance da verdade.

---

<sup>1</sup> Em sentido amplo, “ceticismo” significa duvidar ou ter dúvidas sobre algo. E isso pode ser uma pessoa, um objeto ou um tema. Respectivamente, alguém pode desconfiar se fulano é confiável. Questionar a existência de naves extraterrestres. Duvidar das previsões de um horóscopo. O oposto disso (não ter nenhuma dúvida) parece algo perigoso. Pois, a credulidade irrestrita nos leva a acatar tudo o que nos dizem como verdadeiro. Em vista disso, um grau de ceticismo parece ser imprescindível para manter um pensamento crítico, essencial na prática científica e acadêmica. Porém, ter dúvidas em demasia também parece igualmente prejudicial. Porque, para citar um exemplo, uma pessoa, vítima de *gaslighting*, pode ser sistematicamente conduzida a uma série de autoquestionamentos responsáveis por colocar em xeque suas competências básicas perceptuais e experiências mais corriqueiras. Um processo que, com o tempo, culmina na dúvida sobre a própria sanidade. Algo que pode ser considerado como um caso de violência gramatical (Cf Praxedes e Silva, 2025). Por isso, tanto o excesso quanto a ausência de dúvidas geram um problema filosófico relevante: como identificar uma dúvida razoável (positiva para nossas práticas epistêmicas) e separá-la de uma dúvida não razoável (perniciosa para nossas práticas epistêmicas)? Acreditamos que o presente trabalho trará respostas para essa questão.

Um caso paradigmático é o conhecido trilema de Agripa. O desafio é o seguinte: toda tentativa de justificação para nossas crenças está fadada a incorrer em três problemas. Primeiro, se uma crença serve de justificativa para outra, poderíamos nos comprometer com um regresso ao infinito na cadeia de justificação para todas as nossas crenças. Para o cético dogmático (que nega a possibilidade do conhecimento), isso poderia ser um sinal de irracionalidade, algo inaceitável. Segundo, poderíamos assumir um axioma ou princípio primeiro autojustificado para barrar esse regresso ao infinito. Também, para esse cético, isso seria um sinal de arbitrariedade ou de dogmatismo posto que os filósofos não parecem concordar sobre qual seria esse ponto de partida. Por último, poderíamos aceitar que nossas crenças são mutuamente fundadas, isto é, crenças e justificações fundam umas às outras simultaneamente. Novamente, para o cético dessa linha, isso seria considerado um raciocínio circular, também indesejado. Em suma, em todos os casos não poderíamos ter justificações epistêmicas convincentes para ter certeza de que alcançamos a verdade e de que, afinal, adquirimos conhecimento.

Assim, o projeto de encontrar a verdade precisa de algum modo superar esse desafio cético (e tantos outros)<sup>2</sup> como um de seus entraves principais. Por isso, a resistência às dúvidas céticas se tornou um parâmetro para testar a qualidade de uma doutrina filosófica (Bueno e Smith, 2016, p. 126).

De modo ostensivo, muitas tentativas de refutar o cético ao demonstrar a não pertinência de suas dúvidas foram feitas. Aqui, tomaremos como arquétipo Descartes<sup>3</sup> (1641) e seu ceticismo radical metodológico. Segundo Silva (2017, p.

---

<sup>2</sup> Mais recentemente, podemos citar outros desafios céticos como o cérebro numa cuba (BIV) de Putnam (1982) e a simulação computacional de Bostrom (2003). Respectivamente, Putnam supõe que poderíamos ser apenas cérebros conectados a um supercomputador responsável por simular todas as experiências que temos. Ora, alguém poderia dizer “eu sei que uso uma camisa verde, então sei que não sou um cérebro numa cuba (sem camisa)”. Porém, isso é totalmente compatível com isso ser resultado de impulsos elétricos do supercomputador em questão. Por último, Bostrom nos inquieta, a partir de um argumento probabilístico, do fato de que poderia ser o caso de vivermos em uma simulação computacional. Nossas percepções e experiências, assim como no caso do BIV, não passariam de ilusões simuladas por computadores ultra potentes e não poderíamos usá-las como prova do contrário dado que estas seriam compatíveis com a simulação em questão.

<sup>3</sup> Descartes, considerado pai da filosofia moderna, tinha o objetivo de desenvolver uma nova ciência, um novo sistema de saber capaz de substituir a inteligência escolástica, galgada no aristotelismo, em voga na sua época (Santiago, 2016, p. xiii-xv). Não é atoa que insistia tanto na metáfora do recomeço, isto é, a refundação radical a partir da tábula rasa das opiniões antigas herdadas pela tradição em direção a uma nova fundamentação para o conhecimento. Nesse processo, a filosofia era a árvore cujas raízes eram a metafísica e cujo tronco era a física, e os ramos desse tronco eram as ciências particulares (Descartes, 1644, p. 186). Portanto, a filosofia tinha o papel de estruturar e assegurar a possibilidade das demais ciências pela tarefa destrutiva propedêutica a elas. Nesse contexto, o embate com o ceticismo e a dúvida como método se tornam traços distintivos do cartesianismo. Tais aspectos podem ser encontrados em algumas obras de Descartes como *Discurso*

151), o autor pretende “assumir o ceticismo e, ao levá-lo às suas últimas consequências, demonstrar verdades indubitáveis”. E três argumentos tomarão parte fundamental nesse processo. A saber: o argumento contra os sentidos, o argumento do sonho e o argumento hipótese do gênio maligno.

Tal procedimento pode ser visto como uma tentativa de combater o mundo de incertezas próprio ao início da modernidade<sup>45</sup>, vivenciado por Descartes, a partir de um refúgio em si mesmo. A saber, buscar no sujeito cognoscente o fio condutor para se alcançar verdades capazes de superar tais incertezas. Por isso, há um exagero de noções subjetivas e a racionalidade é vista como “radicalmente independente de contextos sociais, históricos e biológicos (já suspensos na primeira meditação metafísica pelo seu peculiar método de investigação filosófica)” (ibid, p. 152). Posto que esses seriam transitórios, inseguros e contribuiriam para o estado de incerteza citado.

---

do método (1637), *Princípios de Filosofia* (1644) e no fragmento *Search for Truth* (1684). Mas, segundo Broughton (2002, p. ix), nas *Meditações* é que a exposição mais clara e direta da dúvida metódica aparece. Por isso, a tomamos aqui como referência para melhor ilustrar a dúvida metódica e sua relação de oposição com o ceticismo no pensamento cartesiano a fim de suscitar o debate com Wittgenstein (1969).

<sup>4</sup> Seu contexto era marcado, entre outros eventos importantes, pelo Humanismo Renascentista do século XV, pelas expedições de conquista na América (1492), pela Reforma Protestante do século XVI e pela Revolução Científica do século XVII. Tudo isso dialeticamente representa muitas tensões, mudanças, rupturas e continuidades ao passar de um mundo medieval teocêntrico a um mundo propriamente moderno, marcado pelo antropocentrismo e confiança na razão autônoma do ser humano. Por isso, o ceticismo moderno ganhou força (podemos citar a influência de Montaigne, por exemplo).

<sup>5</sup> Também é salutar denunciar o papel da filosofia moderna para o desenvolvimento e consolidação do racismo que culminou no projeto colonialista europeu. Conforme sugeriu Andrade (2017), filósofos modernos colocaram no mesmo patamar de certeza e objetividade os conhecimentos científicos sobre a natureza e os conhecimentos antropológicos, morais e políticos sobre os diferentes povos não europeus — objetos de estudo, mas não sujeitos cognoscentes. Isso serviu de legitimação para tratar tudo aquilo que não fosse espelho do modelo europeu de razão como não civilizado, e até mesmo não humano. O não europeu, com efeito, “precisaria, na melhor das hipóteses, ser conduzido (adestrado) para se adequar ao modelo europeu” (ibid p. 294). Outro ponto interessante, apenas tangenciado por Andrade, é acusar o supremacismo antropocêntrico imbuído nessa filosofia etnocêntrica. O europeu, nesse caso, não se contenta em ser o ápice da humanidade, intenta também ser o ápice da natureza. Conforme Descartes defendia (apud Andrade, 2017, p. 294), a razão é capaz de colocar os humanos no patamar de “mestres e senhores da natureza”. Assim, este âmbito do natural (incluindo povos não civilizados, incapazes de autodenominação, e animais não humanos, igualmente incapazes de tutelar a si mesmos) poderia ser conquistado, dominado como recursos a serviço dos interesses humanos (brancos e europeus). Por isso, o racismo próprio da filosofia moderna também se fortaleceu e se consolidou graças ao seu especismo correlato. Não é atoa o processo de animalização dos negros. Porque, para que estes possam ser bestializados é preciso, de modo correspondente, que os animais ocupem esse lugar da ausência de racionalidade, autonomia e consciência, algo que supostamente justificaria negligenciar seus interesses, direitos e dignidade. De modo crítico, esse senso comum vêm sendo rivalizado pelos recentes desenvolvimentos das ciências cognitivas cf seção “1.2 Human Exceptionalism” de Gruen e Monsó (2024). Pretendemos explorar a relação direta entre racismo e especismo na filosofia moderna em trabalhos futuros (um esboço dessas ideias pode ser encontrado em Silva 2025).

Sob outro prisma, articularemos uma leitura neo-pragmatista<sup>6</sup> do filósofo Wittgenstein<sup>7</sup> (1969) para lidar com a problemática da dúvida cartesiana.

Acreditamos, como Wittgenstein (1969), que é preciso uma mudança de paradigma de pensamento para lidar com tais questões. Isso acontecerá através de um afastamento teórico de ênfase moderna em direção a um neo-pragmatismo cuja centralidade está no âmbito intersubjetivo, social e histórico de nossas práticas regradas. Ou seja, busca-se prestar atenção ao que fazemos no mundo, nas nossas atividades públicas e jogos de linguagem<sup>8</sup> correntes. E isso pode nos ajudar a entender melhor como nossas práticas e dinâmicas sociais se relacionam com a

---

<sup>6</sup> As vantagens dessa abordagem neopragmatista, conforme Xavier e Silva (2023, p. 107), são o fornecimento de respostas sem pretensões metafísicas ou representacionistas ao desafio cético, focadas na agência individual no mundo público e intersubjetivo. Apesar das semelhanças com o pragmatismo clássico de Peirce, James e Dewey, acreditamos que estamos diante de uma nova versão do pragmatismo. Também conhecida como “pragmatismo linguístico”.

<sup>7</sup> Wittgenstein é amplamente reconhecido por ter duas fases distintas de sua filosofia. Conforme Hacker (2001, p. viii e 1), a filosofia de Wittgenstein é dividida em duas grandes obras primas com visões filosóficas diametralmente opostas, respectivamente, o primeiro Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e o segundo Wittgenstein das *Investigações filosóficas* (1953). No entanto, segundo Moyal-Sharrock (2004, p. 1-6), podemos falar de um terceiro Wittgenstein, que foi além das *Investigações*. Aproximadamente, isso incluiria os manuscritos a partir de 1946. A saber: *Sobre a certeza*, *Anotações sobre as cores*, *Fichas* (Zettel), todos os escritos sobre psicologia filosófica, incluindo a Parte II das *Investigações filosóficas*. Nesse sentido, *Sobre a certeza* (1969) faz parte dessa terceira obra prima de Wittgenstein tão logo nos chama atenção para o quão especializado é o uso de “eu sei”, desfaz a nossa confusão entre conhecimento e afirmações de conhecimento (*knowledge claims*) e propõe a distinção categorial entre certeza e conhecimento responsável por desmistificar o ceticismo. Stroll (1994, p. 145-6) destaca que essa distinção feita por ele é produtiva acerca de toda a história da filosofia ocidental, uma inovação em relação ao que a tradição acreditava até então.

<sup>8</sup> As *Investigações filosóficas* (doravante “IF”) iniciam a segunda fase do pensamento de Wittgenstein bastante crítica em relação à primeira fase do *Tractatus*. Este tinha uma visão limitada da linguagem como o somatório de todas as proposições, com uma estrutura lógica subjacente, cujo entendimento mostraria os limites do que poderia ser dito clara e significativamente. Na verdade, para o segundo Wittgenstein, não haveria uma lógica única e estruturante da linguagem, mas muitas lógicas. E a linguagem seria justamente essa vasta coleção de diferentes práticas sem essência comum fixa (assim como os jogos). Diz-nos Wittgenstein, “[...] chamarei de ‘jogo de linguagem’ o todo da linguagem e das atividades com as quais ela está emaranhada.” (IF, §7). Essa noção serve justamente para enfatizar a pluralidade e heterogeneidade das práticas linguísticas, em seus vários contextos de ocorrência, assim como os vários jogos existentes. Longe de apenas descrever fatos no mundo, a linguagem também inclui “Ordenar, e agir segundo ordens”, “Formular e testar uma hipótese”, “Elaborar uma piada; contá-la”, “Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar”, etc (IF, §23). Assim como cada jogo tem regras próprias, os jogos de linguagem também possuem regras próprias de aplicação e correção. Neste caso, as regras que constituem os jogos de linguagem são fixadas por sua gramática, o âmbito que fixa as regras constitutivas do significado, capazes de separar lances reais dentro do jogo de desvios ou abusos que tensionam os limites do jogo. Regras estas “que fixam como a linguagem deve ser usada e estipulam ‘as condições de inteligibilidade da linguagem’ (Moyal-Sharrock, 2020, p. 40)” (apud De Carvalho, 2022, p. 105). Por exemplo, durante uma partida de futebol um atacante não pode conduzir a bola com as mãos até o gol adversário — isso é contrário às regras, mas poderia se tornar um lance dentro do jogo caso essas regras fossem revistas. De modo semelhante, no jogo de linguagem da sala de aula, por exemplo, é pertinente que o aluno manifeste as suas dúvidas para o professor. Mas se ele constantemente interromper a aula para veicular dúvidas sabotadoras, cujo maior objetivo é desacreditar o docente e impedir que a aula avance, certamente será chamado a atenção de que não está em sintonia com as expectativas sociais de comportamento em sala de aula.

maneira pela qual articulamos conceitos como o “duvidar”. E isso promoverá novas perspectivas acerca da fundamentação de nossas práticas epistêmicas a partir de uma reinterpretação dos desafios céticos à luz de nossas atividades questionadoras cotidianas.

Somado a isso, iremos radicalizar a dúvida hiperbólica cartesiana<sup>9</sup> com base em Wittgenstein (1969). Devemos essa ideia a Porchat (2003, p. 338) que introduziu o argumento da loucura para que Descartes tivesse obedecido de modo mais radical a sua própria regra. Com efeito, tomamos como inspiração esse procedimento para, em uma direção diferente, radicalizar a hipótese do gênio maligno e introduzir elementos semânticos. Tais elementos intensificariam o engano, até então, meramente epistêmico sobre a verdade de nossas crenças, em torno de um ludibriamento também semântico sobre o sentido e os significados de nossas palavras e conceitos — aspectos estes deixados de lado por Descartes.

O ponto de Porchat (2003) é que Descartes não levou a sério a possibilidade da loucura. Deveria ser “imperativo [a Descartes] proceder ao escrutínio rigoroso de sua confiança costumeira na própria razão e de quanto se pudesse eventualmente contra ela objetar” (ibid, p. 338). Isto é, a sua própria sanidade e confiança nas suas faculdades cognitivas não são questionadas. Mas, se a possibilidade da loucura estivesse presente no início das meditações, haveria uma paralisação da meditação. Porque, a loucura tem o poder de afetar nossas faculdades cognitivas, levando-nos a tomar falsas evidências como verdadeiras. Por isso, não seria possível confiar na própria capacidade de encadear raciocínios, interpretar o testemunho alheio ou seguir um método para alcançar verdades. Com efeito, sequer haveria a saída

---

<sup>9</sup> É digno de nota que a dúvida hiperbólica é um dos tipos de ceticismo conhecidos pela literatura. Ao menos, podemos distinguir entre quatro tipos de ceticismo. (1) Pirrônico: remonta aos seguidores de Pirro de Élis, sobretudo Sexto Empírico, cuja atividade filosófica seguia oito etapas, a saber, investigação (*sképsis*), busca (*zétesis*), conflito (*diaphonía*), equipolência de posições (*isosthenia*), impasse (*aporia*), suspensão (*epokhé*), tranquilidade (*ataraxia*) e felicidade (*eudaimonia*) (*Hipótiposes Pirrônicas*, Livro I). Em resumo, o cético pirrônico nota uma querela infundável na busca pela verdade graças às inúmeras posições filosóficas conflitantes, optando por suspender o juízo a fim de alcançar a tranquilidade de espírito. (2) Global: atividade cética como uma etapa para a argumentação anti-cética maior cujo grande expoente é Descartes - o tipo de ceticismo que será mais analisado no presente trabalho. Trata-se de colocar tudo sob suspeita na epistemologia para, depois, superar as dúvidas radicais. Chamamos aqui o ceticismo cartesiano de um ceticismo dogmático, isto é, caracterizado pela afirmação da impossibilidade do conhecimento a partir de hipóteses céticas radicais que negam o suposto acesso à verdade. Contudo, nem todo ceticismo assume esse viés dogmático. (3) Humeano: também se trata de uma atividade cética como passo metodológico para, por sua vez, fornecer uma argumentação a favor do naturalismo. E “provar que é apenas através do método empírico, da experiência, que podemos conhecer a natureza” (Porto, 2006, p. 20). (4) Neopirrônico: versões “atualizadas” do pirronismo, como Porchat (1991) e Fogelin (1994), cuja atividade compartilha as seis primeiras etapas do ceticismo pirrônico com exceção das últimas duas. Após a suspensão do juízo, esse cético reinicia a investigação de modo não dogmático.

anti-cética pelo argumento do *cogito* na segunda meditação uma vez que este pressupõe uma confiança na própria razão. Portanto, Porchat conclui, como nós também pretendemos desenvolver, que a dúvida radical não foi radical o suficiente. Além disso, propõe uma “solução” ao estado de paralisia do argumento da loucura mediante uma saída pelo ceticismo (cf. *ibid*, p. 334-7).

Com tais finalidades em mente, desenvolveremos o presente trabalho em dois momentos: I) reconstrução dos argumentos céticos radicais cartesianos para fomentar a discussão. Aliado a isso, apresentamos o anti-ceticismo de tipo cartesiano posterior ao fim da primeira meditação. II) exposição do compêndio das regras do jogo de linguagem do duvidar feita por Wittgenstein (1969), com auxílio de Annalisa Coliva (2010). Além disso, delimitaremos algumas implicações anti-céticas para o ceticismo metodológico cartesiano a partir de duas perguntas norteadoras: i) a dúvida radical faz sentido? ii) se a dúvida radical fizer sentido, então ela será radical o suficiente ou será possível radicalizá-la ainda mais? A serem sanadas pelas anotações de Wittgenstein, somadas a nossa leitura semântica do gênio maligno postulado por Descartes.

De modo preliminar, nosso argumento será o seguinte: se o gênio maligno, representante do mais alto grau de ceticismo, é tão poderoso quanto astuto, então deveria nos enganar sobre o significado de nossas palavras. O gênio cartesiano não nos engana sobre o significado de nossas palavras, apenas sobre os valores de verdade que atribuímos a nossas crenças. Logo, o gênio maligno de Descartes não cumpriu o grau de radicalidade levantado pelos seus próprios termos. Então, há uma via para radicalizar ainda mais a dúvida hiperbólica ao introduzir o engano sistemático em um âmbito semântico, e não somente epistêmico — argumento que será desenvolvido em maior detalhe na seção 2.2.2.



## 2 - MOTIVANDO O DEBATE: DESCARTES E A DÚVIDA RADICAL

Descartes tornou famosa a dúvida radical como uma etapa do seu projeto filosófico. Por esse motivo, dizemos que ele não era um cético radical. Pelo contrário, seu objetivo era usar a dúvida cética radical como alavanca para uma demolição epistêmica construtiva (Newman, 2023). A saber: reformar os fundamentos do conhecimento a partir da resistência à dúvida. Sua obra *Meditações metafísicas*<sup>10</sup> (1641) representa um grande expoente desse processo. No início dela, Descartes compartilha a experiência, muito comum, de tomar o falso como verdadeiro (MM, I, §1). Com o fito de não errar mais na epistemologia, o filósofo decide refundar o conhecimento em solo mais estável para se alcançar algo seguro e constante nas ciências. Afinal,

Ele [Descartes] não quer ter somente a ilusão de estar certo, fiar-se às cegas numa certeza que não foi ela própria controlada. Em suma, ele não quer fiar-se numa certeza que não estaria certa de si mesma e da qual se ignora o fundamento, bem como a maneira pela qual esse fundamento foi instituído (Gueroult, 2016, p. 38).

O problema com suas antigas opiniões foi a falta de escrutínio, de controle sobre o fundamento para a convicção depositada nelas. Por essa razão, podemos cair na ilusão de certeza, quando aderimos cegamente ao que nos foi imposto pela tradição. Para reverter tal cenário, o filósofo decide recomeçar pelos fundamentos do conhecimento.

Sua metáfora fundacionista para o conhecimento era a de um prédio.

Primeiro de tudo, o fundacionismo é a teoria da justificação que defende haver algum conhecimento mais fundamental ou basilar que todos os demais (Stroll, 1994, p. 143-5). E esse conhecimento tem estatuto especial em relação ao resto. De modo direto: um conhecimento primordial “F” fundamenta todos os demais conhecimentos “R”, mas o contrário não acontece. Isto é, “R” depende de “F”, mas “F” não depende de “R” (e nem de nada para ser um conhecimento). Pois, sendo primordial, “F” não precisa ser suportado por nada e pode suportar a si mesmo (poderíamos chamar isso de “auto-justificação”). Além disso, há uma assimetria entre os fundamentos. Pois, um conhecimento qualquer “R2” suporta outro conhecimento “R3”, mas não o oposto. “R3”, por sua vez, sustenta os demais (“R4”,

---

<sup>10</sup> Nas próximas citações, esse livro será abreviado pelas siglas “MM” e o padrão de citação será o seguinte: (MM, Número da meditação em algarismos romanos, parágrafo do livro).

“R5”, “R6”...) porém não fornece suporte a “R2” posto que há uma relação de dependência assimétrica entre os fundamentos. Ademais, “F” geralmente corresponde a uma única coisa ou a um conjunto limitado de coisas ao passo que “R” representa um conjunto muito amplo de coisas. Podemos também traçar a imagem de uma pirâmide invertida cujo fundamento se concentra no fundo estreito da pirâmide que se alarga no topo.

No caso de Descartes, podemos dizer que “F” era o *cogito*, a certeza primordial responsável por possibilitar e assegurar todos os demais conhecimentos “R”. Porque, a verdade da proposição “eu sou, eu existo”<sup>11</sup> era conhecida, acreditava Descartes, com clareza e distinção, portanto, não poderia ser enganosa. Ao contrário, se não houvesse o *cogito*, não seríamos capazes de ter adquirido nenhum outro conhecimento. Foi isto que Descartes pretendeu: ao demonstrar que podemos conhecer algo com certeza, em oposição ao cético hiperbólico, provamos que o conhecimento é possível.

Retornando à metáfora do edifício: cada andar do prédio do conhecimento sustenta o andar posterior mas não é sustentado pelo piso seguinte. No sentido oposto, temos os andares mais basilares até chegarmos ao fundamento de todo o prédio (o alicerce último). De modo similar, cada crença sustenta suas crenças posteriores mas não é sustentada pelas crenças seguintes. Também, podemos chegar às crenças mais basilares até alcançarmos o fundamento de todas as nossas crenças. É justamente esse fundamento que dita a solidez do prédio. No caso do conhecimento, Descartes afirmou que suas antigas opiniões eram fundadas em solo muito frágil e inseguro. Por isso, o erro citado era corriqueiro.

Por consequência, para se livrar do erro, ele decide duvidar de todas as suas crenças para refundá-las em um solo indubitável e inteiramente certo (ou seja, praticamente indestrutível). Para tanto, não é necessário que cada crença seja questionada individualmente, e sim que os princípios mais gerais que baseiam nossas crenças sejam questionados. Seguindo a metáfora do edifício, a ruína do

---

<sup>11</sup> Podemos reconstruir o argumento do *cogito* nos seguintes termos: após o terceiro grau da dúvida, com a hipótese do gênio maligno, parece não haver nada de certo. Porém, uma coisa é certa: o meditador não se convenceu de que ele mesmo não existia (MM, II, §4). Vejamos: se me persuadi ou se pensei algo, eu existia sem dúvida. Se me persuadi de que havia um gênio maligno responsável por me enganar sistematicamente, eu existia como algo a ser enganado por ele. Enquanto eu pensar ser alguma coisa, ele jamais poderá me convencer de que nada sou. Logo, não há dúvida que eu sou algo, se ele me engana. Portanto, a proposição “eu sou, eu existo” é necessariamente verdadeira todas as vezes que é pronunciada ou concebida pelo espírito. *Eu sou* enganado pelo gênio maligno, eu existo. *Eu sou* enganado pelos sentidos, eu existo. *Eu sou* incerto da distinção entre vigília e sono, eu existo. Sendo assim, nasce a primeira certeza do sistema cartesiano.

solo último carrega consigo o restante da construção. Dessa forma, basta atacar os princípios fundamentais em que se baseiam grande parte de nossas crenças para destrona-las todas. Esses princípios mais gerais perpassam a confiabilidade nos sentidos, a distinção entre vigília e sono, e a ideia de que não somos enganados sistematicamente.

Preliminarmente, tal dúvida metodológica será guiada pelo critério da indubitabilidade:

[...] a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de crer nas coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis do que naquelas que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que aí encontrar bastará para fazer-me rejeitar todas (MM, I, §2).

Diretamente: o menor sinal de dúvida encontrado em uma crença, bastará para tomá-la como falsa, porque dubitável — uma exigência da própria razão. Nesse ponto, entra a problemática da luz natural da razão no pensamento de Descartes. Afirma-se “[...] eu não poderia pôr em dúvida nada que a luz natural me faz ver ser verdadeiro [...]” (MM, III, §12). Mas não fica claro o que exatamente ela seria e nem de que modo seria lícito recorrer a isso em oposição ao cético. Para uma discussão mais detalhada com ênfase no recurso à luz natural para demonstrar a existência de Deus Cf. Zaboti (2010).

A despeito dessa dificuldade, para melhor esclarecer o critério da indubitabilidade, podemos fazer uma metáfora com a balança. De modo comum, costumamos “pesar” razões a favor e contra para saber se uma dada crença é verdadeira ou não. E nos atentamos para o lado que “pesar mais” para decidir sobre sua verdade. O que Descartes está propondo é um pouco diferente: o menor motivo contra uma dada crença será suficiente para que a tomemos como manifestamente falsa. Mais diretamente: o menor sinal de dúvida desnivela a balança de modo que não importa quantas outras razões a favor sejam colocadas, a tomaremos como falsa pelo critério da indubitabilidade adotado.

Com isso em mente, Descartes procede à sua dúvida metodológica ao apresentar três argumentos, abaixo reconstruídos (seções 1.1, 1.2 e 1.3), cuja função é, pouco a pouco, alargar o escopo da dúvida. Ou melhor, expandir o escopo das crenças sob suspeita, posto que dubitáveis, até alcançar o mais alto grau de ceticismo, que supostamente colocaria tudo sob suspeita. Mas que será superado posteriormente (Ver seção 1.4).

## 2.1 Argumento contra os sentidos

Para começar, a primeira instância da dúvida radical é o argumento contra os sentidos. Afirma Descartes:

Tudo o que recebi até o presente como mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram (MM, I, §3).

A ideia é a seguinte: os sentidos nos oferecem muitas crenças como verdadeiras e seguras. Porém, mediante o critério moral de que não devemos confiar sempre naqueles que nos enganaram certa vez, os sentidos deixam de ser inteiramente certos e indubitáveis já que podem se revelar eventualmente enganosos. Portanto, os dados dos sentidos serão tomados como falsos porque dubitáveis.

Em tal caso, fica claro que a intenção não é a de afirmar que os sentidos sempre nos enganam, mas sim que é dubitável que os sentidos sejam enganadores<sup>12</sup>. Se esse é o caso, então é preciso tomar as crenças baseadas nos sentidos como falsas pelo critério mesmo da indubitabilidade.

Porém, Descartes nota que muita coisa permanece como certa, mesmo após a dúvida acerca dos sentidos (MM, I, §4). De fato, parece sensato duvidar dos sentidos relativos a coisas muito distantes e pouco sensíveis. Por exemplo, o Sol nos parece a olho nu como menor que a Terra (ainda que esse não seja o caso). Mas, parece loucura duvidar de dados sensíveis muito próximos a nós. Por exemplo, “[...] que estou aqui, sentado perto do fogo, vestido com um roupão, com este papel entre as mãos, e outras coisas dessa natureza” (MM, I, §4)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Em termos da vida prática, essa regra moral não parece ser muito razoável: é comum que as pessoas nos enganem vez ou outra, propositalmente ou não, de má intenção ou não. Por exemplo, sua família e amigos podem sistematicamente mentir para você em função de uma festa surpresa no seu aniversário. E isso, por si só, não é suficiente para ruir a confiança que neles deposita. Por sua vez, a recorrência do engano é que serve de critério para deixar de confiar em alguém. Contudo, isso não se aplica ao caso de Descartes posto que o paradigma aqui é o da certeza absoluta, onde não há qualquer possibilidade de dúvida. Por isso, se for dubitável que alguém me engane uma vez, então ela não é sempre e absolutamente confiável. Assim, essa regra moral ganha maior razoabilidade: se alguém pode me enganar, então não posso confiar nela em todos os casos possíveis.

<sup>13</sup> Além dessa breve menção, o tema da loucura não reparece no que se segue das *Meditações*. Algo que serviu de motivação a Porchat para compor seu argumento da loucura anteriormente citado (ver nota 2). Sob outro prisma, Da Rocha (2015) defendeu que o parágrafo em questão, longe de ser apenas uma pequena menção ao caso da loucura, desempenha papel fundamental para a radicalização da dúvida no prosseguimento das meditações. Nos seguintes termos: com a hipótese

## 2.2 Argumento do sonho

A partir dessa constatação, o filósofo lança mão do segundo passo da dúvida para intentar radicalizá-la ainda mais. Trata-se do argumento do sonho:

[...] tenho de considerar aqui que sou homem e, por conseguinte, que costumo dormir e representar-me em meus sonhos as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que aqueles insensatos quando estão em vigília. Quantas vezes aconteceu-me sonhar, à noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse todo nu em minha cama? (MM, I, §5).

O ponto é o seguinte: os nossos sonhos costumam ser tão excêntricos quanto aquilo que loucos costumam achar viver acordados. Mas também, há sonhos particularmente realistas nos quais fazemos as mesmas coisas que costumamos fazer quando acordados de modo que não conseguimos distingui-los da vigília ordinária. E este erro é muito comum: achar que estava acordado quando, efetivamente, estava dormindo ao ter um sonho hiper realista. Por isso, é dubitável que eu esteja sonhando agora.

Para fins do argumento, a distinção entre vigília e sono será tomada como falsa porquanto dubitável já que “não há indícios concludentes nem marcas bastante certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono” (ibidem). Isto é, enquanto não houver um critério para distinguir nitidamente entre essas duas instâncias, pode ser o caso que estejamos sonhando agora<sup>14</sup>.

Consequentemente, é preciso notar que a intenção não é a de afirmar “você está sonhando agora”, mas de enfatizar a incapacidade de rejeitar a hipótese de que se esteja sonhando agora mediante a constatação de sonhos hiper realistas.

Nesse momento, a dúvida começa a se tornar mais preocupante. Pois, normalmente pensamos que interagimos com pessoas, coisas e lugares reais que existem fora de nós. Mas, a partir do argumento do sonho, tudo isso poderia ser apenas a experiência de nossa própria imaginação. Portanto, a crença na existência de um mundo exterior é questionada. Fica incerto com base em que poderíamos nos

---

do gênio maligno, Descartes coloca em pé de igualdade o sujeito cognoscente e os loucos. Porque, os critérios de evidências de ambos estariam sempre em questão e não seriam confiáveis fontes de conhecimento. De modo direto: “Se é possível que [o gênio maligno] sistematicamente engane o sujeito percipiente, então é possível que todo sujeito de percepção tenha a mesma disfunção que o louco” (ibid p. 115).

<sup>14</sup> Descartes acredita ter encontrado tal critério (conferir seção 1.4).

assegurar de que há um mundo objetivo fora de nós que não é mero fruto da nossa imaginação.

Todavia, ainda que tudo seja fruto da imaginação, muita coisa simples e universal permanece como certa mesmo quando sonhamos. No sonho há espaço e tempo, pessoas têm corpo, extensão e figura, verdades matemáticas como dois e três são cinco ainda existem, etc (MM, I, §7-8).

### 2.3 Argumento hipótese do gênio maligno

Ao notar isso, Descartes prossegue com o seu argumento cético mais poderoso (Newman, 2023). A saber, o argumento hipótese do gênio maligno:

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e enganos de que se serve para surpreender minha credulidade. Considerarei a mim mesmo como não tendo mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum sentido, mas *crendo falsamente* ter todas essas coisas (MM, I, §12, grifo nosso).

Está sendo defendido o seguinte: suponha que haja um certo gênio maligno, mas não um Deus enganador. Afinal, a própria ideia de um Deus enganador seria um oxímoro (MM, I, §9). Pois, sendo Deus sumamente perfeito, ele não poderia deixar de ter a perfeição da bondade e possuir um traço de imperfeição (a malevolência) a fim de enganar o meditador. Por isso, o gênio maligno não é um Deus enganador. Apenas um ser altamente poderoso com alguns traços de imperfeição, fundamentais para sua empresa enganadora.

Segundo Broughton (2002), Descartes propõe aqui uma hipótese cética. Isso significa uma “história sobre como eu cheguei a ter as crenças que tenho, uma história segundo a qual tais crenças são falsas” (ibid, p. 64, tradução nossa). Por exemplo, posso ter a crença de que estou em frente ao computador, vestido com uma camisa cor de salmão ao escrever este trecho. Mas, isso é compatível com a hipótese de um gênio malvado e enganador que me leva a ter tais crenças (que, na verdade, são falsas). Portanto, eu não poderia utilizar a minha percepção de tais coisas como critério de evidência para negar a existência de tal gênio posto que isso seria compatível com a sua artimanha.

Sendo assim, o maior passatempo desse gênio é enganar sistematicamente o meditador sobre tudo o que ele acredita. Se não sabemos que não há tal gênio, então é dubitável que estejamos sendo enganados por ele. Em razão disso, parece que tudo ficará incerto na epistemologia. Pois, parece que todos os conhecimentos serão tomados como falsos, afinal, é possível que ele esteja nos enganando sistematicamente sobre todas as coisas.

Lembre-se do seguinte: não se trata de afirmar a existência de tal gênio maligno ou prová-la. Mas sim, enfatizar a falta de evidências contrárias a sua existência. Isto quer dizer, não temos evidências de que esse não é o caso. Logo, pode ser o caso, posto que é dubitável que haja tal gênio. Como resultado disso, parece que não há nada do qual não possamos agora duvidar. Pois, tal ser faria o meditador “errar sistematicamente, nas questões mais básicas e óbvias” (Broughton, 2002, p. 66). Com efeito, “a verdade do simples é posta em questão, pois a razão pode se enganar, mesmo quando, por exemplo, faz a adição de dois mais três, ou quando enumera os lados de um quadrado etc” (Landim Filho, 1992, p. 107).

Note que a ênfase do tipo de engano perpetrado pelo gênio maligno é de um tipo epistêmico. Isto é, ele incide sobre o valor de verdade das nossas crenças e nos leva a tomar o falso como verdadeiro. Mas, pouco ou nada se fala sobre aspectos semânticos no processo de engano sistemático. Nosso objetivo aqui, de certa forma, é suprir essa lacuna e promover uma leitura semântica do tipo de erro sistemático que poderia ser causado por esse gênio maligno (Ver Seção 2.2.2).

Como resultado do ofício do gênio maligno, tudo é incerto e o projeto de reconstrução do prédio do conhecimento ruiu antes mesmo de avançar alguns andares — uma destruição nada constitutiva. Por isso, o fim da primeira meditação é permeado por um desespero e pelo mar de incertezas fruto de razões epistêmicas altamente convincentes:

[...] sou forçado a confessar que, de todas as opiniões que outrora recebera em minha crença como verdadeiras, não há uma da qual não possa agora duvidar, não por alguma inconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas [...] (MM, I, §10).

Após remontar as teses céticas cartesianas, contidas na primeira meditação, seguiremos a exposição das teses anti-céticas cartesianas, apresentadas nos próximos capítulos de seu livro, cuja missão é assegurar fundamentos altamente

certos e resistentes à dúvida para o prédio do conhecimento ao superar preocupações céticas exacerbadas.

#### 2.4 Anti-ceticismo cartesiano

O restante das meditações é majoritariamente anti-cético. Descartes afirma: “É preciso rejeitar todas as dúvidas desses dias passados, como hiperbólicas e ridículas [...]” (MM, VI, §42). Isso porque Descartes irá pouco a pouco alcançando certezas indubitáveis e vencendo as dúvidas radicais passadas. Afinal:

Sempre que dois dêles [homens de talento], dão juízos opostos, ao mesmo assunto, é claro que, pelo menos, um dêles se equivoca; e ainda nenhum, em verdade, parece possuir ciência, pois se as razões de um fôssem certas e evidentes, êste poderia dizer ao outro de modo que chegasse a convencer também seu entendimento (Descartes, 1701, p. 34).

Descartes e seu opositor que duvida da possibilidade do conhecimento seguro de verdades ocupam lados opostos, mantendo juízos contraditórios entre si. Mas, longe de indicar uma aporia, isso sempre implica que um dos lados necessariamente está errado. Além disso, quem de fato detém a verdade, é capaz de impor o convencimento ao outro pela simples exposição da verdade. É justamente isso que o filósofo acredita ter feito ao refutar tais dúvidas hiperbólicas. Portanto, tais inquietações se revelam provisórias, compondo apenas uma das etapas da arguição cartesiana (Gueroult, 2016, p. 39).

Nesse processo anti-cético, podemos novamente citar o argumento do *cogito*: a certeza de ser e a certeza de ser pensamento<sup>15</sup>. Na mesma leva, os sentidos serão resgatados mediante matematização dos seus objetos (isso é o que haveria de seguro e constante neles)<sup>16</sup>. Será encontrado um critério para distinguir a vigília

<sup>15</sup> Diretamente, a certeza de ser: “[...] há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito” (MM, II, §4). Em seguida, a certeza de ser pensamento: “[...] noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser desprendido de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. [...] não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido” (MM, II, §7).

<sup>16</sup> “[...] talvez elas [as coisas corporais que existem] não sejam inteiramente tais como as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em várias coisas; mas,



do sono<sup>17</sup>. A saber: combinar a memória, os sentidos e o entendimento para examinar o que me aparece. Se não houver conflito entre os dados dessas faculdades, posso estar seguro de que não estou sonhando. Por fim, a existência de Deus mediante três provas<sup>18</sup> será suficiente para eliminar a existência do gênio maligno.

Todo esse empreendimento representa uma estratégia anti-cética de refutação do cético radical. O procedimento é o seguinte: provar para o cético que sabemos isso ou aquilo, e, com isso, descartar o não conhecimento da negação das hipóteses céticas radicais e, desse modo, sanar a dúvida cética radical (demonstrando que é ele quem se engana). Por exemplo, se sei que Deus existe (soberano e benevolente), sei que não sou vítima de um gênio maligno. Com efeito, não sou enganado sistematicamente sobre todas as coisas e o conhecimento é possível. Somado a isso, a posição cética é reduzida ao absurdo posto que produz o seu exato inverso (o indubitável).

De modo crítico, parece-nos que tal estratégia não seria tão efetiva frente ao desafio cético<sup>19</sup>. Porque, o cético ainda continuaria a questionar as respostas de

---

pelo menos, há que admitir que todas as coisas que neles concebo clara e distintamente, ou seja, todas as coisas, falando de modo geral, que estão compreendidas no objeto da geometria especulativa, nele encontram-se verdadeiramente” (MM, VI, §21).

<sup>17</sup> “[...] não devo de forma alguma duvidar da verdade destas coisas [percepções em vigília, não em sono], se, depois de chamar todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para as examinar, nada do que me é relatado por algum deles tenha repugnância com o que me é relatado pelos outros. Pois, do fato de Deus não ser enganador, segue-se necessariamente que nisso não sou enganado” (MM, VI, §42).

<sup>18</sup> Primeira prova da existência de Deus pelo princípio da causalidade: “[...] é preciso necessariamente concluir de tudo o que disse anteriormente que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (MM, III, §22). Segunda prova da existência de Deus pela teoria da criação contínua: “[...] ainda que eu pudesse supor que talvez eu sempre tenha sido como sou agora, não poderia por isso evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de forma alguma das outras; e, assim, do fato de um pouco antes eu ter existido, não se segue que eu deva agora existir, a não ser que nesse momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, de novo, ou seja, me conserve” (MM, III, §33). Por fim, a terceira prova da existência de Deus por uma versão do argumento ontológico: “[...] tendo-me acostumado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e que, assim, pode-se conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com mais atenção, vejo manifestamente que a existência não pode ser mais separada da essência de Deus do que, da essência de um triângulo retilíneo, a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou então da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não há menos repugnância em conceber um Deus (ou seja, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte a existência (ou seja, ao qual falte alguma perfeição) do que em conceber uma montanha que não tenha vale” (MM V, §7).

<sup>19</sup> Isso ressoa o que Conant (2012) sugeriu sobre a diferença entre ceticismo cartesiano e ceticismo kantiano. O primeiro busca saber se as nossas representações (ou ideias) são verdadeiras ou não.

Descartes. Por exemplo, o apelo à existência de Deus, uma questão altamente controversa filosoficamente, não seria aceito sem questionamento pela audiência cética. Na prática, o embate se daria deste modo: de um lado, Descartes dizendo “eu sei que não há gênio maligno” e, do outro lado, o cético retrucando “não, você não sabe que não há gênio maligno”. Como se houvesse um cabo de guerra no qual ganharia quem enfatizasse com mais “força” o seu lado, numa interação pouco produtiva. Porque, dificilmente algum dos lados se daria por vencido ainda que fosse esse o objetivo de cada um ao tentar refutar seu oponente.

Após termos exposto de modo panorâmico o programa cartesiano, mediante suas alegações céticas e suas respostas anti-céticas. Responsáveis por assumir o ceticismo apenas com o fim retórico de reduzi-lo ao absurdo. Trataremos no que se segue, a partir do esquema conceitual wittgensteiniano (1969), dos andamentos correntes com “duvidar” (Coliva, 2010). O objetivo é repensar a plausibilidade de uma dúvida radical em torno de uma tática anti-cética diversa da tentativa de objeções epistêmicas. Ao cabo, traçaremos consequências anti-céticas ao propor o gênio maligno semântico, responsável pela radicalização da dúvida cartesiana em uma dimensão semântica, intocada por Descartes. Em relação a qual, também meditaremos sobre a sua razoabilidade.

---

Isto é, como podemos distinguir entre sonhar que temos experiências e realmente ter experiências. Ao pressupor a possibilidade da experiência, pergunte-se se as coisas realmente são como parecem que são. O segundo, por outro lado, não pressupõe a possibilidade da experiência, pelo contrário, pergunta-se pelas condições de possibilidade para saber como podemos determinar que as nossas representações são representações de algo ou não. Isto é, como é possível que alguém seja capaz de sonhar que experiência algo? Essa interrogação kantiana é próxima do que nos leva a leitura semântica do gênio maligno. Ao invés de justificar como sabemos que aquela experiência realmente ocorreu, perguntamos o que é preciso para que possamos conduzir investigações empíricas para confirmar ou refutar experiências. A nossa sugestão, diferente de Kant, não reside nas faculdades da razão humana ou no sujeito cognoscente como possibilidade da experiência. E sim, no papel que as nossas certezas mais básicas desempenham para que o âmbito epistêmico possa acontecer.

### 3 - WITTGENSTEIN E O JOGO DA DÚVIDA

O *Sobre a certeza*<sup>20</sup> (1969), de Wittgenstein, é um conjunto de notas<sup>21</sup> críticas redigidas nos últimos dois anos de sua vida acerca das ideias do filósofo G.E. Moore. Em especial, sobre a sua defesa do senso comum e prova do mundo exterior. Basicamente, Moore (1925,1939) pode ser lido como utilizando o operador epistêmico “eu sei que” conectado a uma série de proposições empíricas para desafiar o cético radical cartesiano. Tais proposições seriam truísmos os quais ele afirma saber com certeza. Alguns exemplos são “Existe presentemente um corpo humano vivo, que é o *meu* corpo”, “Este corpo nasceu há algum tempo no passado”, “Desde que nasceu sempre estive em contato com a terra”, “A terra existiu também por muito tempo antes que meu corpo nascesse” (Moore, 1925, p. 309-310, grifo do autor).

Comumente, afirmar que sabe algo demanda justificção, prova ou evidência — o que eliminaria casos de sorte ou arbitrariedade para se ter conhecimento. E também é possível que a pessoa tenha se enganado (o conhecimento é falível e revisável). O curioso é que Moore (1925) usa a expressão “eu sei que” em relação aos truísmos mas não permite que isso seja falível ou revisável, tampouco apresenta justificção a favor deles — possivelmente, apenas assumindo-os contra o cético. Afirma Moore:

Suponho que qualquer um que assuma uma perspectiva contrária deve estar confundindo a questão de se entendemos seu significado (o que todos nós certamente fazemos) com a questão inteiramente diferente de se *sabemos o que ela significa*, no sentido de que somos capazes de apresentar uma *análise correta* de seu significado (Moore, 1925, p. 313)

Nesta passagem, o autor parece apontar que se você discordar de que os truísmos são conhecidos com certeza, então você não compreendeu aquilo que foi exposto. Logo, se você discorda, então confundiu a questão do entendimento do significado dos truísmos (algo cotidiano, feito por todos os falantes competentes de

<sup>20</sup> Referências a essa obra serão feitas pela abreviação “SC”. O padrão de citação será: (SC, parágrafo do aforismo).

<sup>21</sup> Tais notas influenciaram epistemologias batizadas de *hinge epistemology* (cuja tradução pode ser “epistemologia das dobradiças” ou “epistemologia dos eixos”). A diferença acontece a depender da ênfase que se dá nas metáforas utilizadas por Wittgenstein em SC para as *hinges* (cf. metáfora da dobradiça §341, metáfora do eixo §152) e também pelo fato de termo original no alemão *Angeln* e o inglês *hinge* podem ambos ser traduzidos por dobradiça ou eixo. Para uma detalhada exposição dos primórdios e desenvolvimentos posteriores dessa corrente, adotando o termo epistemologia dos eixos cf. Figueiredo e Smith, 2022.

uma língua) com a reflexão filosófica sofisticada de saber o que os truísmos significam, apresentando uma análise detida deles. O objetivo disso parece ser inviabilizar a discordância e a dúvida em torno dos seus truísmos ao tomar partido do senso comum em oposição aos excessos da filosofia. Assim, sobre as proposições de tipo mais básicas, não podemos estar errados em função do senso comum compartilhado acerca delas.

A sugestão de Wittgenstein é que, quando tal caracterização está presente, estamos diante da certeza, e não do conhecimento. Todavia, no texto de 1939, Moore tenta provar um de seus truísmos (“Há um mundo externo”) a partir da existência de suas mãos:

Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Segurando minhas duas mãos e dizendo, à medida que faço um certo gesto com a mão direita, "aqui está uma mão", e acrescentando à medida que faço um certo gesto com a mão esquerda, "e aqui está a outra". E se, fazendo isso, provei *ipso facto* a existência de coisas exteriores, todos nós veremos que posso também fazê-lo de várias outras maneiras (Moore, 1939, p. 358, grifo do autor).

Trata-se do seguinte raciocínio: se há duas mãos, ao gesticula-las em frente aos próprios olhos como se diante de um tribunal, então no momento existem duas mãos no mundo fora de mim. Tal conclusão diz respeito a objetos que podem ser encontrados no espaço, então ela implica que “Objetos físicos existem”. Logo, isso concomitantemente provou que ‘Há um mundo externo’.

Por conseguinte, Moore poderia afirmar saber “aqui está uma mão” para conhecer a negação da hipótese cética radical do gênio maligno. Porém, como dissemos anteriormente, o cético utilizaria o mesmo operador epistêmico “eu sei que” para afirmar o contrário disso (“você não sabe que aqui está uma mão”). Contudo, dessa maneira, Moore parece ter cometido um deslize e, com isso, retoma a guerra infundável contra o cético relutante em aceitar qualquer que seja a tentativa de prova.

Wittgenstein parece notar esse impasse logo no começo do seu texto: “Se você sabe que aqui está uma mão, então lhe cedemos todo o resto” (SC, §1). Isto é, se o cético conceder a Moore esse primeiro passo, então ele concede todos os demais. Logo, o cético radical cartesiano desse tipo dificilmente abriria mão do não

conhecimento desses truísmos tanto quanto Moore não abriria mão do conhecimento de seus truísmos.

Ao notar essa disputa infundável<sup>22</sup> entre o cético e o anti-cético, Wittgenstein propõe a distinção categorial entre certeza e conhecimento:

‘Saber’ e ‘certeza’ pertencem a diferentes *categorias*. [...] O que agora nos interessa não é o ter certeza, mas o saber. Ou seja, o que nos interessa é o fato de que não pode haver dúvida a respeito de certas proposições empíricas, caso o ato de julgar deva realmente ser possível. Ou ainda: Estou inclinado a acreditar que nem tudo que tem a forma de uma proposição empírica é uma proposição empírica (SC, §308, grifo do autor).

A ideia é que ‘saber’ e ‘certeza’ não seriam operadores epistêmicos equivalentes e seria possível ter um deles sem ter o outro. E a confusão acontece pois tanto o cético cartesiano quanto Moore não fizeram essa distinção. Eles tratam “certeza” como o mais alto grau de conhecimento e insistem em utilizar o operador “eu sei que” para tratar de nossas convicções mais básicas quando deveriam usar o operador “estou certo de que”. Como resultado disso, ignoram o fato de que algumas proposições empíricas são indubitáveis para que o ato de julgar possa acontecer.

Somado a isso, “nem tudo que tem a forma de uma proposição empírica é uma proposição empírica” (SC, §308). Isso poderia implicar que as certezas básicas (os truísmos de Moore) parecem ser proposições empíricas abertas à avaliação racional, isto é, a averiguação se tais crenças possuem o suporte correto para serem consideradas conhecimento. Mas, na verdade, elas

estruturariam as nossas investigações e determinariam o que é prova para o quê. São certas, não por serem conhecidas ou por estarem baseadas em provas, mas, ao contrário, por serem a condição para

---

<sup>22</sup> Por outra via, Kant (1781, A VIII) afirmou que a metafísica era essa arena eterna de disputas. Nas quais a razão se valia de perguntas que não poderia evitar, sempre evocadas por sua própria natureza, mas que também não seria capaz de responder, pois estas estariam para além dos limites de suas faculdades. De modo similar, gostaríamos de sugerir aqui que o embate entre os filósofos dogmáticos (anti-céticos convictos de que refutaram as dúvidas céticas) e os céticos também cairiam nesse mesmo problema da indecidibilidade. Afinal, nenhum dos lados se daria por vencido. De modo diferente, contudo, não sugerimos que este problema seja fruto dos limites da razão ou de nossas faculdades cognitivas. E sim, esteja galgado nos limites da linguagem, da articulação de sentido e significado. Sendo esta via um caminho possível para, ao invés de refutar as preocupações céticas, desmistificá-las a partir de nossas práticas linguísticas corriqueiras de significação.

que algo seja conhecido ou baseado em prova (De Carvalho, 2022, p. 101)<sup>23</sup>

Ou seja, são certezas imunes ao escrutínio racional posto que não são mantidas ou abandonadas por razões epistêmicas consideradas, mas pressupostas para que diversas práticas epistêmicas aconteçam (como conceber hipóteses, coletar e analisar evidências, construir explicações para eventos, provar um determinado teorema, definir conceitos, etc).

Para esclarecer a natureza dessas certezas, podemos evocar a metáfora da dobradiça:

[...] as *perguntas* que fazemos, bem como nossas *dúvidas*, baseiam-se no fato de que certas proposições estão subtraídas à dúvida, como se fossem as dobradiças em torno das quais aquelas se movem. (SC, §341, grifos do autor)

Trata-se de uma analogia com o funcionamento de uma porta. Vejamos: para que uma porta possa ser aberta ou fechada é preciso que dobradiças sejam fixadas. Ou ainda, o movimento da porta se dá em função do não movimento de suas dobradiças. De modo similar, para que perguntas e dúvidas possam ser “abertas” e “fechadas”, é preciso que certas proposições estejam fixadas e subtraídas à dúvida. Como se fossem dobradiças em torno das quais nossas perguntas e dúvidas obtêm seu “movimento”. Ademais, duvidar, nessa acepção, seria visto como uma maneira de agência no mundo de modo semelhante ao abrir portas. Algo banal e roteiro, aprendido desde cedo no processo de enculturação. Um saber fazer (*know how*) não somente intelectual e mental, mas também algo que implica uma ação em conformidade com a dúvida que se possui e que demanda treinamento e aprendizado. Com efeito, as dobradiças em questão são, na visão de Wittgenstein, as certezas básicas listadas por Moore.

<sup>23</sup> Neste artigo, De Carvalho desenvolve uma proposta com base nas habilidades para a *hinge epistemology*. Sustenta que as dobradiças são maneiras de agir infundadas a partir da leitura de Moyal-Sharrock. Mas considera essa leitura insuficiente para explicar de onde vem nossas certezas fulcrais. Então, sugere que nossas certezas “são maneiras de agir constitutivas de habilidades” (p. 122), com base na psicologia ecológica, que enxerga na unidade organismo-ambiente a constituição para qualquer habilidade se desenvolver. Dessa forma, consegue explicar de que modo nossas certezas surgem e porque são embebidas-de-realidade e, assim, tornam-se aptas a cumprir o papel de fundamento infundado. Tal interpretação não será desenvolvida aqui em detalhe. Mas acreditamos que essa abordagem seja útil por trazer margem a aproximação de nossas certezas fulcrais com a história natural, compartilhada com o reino animal. Por exemplo, como citado por De Carvalho, “todos nós tentamos nos afastar ou nos proteger quando um objeto se aproxima muito rapidamente. Essa é uma disposição que inclusive compartilhamos com vários vertebrados e invertebrados (Schiff, 1965)” (p. 107). Portanto, o exercício dessa habilidade, constitutiva do nosso agir regular no mundo, não seria algo exclusivamente humano. O que colabora a ideia de certezas fulcrais em animais não humanos (ver nota 26).

Outra clarificação para a natureza das certezas básicas está na metáfora do eixo<sup>24</sup>:

Eu não aprendo expressamente as proposições que, para mim, estão firmemente estabelecidas. Eu posso *encontrá-las* em retrospecto, como o eixo de rotação de um corpo que gira. Esse eixo não está firme no sentido de que é mantido firmemente em seu lugar; é o movimento em torno dele que o determina como imóvel (SC, §152, grifo do autor).

Trata de uma analogia com o funcionamento de um eixo de rotação. O eixo, nesse caso, é um ponto central de gravitação ao redor do qual ocorre o giro. É aquilo que permanece fixo enquanto o resto ao seu redor se move. E ele está fixo em função do movimento que o circunda. Todavia, se o movimento cessar ou mudar, não haverá mais eixo de rotação ou o eixo será modificado. De modo similar, as nossas certezas mais básicas, aquilo que está firmemente estabelecido para nós, não é consequência de um aprendizado explícito mas podem ser acessadas em retrospecto, como consequências tácitas do desenvolvimento espontâneo de nossas vidas em ambientes sócio-culturais. Da mesma forma que um eixo é identificado por causa do movimento ao seu redor, nossas certezas podem ser identificadas em função dos inúmeros movimentos que esses eixos possibilitam, naquilo que fazemos no mundo ao agir com uma certeza que desconhece a dúvida.

Depois desta breve introdução das ideias wittgentenianas, passaremos a relação íntima entre a certeza e a dúvida. Esta será apresentada com o crivo de Coliva (2010) que elencou quais seriam as regras correntes das nossas práticas envolvendo esses dois operadores, sondadas de modo perspicaz por Wittgenstein (1969).

### 3.1 Compêndio das regras do jogo de linguagem do duvidar

Nesse momento, podemos entender de que forma a maneira pela qual articulamos nossas práticas com o operador epistêmico “duvidar” está intimamente ligada a essas certezas de natureza não epistêmica. Segundo a interpretação de

---

<sup>24</sup> Figueiredo e Smith (2022) sugerem que a expressão “eixo” seria mais adequada que a tradução “dobradiça”. Porque o eixo alude à porção mais central da dobradiça, a sua parte mais fundamental. Ao passo que “dobradiça” dá uma noção mais ampla, incluindo abas, partes da dobradiça e o seu todo. Por outro lado, “eixo” é uma coisa só, sem partes menos importantes. Como um todo ele é fundamental para a rotação do sistema, por exemplo. Além disso, “eixo” seria uma tradução possível do original *Angeln* em alemão.

Annalisa Coliva (2010, p. 111, tradução nossa), a apresentação das regras feita por Wittgenstein (1969) do jogo do duvidar envolve seis características-chave:

1. “Dúvidas só podem ser levantadas em certas circunstâncias”.
2. Dúvidas “devem fazer uma diferença na prática”.
3. Dúvidas “devem ser baseadas em razões”.
4. Dúvidas “só podem ser levantadas em jogos de linguagem específicos nos quais certas coisas são fixas para tornar possível fornecer evidências a favor ou contra de uma determinada hipótese”.
5. Dúvidas “pressupõem certeza e que certas coisas sejam isentas de dúvida”.
6. Dúvidas “tornam possível a posse e o aprendizado de uma língua”.

O próprio conceito de duvidar, diz Coliva (ibid, p. 104), só é o que é em função do jogo de linguagem ao qual pertence. A partir de uma observação de como se dão os lances no jogo de linguagem do duvidar, Wittgenstein identifica os critérios para a correta aplicação do conceito “duvidar”.

No que se segue vamos explicar cada uma dessas características-chave.

Em relação a “1”, dúvidas possuem “certas manifestações características, mas elas lhe são características apenas em certas circunstâncias” (SC, §255). Por outro lado, “se alguém mostra sinais de dúvida ali onde não duvidamos, não conseguimos entender seus sinais, com segurança, como sinais de dúvida” (SC, 154). Ou seja, nem tudo que possui a aparência de dúvida é uma dúvida genuína. Na prática, podemos estar sob “*ilusão*” de dúvida quando faltam essas circunstâncias (SC, §19, grifo do autor). Isso se reflete naquilo que Wittgenstein chama de nosso jogo da dúvida em oposição às dúvidas céticas radicais, pois “não estaríamos seguros se deveríamos chamar isso de dúvida” (SC, §255). Assim, no nosso jogo da dúvida, as circunstâncias características são: (I) Apresentar razões para duvidar, (II) Diferença prática, (III) Ocorrência em jogos de linguagem específicos no qual certas coisas estão isentas de dúvida. (IV) Pressupor a certeza. (V) Tornar possível o aprendizado de uma língua. Quando tais circunstâncias estão presentes, o comportamento de quem duvida se converte em uma dúvida genuína, em um lance real dentro do jogo de linguagem do duvidar. Mas quando elas estão ausentes, dificilmente entenderemos tais sinais como sinais de dúvida.



“2” aponta para o fato de que deve ser possível agir de acordo com a dúvida que se possui. Por exemplo, imagine que você irá buscar um amigo na estação de trem mas duvida que o trem estará lá no dia seguinte e diz algo como “Eu *não* acredito que o trem realmente vá chegar, mas irei à estação de todo modo” (SC, §339). Se você possui tal dúvida, é esperado que deixe de ir à estação de trem no horário previsto do próximo dia. Caso contrário, se você fosse a estação mesmo munido dessa dúvida, o seu comportamento seria o mesmo de uma pessoa que não possui essa mesma dúvida. Logo, seria estranho chamar o seu comportamento de duvidar se ele não se diferencia das ações de quem não duvida da chegada do trem no horário marcado.

Outro aspecto interessante dessa observação é que se uma dúvida não faz diferença nas nossas práticas correntes, então ela não é um problema a ser resolvido e a pessoa pode “duvidar em paz, já que isso não faz a menor diferença [na prática]” (SC, §120). Por exemplo, um idealista<sup>25</sup> que só acredita na existência das coisas enquanto as percebe, poderia ter as seguintes interrogações: “esta mesa, quando ninguém a está observando, desaparece ou altera sua cor e forma, e agora, quando alguém novamente olha para ela, retorna a seu estado original?” (SC, §214).

Mas se peço a ele que pegue a garrafa de água sobre a mesa, ele irá fazer isso como qualquer outra pessoa (mesmo acompanhado dessas dúvidas). Ou mais, digamos que a minha mochila esteja na outra sala ausente de indivíduos e solicito que ele vá buscá-la. De fato, esse idealista não acredita que a mochila exista pois não está sendo percebida no momento por ninguém. Mas, ao se deslocar até o local e vê-la, ele poderá trazer a mochila como qualquer outra pessoa o faria. Assim, sua dúvida é inofensiva porque não faz diferença gritante na prática. Podemos achá-lo estranho, rir de suas ideias, mas suas ações, em grande medida, também são as nossas (razoavelmente nos entendemos).

Em contraste, se uma dúvida faz grande diferença nas nossas práticas correntes, então ela passa a ser um problema digno de atenção. Por exemplo, a dúvida cética acerca da existência do mundo externo. Trata-se de algo tão gritante que sequer conseguimos imaginar como alguém poderia agir de acordo com essa

---

<sup>25</sup> Wittgenstein ao fazer alusão ao idealista em SC não menciona quem seria tal idealista. Possivelmente, poderíamos citar George Berkeley como um possível idealista nesses termos. Alguém para qual a realidade é fundamentalmente oriunda de ideias ou percepções mentais, e não teríamos como nos certificar de uma realidade material independente da mente. No limite, poderíamos afirmar que uma árvore em uma região remota da Amazônia, se ainda não foi percebida por ninguém, ainda não existe.

dúvida (tão grotesca seria sua diferença na prática). Ou também a dúvida radical sobre os sentidos (a interação com uma pessoa desse tipo seria radicalmente prejudicada, ela duvidaria desde a cor dos meus sapatos até o tom de minha voz). Por essas razões, tais dúvidas se tornam prejudiciais e devem ser levadas a sério.

“3”, por sua vez, aponta para o fato de que é preciso motivar a dúvida que se tem com razões, fundamentos ou justificativas. Pois, “Duvidamos a partir de certas razões” (SC, §458). Isso responde perguntas como “Por que você duvida de x?” e “O que te leva a ter tais dúvidas?”. Nesse momento, é curioso notar que aparentemente todos acreditam ter boas razões para a dúvida que manifestam. Descartes tinha plena confiança que as dúvidas da primeira meditação eram baseadas em boas razões. Como afirma Landim Filho (1992, p. 107), “Em Descartes, a dúvida não é jamais arbitrária, ela só é real ou relevante se existirem razões fundamentadas ou plausíveis de duvidar”.

A título de exemplo, Erika duvida que Jairzinho seja uma pessoa confiável. Naturalmente, perguntamos a ela: por quê? Resposta: ele me deve a mais de um ano, vive dizendo que me pagará no próximo mês, continuamente passa a perna nas pessoas na menor das oportunidades e vende remédios falsos para idosos confusos na *Internet*. Tudo isso são boas razões para duvidar do caráter de Jairzinho. E também é importante que Erika aja de acordo com tais dúvidas, isto é, que ela pare de confiar nele, não lhe empreste mais dinheiro, etc. Sob outro ângulo, quando alguém afirma duvidar do caráter de Jairzinho mas não é capaz de fornecer boas razões epistêmicas para tanto (digamos que a pessoa diga “eu sinto que ele não é confiável, é meu sexto sentido falando”), então não se deve levar uma tal dúvida a sério do ponto de vista epistêmico.

“4” nos revela que não pode haver uma dúvida que funcione para todos os jogos de linguagem possíveis. Se tenho uma certa dúvida, então ela ocorre em um jogo de linguagem específico no qual certas coisas estão isentas de dúvida para que essa mesma dúvida possa ser sanada. Como afirma Coliva, nossas dúvidas possuem “restrições metodológicas” (2010, p. 108). Por exemplo, um cientista investiga se animais não-humanos sentem ou não dor. Ele não pode, enquanto estiver utilizando seus instrumentos de investigação, duvidar da existência deles. Para superar essa dúvida específica, muita coisa precisa estar fora de dúvida. A saber: “a dor é algo ruim”, “a Terra já existia a muito tempo atrás”, “existem animais humanos e não humanos no mundo fora de mim”, etc. Com tais coisas certas e

estáveis o suficiente, ele pode seguir sua investigação e chegar a alguma conclusão. Caso contrário, dificilmente seria possível fornecer evidências que confirmem ou neguem a sua hipótese.

Isso nos leva diretamente ao ponto “5” com a ideia de que o jogo da dúvida pressupõe certezas (dobradiças). Isto é, uma dúvida radical irrestrita não é uma dúvida (duvidar de tudo não é duvidar). Porque, “Quem quisesse duvidar de tudo sequer chegaria até a dúvida. O próprio jogo do duvidar já pressupõe a certeza” (SC, §115). Ademais, pense no “comportamento de quem duvida e o de quem não duvida. Só há o primeiro se houver o segundo” (SC, §354). Melhor dizendo, só há o comportamento de quem duvida, porque há o comportamento de quem não duvida. Portanto, o jogo da dúvida é sempre um jogo da dúvida-certeza conjunto ao comportamento de duvidar e de não duvidar. Ou melhor, ao duvidar é preciso também não duvidar. Nessa visão, uma dúvida global, válida para todos os jogos de linguagem indiscriminadamente, não é uma dúvida porque não tem circunstâncias específicas e é como se quisesse transcender todas as circunstâncias e rejeitar certezas isentas de dúvida.

De modo mais genérico, se duvido de x, então as certezas w, y, z (etc) estão isentas de dúvida. Acerca disso, muitos exemplos são fornecidos por Wittgenstein (1969) ao longo do texto<sup>26</sup>. Aqui, pretendo expor dois deles para fins de clareza.

Diretamente: imagine que você está em uma sala de espera para uma entrevista de emprego e o entrevistador lhe diz o seguinte: “Quando eu chamar você, entre pela porta” (SC, §391). Parece absurdo supor uma dúvida sobre a existência de portas, se você entendeu o comando. Ou seja, se vocês jogam o mesmo jogo, se dominam o signo da palavra “porta”, então não faz sentido duvidarem disso. Na prática, o entendimento desse comando como um lance em um jogo de linguagem acontece em função de certezas fixadas fora de dúvida (como “Portas existem”, “minhas palavras tem significado”, “o entrevistador não é fruto da minha imaginação”, etc).

Outro caso é o do jogo de xadrez. Imagine que eu procure dar xeque-mate no meu adversário. Para que isso seja feito, não posso duvidar de que “as peças não trocam sozinhas de lugar, ao mesmo tempo que minha memória me prega uma peça, de modo que eu não o perceba” (SC, §346). Isto é, se durante a partida eu fico me questionando internamente se a minha memória está defeituosa ou que as

---

<sup>26</sup> Cf. SC, §148, §310, §337, §345, §360, §369, §480, §519.

peças tenham autonomia de mudar de suas posições sem ninguém perceber, então eu simplesmente não consigo jogar. Na prática, os lances na partida, necessários para que ela aconteça, desconhecem a dúvida e pressupõem muitas certezas.

Vale ressaltar que não parece necessário, nem mesmo possível, fazer uma lista exaustiva de todas as certezas fixadas em um dado jogo de linguagem específico do “duvidar”. Apenas a listagem de algumas das dobradiças mais relevantes já nos leva a perceber o quanto de certeza está isenta de dúvida para que possamos duvidar.

Por último, “6” é consequência das demais características. Primeiro de tudo, um *insight* interessante de Wittgenstein sobre o aprendizado é que muita coisa (implicitamente) é “engolida” com aquilo que explicitamente somos ensinados (SC, §143). Por exemplo, ensina-se a uma criança o fato “alguém escalou esta montanha”. De início ela aprende isso (e tantos outros fatos) e só bem mais tarde se dá conta de que nem todo contador é confiável. Por isso, de modo preambular, o processo de aprendizado se dá mediante confiança, e não pela suspeita generalizada. Nesse caso, ao aprender um fato, a criança “engole” certas coisas do tipo “aquela montanha existe há muito tempo”, “montanhas existem”, “objetos físicos existem”, “seres humanos escalam montanhas”, etc. Mesmo que isso não tenha sido ensinado explicitamente a ela, nem que a pergunta sobre isso ocorra de modo algum. A ênfase está no saber prático: “A criança não aprende que existem livros, que existem poltronas etc. etc.; ela aprende a buscar livros, a sentar-se em poltronas etc” (SC, §476). Elas fixam essa consequência existencial ao aprender a fazer coisas no mundo com uma certeza que desconhece a dúvida.

Em oposição a isso, imagine um aluno que, durante a aula, “não deixa que nada lhe seja explicado, pois interrompe seguidamente (o professor) com dúvidas, por exemplo, a respeito da existência das coisas, do significado das palavras” (SC, §310). Nesse caso, o professor simplesmente não conseguiria prosseguir com a aula. E as dúvidas do aluno ainda não possuem sentido, pois rejeitam certezas essenciais para a dinâmica legítima da dúvida em sala de aula. Por exemplo, em uma aula de biologia sobre o sistema cardiovascular, faz sentido questionar a função do coração ou o papel da circulação sanguínea. Contudo, não faria sentido duvidar da existência do corpo humano, da presença de corações no mundo ou da existência de outros seres humanos com corpo e coração. Esse tipo de dúvida

teimosa e radical, segundo Wittgenstein, impede a transmissão do conteúdo ao aluno.

Caso contrário, se a suspeita está presente a todo instante, o aluno “empaca no aprendizado e não avança” (SC, §315). Em termos mais específicos, o aprendizado de uma língua (e de basicamente qualquer coisa) se dá mediante confiança no uso das palavras ensinadas ostensivamente. Porque, se a dúvida acompanha o aprendizado do uso de uma palavra, sequer posso usá-la. Assim, em um primeiro momento, a confiança nos signos ensinados é isenta de dúvida, e só bem depois podemos questionar os significados que nos foram postos. Mas isso, como foi dito, será feito também pressupondo certezas fixadas imunes de dúvida.

Tendo isso em conta, delimitaremos abaixo a oposição das observações de Wittgenstein sobre “duvidar” em torno da própria ideia de uma dúvida radical. Após isso, também esboçaremos a oposição das noções de Wittgenstein em torno da ideia de uma dúvida radicalmente radical, mais fiel ao patamar de radicalidade citado por Descartes, sintetizada na hipótese do gênio maligno semântico.

### 3.2 Implicações anti-céticas

A partir do que foi exposto, podemos delimitar com mais precisão uma possível estratégia anti-cética presente no *Sobre a certeza* (1969), de Wittgenstein.

De modo crítico a primeira meditação de Descartes, Wittgenstein sustenta “a impossibilidade lógica ou ‘gramatical’ de transgredir a estreita faixa da “dúvida natural” e de elevá-la a sua extremidade hiperbólica ou metafísica” (Prado Júnior, 2013)<sup>27</sup>. Isto é, o autor tenciona as intenções de radicalidade da dúvida hiperbólica com os limites gramaticais de nossa linguagem corriqueira. Assim, separando-a da dúvida natural, que pertencente ao jogo de dúvida que buscamos incentivar e transmitir.

Novamente, reiteramos que a proposta não é refutar o cético cartesiano, provar a sua falsidade ou justificar a ausência de dúvida de um modo epistêmico. Segundo Wittgenstein, em relação ao cético “que quisesse fazer objeções às proposições indubitáveis, poderíamos simplesmente dizer “Ah, que absurdo!”. Dando-lhe, portanto, *não uma resposta, mas uma bronca.*” (SC, §495, grifo nosso).

<sup>27</sup> Neste texto de Prado Júnior podemos encontrar uma discussão detalhada sobre o argumento cartesiano do sonho à luz do literal último argumento escrito por Wittgenstein no aforismo 676 que encerra o SC.

Assim, não se trata de oferecer uma resposta ao cético que questiona nossas dobradiças, e sim de dar-lhe uma “bronca”. Isto é, chamar a atenção do cético para a violação que ele faz das regras constitutivas das nossas práticas com “duvidar”. Conjuntamente, trata-se de levar a sério o desafio cético e imaginar de que modo poderíamos ou não praticá-lo. Ou ainda, como seria jogar esse jogo do duvidar radical e se ele poderia ser ainda mais radical (o que chamaremos de jogo do duvidar radicalmente radical).

Tendo isso em mente, formulamos duas perguntas norteadoras: (i) a dúvida radical faz sentido? (ii) se a dúvida radical fizer sentido, então ela seria radical o suficiente ou seria possível radicalizá-la ainda mais? Respondidas, respectivamente, nas seções 2.2.1 e 2.2.2 a seguir.

### *3.2.1 Faz sentido a dúvida radical?*

No que diz respeito a (i), defendemos que a dúvida radical não tem sentido, não é razoável, nem é genuína. Porque, primeiro, como foi exposto anteriormente, a dúvida radical não é um lance real dentro do jogo de linguagem do “duvidar”, pelo contrário, ela viola as regras desse jogo e procura um outro jogo que não é o nosso. Segundo, ela não é razoável pois se revela perniciosa para as nossas práticas epistêmicas. Não sabemos de que modo poderíamos conduzir investigações, responder a hipóteses ou buscar evidências sem pressupor quaisquer certezas ao duvidar. Terceiro, ela não é genuína dado que postula uma avaliação racional global de nossas crenças contrastante com a natureza local da avaliação racional. Isto é, não seria possível questionar todas as nossas crenças de uma só vez e colocar, com efeito, tudo sob suspeita. Ao contrário disso, há sempre um questionamento localizado de crenças. Em termos diretos: enquanto um conjunto menor de crenças está sob avaliação e escrutínio, um conjunto muito maior de crenças (epistêmicas) e certezas (não epistêmicas) não está sob avaliação para que essa mesma dinâmica aconteça.

Em relação ao argumento contra os sentidos e o argumento do sonho, o mal entendido se encontra em tomar certezas de natureza não epistêmica como proposições empíricas de natureza epistêmica. Nesse caso, dobradiças como “Os sentidos não me enganam sempre”, “Não há erro sistemático nos sentidos”, “Você não está sonhando agora” e “Há um mundo externo” são certezas indubitáveis e

imunes ao erro (nem verdadeiras ou falsas). Afinal, dúvida e erro se aplicam a operadores de natureza epistêmica, mas não afetam a certeza. Em relação às dobradiças citadas, não se pode errar sobre a confiança nos sentidos, na distinção entre vigília e sono, e na existência do mundo externo. Porque não se trata de saber essas coisas, e sim agir certo delas para que possamos saber tantas outras coisas. E não é preciso que nos certifiquemos da correção de tais proposições: “Não há um porquê. Eu simplesmente não o faço. É assim que eu ajo” (SC, §148). Ou melhor, é simplesmente assim que nós agimos.

Segundo Moyal-Sharrock (2022, p. 33), abrir mão dessas dobradiças seria abrir mão de todo o julgar. Porque, “Aquilo a que me apego não é *uma* proposição, mas um ninho de proposições” (SC, §225, grifo do autor). Isto é, aquilo sobre o qual estou certo não é uma única dobradiça, mas um “ninho” de dobradiças. Além disso, as dobradiças teriam um papel normativo decisivo em nossas práticas epistêmicas. Segundo Xavier e Silva (2023, p. 106), “elas servem como critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas”. Por isso, é tão custoso abrir mão delas.

Por exemplo, “Se alguém duvidasse de que a Terra existia 100 anos atrás, então eu não o entenderia, *pelo seguinte*: eu não saberia o que, para essa pessoa, ainda conta como evidência e o que não conta” (SC, §231, grifo do autor). Portanto, dúvidas radicais desse tipo desafiam o nosso “sistema de verificação” (SC, §279), por isso, temos dificuldade em entendê-las e as estranhemos.

Para entender melhor esse ponto, algumas analogias são oportunas. Suponha que alguém, durante uma partida de xadrez, posiciona o cavalo embaixo do tabuleiro e grita “xeque-mate!”. Ou alguém me pergunta qual a cor com a qual pretendo tingir meu cabelo e eu respondo “vermelho”, mas então a pessoa responde a mim “vermelho não é uma cor”. Ou pior, imagine uma pessoa que, durante uma partida de futebol, pega a bola com as mãos, realiza uma cambalhota, canta Madeira do Rosarinho e grita “gol!”. O que exatamente esses lances querem dizer? Em cada caso, não se sabe o que o interlocutor quer dizer exatamente com jogo de xadrez ou futebol ou por cor. O mais relevante, nesses casos, é o sentido e significado pretendido para tais expressões, tão contrastantes com os nossos usos vigentes, e menos o conhecimento ou não desses conceitos. O estranhamento, com efeito, gira mais em torno da não compreensão e menos do âmbito da falsidade. Isto é, não se trata de afirmar que tais usos são falsos ou enganosos, mas sim que não

os entendemos como lances comuns nos nossos jogos de linguagem. Pois, é preciso que critérios ulteriores sejam explicitados ou introduzidos para que possamos entender quais regras articulam tais usos recalcitrantes.

Ao nosso ver, o cético realiza algo análogo a esses exemplos ao apresentar suas dúvidas significativamente contrastantes com as nossas práticas. Não é que ele esteja errado ou diga coisas falsas, mas nós simplesmente não entendemos exatamente o que ele poderia querer dizer com isso. Trata-se de um estranhamento gramatical nos seguintes sentidos: suas regras são muito diferentes das nossas, o seu jogo não é o nosso.

Em seguida, surge a pergunta: o que seria, afinal de contas, o jogo da dúvida radical? Primeiro, nele não haveria dúvidas já que duvidar de tudo não é duvidar como vimos anteriormente. Segundo, seria estranho de que modo tais dúvidas se mostrariam na prática (seu jogo seria impraticável). Terceiro, não sabemos de que modo alguém poderia aprender uma língua (ou qualquer coisa) nesses moldes de dúvida. Quarto, tamanho ceticismo deveria implicar uma dúvida semântica radical que paralisaria complementamente nossas práticas dado que acarretaria um apocalipse semântico e um estado de coisas anti-gramatical (a ser devolvido abaixo).

### *3.2.2 Podemos radicalizar a dúvida radical?*

Agora, podemos responder (ii) que propõe um raciocínio condicional. Em verdade, não sustentamos que a dúvida radical faz sentido, mas, iremos supor que ela o faça. Ao nosso ver, se a dúvida radical fizer sentido, então ela não é radical o suficiente e poderia ser radicalizada mediante uma interpretação semântica da hipótese do gênio maligno. Tornando-o, agora, responsável por veicular uma dúvida radical semântica. E essa última (a dúvida radicalmente radical) seria o mais alto grau de ceticismo pretendido por Descartes ao fim da primeira meditação. Ademais, argumentamos que mesmo tal grau de ceticismo não seria uma dúvida genuína, segundo Wittgenstein (1969).

Para esclarecer melhor esse ponto, voltemos ao argumento hipótese do gênio maligno. Deste modo: mesmo após a hipótese do gênio maligno, houve algo que ficou isento de suspeita. A saber: o significado das palavras. Sobre isso, diz Wittgenstein, “Quem não tem certeza de nenhum fato também não pode ter certeza



do sentido de suas próprias palavras” (SC, §114). Ora, isso se aplica diretamente ao caso do gênio maligno. De modo direto: se o gênio maligno me engana sobre todas as coisas, então não posso ter certeza de nenhum fato. O sentido de nossas palavras é um fato. Além disso, acrescentamos que o uso que fazemos e o significado intencionado delas é também um fato. Logo, não posso ter certeza acerca do sentido, do uso e do significado de minhas palavras.

Eis o ponto interessante: se não posso estar certo sobre aquilo que falo, então sequer posso enunciar a dúvida hiperbólica. Não posso estar certo sobre aquilo que falo. Logo, sequer posso enunciar a dúvida hiperbólica.

Por exemplo, para aceitar o princípio da indubitabilidade, Descartes recorre à luz natural da razão. Afirmando que “a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de crer nas coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis do que naquelas que nos parecem manifestamente ser falsas” (MM, I, §2). Com base na ameaça do gênio maligno semântico, o próprio nome “razão” pode ter sido trocado, invertido ou modificado de modo imperceptível e significar outra coisa do que foi estabelecido inicialmente. Poderá ser que ao final do parágrafo Descartes tenha recorrido à loucura ou à paixão ao invés de ter se ancorado na razão ao iniciar suas meditações embora tenha plena convicção de que se deteve aos limites da razão em seu discurso. E isso poderia, em certo sentido, ser expandido para toda e qualquer palavra utilizada ao longo do texto.

Afinal, o gênio maligno, sendo tão poderoso quanto malevolente, teria poder e seria maldoso o suficiente para querer nos enganar quanto a isso. Evidentemente, isso seria muito divertido para o gênio maligno e aumentaria a sua perversidade. No entanto, o gênio de Descartes não se comporta nesses termos. O que nos leva à seguinte conclusão: a dúvida radical não foi radical o suficiente. Na prática, era uma encenação muito bem controlada, colocando certas coisas sob suspeita e deixando outras intocadas.

O curioso é que deixar intocada a dúvida sobre o significado parece algo necessário. Pois, caso contrário, sequer poderíamos enunciar a dúvida radical. Haveria uma paralisação total do jogo de linguagem. Dado que não haveria como ter certeza sequer do significado das palavras e dos conceitos que usamos para descrever os mais variados estados de coisas. Efetivamente, não haveria meditação alguma. Muito menos poderíamos ter algum procedimento ou método para nos conduzir ao conhecimento de verdades indubitáveis (qualquer percurso seria

instável). O meditador não poderia estar certo nem sequer das coisas que representa a si mesmo. Poderíamos chamar esse estado de coisas de apocalipse<sup>28</sup> semântico. A saber: um estado de completo terror sobre o sentido, uso e significado de nossas palavras. Seríamos atingidos por uma incerteza total que paralisaria qualquer tentativa de lance em um jogo de linguagem.

E isso se torna um problema quando tentamos nos engajar em práticas governadas por tais regras céticas radicalmente radicais. O resultado disso seria a “inação, a ausência de ação, a impossibilidade de agir, a estagnação das atividades, a indecisão e a falta de determinação” (Silva, 2018, p. 147, tradução nossa)<sup>29</sup>. Pois, a dúvida sistemática nesses termos conflita com a performance (com certeza) de alguma atividade.

Porque, uma dúvida semântica desse tipo seria também anti-gramatical. Em outras palavras, qualquer tentativa de fixar uma regra para o uso de uma palavra com certeza poderia ser um engano. No fim das contas, toda regra gramatical para o discurso com significado seria bloqueada, trocada ou invertida pelo gênio maligno (semântico). Por isso, o próprio discurso significativo e qualquer procedimento seriam perdidos<sup>30</sup>.

À vista disso, podemos tentar compreender quais “regras” poderiam articular um jogo do duvidar radicalmente radical. Como vimos anteriormente, um estado de coisas cético radical deveria nos comprometer com uma dúvida semântica radical. Como resultado disso, haveria um jogo contrário à fixação de regras, mas isso não parece ser um jogo. De modo similar, uma linguagem (do duvidar radicalmente

<sup>28</sup> Em sua etimologia, “apocalipse”, do grego *apokalypsis*, significa “revelação” ou “descoberta”. Mas esse não é o sentido que propomos aqui para essa expressão. Na nossa acepção, “apocalipse” indica um estado de terror ou de grande desastre, enfatizando o quão desesperador seria a perda da confiança em nossas competências linguísticas.

<sup>29</sup> Este argumento sobre o problema da paralisia de nossas práticas foi inspirado nas observações de Silva (2018) sobre o Middle Wittgenstein — período de transição entre o *Tractatus* e as *Investigações* no início da década de trinta. Naquele texto, Silva procurou explicitar porque a paralisia deveria ser uma dificuldade clara para um pragmatista quando estamos diante de contradições, geradoras de regras conflitantes. Na nossa abordagem, o problema da paralisia advém da postulação de regras contrárias à fixação de regras, como no caso do gênio maligno semântico.

<sup>30</sup> Porchat (2003, p. 339) afirma que o argumento hipótese do gênio maligno poderia ser refeito de modo que o argumento da loucura fosse nele introduzido. Da seguinte forma: o gênio maligno poderia nos enlouquecer sem que percebamos isso. Se esse fosse o caso, dificilmente poderíamos confiar em nossas capacidades cognitivas. Mas, para Porchat, essa seria uma versão desnecessária do argumento da loucura — ele não ganha nem perde força com essa nova versão (*ibid*). No caso do gênio maligno semântico, poderíamos dizer que a repetida experiência do insucesso em veicular sentido e significado nos levaria, pouco a pouco, à loucura. Assim, de igual forma, também perderíamos o crédito nas nossas habilidades cognitivas. Portanto, em ambos os casos, tal gênio acarretaria consequências perniciosas em nossas práticas diversas de busca pelo conhecimento e de comunicação.

radical) cuja gramática é instável não seria uma linguagem. E uma dúvida radicalmente radical sem qualquer certeza pressuposta não seria exatamente uma dúvida. Seria como se a certeza fosse “não há certeza”. Mas isso seria, no mínimo, altamente destrutivo e pernicioso para nossas práticas, por outro lado, no máximo, seria impraticável e paradoxal. Efetivamente, o cético radical postula um jogo no qual ele mesmo estaria desestabilizado ao perder aquilo sobre o qual precisa estar inabalável para falar, pensar e agir com significado. Tal papel de regras constitutivas do significado é desempenhado pela gramática, aquilo que nos permite falar, pensar e agir significativamente, e nossas dobradiças desempenham o papel de regras da gramática ao sustentar nossos jogos de linguagem (Moyal-Sharrock, 2022, p. 40-1). Ou seja, o jogo de linguagem seria solidificado. Nestes termos, o próprio discurso cético radical seria uma espécie de contradição performática na qual o cético aje certo de que “há um mundo externo”, de que “objetos físicos existem”, de que “posso um corpo” ao veicular dúvidas sobre cada uma dessas instâncias.

De fato, Wittgenstein cede ao cético que não sabemos as certezas “há um mundo externo”, “objetos físicos existem” e “eu tenho um corpo”. Parcialmente, o cético venceu. Contudo, a vitória maior está do lado da certeza (Moyal-Sharrock, 2022, p. 51). Nos seguintes termos: posso muito bem não saber se há um mundo externo, mas ajo certo disso<sup>31</sup>. Portanto, o anti-ceticismo wittgensteiniano em

---

<sup>31</sup> Conforme propôs Moyal-Sharrock (2022), as certezas fulcrais, além de não epistêmicas, indubitáveis e imunes ao erro, seriam também não empíricas e exibidas na ação (*enacted*). A primeira característica enfatiza o papel da experiência e sucesso recorrente para a fixação de certezas, como a sua causa, mas não seu fundamento. “Se não são alcançadas por justificação ou raciocínio, nossas certezas eixo [ou dobradiça] igualmente não resultam da indução” (ibid p. 37). Ou seja, a certeza não é uma conclusão derivada da experiência, como um raciocínio indutivo poderia sugerir, e sim resultado do condicionamento que experiência repetida propicia. A segunda característica, por sua vez, indica que podemos encontrar nossas certezas de modo retroativo. Diretamente: ao fazer coisas no mundo, exibimos quais certezas estabilizam nossas ações e pensamentos. Algo “que se mostra na regularidade do nosso funcionamento normal, básico, no mundo” (ibid p. 45). Em outras palavras, a certeza é animal. “Isso significa, porém, que quero concebê-la [a certeza] como algo que se situa para além de justificado ou injustificado; portanto, como algo, por assim dizer, animalesco” (SC, §359). Assim, nossas convicções básicas se revelam como modos de agir infundado (não justificado, nem injustificado) no mundo — não é preciso que nos certifiquemos disso, simplesmente agimos assim (SC, §148). Tal linha interpretativa fornece margem para pensarmos certezas fulcrais em animais não humanos. O aforismo 287 pode ser bastante sugestivo: “O esquilo não conclui por indução que também no próximo inverno precisará de provisões. Tampouco precisamos de uma lei de indução para justificar nossas ações e previsões” (SC). Não precisamos pressupor raciocínio indutivo complexo para que os esquilos, e grande parte dos animais não humanos, possam organizar suas provisões para o período de inverno — e tantas outras atividades cuja convicção foi condicionada pela experiência de regularidades. Isto é, para que possam ter convicções sobre o que é preciso fazer para sobreviver hoje e continuar sobrevivendo no futuro. Em suma, acreditamos que a epistemologia das dobradiças de Wittgenstein pode ser uma aliada para pensarmos a continuidade entre humanos e animais não humanos, pensando os últimos como semelhantes, e não como inferiores ao humano de modo especista (algo a ser desenvolvido por trabalhos futuros nossos).

questão não busca converter o cético, mas dissolvê-lo<sup>32</sup>. Nessa visão, o seu desafio não é legítimo porque postula um jogo muito estranho e não se sabe de que modo poderíamos jogá-lo caso perdêssemos o debate.

Assim sendo, podemos traçar uma linha entre a dúvida radical cartesiana e uma dúvida radicalmente radical. A primeira, supostamente coloca tudo sob suspeita mas (propositadamente) deixa intocado o significado das palavras sob pena de autodestruição. A segunda, radicaliza a primeira e veicula uma dúvida semântica radical, mais coerente com a hipótese do gênio maligno, interpretado de um modo semântico. E isso reitera o ponto de Wittgenstein de que a dúvida é sempre acompanhada de certezas que desconhecem a dúvida. Caso contrário, o próprio discurso com significado seria perdido. Isto posto, podemos nos livrar do desafio cético e seguir com nossas práticas epistêmicas diversas.

---

<sup>32</sup> Um paralelo interessante pode ser traçado entre o neopirronismo de Porchat (1991) e a epistemologia das dobradiças de Wittgenstein (1969). Alves (2023) sugeriu que as certezas fulcrais (*hinges*) de Wittgenstein e o fenômeno (*phainómenon*) dos céticos neo-pirrônicos podem ser aproximadas em dois sentidos. Primeiro, ambos são de natureza não epistêmica e não ontológica. Eles não revelam a realidade última das coisas, nem são mantidos ao nos certificamos de sua correção. Segundo, ambos atuam como critérios de ação. Neste caso, a dúvida e a incerteza não os afetam. Ao agir, agimos com certeza. Ao nos guiar pelo fenômeno, guiamo-nos com certeza. Afinal, duvidar durante uma prática gera dificuldades para que a prática aconteça. Seria pertinente investigar, por exemplo, de que modo o ceticismo pirrônico ou neopirrônico poderia — ou não — ser afetado pela hipótese do gênio maligno semântico e pelas objeções anti-céticas de Wittgenstein. Essa análise, embora relevante, ultrapassa os limites do presente trabalho, mas constitui uma linha de investigação que pretendemos desenvolver futuramente.

#### 4 - CONCLUSÃO

Nossa abordagem do ceticismo metodológico cartesiano se deu a partir de uma leitura neopragmatista de Wittgenstein. Desse modo, priorizamos aspectos práticos, intersubjetivos e públicos de nossas dinâmicas linguísticas envolvendo o operador epistêmico “duvidar” para reagir de modo crítico à própria ideia de uma dúvida radical e sua variante radicalmente radical.

Em primeiro plano, apresentamos o ceticismo metodológico cartesiano com ênfase nos seus argumentos céticos radicais para motivar o debate a partir da tentativa de refutar o cético. Também vimos que algo semelhante acontece com os truísmos de Moore.

Em um segundo momento, mostramos uma descrição do jogo de linguagem do duvidar feita por Wittgenstein segundo as observações da filósofa Coliva para reagir de modo crítico às tentativas de refutação do cético e a própria noção de dúvida radical.

Após isso, defendemos que a dúvida radical não é uma dúvida genuína porque não faz parte do nosso jogo do duvidar dado que essa viola as regras que marcam a fixação do uso desse conceito com significado em nossas práticas linguísticas. Por outro ângulo, supomos que a dúvida radical fosse uma dúvida genuína para investigar se ela seria radical o suficiente como tencionado por Descartes. Ao nosso ver, a dúvida radical, se fizesse sentido, poderia ser radicalizada. Sustentamos isso com base em uma interpretação semântica do gênio maligno cartesiano que deveria veicular uma dúvida semântica radical responsável por paralisar nossas práticas. Além disso, argumentamos que, mesmo a dúvida radical radicalizada, não seria uma dúvida genuína ao enfatizar o apocalipse semântico dela resultante, somado aos seus aspectos anti-gramaticais.

Por fim, a proposta defendida neste trabalho nos conduziu à ideia de que a prática da dúvida se relaciona com certezas de natureza não epistêmica (*hinges*, dobradiças, eixos). E tal constatação foi a chave para superar o embate epistêmico infundável entre céticos e anti-céticos (Descartes, Moore) em torno do operador “eu sei que...”. Em suma, não se trata de refutar o cético ao provar a ele verdades anti-céticas, mas antes chamar a sua atenção de que há uma confusão entre certeza e conhecimento sendo feita. A saber: usar “conhecimento” ao invés de “certeza” para se tratar de nossas convicções mais básicas.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Mateus da Silva. **O Ensino de Filosofia a partir de Wittgenstein e os céticos**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso.
- ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 58, n. 137, p. 291–309, 2017.
- BOSTROM, Nick. Are we living in a computer simulation?. **The philosophical quarterly**, v. 53, n. 211, p. 243-255, 2003.
- BROUGHTON, Janet. **Descartes's method of doubt**. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- BUENO, Otávio; SMITH, Plínio. O ceticismo na América Latina. Tradução de Marcelo, Nicole. **Sképsis**, ano IX, n. 13, 2016.
- COLIVA, Annalisa. **Moore and Wittgenstein: Skepticism, Certainty, and Common Sense**. History of Analytic Philosophy. Palgrave Macmillan, 2010.
- CONANT, James. Two Varieties of Skepticism. In: ABEL, Günter; CONANT, James (org.). **Rethinking Epistemology**. v. 2. Berlin: De Gruyter, 2012. p. 1-74.
- DA ROCHA, Ethel Menezes. Notas sobre o Argumento da Loucura na Primeira Meditação. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 25, n. n.ESP, p. 103–116, 2015.
- DE CARVALHO, Eros Moreira. A abordagem ecológica das habilidades e a epistemologia dos eixos In: FIGUEIREDO, Nara Miranda de; SMITH, Plínio Junqueira (org.). **Epistemologia dos eixos: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método** (1637). Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas** (1641). Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão - 4ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia** (1644) Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.
- DESCARTES, René. Regras para a direção do espírito (1701). **Revista de Estudos Universitários - REU**, Sorocaba, SP, v. 3, n. 3, 2021.
- DESCARTES, René. The Search for Truth by Means of the Natural Light (1684) In: **The Philosophical Writings of Descartes**, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, 400–420. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

EMPÍRICO, Sexto. Hipotiposes Pirrônicas (Livro I). Tradução de Danilo Marcondes.

**O que nos faz pensar**, v. 9 n. 12, p. 115-122, 1997.

FIGUEIREDO, Nara; SMITH, Plínio (org.). **Epistemologia dos eixos**: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022.

FOGELIN, Robert. **Pyrrhonian reflections on knowledge and justification**. New York: Oxford University Press, 1994.

GRUEN, Lori; MONSÓ, Susana. The Moral Status of Animals. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2024. Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/moral-animal/>>.

GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. Trad. Érico Andrade (coordenador), Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. Revisão técnica: Luís César Oliva. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HACKER, P.M.S. **Wittgenstein**: Connections and Controversies, Oxford: Clarendon Press, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura** (1781). Tradução e notas de Fernando Costa Mattos - 4ªed - Petrópolis: Vozes, 2015.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

MOORE, G. E. **Prova de um mundo Exterior** (1939). São Paulo: Abril Cultural (Coleção os Pensadores), 1974b.

MOORE, G. E. **Uma Defesa do Senso Comum** (1925). São Paulo: Abril Cultural (Coleção os Pensadores), 1974a.

MOYAL-SHARROCK, Danièle (Ed.). **The third Wittgenstein**: The post-investigations works. Routledge, 2004.

MOYAL-SHARROCK, Daniele. A certeza axial de Wittgenstein (2022) In: FIGUEIREDO, Nara Miranda de; SMITH, Plínio Junqueira (org.). **Epistemologia dos eixos**: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022.

MOYAL-SHARROCK, Daniele. Wittgenstein's grammar: through thick and thin. In: WUPPULURI, S. & COSTA, N. DA (Ed.). 2020. **Wittgensteinian**: looking at the world from the viewpoint of Wittgenstein's philosophy. Cham: Springer, p. 39-54, 2020.

NEWMAN, Lex. Descartes's Epistemology. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (SEP), 2023. Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>> Acesso em 22 de Abril de 2025.

PORCHAT, Oswaldo. O argumento da loucura (2003) In: PORCHAT, Oswaldo.

**Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

PORCHAT, Oswaldo. Sobre o que aparece (1991) In: PORCHAT, Oswaldo. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

PORTO, Leonardo Sartori. **Hume**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2006.

PRADO JÚNIOR, Bento. Descartes e o último Wittgenstein: o Argumento do Sonho revisitado. **Analytica - Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 219–246, 2013.

PRAXEDES, Fábio; SILVA, Marcos. Gaslighting como violência gramatical: uma leitura baseada na epistemologia wittgensteiniana. **Prometheus - Journal of Philosophy**., [S. l.], v. 17, n. 47, 2025.

PUTNAM, Hilary. **Reason, truth and history**. Cambridge University Press, 1982.

SANTIAGO, Homero. Introdução In: DESCARTES, René. **Meditações metafísicas** (1641). Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão - 4ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

SCHIFF, W. Perception of impending collision: a study of visually directed avoidant behavior. **Psychological Monographs: General and Applied**, v. 79, n. 11, p. 1-26, 1965.

SILVA, Marcos. Notas sobre o que é ser racional (ou por que Descartes tem que estar errado) In: DE SOUZA, Marcus José Alves; DE LIMA FILHO, Maxwell Morais. **Escritos de Filosofia II**, 2017.

SILVA, Marcos. Notes on Middle Wittgenstein on Contradiction as Conflicting Rules In: F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) **Epistemologia, Mente, Matemática e Linguagem**: Discussões do X Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: NEL/UFSC, pp. 133–154, 2018.

SILVA, Marcos. Persuasion over conviction: On the role of conversion in logical conflicts between realists and anti-realists In: MORENO, Arley R. (org). **Wittgenstein e seus aspectos**. Coleção CLE, v. 39, pp. 143-166, 2015.

SILVA, Marcos. Resenha crítica de “Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras”. São Paulo: Editora N-1, 2023. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 26, n. 2, p. 1–7, 2025.

STROLL, Avrum. **Moore and Wittgenstein on Certainty**. Oxford: Oxford University Press, 1994.



STROUD, Barry. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas** (1953). Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Sobre a certeza** (1969). Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2023.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus** (1921). Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2017.

XAVIER, Paloma; SILVA, Marcos. Contra a inefabilidade das hinge propositions: uma leitura neopragmatista. **Revista Ideação**, v. 1, n. 47, p. 104-121, 2023.

ZABOTI, Márcio. Sobre a legitimidade do recurso à luz natural nas Meditações, de Descartes. **Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ**: n.1, 2010.