



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação

## O CETICISMO MODAL AMPLO

ANTONIO DANTAS DE SOUZA JÚNIOR

Brasília  
2021

ANTONIO DANTAS DE SOUZA JÚNIOR

## O CETICISMO MODAL AMPLO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Costa-Leite

Linha de pesquisa: **Epistemologia, Lógica e Metafísica.**

Brasília  
2021

*Dedico este trabalho a todos aqueles que buscaram incessantemente responder os questionamentos inatos de nossa existência, em especial àqueles que se dedicaram ao trabalho filosófico e nos deixaram suas belas obras. Dedico, também, a todas as vidas interrompidas direta ou indiretamente em razão da atual pandemia.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a todo o Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela enorme dedicação que tem feito em levar adiante a pesquisa filosófica do mais alto nível.

Quero também expressar meus agradecimentos ao meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Costa-Leite, por todo apoio, pelas inúmeras reflexões e contribuições filosóficas apresentadas durante o curso da graduação e mestrado. Gostaria de agradecer, também, o Prof. Dr. Fabien Schang e o Prof. Dr. Diogo Bispo Dias pelas inúmeras contribuições que apresentaram a este trabalho durante a banca de qualificação do mesmo. Essas contribuições foram fundamentais para o desenvolvimento do presente trabalho.

Agradeço, também, minha família, pai, mãe e irmãos, por todo o suporte prestado no decorrer de toda minha vida e especialmente durante o conturbado período do mestrado. Quero, também, agradecer meus queridos amigos por me ensinarem o verdadeiro significado da amizade e do companheirismo. Eu não estaria aqui sem minha família e meus amigos.

Gostaria, por último, de agradecer minha companheira, Danielle, por todo o amor, carinho, companheirismo e apoio que marcaram os difíceis tempos que passamos durante a execução do meu mestrado e redação deste trabalho.

A todos vocês meus sinceros agradecimentos.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## **RESUMO**

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o ceticismo modal amplo no interior da epistemologia modal. Esse ceticismo defende a ideia de que nosso acesso ao conhecimento modal objetivo é limitado, de modo a termos acesso somente a um pequeno número de conhecimentos modais, a saber, o das asserções modais triviais, que se constituiriam nos conhecimentos demonstrativos e daquilo que é atual. Quais são os verdadeiros limites do nosso conhecimento das modalidades metafísicas? Temos qualquer conhecimento metafísico genuíno? Temos acesso ao conhecimento de qualquer contingência metafísica? Essas são as questões centrais deste trabalho e ele não se constitui numa tentativa de refutar os fundamentos da epistemologia modal, mas apenas de aprofundar o debate de modo a fazer uma apresentação de tal ceticismo e de suas reflexões.

## **ABSTRACT**

The present work aims to introduce a wide modal skepticism with respect to the epistemology of modality. This skepticism defends the idea that our access to objective modal knowledge is limited in the sense that we have access only to a small number of modal knowledge (i.e. that of trivial modal assertions which constitute demonstrative knowledge and what is actual). What are the real limits of our knowledge of metaphysical modalities? Do we have any genuine metaphysical knowledge? Do we have access to knowledge of any metaphysical contingency? These are central questions of this work and it is not an attempt to refute the foundations of modal epistemology, but only to deepen the debate in order to present such skepticism and its reflections.

## SUMÁRIO

Introdução.....	7
1. Breve introdução à epistemologia da modalidade.....	14
1.1. Quatro versões do ceticismo modal.....	20
2. O ceticismo modal amplo.....	25
2.1. A questão lógica.....	29
2.2. A questão temporal.....	33
2.3. A questão linguística: leituras <i>de dicto</i> e <i>de re</i> .....	35
2.4. A questão humeana e epistemológica.....	38
2.5. O pensamento multimodal e o Primado da Contingência.....	47
2.6. Os limites do conhecimento modal: conhecimento metafísico vs. prático.....	52
3. Crítica cética das teorias do conhecimento modal.....	54
3.1. Teorias racionalistas.....	55
3.2. Teorias contrafactuais.....	61
3.3. Teorias não-racionalistas.....	64
4. A dedução essencialista e o essencialismo no contexto cético.....	68
Conclusão.....	75
Referências Bibliográficas.....	82

## Introdução

Chamamos de afirmações<sup>1</sup> modais aquelas em que certas palavras ou expressões alteram o *modo* daquilo que é dito, modificando assim a forma de avaliar o valor de verdade da afirmação. Essas palavras ou expressões são chamadas de modalidades e são separadas em vários tipos, destacando-se os seguintes: a) aléticas (“possível”, “necessário”, “contingente”<sup>2</sup>, “determinado”<sup>3</sup>, etc); b) epistêmicas (“sabemos”, “acreditamos”, “desconhecemos”, etc); c) temporais (“sempre”, “nunca”, “agora”, etc); e d) deônticas (“proibido”, “permitido”, “obrigatório”, etc). Usualmente o tratamento formal das modalidades é feito de forma a tratá-las como operadores modais que formam novas sentenças a partir de sentenças já presentes na linguagem<sup>4</sup>. Este trabalho seguirá essa direção, assim, do ponto de vista lógico, uma afirmação modal é uma afirmação em que há a presença de um operador modal.

Afirmações modais são parte integrante da filosofia e de nossas crenças como seres humanos. Acreditamos na verdade de inúmeras afirmações modais – afirmações essas que muitas vezes são a base de importantes conjuntos de ideias, crenças e teorias para as mais diferentes áreas da filosofia, como a ética e a política, e mesmo para as ciências, como a física<sup>5</sup>. Pensem, por exemplo, na questão da liberdade humana: somos verdadeiramente livres?<sup>6</sup> Outra questão tão importante quanto: a realidade física é contingente?<sup>7</sup>

Entre as mais importantes modalidades para a filosofia, encontramos as modalidades aléticas. Como aponta Andrea Borghini (2016, p. 10), em *A Critical Introduction to the*

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, o termo “afirmações” será usado tendo o mesmo sentido que o termo “proposições” e dentro da interpretação filosófica de que esta última captura o sentido objetivo de uma sentença. A razão disto é que a bibliografia da área a que este trabalho se destina alterna entre vários termos distintos, mas utilizando “afirmações”, “proposições” e “juízos” como principais. Apesar disso, haverá momentos em que questões da natureza linguística serão evidenciadas e trabalhadas propriamente.

<sup>2</sup> Conforme definições lógicas já conhecidas de vários tratamentos formais (MONTGOMERY & ROUTLEY, 1966), o termo “contingência”, assim como seus correlatos, terá neste trabalho um significado bastante preciso definido pela fórmula ( $\Diamond\phi \wedge \Diamond\neg\phi$ ), significando algo como “é possível que  $\phi$  e é possível que não  $\phi$ ”.

<sup>3</sup> Seguindo as definições presentes em MONTGOMERY & ROUTLEY (1966), o termo “determinação”, assim como seus correlatos, também apresentará significado bastante preciso e definido pela fórmula ( $\Box\phi \vee \Box\neg\phi$ ), de forma a significar algo como “é necessário que  $\phi$  ou é necessário que não  $\phi$ ”.

<sup>4</sup> Essa não é a única forma de trabalhar com as modalidades, mas é a que tem sido mais predominante nas últimas décadas. Quine (1966a) é um caso de destaque de filósofo que defendia outro tratamento formal para as modalidades.

<sup>5</sup> Alguns dos principais dilemas da mecânica quântica, que levaram à formulação de suas diferentes interpretações, surgiram de questões de natureza modal, em especial da aceitação ou não de que seja determinista o comportamento das partículas subatômicas.

<sup>6</sup> Pela definição anteriormente apresentada, a sentença “somos verdadeiramente livres” não é uma afirmação modal. Apesar disso, em torno do tema da liberdade humana, a questão sobre se nossas escolhas são contingentes ou determinadas é um importante ponto do debate. “Nossas escolhas são contingentes” é uma afirmação modal.

<sup>7</sup> Reformulando a pergunta: os fatos ou eventos que compõem a realidade física são contingentes?

*Metaphysics of Modality*, as modalidades aléticas, derivado do grego ἀληθεια (*alétheia*), que significa verdade, são aquelas que especificam formas de ser verdadeiras das entidades referidas pelas expressões em que essas modalidades são utilizadas. Ou seja, elas pretendem falar objetivamente sobre quais modos de existir as coisas, os fatos e a realidade poderiam verdadeiramente ter, independentemente dos aspectos subjetivos de quem expressa a afirmação. Por essa razão, elas também podem ser chamadas de modalidades objetivas, como ocorre em *Modal Science* de Timothy Williamson.

Observem as seguintes afirmações modais aléticas<sup>8</sup>:

- A. É possível que exista um ser perfeito;
- B. É possível que eu exista e nada material exista;
- C. É possível que exista ferro transparente;
- D. É possível que Aristóteles não fosse filósofo;
- E. É possível que a mesa estivesse quebrada;
- F. Aristóteles é, necessariamente, humano;
- G. Necessariamente, a soma de dois e três é cinco.

Afirmações modais desse tipo aparecem inúmeras vezes na história da filosofia, muitas vezes como premissas importantes para o debate. Porém, (i) podemos saber se qualquer dessas afirmações é, de fato, verdadeira? E, caso possamos, (ii) como temos acesso a esse conhecimento? (iii) quais são os limites de nosso conhecimento sobre afirmações modais? Essas serão as questões centrais deste trabalho, de forma que este será primariamente um escrito em epistemologia da modalidade, também chamada de epistemologia modal, tal como definido em *The Epistemology of Modality* (VAIDYA, 2017<sup>9</sup>). Apesar disso, este trabalho pretende ir na contramão da corrente contemporânea de estudos na área, incorporando uma nova forma ceticismo modal e questionando algumas crenças e ideias consideravelmente bem aceitas que se encontram nas bases da metafísica contemporânea, em especial em sua corrente analítica. Nosso objetivo não é, de forma alguma, refutar tais ideias, mas somente questioná-las a partir de novas reflexões e argumentos.

As razões que motivam essa tentativa cética de questionar os fundamentos da epistemologia modal contemporânea são três: i) parece ser a hora de um novo exame cético mais cuidadoso sobre a questão, dada a quantidade de inovações filosóficas surgidas nas

---

<sup>8</sup> No decorrer deste trabalho, veremos que certas dessas afirmações podem ter outras interpretações para a modalidade presente, além da alética ou objetiva. Mas é razoavelmente aceito na filosofia que todas essas têm ao menos uma interpretação alética, ao menos para aqueles que defendem que faz algum sentido falar em modalidades objetivas.

<sup>9</sup> Artigo originalmente publicado em 2007. A referência de 2017 é a da versão mais recente de autoria de Vaidya.



últimas décadas, decorrente da revolução modal iniciada, especialmente por Kripke, nas décadas de 50, 60 e 70; ii) a necessidade, ao menos metodológica, de um estudo sobre as capacidades das atuais teorias de justificação do conhecimento modal e da metafísica contemporânea de lidarem com a postura cética proposta por este trabalho; e iii) por acreditarmos que as atuais teorias da justificação do conhecimento modal, assim como as bases da metafísica contemporânea, envolvem-se em sérios problemas epistêmicos – oriundos, em parte, da má análise das relações entre as modalidades aléticas com as modalidades lógicas e epistêmicas. Dito isso, o objetivo central deste trabalho será apresentar uma nova postura cética para a epistemologia da modalidade e, assim, levantar algumas questões céticas para a metafísica contemporânea.

Para entender preliminarmente o que se pretende dizer com “sérios problemas epistêmicos”, aponta-se inicialmente a crítica de Peter van Inwagen em *Modal Epistemology*. Nesse trabalho, Inwagen nos indica razões para duvidar de nossa capacidade de conhecer o valor de verdade das proposições modais que se encontram completamente desconectadas da vida cotidiana, tais como: “é possível haver um ser perfeito”<sup>10</sup> (VAN INWAGEN, 1998, p. 67) e “é possível que eu exista e nada material exista”<sup>11</sup> (VAN INWAGEN, 1998, p. 67).

Um dos argumentos utilizados por Inwagen consiste na crítica da relação que a literatura filosófica parece estabelecer entre a possibilidade lógica e a impossibilidade lógica. Tal literatura parece supor que um conceito ou estado de coisas seja logicamente possível se não puder ser dito que seja logicamente impossível com base apenas em considerações lógicas e semânticas (VAN INWAGEN, 1998, p. 71). O autor defende que a impossibilidade lógica encontra-se em uma categoria epistemológica (VAN INWAGEN, 2001, p. 71) e que:

difícilmente se segue que, porque uma certa coisa não pode ser demonstrada como sendo impossível por um certo método, esta coisa é, então, possível em qualquer sentido de ‘possível’ que seja.<sup>12</sup> (VAN INWAGEN, 2001, p. 71).

A crítica de van Inwagen parece, ao menos a princípio, indicar problemas categoriais, nos quais filósofos e lógicos acabam por misturar níveis epistêmicos com níveis aléticos. Vale ressaltar que parte das críticas apresentadas por Kripke em *O nomear e a*

---

<sup>10</sup> *It is possible for there to be a perfect being.*

Sempre que houver uma citação de um texto não disponível em português colocaremos no corpo do texto uma tradução nossa e introduziremos uma nota de rodapé com o conteúdo em seu idioma original.

<sup>11</sup> *It is possible that I exist and nothing material exist.*

<sup>12</sup> *It hardly follows that, because a certain thing cannot be proved to be impossible by a certain method, it is therefore possible in any sense of ‘possible’ whatever.*

*necessidade* à análise feita pela tradição analítica ao enigma de Frege consiste, também, em apontar confusões entre níveis epistêmicos e objetivos<sup>13</sup>.

As críticas de van Inwagen limitam-se ao conhecimento das afirmações modais extraordinárias, separando estas das afirmações modais ordinárias. Dessa forma, van Inwagen (1998, pp. 73, 76) acredita ser possível o conhecimento das últimas através de nossos “poderes humanos ordinários de ‘modalização’”<sup>14</sup>. Vaidya (2017) parece corroborar a tese de van Inwagen ao alegar que as atuais teorias sobre o conhecimento modal devem dar conta de justificar adequadamente o conhecimento das afirmações modais ordinárias. Assim, para Vaidya (2017), a principal questão apontada pelo ceticismo modal consistiria no problema da demarcação do limite de nosso conhecimento modal.

Apesar da consolidação da posição de van Inwagen na literatura do tema, em *The Limits of Modal Knowledge*, Rehan P. Visser elabora uma série de argumentos visando estender as críticas do ceticismo modal sobre nossos poderes ordinários de modalização, numa tentativa de pôr em questão a capacidade de conhecer o valor de verdade da grande maioria das afirmações modais. Para Visser (2019, pp. 324-325, 338), somos capazes de conhecer a verdade apenas de um seletivo grupo de afirmações modais, a saber, as possibilidades metafísicas que se realizam factualmente e as impossibilidades e necessidades lógicas. A questão também é elaborada de forma simplificada a partir de outro ponto em SOUZA JR (2018), esses argumentos serão revisitados e revisados neste trabalho. Dessa forma, acreditamos que não temos acesso epistêmico a nenhuma outra afirmação modal além dos conhecimentos demonstrativos e daquilo que é atual.

Um segundo tipo importante de modalidade, além das aléticas, que irá aparecer neste trabalho e será fundamental para o entendimento do mesmo, são as modalidades epistêmicas. Essas modalidades estão ligadas não aos modos de ser das coisas, mas às nossas crenças e conhecimentos sobre tais coisas. Usualmente os tratamentos formais de lógicas epistêmicas utilizam os operadores K e B, representando respectivamente os termos em inglês knowledge (conhecimento) e belief (crença) (CARNIELLI & PIZZI, 2008, cap. 7). Porém, conforme nos aponta Ian Hacking (1967), é importante ressaltar que nem sempre a modalidade epistêmica aparece numa proposição com o uso de expressões como "acreditamos" ou "conhecemos". Há vários casos em que o termo "possível" pode ter um sentido epistêmico e isso geralmente ocorre quando estamos falando que é possível que algo seja atualmente o caso e não meramente afirmando que existe a possibilidade objetiva de que esse caso poderia ter vindo a

---

<sup>13</sup> Uma apresentação sintética de tais críticas está exposta no primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>14</sup> *Ordinary human powers of “modalization”*.

ocorrer<sup>15</sup>. Se durante um diagnóstico médico ele informa ao paciente que “seu caso é possivelmente a enfermidade x”, então esse médico provavelmente não tem a intenção de afirmar que é possível que o paciente venha algum dia a pegar tal doença, mas que, dados seus conhecimentos médicos, o diagnóstico aponta para a possibilidade de que tenhamos acesso ao conhecimento de que aquele seja o caso atual. Dessa forma, a sentença A, acima, poderia ter duas interpretações, uma nos falando da possibilidade objetiva da existência de um ser perfeito e outra nos falando dessa possibilidade num sentido puramente epistêmico. Nessa segunda interpretação estaríamos querendo dizer algo como “diante de nossos conhecimentos atuais, parece-nos possível que a existência de um ser perfeito seja o caso”. Tal modalidade não nos fala da possibilidade objetiva da existência de um ser perfeito, mas das relações entre nossas crenças e conhecimentos quanto a essa possibilidade objetiva ser o caso.

É importante destacar que vários lógicos e filósofos são adeptos do pluralismo lógico e que existem inúmeras lógicas modais não-clássicas com suas próprias definições internas de necessidade e possibilidade. Dado que as necessidades e impossibilidades lógicas são sempre em relação a uma dada lógica, o próprio caráter epistêmico dessas últimas está vinculado à postura epistêmica de aceitação ou rejeição da capacidade da lógica em questão de tecer conclusões objetivamente válidas, quer seja sobre as coisas de um ponto de vista puramente lógico ou sobre a metafísica. Dito isso, é importante ressaltar que o paradigma contemporâneo da epistemologia da modalidade, em sua grande maioria, é dominado pela lógica clássica e que este trabalho terá como foco principal a análise de nossa capacidade de conhecer a verdade das afirmações modais dentro deste paradigma clássico. Mesmo nesse paradigma clássico podemos ter várias concepções distintas de possibilidade e necessidade. As inúmeras lógicas modais clássicas distintas nos servem como exemplos dessas várias concepções. Em todo caso, nos momentos propícios, levantaremos certas questões sobre o pluralismo lógico que possam nos ajudar em nossas reflexões.

Dados esses apontamentos preliminares, afinal, quais são precisamente os limites de nosso conhecimento modal? Somos capazes de conhecer o valor de verdade das afirmações modais ordinárias não-triviais<sup>16</sup>? Se não somos, porque temos a aparência de acesso a esse conhecimento? Tentaremos responder adequadamente tais questões de forma a também esclarecer mais adequadamente de que sentido de conhecimento estamos falando.

---

<sup>15</sup> Um excelente tratamento da questão é dado também por Keith DeRose (1991).

<sup>16</sup> As afirmações modais triviais consistem naquelas derivadas dos mais básicos axiomas e teoremas modais, tais como: i)  $\Box\neg\varphi \leftrightarrow \neg\Diamond\varphi$ ; ii)  $\varphi \rightarrow \Diamond\varphi$ ; e iii)  $\Box\varphi \rightarrow \Diamond\varphi$ . Tal termo será devidamente definido no segundo capítulo.

A leitura apropriada deste trabalho pode requerer alguns conhecimentos básicos de lógica modal, especialmente sobre os chamados sistemas modais normais e sobre a semântica dos mundos possíveis<sup>17</sup>. Haverá a introdução de uma lógica multimodal construída a partir de uma fusão de duas lógicas monomodais, mas essa visará somente dar mais clareza ao trabalho, não sendo seu entendimento fundamental à leitura<sup>18</sup>. Apesar disso, este é um trabalho muito mais voltado à filosofia do que à lógica, não apresentando deduções lógicas, mas somente fazendo reflexões sobre certos aspectos da mesma.

Tendo em vista a complexidade do tema e objetivando uma exposição mais sistemática e de fácil entendimento, este trabalho será dividido em quatro capítulos: i) no primeiro capítulo, faremos uma breve introdução à epistemologia da modalidade, de modo a apresentar propriamente algumas de suas questões iniciais e apontar as indicações gerais que guiarão este trabalho; ii) no segundo capítulo, apresentaremos adequadamente nosso ceticismo modal e os argumentos que nos levam a crer que não temos acesso ao conhecimento modal objetivo além daquilo que chamaremos de conhecimento modal trivial; iii) no terceiro capítulo, arguiremos sobre como o ceticismo deste trabalho é capaz de pôr dúvidas sobre algumas das teorias da epistemologia da modalidade; iv) no quarto capítulo, nos dedicaremos às teorias da epistemologia modal da dedução essencialista e alguns elementos do essencialismo, apontando como nosso ceticismo modal amplo pode, talvez, questionar alguns elementos dessa tese, devido sua relação íntima com a epistemologia modal.

Acreditamos que o presente trabalho lança novas formulações para questões já bem conhecidas da filosofia. Em nossas questões, reflexões e tentativas de respostas céticas, novos posicionamentos para a epistemologia são indicados, como as relações entre a modalidade alética metafísica e a possibilidade lógica, assim como certas capacidades humanas como a conceptibilidade, a imaginabilidade e as intuições modais. Durante o desenvolvimento deste trabalho, o ceticismo modal amplo se mostrará capaz de dar respostas adequadas aos problemas relativos aos argumentos de possibilidade criticados por van Inwagen (1998), assim como aos problemas que ocorrem durante nossas reflexões meta-modais<sup>19</sup> com o uso da conceptibilidade. Novas questões bastante interessantes para a pesquisa surgirão do embate entre o ceticismo modal amplo e o essencialismo. Por todas essas razões, acreditamos que este

---

<sup>17</sup> Uma introdução completa ao assunto pode ser encontrada em CARNIELLI & PIZZI (2008).

<sup>18</sup> Indicamos GABBAY, D.M. et al (2003) como referência para os temas concernentes a lógicas multimodais.

<sup>19</sup> Reflexões meta-modais são aquelas em que introduzimos uma modalidade adicional no interior de outra ou de nossos raciocínios modais. Num exemplo simples, podemos não só conceber que possa chover amanhã, como também conceber que é necessário que chova amanhã. Desta forma, estamos concebendo um determinado comportamento modal ao cenário e não meramente tentando conceber o mesmo.

trabalho possa participar do debate de forma a exprimir uma pequena contribuição para a filosofia contemporânea, especialmente para a tradição analítica. Esperamos que nosso trabalho, ainda que não convença os leitores a adotarem a postura aqui defendida, provoque sua curiosidade filosófica, levando a novas questões e reflexões.

## 1. Breve introdução à epistemologia da modalidade

Antes de nos aprofundarmos nas questões céticas que guiam este trabalho, será proveitoso estabelecermos os elementos mais básicos em epistemologia da modalidade – aqueles que servirão de base para as discussões posteriores.

Vaidya, em *The Epistemology of Modality*, afirma que a principal questão da epistemologia da modalidade é:

Como podemos saber (estar justificados em acreditar ou entender) o que é necessário, possível, contingente, essencial, e accidental para as variedades de entidades e tipos de entidades que existem?<sup>20</sup> (VAIDYA, 2017)

Vaidya e Wallner (2021) refinam esta questão central, dividindo-a em duas questões teóricas. A primeira é uma questão de acesso, que pergunta como é que ganhamos acesso epistêmico de modo a justificar nossas crenças sobre a modalidade. A segunda é uma questão de navegação, que indaga como, *pressupondo* que tenhamos acesso a algum conhecimento modal, podemos estar justificados a fazer raciocínios de modo a passar certo conhecimento de uma modalidade para outra.

Sobre a epistemologia modal, é importante saber que ela se concentra em realizar o devido exame da questão para as modalidades aléticas ou objetivas; e que, como aponta Vaidya (2017), os estudos da área têm um enfoque especial em nossa capacidade de conhecer as modalidades metafísicas, em detrimento a outras duas modalidades também consideradas aléticas, a saber, as modalidades lógicas e as modalidades físicas, ou, para alguns autores, nomológicas. As primeiras dizem respeito às verdades modais que podem ser estabelecidas a partir das relações lógicas e, também, para muitos autores, semânticas<sup>21</sup>. Já as segundas dizem respeito às verdades modais que podem ser estabelecidas pelas leis que regem o mundo físico. A literatura clássica da área estabelece para esses três tipos de modalidades relações entre si, de modo que, geralmente, a possibilidade física consistiria num subconjunto próprio da possibilidade metafísica e esta última seria um subconjunto próprio da possibilidade lógica<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *How can we come to know (be justified in believing or understand) what is necessary, possible, contingent, essential, and accidental for the variety of entities and kinds of entities there are?*

<sup>21</sup> Um quarto tipo de modalidade chamada modalidade conceitual aparece aqui, sendo ela a responsável em servir de guia para a análise das modalidades objetivas via considerações semânticas. Historicamente, ela tem se deslocado a partir das próprias perspectivas dos autores, hora fazendo parte das modalidades lógicas, hora das modalidades metafísicas. Certa tendência recente é que ela seja considerada uma modalidade própria, estabelecendo-se entre essas duas modalidades.

<sup>22</sup> Como aponta Vaidya (2017), este é o modelo padrão de se tratar as modalidades, conhecido como *nesting model* (modelo aninhado). Mas essa não é a única posição, havendo também filósofos inflacionistas e deflacionistas. Para os primeiros, a modalidade metafísica seria coextensiva com a modalidade lógica, enquanto para os segundos, a modalidade metafísica seria coextensiva com a modalidade física.

A fim de evitar quaisquer confusões terminológicas no andamento deste trabalho, façamos o seguinte apontamento inicial: ao falarmos sobre modalidades, podemos fazê-lo de forma a qualificarmos essa modalidade, como nos casos da necessidade lógica e da possibilidade epistêmica; ou o faremos sem qualquer qualificação, como quando se diz que “necessariamente, Aristóteles é Aristóteles”. Sempre que uma modalidade alética surgir neste texto de forma não-qualificada, deve-se interpretar que a modalidade em questão seja metafísica<sup>23</sup>. Os símbolos  $\square$  e  $\diamond$  deverão possuir a mesma interpretação, sempre correspondendo, neste trabalho, respectivamente à necessidade alética metafísica e à possibilidade alética metafísica, que conforme indicado anteriormente perguntam sobre os modos de ser objetivos da *coisa*, ou dos fatos ou eventos referidos na proposição.

Como aponta Vaidya (2017), as questões e problemas contemporâneos giram principalmente em torno de problemas surgidos a partir dos trabalhos de Kripke, em especial a partir de *O nomear e a necessidade*. Até então, os debates sobre modalidades concentravam-se em questões de natureza metafísica, como a natureza dos mundos possíveis; e linguísticas, como as interpretações sobre as modalidades *de re*. Isso se dava porque, até aquele momento, havia uma grande aceitação da tese de que todo conhecimento *a priori* seria necessário e todo conhecimento *a posteriori* seria contingente.

Em *O nomear e a necessidade*, Kripke aponta fortes argumentos na defesa da existência de necessidades *a posteriori* e de contingências *a priori*. Para Kripke, a questão tece intrincadas relações entre a linguagem e a metafísica. Ele aponta que os filósofos de sua época geralmente adotavam as teorias das descrições definidas para os nomes próprios. Essas teorias afirmam que os nomes possuem conotação, isto é, um sentido, e na análise formal deveriam ser substituídos por descrições definidas. Num exemplo, o nome “Aristóteles” deveria significar algo como “o professor de Alexandre, o Grande”.

A questão para Kripke (2012, p. 77) é que se o nome “Aristóteles” significasse “o professor de Alexandre, o Grande”, então seria uma tautologia que “Aristóteles é o professor de Alexandre, o Grande”. O que claramente não é o caso, já que poderíamos ter descoberto que isso foi falso e por isso “ser o professor de Alexandre, o Grande” não pode fazer parte do sentido do nome “Aristóteles”. Kripke defende que os nomes não têm significado e fazem referência direta, postura também conhecida como milianismo. Além disso, ele (KRIPKE, 2012, p. 100) defende que nomes são designadores rígidos, e isso significa dizer que um nome denota o mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis.

---

<sup>23</sup> Em alguns casos, como as situações em que ela esteja dentro de citações, poderá ocorrer de, em nota de rodapé, haver a qualificação necessária.

Segundo Kripke, usamos intuitivamente os nomes sem pensar em qualquer descrição. Se digo que “Aristóteles poderia não ter sido o professor de Alexandre”, não estou pensando em algo como “o mais conhecido aluno de Platão poderia não ter sido o professor de Alexandre, o Grande”, mas realmente pensando em se Aristóteles poderia não ter tido tal propriedade. Ele observa que a análise da tradição analítica do enigma de Frege é problemática. Tal enigma constitui-se num problema concernente às análises dos casos de identidade de objetos que possuem dois nomes próprios. Um caso bastante discutido é o caso dos nomes Héspero e Fósforo a partir das sentenças.

1. Héspero = Héspero;
2. Héspero = Fósforo.

Enquanto a primeira identidade era um caso de necessidade, a segunda gerava problemas para a tradição analítica, pois sua descoberta é empírica e, dessa forma, era considerada uma sentença de identidade contingente. Tal fato parece bastante estranho para Kripke, dado que ele considera que a relação de identidade é uma relação que o objeto tem consigo mesmo. A solução de Kripke é que, ao considerar que os nomes sejam designadores rígidos, eles capturam o mesmo objeto em todos os mundos possíveis e, dessa forma, as duas sentenças são necessárias, pois expressam a mesma proposição.

A questão é que a descoberta de que Héspero é Fósforo é empírica e, portanto, o conhecimento da identidade entre esses dois nomes constitui-se numa necessidade *a posteriori*. Tal fato é explicado por Kripke a partir da distinção entre o nível epistêmico e o nível objetivo. Enquanto no nível epistêmico poderíamos não ter o conhecimento de que apontamos o mesmo objeto duas vezes e lhe demos dois nomes distintos, no nível objetivo sempre foi o mesmo objeto. Para Kripke (2012, p. 166-167), poderia haver um cenário onde, em situações qualitativamente idênticas, certo homem nomeou um objeto no céu de Héspero e outro objeto de Fósforo e desta forma tais objetos não teriam a mesma identidade. Porém, dado que nomeamos o mesmo objeto, a identidade entre esses dois nomes é necessária. Desta forma, a contingência se apresenta apenas no nível epistêmico, no nosso nível de conhecimento sobre a referência dos nomes que atribuímos às coisas, mas não no objetivo.

Kripke argumenta que esse é o mesmo caso de certas identidades científicas como Água = H<sub>2</sub>O. Dado que nomeamos “água” o composto H<sub>2</sub>O, essa identidade é uma necessidade *a posteriori*. É a partir desses mesmos argumentos que Kripke defende que Aristóteles tem a necessidade da origem e de possuir a propriedade de ser um humano. Novamente, isso ocorre porque dado que nomeamos aquele objeto de Aristóteles, tal nome



sempre faz referência a esse objeto, assim, esse objeto não poderia ter outra origem. Quando tentamos pensar que ele poderia ter outra origem, já estamos a falar de outro objeto simplesmente nomeado com o mesmo nome, logo, não estamos a realmente perguntar sobre Aristóteles, mas desse outro objeto.

Apesar das críticas que surgiram aos trabalhos de Kripke, já que parte de suas alegações foram consideradas controversas, esses trabalhos apresentam fortes argumentos para a aceitação de possibilidades metafísicas objetivas genuínas, de forma que as modalidades não se restrinjam a uma mera propriedade metalinguística das sentenças, como defendiam alguns filósofos, em especial Quine em *Three grades of modal involvement*. É a aceitação desses argumentos, ou ao menos de partes desses, que levaram a filosofia à necessidade de uma maior justificação teórica sobre nossas formas de acesso ao conhecimento modal.

O conhecimento do mundo atual pode nos oferecer uma fonte primária de conhecimento modal. Ao termos acesso a uma verdade do mundo, podemos racionalmente aceitar o conhecimento modal de uma possibilidade realizada através do Princípio da Atualidade-para-Possibilidade (VAIDYA, 2017). Assim, o conhecimento da verdade de P pode nos guiar para a possibilidade objetiva de P e, da mesma forma, a verdade de  $\neg P$  nos assegura a verdade da possibilidade objetiva de  $\neg P$ <sup>24</sup>. Porém, o conhecimento do mundo atual nos serve de guia primário somente para uma pequena parcela do conhecimento modal. Afinal, como podemos conhecer de algo não realizado ( $\neg P$ ) se este é: i) uma impossibilidade (que podemos definir como  $\Box\neg P$  ou como  $\neg\Diamond P$ ); ou ii) uma mera possibilidade não realizada ( $\neg P \wedge \Diamond P$ )? Mesmo sobre as possibilidades realizadas (P), como sabemos que uma dada possibilidade realizada é uma contingência ( $\Diamond P \wedge \Diamond\neg P$ ) ou uma necessidade ( $\Box P$ )? Se aceitarmos as considerações de Kripke, como podemos justificar nosso conhecimento de necessidades *a posteriori*? Como podemos diferenciar o que é essencial do que é meramente necessário sobre um objeto?<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Nos sistemas modais normais isso é garantido com a aceitação do axioma T em qualquer uma de suas duas versões,  $\phi \rightarrow \Diamond\phi$  ou  $\Box\phi \rightarrow \phi$ , e da aceitação da restrição nas relações de acessibilidade entre mundos possíveis de forma a satisfazer a reflexividade. Com isso, não pretendemos justificar nenhum conhecimento modal a partir da aceitação desses axiomas ou das lógicas T, mas sim relacionar a aceitação dessas lógicas com a ampla aceitação do Princípio da Atualidade-para-Possibilidade. Tal princípio parece bastante racional, afinal, se existe algum significado em afirmações que possuam modalidades objetivas, ao menos aquilo que é atualmente verdadeiro deveria ser considerado possível. Assim, a negação deste princípio geralmente se dá sobre aspectos epistemológicos (algo pode ser verdadeiro sem que tenhamos acesso a isso e, portanto, não nos é possível afirmar sobre sua possibilidade) ou negando às modalidades objetivas qualquer significação real ou satisfatória.

<sup>25</sup> Essa é a questão central levantada por Kit Fine em *Essence and Modality*.

Vaidya (2017) afirma que as posturas filosóficas sobre a possibilidade de responder tais questões dividem-se em duas visões distintas: a dos filósofos adeptos à visão de uniformidade, que defendem que há um único meio de acesso ao conhecimento modal em seu nível mais fundamental; e a dos filósofos adeptos à visão de não-uniformidade, que acreditam que diferentes indivíduos teriam diferentes meios de acesso a um mesmo conhecimento modal, e, desta forma, a justificação do conhecimento modal, mesmo em seu nível mais fundamental, poderia se dar de diferentes modos.

Diferentes formas de justificação para nosso conhecimento modal foram apresentadas na literatura e Vaidya (2017) nos apresenta as de maior relevância filosófica no debate contemporâneo. É extremamente importante destacar que, em muitos casos, os filósofos defendem o uso conjunto de mais de uma destas formas<sup>26</sup>. Estas são:

**Percepção:** a percepção é nossa justificação central das possibilidades realizadas. Além disso, poderíamos usar nossas percepções para justificar possibilidades não realizadas e certas determinações. Poderíamos, por exemplo, perceber que, apesar de um certo objeto não se encontrar numa determinada posição da sala num certo instante, é possível que este objeto estivesse naquela posição porque suas dimensões são compatíveis com o espaço disponível. Da mesma forma, podemos perceber que é impossível para um certo objeto ser totalmente verde e totalmente vermelho simultaneamente.

**Intuição:** certos filósofos defendem que podemos ter acesso ao conhecimento modal através de nossas intuições sobre as coisas e nossas intuições modais. Destaco aqui que vários importantes argumentos de Kripke em *O nomear e a necessidade* apelam a esta forma de justificação do nosso conhecimento modal.

**Conceptibilidade:** partindo de nossa capacidade de conceber determinados cenários, poderíamos estar justificados a crer na possibilidade das afirmações modais relevantes ao cenário. Apesar de não estar chovendo num determinado momento, podemos conceber que estivesse chovendo naquele momento. Como a concepção deste cenário não envolve nenhuma contradição, estaríamos justificados a crer que fosse possível que estivesse chovendo.

**Imaginabilidade<sup>27</sup>:** semelhante à concepção, mas a justificação se apoia na nossa faculdade de imaginar cenários relevantes e não de conceber os mesmos. Conceber envolve o

---

<sup>26</sup> Kripke é um caso clássico. Em *O nomear e a necessidade* e *Identity and Necessity* ele defende a descoberta de necessidades *a posteriori* a partir de um conjunto envolvendo a dedução de tais necessidades ( $\Box P$ ) a partir de intuições ( $P \rightarrow \Box P$ ) e percepções ( $P$ ).

<sup>27</sup> Há abordagens puramente formais do conceito de imaginação como as presentes em NIINLUOTO (1985) e COSTA-LEITE (2010). Não trabalharemos tais abordagens porque nossa questão não é relativa às propriedades lógicas desse conceito, mas sim ao uso do mesmo como fonte de conhecimento modal.

entendimento adequado de sentenças e proposições; imaginar envolve não somente isso, mas, também, nossa capacidade de gerar imagens mentais adequadas a esses cenários<sup>28</sup>.

**Dedução:** vários filósofos<sup>29</sup> acreditam que podemos deduzir, a partir do conhecimento das propriedades essenciais e acidentais dos objetos, suas possibilidades e determinações. Desta forma, estaríamos justificados, por dedução, a crer que  $2 + 2$  seja, necessariamente, igual a 4 ou que Kripke seja, necessariamente, Kripke.

**Teoria:** alguns filósofos acreditam que o conhecimento do que é uma coisa e dos fatos relevantes em determinados cenários nos possibilitam construir teorias de forma a conhecer o que é possível, impossível, necessário ou contingente sobre essa coisa no cenário relevante. Para Vaidya (2017), os adeptos dessa linha de pensamento seriam os filósofos defensores de teorias contrafactuais<sup>30</sup>.

**Similaridade:** poderíamos ter acesso ao conhecimento modal por associação e indução de casos relevantes vistos anteriormente. Eu estaria, por exemplo, justificado a crer que fosse possível chover amanhã na Esplanada dos Ministérios por ter presenciado este mesmo acontecimento, no mesmo local, em várias outras ocasiões.

A partir das formas de justificação acima, vários tipos de teorias da justificação do conhecimento modal foram elaboradas pela filosofia analítica contemporânea. Vaidya (2017) separa em três os tipos de teorias apresentadas<sup>31</sup>: i) teorias racionalistas; ii) teorias contrafactuais; e iii) explicações não-racionalistas<sup>32</sup>.

As teorias racionalistas consistem no grupo de teorias que fundamentam que grande parte de nosso conhecimento modal pode ser adquirido *a priori*, a despeito da aceitação da existência de necessidades *a posteriori* (VAIDYA, 2017). É importante indicar que isso não significa que estas teorias preocupam-se apenas com o conhecimento modal que possa ser deduzido exclusivamente a partir de raciocínios lógicos e matemáticos<sup>33</sup>, mas sim que elas se concentram em nossa capacidade de estender nosso conhecimento modal para além desses raciocínios a partir de fundamentações e justificações que possam ser dadas *a priori* ou com auxílio dessas (VAIDYA, 2017).

---

<sup>28</sup> Num exemplo de Descartes, podemos facilmente conceber um quiliágono, um polígono de mil faces, mas dificilmente conseguiríamos imaginar o mesmo.

<sup>29</sup> Kripke é um exemplo central, mas vários outros seguiram suas intuições nessa direção. Trataremos adequadamente de alguns destes posteriormente.

<sup>30</sup> Estas são devidamente tratadas no terceiro capítulo.

<sup>31</sup> Uma exposição sintética de algumas das teorias mencionadas encontra-se no terceiro capítulo, assim como sua análise a partir de nosso ceticismo.

<sup>32</sup> *Non-rationalist accounts*.

<sup>33</sup> Como a necessidade de " $2 + 2 = 4$ " ou dos axiomas e teoremas lógicos.

Importantes teorias racionalistas incluem as arguições de Stephen Yablo (1993) do uso da conceitabilidade e da imaginabilidade; o racionalismo modal de David Chalmers (2002); e as teorias que propõem o acesso ao conhecimento modal a partir de métodos de dedução essencialista como a apresentada por Lowe (2012).

Os defensores das teorias contrafactuais acreditam que nosso conhecimento modal possa ser adquirido a partir de nossos raciocínios executados ao elaborarmos sentenças contrafactuais tais como “se você tivesse levado o guarda-chuva, poderia não ter se molhado tanto”. É importante ressaltar que tais teorias usam de nossos raciocínios imaginativos, mas elas usam tais raciocínios em seu caráter epistêmico. Com isso queremos dizer que tais cenários precisam estar adequados aos conhecimentos prévios que temos sobre a situação imaginada em questão. Um dos mais importantes defensores das teorias contrafactuais é Timothy Willianson (2017).

As teorias das explicações não-racionalistas constituem-se nas propostas de acesso ao conhecimento modal que evitam estar fundamentadas em raciocínios *a priori* e, dessa forma, apelam para nossos conhecimentos da realidade e da natureza para, a partir destes, chegarmos ao conhecimento das modalidades objetivas. Um dos exemplos dessas teorias é a de Bueno e Shalkowski (2014) que se funda no modalismo. O modalismo é a ideia de que a modalidade objetiva seja irreduzível de modo que não possa ser explicada por mundos possíveis ou conceitabilidade. Na teoria de Bueno e Shalkowski, temos acesso ao conhecimento modal a partir dos conhecimentos das propriedades relevantes dos objetos em questão.

Um último tópico importante a ressaltar, pois ele será importante nas discussões que virão posteriormente, diz respeito ao ceticismo modal. Assim, faremos uma breve exposição sobre o mesmo.

### **1.1. Quatro versões do ceticismo modal**

Em *A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality*, Andrea Borghini apresenta três formas de ceticismo modal que surgiram na tradição filosófica: i) ceticismo modal quineano; ii) ceticismo modal de van Inwagen; e iii) ceticismo modal radical. Comentaremos brevemente estas três e, posteriormente, apresentaremos uma quarta forma de ceticismo modal e as razões que a tornam diferente das anteriores.

Como aponta Borghini (2016, p. 51), a principal forma de ceticismo modal existente na tradição analítica contemporânea foi o ceticismo quineano. Tal forma de ceticismo foi

bastante relevante no debate sobre as modalidades, especialmente no começo da segunda metade do século XX. Borghini (2016, p 51) nos relata que o ceticismo quineano surge de uma série de três artigos publicados por Quine, o primeiro em 1947 e os dois últimos publicados em 1953.

O ceticismo modal quineano é um ceticismo modal semântico (BORGHINI, 2016, p 51) e, desta forma, as críticas de Quine se constituem principalmente em apontar dificuldades interpretativas para as lógicas modais, especialmente direcionadas às lógicas modais de predicado. Quine aponta em *Three grades of modal involvement*<sup>34</sup> que um tratamento formal adequado das modalidades apenas seria possível se tratássemos os termos modais somente como predicados de sentenças (QUINE, 1966a e HAACK, 1998, p. 243-249)<sup>35</sup>. Tal tratamento lógico garantiria que todas as sentenças modais tivessem somente interpretações *de dicto*, dessa forma poderíamos interpretá-las adequadamente e lhe atribuímos um determinado valor de verdade.

Para Quine, são insuperáveis as dificuldades interpretativas presentes em lógicas modais de predicados em que o tratamento dos termos modais seja tal que estes formem sentenças a partir de sentenças<sup>36</sup> (QUINE, 1966a e HAACK, 1998, p. 243-249). Em sua crítica, ele aponta que o problema central dessas lógicas se dá pela união de dois fatores: i) a formação de sentenças modais a partir da inclusão de operadores modais em sentenças de um mesmo nível da linguagem; ii) a união dos operadores modais com os quantificadores. Quine afirma que a conjunção de ambos os fatores obriga a uma leitura *de re* para os operadores modais nos casos em que tais operadores encontram-se dentro do escopo dos quantificadores. Quine acha muito problemático que tais leituras sejam admissíveis, pois elas encaminhariam em uma controversa metafísica essencialista.

Como aponta Haack (1998, p. 249), as críticas de Quine fundamentam-se em sua leitura dos termos singulares e sua defesa da eliminação destes por meio dos quantificadores. Ele defende que os quantificadores são o mecanismo que nós utilizamos para falar sobre as coisas. Assim, dado que a substituição de termos correferenciais no interior da lógica modal não garante a preservação da verdade, ele acredita ser bastante questionável admitir que as coisas possam ter atributos necessários. Somente a nossa forma de falar sobre tais coisas poderia ser necessária. Dessa forma, ele acredita que uma interpretação adequada das modalidades só poderia ocorrer enquanto nos mantivéssemos com modalidades *de dicto*.

---

<sup>34</sup> Originalmente publicado em 1953, mas estarei usando como referência sua republicação em QUINE, 1966a.

<sup>35</sup> Assim, os termos modais seriam tratados como termos metalinguísticos e a introdução de um termo modal indicaria que a nova sentença formada estaria sempre um nível acima na linguagem do que a sentença original.

<sup>36</sup> Este é o tratamento usual dado à maioria das lógicas modais e em todas que estarão presentes neste trabalho.

Apesar dos argumentos expostos por Quine, os filósofos e lógicos continuaram com o uso dos operadores modais e com a conjunção dos dois fatores que, para ele, levavam a uma interpretação controversa. Haack (1998, p. 249) afirma que as respostas dadas a grande parte das críticas de Quine constituíram-se na negação de suas premissas, como negação de sua leitura dos termos singulares e da possibilidade de eliminação destes no tratamento lógico; ou a aceitação de suas conclusões, mesmo que aparentemente controversas, como a defesa da tese essencialista presente em *O nomear e a necessidade* de Kripke.

O ceticismo modal de van Inwagen, também chamado de ceticismo modal moderado<sup>37</sup>, consiste numa forma de ceticismo modal que põe em questão os limites do nosso conhecimento modal. É por essa razão que Borghini (2016, p. 57) afirma que este se constituiria numa forma de ceticismo epistêmico. Em *Modal Epistemology*, Peter van Inwagen defende a separação de dois tipos de asserções modais, a saber, asserções modais ordinárias e asserções modais extraordinárias.

As asserções modais ordinárias consistiriam no tipo de asserção modal feita usualmente na vida cotidiana, além das determinações lógicas e matemáticas. Seriam asserções modais ordinárias aquelas tais como:

- É possível que estivesse chovendo agora;
- É possível que Aristóteles não tivesse se dedicado à filosofia;
- É necessário que “ $2 + 2 = 4$ ”;
- É impossível que um mesmo objeto seja simultaneamente todo vermelho e todo azul.

Para van Inwagen (1998, p. 73), temos acesso ao valor de verdade dessas asserções a partir de nossos “poderes humanos ordinários de *modalização*”<sup>38</sup>. Dessa forma, as críticas de van Inwagen recaem sobre outro tipo de asserções modais que podemos fazer: as asserções modais extraordinárias. Sua crítica é centrada especialmente naquilo que ele chama de asserções de possibilidade (VAN INWAGEN, 1998, p. 67), bastante presentes em argumentos modais na filosofia. Estas seriam asserções de possibilidades tão distantes da vida ordinária que não teríamos como justificar seu conhecimento. Ele apresenta os seguintes exemplos (VAN INWAGEN, 1998, p. 67):

- É possível que exista um ser perfeito<sup>39</sup>;
- É possível que eu exista e nada material exista<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Como visto em STROHMINGER & YLI-VAKKURI, 2018.

<sup>38</sup> “*Ordinary human powers of “modalization”.*” VAN INWAGEN, 1998, p. 73.

<sup>39</sup> *It is possible for there to be a perfect being.*

A crítica de van Inwagen a essas asserções extraordinárias se divide em dois pontos principais: i) a crítica sobre a natureza epistêmica da impossibilidade lógica; e ii) o chamado problema da profundidade relevante. Na primeira parte, sua crítica recai sobre aquilo que ele afirma ser uma falsa convicção de conhecimento modal disfarçada sob o discurso da possibilidade lógica. Van Inwagen (1998, p. 71) acredita ser infundada a aceitação da possibilidade lógica de uma coisa que esteja fundada sobre nossa incapacidade de demonstrar a impossibilidade lógica dessa mesma coisa. Ou seja, eu não estaria apto a alegar que “é logicamente possível que Deus exista” simplesmente a partir de minha incapacidade de demonstrar *a priori*, por via apenas de considerações lógicas e semânticas, que “é impossível que Deus exista”.

Van Inwagen (1998, p. 71) argumenta que a impossibilidade lógica é de uma categoria epistemológica e que a partir desta não estamos aptos a falar de nenhuma possibilidade objetiva<sup>41</sup>. Para ele, jamais poderíamos deduzir corretamente qualquer tipo de possibilidade objetiva simplesmente pela impossibilidade de demonstrar, através de certo método, que aquela coisa é impossível (VAN INWAGEN, 1998, p. 71)<sup>42</sup>.

O segundo ponto da crítica de van Inwagen constitui-se naquilo que Vaidya (2017) chama de “problema da profundidade relevante”<sup>43</sup>. O foco dessa crítica é direcionado às tentativas de justificação do conhecimento modal que se fundam na imaginabilidade e na conceitabilidade, especialmente ao tratamento apresentado por Stephen Yablo em *Is Conceivability a Guide to Possibility*. A questão levantada por van Inwagen é: quão profunda deve ser a imaginação de um cenário para nos dar a garantia de uma certa possibilidade?

A terceira forma de ceticismo apresentada por Borghini (2016, pp. 59-63) é o ceticismo modal radical. Ele defende (BORGHINI, 2016, p. 59) que esta forma de ceticismo constitui-se num ceticismo muito mais profundo que os dois apresentados anteriormente, de forma a pôr em questão dúvidas nos níveis semântico, epistêmico e metafísico (BORGHINI, 2016, p. 61). Ele também argumenta (BORGHINI, 2016, p. 59) que dificilmente poderíamos atribuir tal forma de ceticismo a algum autor em particular, pois a postura do ceticismo modal radical surge muito mais como um mero recurso filosófico de forma a representar um aliado ou adversário nos debates sobre as modalidades. Para esta forma de ceticismo, deveríamos abrir mão de tentar tecer qualquer afirmação de conhecimento sobre as modalidades objetivas.

---

<sup>40</sup> *It is possible that I exist and nothing material exist.*

<sup>41</sup> Ainda que possamos falar de impossibilidades objetivas.

<sup>42</sup> Encontra-se no capítulo 2 uma explicação mais detalhada da questão aqui apresentada.

<sup>43</sup> *The relevant-depth problem.*

Distinto dessas três formas, encontra-se o ceticismo defendido por Rehan P. Visser em *The Limits of Modal Knowledge* e por Antonio Souza Júnior (2018), que será defendido com mais profundidade neste trabalho. Chamaremos esta forma de “ceticismo modal amplo”, a partir de uma indicação de Visser (2019, p. 323). A razão para tanto é que este se constitui principalmente como um ceticismo epistêmico, mas, diferentemente do ceticismo moderado de van Inwagen, defende um limite muito mais estreito para nosso conhecimento modal, de forma a pôr em questão até mesmo nosso conhecimento das afirmações modais ordinárias. O ceticismo presente neste trabalho surge da união das reflexões destes dois autores e de várias contribuições presentes na área.

Apesar de este ceticismo ser bastante amplo, ele não pode ser caracterizado como uma forma de ceticismo radical porque não coloca em questão nossa capacidade de interpretar corretamente as modalidades e nem a possibilidade de existência de modalidades objetivas genuínas. Ou seja, ele não possui qualquer aspecto semântico ou metafísico, mas constitui-se exclusivamente como ceticismo epistêmico.



## 2. O ceticismo modal amplo

O ceticismo modal amplo, defendido neste trabalho, é um ceticismo de caráter epistêmico. Assim como o ceticismo moderado de van Inwagen, ele não visa colocar dúvidas no nível linguístico e nem no nível metafísico. Desta forma, tal ceticismo não tem a intenção, ao menos inicial, de negar a possibilidade linguística de uma interpretação adequada de modalidades aléticas metafísicas. O que está em jogo é apenas nossa capacidade de conhecer o valor de verdade das proposições envolvendo modalidades aléticas metafísicas. A diferença do ceticismo modal moderado para o ceticismo modal amplo é que o primeiro coloca em questão apenas nossa capacidade de conhecer o valor de verdade das chamadas asserções modais extraordinárias, não questionando, assim, nossa capacidade de conhecer as asserções modais ordinárias. Para o ceticismo modal amplo, até mesmo nossa capacidade de conhecer estas últimas está em questão. Este ceticismo é inspirado especialmente na generalização das críticas de van Inwagen, assim como diversas críticas de diversos autores. Consideramos que Visser (2019) seja um defensor deste mesmo ceticismo. Uma abordagem simplificada da questão também foi proposta por SOUZA JÚNIOR (2018). Faremos aqui uma nova formulação, muito mais profunda, unindo elementos de diversos trabalhos de forma a termos uma apresentação onde acreditamos que possamos ter bases verdadeiramente seguras para tal ceticismo.

Começemos com a reflexão sobre a diferença entre as asserções modais extraordinárias e as ordinárias: afinal, como podemos identificar o que especificamente separa umas das outras? Van Inwagen (1998) é incapaz de apontar qualquer fator verdadeiramente distintivo entre ambas. Para ele, as asserções modais ordinárias são por nós conhecidas através de nossos “poderes humanos ordinários de *modalização*”<sup>44</sup> (VAN INWAGEN, 1998, pag. 73). Como aponta Visser (2019, p. 326), Inwagen não elabora sobre a natureza de tais poderes e, desta forma, não expõe os limites que separariam razoavelmente o conhecimento das asserções ordinárias e extraordinárias. Sua tentativa mais elaborada é a de fazer a analogia de nosso conhecimento modal com julgamentos sobre a distância de objetos a olho nu, onde quanto mais próximos da vida cotidiana, mais confiança teríamos em nossos julgamentos. Mas como Visser (2019, p. 327-328) aponta, nossa capacidade de modalização não pode ser análoga ao conhecimento perceptivo porque o conhecimento de percepção mantém uma

---

<sup>44</sup> *Ordinary human powers of “modalization”*.

relação causal com o que quer que seja conhecido<sup>45</sup>. Além disso, o próprio Van Inwagen afirma (1998, p. 76) que, em certos casos particulares, nossos métodos de raciocinar modalmente nos guiarão ao conhecimento de modalidades verdadeiramente distantes da vida cotidiana, como ocorre em áreas extremamente especializadas do conhecimento humano, tal como a física, a astronomia e a matemática<sup>46</sup>. Portanto, o que verdadeiramente separa asserções modais extraordinárias e ordinárias?

Sobre o ceticismo de van Inwagen, Vaidya afirma que:

Sua posição é que nós temos bastante conhecimento modal *ordinário* relativo a assuntos práticos, científicos e matemáticos, mas talvez conhecimento modal extraordinário limitado. O conhecimento modal extraordinário diz respeito a questões na periferia da investigação científica ou no reino do debate metafísico. (VAIDYA, 2017)<sup>47</sup>

Os limites desse conhecimento extraordinário são dificilmente elaborados<sup>48</sup> e, de modo geral, considera-se como parte do trabalho do teórico em epistemologia modal apontar os limites de sua própria teoria. E é comum que a separação geral, isto é, não específica de uma teoria, seja feita por exemplos, tais como:

- A. É possível que exista um ser perfeito;
- B. É possível que eu exista e nada material exista;
- C. É possível que exista ferro transparente;
- D. É possível que Aristóteles não fosse filósofo;
- E. É possível que a mesa estivesse quebrada;
- F. Aristóteles é, necessariamente, humano;
- G. Necessariamente, a soma de dois e três é cinco.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> O argumento consiste basicamente numa extensão do *The Causal Isolation Problem*, apontado por Vaidya (2017), e numa adaptação da parte inicial da crítica de Byrne (2007). É importante observar que, apesar disso, van Inwagen (1998, p. 70) afirma que sua analogia é, ao menos em parte, mostrar que ambos conhecimentos são não-inferenciais. Tal fato não inviabiliza por completo a crítica de Visser, pois seu objetivo é precisamente apontar que ainda que ambos conhecimentos sejam não-inferenciais, nada pode nos dar a certeza de que os conhecimentos modais não-triviais possam nos dar garantia de que sua precisão é maior quanto mais próximo for o objeto.

<sup>46</sup> Quão distantes da vida cotidiana são nossas alegações sobre as possibilidades físicas dentro da mecânica quântica? Ou sobre buracos negros, estrelas de neutrons e inúmeros outros objetos da astronomia? Ou mesmo sobre questões lógicas ou matemáticas extremamente avançadas, como, por exemplo, questões sobre cardinais inacessíveis?

<sup>47</sup> *His position is that we have a lot of ordinary modal knowledge concerning practical, scientific, and mathematical matters, but perhaps limited extraordinary modal knowledge. Extraordinary modal knowledge concerns matters on the periphery of scientific investigation or in the realm of metaphysical debate.*

<sup>48</sup> Visser (2019, p. 326) suspeita que van Inwagen não exiba qualquer distinção precisa entre conhecimento extraordinário e ordinário porque não existe distinção não-arbitrária.

<sup>49</sup> Os problemas relativos ao conhecimento da necessidade que ocorre em G não são verdadeiramente tratados neste trabalho. Isso ocorre porque, no paradigma clássico, essa sentença, por ser *a priori*, não tem seu acesso tão questionado e não acreditamos que seria possível tratá-la adequadamente neste texto. Apontamos a mesma para conhecimento da questão e para fazer alguns importantes apontamentos sobre a mesma no decorrer deste texto.

A, B e C são consideradas asserções modais extraordinárias e, para a maioria dos teóricos, inacessíveis, enquanto D e E seriam ordinárias. As proposições expostas nas sentenças F e G poderiam variar de posição entre os teóricos, mas usualmente são consideradas como ordinárias ou extraordinárias, porém, acessíveis.

Como mencionado anteriormente, o ceticismo modal amplo difere-se do moderado por colocar em questão nosso conhecimento sobre as asserções modais ordinárias. Este trabalho pretende questionar nosso conhecimento não só das asserções A, B e C, mas de todas as asserções entre A e G<sup>50</sup>. Ainda que, ao final, sejamos convencidos de que possamos conhecer algumas delas, é parte do trabalho filosófico provocar o debate. Como este objetivo não visa, ao menos inicialmente, questionar as modalidades no nível semântico e metafísico, seria melhor fazermos certas distinções iniciais. Visser (2019, 324-325) faz uma distinção que consideramos extremamente importante: ele propõe que não temos conhecimento daquilo que ele chama de “modalidade meramente metafísica”, e que nosso acesso ao conhecimento modal se daria somente a partir das impossibilidades lógicas e daquilo que é atual. Para Visser (2019, p. 336), não temos acesso ao conhecimento das modalidades meramente metafísicas porque não temos acesso ao “princípio atualizante” do cosmos. Ou seja, não sabemos como se dá o processo pelo qual a metafísica e a natureza transformam possibilidades em atualidades, e desse modo não temos conhecimento de quais possibilidades estariam por trás de tal mecanismo. Dado que a distinção efetuada por Visser entre a modalidade meramente metafísica e modalidades passíveis de conhecimento pode trazer dificuldades interpretativas a este trabalho, tentemos fazer uma distinção inicial similar a de Visser<sup>51</sup>. Propomos a seguinte separação: i) asserções modais triviais e ii) asserções modais não-triviais.

As asserções modais triviais constituem-se naquelas oriundas dos mais básicos axiomas modais:

$$D) \Box\phi \rightarrow \Diamond\phi$$

$$T) \phi \rightarrow \Diamond\phi$$

---

<sup>50</sup> O conhecimento de G será questionado apenas inicialmente. A resposta da questão da necessidade apresentada em G se encontra na filosofia da matemática e não meramente nas questões deste trabalho. Assim, após alguns elementos deste capítulo, ela será tomada como conhecível.

<sup>51</sup> Esta distinção é bastante similar à realizada por Visser (2019) sobre a modalidade meramente metafísica. A razão de termos efetuado uma nova distinção é por acreditarmos que o procedimento executado por Visser para dar a definição da modalidade meramente metafísica pode ser um pouco confuso e trazer alguns problemas interpretativos na análise das necessidades metafísicas, especialmente porque ele não menciona diretamente a questão das necessidades lógicas, somente das impossibilidades. Acreditamos que ele aceite que tais necessidades são necessárias objetivamente, de modo a não haver inconsistências lógicas em sua interpretação, e, dessa forma, realizaremos a distinção por outro método simplesmente a fim de dar mais clareza ao problema, porém, fica aqui a referência de que Visser (2019) executou tal distinção anteriormente ele merece o devido crédito.

da definição de possível

(Def  $\diamond$ ):  $\diamond\varphi := \neg\Box\neg\varphi$

e da regra de necessitação

(NEC): *Necessitação*: se  $\vdash \varphi$ , então  $\vdash \Box\varphi$

A aceitação inicial destes se dá com o objetivo de pôr as definições mínimas e tradicionalmente aceitas das modalidades aléticas. O axioma T reflete a aceitação do Princípio da Atualidade-para-Possibilidade, afinal, se há algum significado em dizer que algo é metafisicamente possível, pelo menos o que é atual deve ser possível. O axioma D<sup>52</sup> reflete a ideia simples de que algo necessário é também possível. A definição de possível como “não necessário não” parece bastante razoável em vista dos inúmeros debates históricos sobre tais modalidades.

Tendo em vista o ambiente de debate em que o foco central se encontra na lógica clássica, aceitaremos inicialmente esta também, assim como o axioma modal K. Todas essas escolhas têm caráter meramente metodológico, visando testar nossa capacidade de conhecer qualquer uma das sentenças entre A e G dentro do paradigma clássico da epistemologia da modalidade. Deste modo, temos como resultado a definição preliminar de conhecimento modal trivial como axiomas, teoremas da lógica e inferências válidas na modal clássica KT<sup>53</sup>, assim como o conhecimento oriundo de reflexões que se baseiam no conhecimento da atualidade e a aplicação de T a partir deste conhecimento inicial<sup>54</sup>.

Todas as asserções modais que não se encaixam nesta definição serão inicialmente consideradas neste trabalho como asserções modais não-triviais, incluindo todas apresentadas de A até G<sup>55</sup>. Assim, o conhecimento de cada uma dessas deve ser devidamente justificado.

Quais justificações podemos dar para nosso conhecimento de cada uma das proposições expressas nas sentenças de A até G? Aceitemos inicialmente, para objetivo de verificação da mesma, a ideia da não-uniformidade, assim, vários métodos distintos poderiam nos levar para um mesmo conhecimento modal. Desta forma, também temos que diferentes proposições modais poderiam ser por nós conhecidas a partir de diferentes métodos. Como visto anteriormente, a literatura corrente da epistemologia modal já põe em questão o

---

<sup>52</sup> Neste trabalho, sempre que formos falar sobre tal axioma ele será mencionado como “axioma D” de forma a evitar confusões com a sentença D.

<sup>53</sup> O sistema modal KDT é equivalente ao KT (CARNIELLI & PIZZI, 2008, p. 37-38).

<sup>54</sup> Se conheço P, então o conhecimento de  $\diamond P$  é para mim trivial do ponto de vista do raciocínio modal utilizado para atingir este conhecimento.

<sup>55</sup> Observe que G não é uma asserção puramente lógica, mas sim matemática. Desta forma, apesar de termos o conhecimento de que “ $2 + 3 = 5$ ”, na apresentação acima somente podemos alegar que é possível que “ $2 + 3 = 5$ ”, sendo necessário uma justificação posterior para a aceitação da necessidade da proposição expressa por G.

conhecimento das proposições expressas pelas sentenças A, B e C. As proposições de F e G parecem se encontrar nas periferias daquilo que *supostamente* é passível de conhecimento. Começemos, portanto, nossa análise pelas proposições mais simples e nas quais o conhecimento poderia ser mais facilmente justificado, D e E.

Tentemos nos concentrar inicialmente em D: é possível que Aristóteles não fosse filósofo. Como temos acesso a esse conhecimento? Como podemos estar devidamente justificados em acreditar que é verdade que seja possível que Aristóteles não fosse filósofo?

Bem, em primeiro lugar, é facilmente verificável que a proposição expressa pela sentença não se encaixa na nossa definição inicial de conhecimento trivial, afinal, ela não é axioma ou teorema de KT clássica e o fragmento não modal da proposição é falso (Aristóteles foi um filósofo no mundo atual). Desta forma, o conhecimento de D requer uma devida justificação.

## 2.1. A questão lógica

Suponhamos que tentemos dar uma justificação lógica. Alguém poderia alegar inicialmente que a proposição expressa por “Aristóteles foi um filósofo” é logicamente contingente e, portanto, tentar afirmar a partir deste fato que “é possível que Aristóteles não fosse filósofo”. Qualquer filósofo ou teórico que seguisse esse caminho rapidamente encontraria sérios problemas. É correto afirmar que “Aristóteles foi um filósofo” seja logicamente contingente, mas disso não se segue que tenhamos o conhecimento de que seja verdadeiro que “é possível que Aristóteles não fosse filósofo”. Poderíamos afirmar que “é logicamente possível que Aristóteles não fosse filósofo”<sup>56</sup>, mas essa é uma proposição diferente de D. A primeira nos informa algo sobre a análise lógica da sentença, enquanto a segunda nos informa sobre uma questão metafísica específica<sup>57</sup>, a saber, se os fatos ou eventos<sup>58</sup> que ocorreram *poderiam* ter sido diferentes de tal forma que *possibilitassem* que Aristóteles não tivesse se dedicado à filosofia. Há aqui uma questão de navegação e, desta forma, é preciso justificar adequadamente como transferir o conhecimento da modalidade lógica para a modalidade metafísica. E, ao menos em princípio, tal abismo parece

---

<sup>56</sup> Para uma dada lógica.

<sup>57</sup> A modalidade alética metafísica pergunta pela coisa e não pelo que a lógica pode falar sobre tal coisa.

<sup>58</sup> O uso da expressão “fatos ou eventos” se justifica aqui por não termos pretensão de fazer qualquer comprometimento ontológico ou metafísico em que pudéssemos incorrer caso escolhêssemos um destes termos. Seu uso então é relaxado, assim, poderíamos também usar o termo “coisas” de uma maneira relaxada. Tendo, desta forma: se as coisas que ocorreram *poderiam* ter sido diferentes de tal forma que *possibilitassem* que Aristóteles não tivesse se dedicado à filosofia.

intransponível. O problema é um dos temas centrais<sup>59</sup> da crítica de Van Inwagen em *Modal Epistemology*. Vejamos, então, essa crítica em mais detalhes.

A crítica central de van Inwagen vai em direção a vários filósofos que tentam fazer alegações metafísicas a partir daquilo que ele chama “argumentos de possibilidade” (VAN INWAGEN, 1998, p 68). Tais argumentos se fundam em uma premissa que é uma alegação da possibilidade de algo ( $\diamond P$ ) para tentar chegar a conclusões metafísicas surpreendentes. Dois desses argumentos a que se destinam os ataques de van Inwagen fazem uso, como premissas, das sentenças que apresentamos anteriormente como A e B<sup>60</sup>. Vejamos o caso de B:

É possível que eu exista e nada material exista  
O que quer que seja material é essencialmente material  
*Logo,*  
Eu não sou uma coisa material. (VAN INWAGEN, 1998, pp. 67-68)

Como van Inwagen (1998, p. 68) aponta, os filósofos não negam a validade desses argumentos de possibilidade e, quando pretendem negar suas conclusões, focam-se em negar suas premissas. Uma das estratégias adotadas na negação desses argumentos de possibilidade é mostrar que eles podem ser invertidos, de modo a criar novos argumentos de possibilidade que concluam o oposto<sup>61</sup> do argumento anterior (VAN INWAGEN, 1998, p. 68). Ele, então, nos mostra uma versão invertida do argumento anterior:

É possível que eu exista e nada imaterial exista  
O que quer que seja imaterial é essencialmente imaterial  
*Logo,*  
Eu não sou uma coisa imaterial. (VAN INWAGEN, 1998, p. 68)

Assim, ambos argumentos apresentam a mesma força e, portanto, os dilemas são centrados nas justificações dessas premissas. Para van Inwagen (1998, p. 71), os filósofos frequentemente são iludidos ao acreditar em suas capacidades de justificar a verdade dessas premissas a partir da ideia de “possibilidade lógica”. Ele defende (VAN INWAGEN, 1998, p. 71) que tal ilusão se dá porque geralmente é suposto que tenhamos acesso a alguma possibilidade a partir de considerações puramente *a priori* sobre se um conceito ou estado de coisas é logicamente possível. Tal ideia de possibilidade lógica funda-se numa “inferência defeituosa” (VAN INWAGEN, 1998, p. 71) feita a partir da impossibilidade lógica. Ou seja, são problemáticas as nossas tentativas de fundamentar algum conhecimento modal para uma

---

<sup>59</sup> Um segundo problema, igualmente importante, aparece nas críticas de van Inwagen. Este será detalhado no capítulo 3.

<sup>60</sup> Um problema relativo ao conhecimento da sentença C no interior da teoria de Yablo (1993) também aparece em seu texto.

<sup>61</sup> Não necessariamente a negação lógica.

certa proposição ou sentença a partir da nossa incapacidade de demonstrar a impossibilidade lógica do fragmento não modal da sentença. Tais tentativas sofrem sérios problemas categoriais, já que ele afirma que:

A impossibilidade lógica é uma categoria epistemológica: o logicamente impossível é aquilo que pode ser visto como impossível com base apenas em considerações lógicas – ou, para ser liberal, apenas em considerações lógicas e semânticas. (VAN INWAGEN, 1998, p. 71)<sup>62</sup>

É preciso ressaltar que, com isso, van Inwagen não nega que tais impossibilidades lógicas não sejam impossibilidades reais. Ele claramente afirma que são. A questão aqui, então, é metodológica, já que para ele:

difícilmente se segue que, porque uma certa coisa não pode ser demonstrada como sendo impossível por um certo método, esta coisa é, então, possível em qualquer sentido de ‘possível’ que seja.<sup>63</sup> (VAN INWAGEN, 2001, p. 71)

Ao tempo do artigo de van Inwagen, a epistemologia modal ainda era uma área razoavelmente obscura<sup>64</sup>, onde várias intuições e conceitos ainda não eram bastante precisos e aceitos. Tentemos dar uma interpretação de van Inwagen que a torne mais próxima do debate atual.

O que van Inwagen parece querer fazer é separar determinações lógicas e contingências lógicas<sup>65</sup> encontradas no paradigma da lógica clássica. As primeiras, ainda que enquanto categorias epistêmicas, nos permitem falar de modalidades no nível objetivo, ou seja, alético. Já as últimas são incapazes de nos dar qualquer conhecimento sobre o comportamento modal objetivo do que está em questão. Ou seja, determinações lógicas também são determinações objetivas, mas contingências lógicas não necessariamente são contingências objetivas<sup>66</sup>. Desta forma, as possibilidades lógicas só têm caráter objetivo

---

<sup>62</sup> *Logical impossibility is an epistemological category: the logically impossible is that which can be seen to be impossible on the basis of logical considerations alone – or, to be liberal, logical and semantical considerations alone.*

<sup>63</sup> *It hardly follows that, because a certain thing cannot be proved to be impossible by a certain method, it is therefore possible in any sense of ‘possible’ whatever.*

<sup>64</sup> Conforme ele mesmo aponta ao dizer que: “A epistemologia modal é um assunto sobre o qual pouco é conhecido” (VAN INWAGEN, 1998, p. 75).

<sup>65</sup> Muito antes do posicionamento de van Inwagen, Nicolai Hartmann (2016) já havia defendido em 1937 (a referência é da publicação da tradução em inglês) que a concepção aristotélica de possibilidade lógica é de natureza epistêmica. Ele se apoia na escola Megárica, especialmente em Diodorus Cronus, que defendia que o possível é somente aquilo que é atual. Não faremos exposição detalhada da noção de possibilidade desses dois filósofos porque sua separação entre possibilidade lógica e possibilidade real leva invariavelmente a uma possibilidade real completamente determinista. Justificamos isso por não ser nossa intenção defender o determinismo para além do fato de que ele é uma concepção metafísica válida do ponto de vista epistêmico.

<sup>66</sup> Eles podem coincidir, mas isso é completamente independente da lógica. Se aceitarmos o paradigma clássico, podemos entender que qualquer coisa que seja contingente é também logicamente contingente, mas a questão de sua contingência objetiva não pode ser respondida pela lógica.

quando deduzidas a partir das determinações lógicas<sup>67</sup> ou quando coincidem com a possibilidade objetiva conhecida através de outro método. Em síntese, para ele, podemos deduzir corretamente as determinações objetivas de algo a partir das determinações lógicas, mas é uma falsa inferência tentar aferir possibilidades objetivas a partir da mera possibilidade lógica<sup>68</sup>.

Os argumentos e intuições de van Inwagen parecem ser bastante precisos. Suas constatações são facilmente observáveis em todas as três problemáticas asserções extraordinárias A, B e C.

Outro elemento importante a destacar é a pluralidade de lógicas e suas relações<sup>69</sup>. Mesmo a lógica clássica é incapaz de, sozinha, apresentar o comportamento modal objetivo de proposições que conhecemos como determinadas. As relações entre lógica e matemática evidenciam claramente esse comportamento. É a construção da teoria matemática que responde por nossos conhecimentos matemáticos objetivos, e não o comportamento lógico de uma sentença como G. Deveríamos alegar que certo fato é contingente simplesmente porque a análise lógica de sua sentença no interior da lógica proposicional aponta que seja contingente? Ou porque a sentença não é válida dentro da lógica de predicados?

É preciso separar adequadamente o conhecimento lógico do conhecimento da coisa<sup>70</sup>, e as modalidades aléticas pretendem ter caráter objetivo, de modo que se torna necessário que a própria coisa responda por seu comportamento modal objetivo. Observe que não queremos afirmar que todos os conhecimentos oriundos da lógica sejam restritos a “conhecimento puramente lógico” sem que seja possível transferir adequadamente para o nível objetivo. Mas sim que, se há algum conhecimento lógico, seriam exatamente aqueles que possuem caráter de determinação, ou seja, seus axiomas, teoremas e inferências válidas, que poderiam nos servir como conhecimento objetivamente válido em relação ao mundo. Estes, no caso da lógica clássica, já estão presentes no âmbito daquilo previamente chamado de conhecimento modal trivial.

Dado que D não é trivial, precisamos continuar nossa busca por uma justificação adequada da mesma<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> A partir do axioma D, por exemplo.

<sup>68</sup> Essa parece ser realmente a posição de van Inwagen. Apesar disso, vários filósofos continuam a defender que a possibilidade lógica é objetivamente válida, um caso a destacar é Chalmers (2002).

<sup>69</sup> Um trabalho que visa estender nossos raciocínios metafísicos ao âmbito do pluralismo lógico é BENSUSAN, H; COSTA-LEITE, A; DE SOUZA, E. G. (2015).

<sup>70</sup> Ou do conhecimento do evento ou do fato.

<sup>71</sup> A partir deste ponto, trataremos que G é conhecida por procedimento dedutivo matemático.



## 2.2. A questão temporal

Suponhamos que tentássemos justificar D a partir de nosso conhecimento de que Aristóteles nem sempre foi um filósofo. Podemos, inicialmente, ter duas posturas: a) alegar que, por essa razão, não é necessário que Aristóteles seja filósofo, e deduzir D a partir disto e da definição de possibilidade; ou b) alegar que D é possível porque algo diferente poderia ter ocorrido no passado de modo que Aristóteles não viesse a ser filósofo.

A princípio, a primeira intuição pareceria razoável, afinal, parece plausível acreditar que algo necessário seja sempre o caso. Mas é equivocado simplesmente misturar as modalidades aléticas e temporais, assim como nosso acesso ao conhecimento das mesmas, sem se atentar para suas especificidades. Certamente podemos conceber e construir certa modalidade alética multimodal que implicasse algo como “Se  $\alpha$  é necessário, então  $\alpha$  é sempre o caso”. Mas esse não é o caso da modalidade alética metafísica, que é monomodal. A questão para o conhecimento de D não é se Aristóteles sempre foi filósofo, mas, repito, se os fatos ou eventos que ocorreram poderiam ter sido diferentes de tal forma que *possibilitassem* que Aristóteles não tivesse se dedicado à filosofia.

É evidente que nosso conhecimento da determinação de uma modalidade alético-temporal nos levaria até o conhecimento de uma modalidade alética simples. Se aceitarmos, por exemplo, que a ideia de que necessidades lógicas implicam necessidades metafísicas, então deve também parecer razoável aceitar que tais necessidades metafísicas sempre são o caso, de modo que teríamos acesso ao conhecimento de uma necessidade alético-temporal<sup>72</sup>. Mas tal fato não significa que devamos esperar o mesmo comportamento para todas as proposições modais metafísicas.

É extremamente importante separar esses dois tipos de modalidades, porque nosso modo de acesso ao conhecimento de ambas pode ser distinto em muitos casos, ao menos no fragmento temporal da modalidade alético-temporal. Observe, por exemplo, que temos uma conexão causal ao passado, mas é bastante controverso que tenhamos qualquer conexão causal ao comportamento modal dos fatos ou eventos que ocorrem ou ocorreram (VAIDYA, 2017; VISSER 2019).

Apesar dessas observações, é notável que a maioria dos filósofos se concentra na procura de justificações para o conhecimento dessa modalidade alético-temporal. Isso se dá

---

<sup>72</sup> Observe que mesmo para a questão da lógica essas são questões diferentes. Ao aceitarmos que os axiomas, teoremas e inferências válidas de uma certa lógica são necessários no escopo de uma certa lógica, não precisamos nos comprometer em afirmar que eles sejam objetivamente válidos para a metafísica como um todo, ainda que eles sempre sejam o caso.

devido a ampla aceitação da tese de que a realidade empírica é contingente, assim como inúmeros<sup>73</sup> dos fatos ou eventos que ocorrem na mesma ou a constituem<sup>74</sup>.

A segunda posição é extremamente delicada. Se tentarmos alegar D porque algo diferente poderia ter ocorrido no passado, estamos a alegar novamente o acesso a algum conhecimento modal e precisamos agora dar uma justificção para ele, ou seja, só estamos transferindo a necessidade de justificção para outra proposição.

Exemplo: Aristóteles poderia não ter sido filósofo porque ele é humano e suas decisões são contingentes, podendo ter decidido não ser<sup>75</sup>. Bem, precisaríamos justificar o conhecimento de que nossas ações são objetivamente contingentes. Temos realmente esse conhecimento? Sem ele, corremos o risco de fazer vários raciocínios problemáticos, como circulares ou de petição de princípio. Há vários debates sobre a questão da liberdade, de modo que ela não parece muito bem decidida. Deixemos esse problema em aberto por enquanto, já que a questão da liberdade não é precisamente o foco deste trabalho<sup>76</sup>, mas continuemos a interrogar pela questão da contingência.

Como afirmado anteriormente, a questão do conhecimento de D é precisamente sobre se os fatos ou eventos que ocorreram poderiam ter sido diferentes de tal forma que *possibilitassem* que Aristóteles não tivesse se dedicado à filosofia. Como seria completamente improdutivo tentar analisar o comportamento modal de todos os fatos ou eventos relacionados a tal questão e a fim de evitar longas voltas ao redor do mesmo problema, tentemos, primeiramente, ser mais precisos aqui, nos esforçando para generalizar a questão numa perspectiva mais ampla: o que ocorre na realidade empírica é contingente<sup>77</sup>? Tomemos a resposta afirmativa desta como uma nova sentença:

---

<sup>73</sup> Aqui é extremamente complicado usar qualquer termo mais específico, como maioria, totalidade, etc. Isso dependeria do compromisso com alguns pressupostos metafísicos que são desnecessários a este trabalho. Porém observem que vários filósofos aceitam certos fatos ou eventos como necessários, ainda que sejam empíricos. Para muitos filósofos é necessário que Aristóteles seja humano – porque essa é uma propriedade essencial sua – mas contingente que ele tenha existido.

<sup>74</sup> Não temos pretensão de dar uma explicação metafísica detalhada sobre o que seria exatamente a realidade empírica. Há inúmeras concepções diferentes na história da filosofia. Poderíamos tentar entender algo como a realidade empírica se constituir no conjunto de todos os fenômenos físicos, o conjunto composto por tudo que é que é *a posteriori*, a experiência humeana, etc.

<sup>75</sup> Aceitarmos o livre-arbítrio não nos obriga a aceitar que nossas decisões são contingentes. Há vários teóricos que defendem que o livre-arbítrio pode ser consistente com a ideia de que nossas escolhas sejam determinadas.

<sup>76</sup> O problema aqui não é se somos ou não livres, e sim se nossas escolhas são contingentes ou determinadas. Evitaremos a primeira questão, mas a segunda será adequadamente tratada na análise do conhecimento da proposição expressa por uma sentença apresentada logo à frente neste texto.

<sup>77</sup> Como veremos no decorrer deste texto, tal pergunta não necessariamente responde a questão da justificção do conhecimento de D. Veja que poderíamos ter uma metafísica em que houvesse a presença de somente um conjunto de contingências, de modo a tornar a realidade empírica contingente, e que, ainda assim, impossibilitassem que Aristóteles não fosse um filósofo. Mas como tais casos se constituem de metafísicas bastante particulares, é mais proveitoso fazer o questionamento proposto como um todo do que fazer longas

H. São contingentes os fatos ou eventos que ocorrem na realidade empírica.<sup>78</sup>

Temos acesso ao conhecimento de H? Talvez essa seja a questão mais importante deste trabalho. Vários filósofos defenderam a tese de H, sendo a mesma amplamente aceita pela filosofia contemporânea, ainda que haja certas exceções. Apesar disso, tivemos filósofos que foram defensores de que nada era contingente – Spinoza, Nicolai Hartmann (2016) e Diodorus Cronus, por exemplo. Para esses, a metafísica é estritamente determinada e, portanto, D é falsa.

Como sabemos que o que ocorre na realidade empírica é contingente? Para Visser (2019, p. 336), é impossível que tenhamos tal conhecimento dado nosso desconhecimento do princípio atualizante do cosmos. Para tentar responder tal questão, faremos uma pequena exposição sobre uma parte da história da filosofia, onde acreditamos que esteja nossa resposta. Antes, porém, é importante apontar brevemente uma questão linguística conectada à questão temporal e à última questão proposta.

### 2.3. A questão linguística: leituras *de dicto* e *de re*

Uma questão extremamente importante refere-se às diferenças entre as leituras *de dicto* e *de re* das modalidades. Filósofos costumeiramente defendem que leituras *de re* são leituras que implicam uma visão essencialista sobre a coisa. Comentamos brevemente no capítulo anterior sobre o posicionamento de Quine (1966a). Para ele, a mistura de quantificadores e operadores modais é problemática precisamente porque quando operadores se encontram dentro do escopo dos quantificadores a leitura dos primeiros é sempre uma leitura *de re* que leva, invariavelmente, a uma duvidosa metafísica essencialista.

Em *Essence and Modality*, Kit Fine elabora um argumento com o objetivo de mostrar que as relações entre a modalidade metafísica e a essência não são tão claras quanto se pensava até o momento. Para Fine, a essência não é redutível à modalidade metafísica de modo que ele afirma que “Eu aceito que se um objeto tem essencialmente certa propriedade então é necessário que ele tenha a propriedade (ou teria a propriedade caso ele existisse); mas eu rejeito a fórmula inversa”<sup>79</sup> (FINE, 1994, p. 4). O problema apontado por Fine é que, apesar de os teóricos costumeiramente definirem que uma propriedade essencial seria qualquer propriedade que o objeto necessariamente teria caso existisse, haveria várias

---

divagações metafísicas, de forma a tentar restringir as metafísicas que buscamos àquelas que tornem contingente a realidade na medida a tornar D verdadeira.

<sup>78</sup> Ou pelo menos: São contingentes alguns dos fatos e eventos que ocorrem na realidade empírica.

<sup>79</sup> *I accept that if an object essentially has a certain property then it is necessary that it has the property (or has the property if it exist); but I reject the converse.*

propriedades necessárias aos objetos que existem mas que não parecem ter qualquer relação com a essência dos mesmos. Para apresentar o problema, Fine (1994, p. 4-5) se utiliza do seguinte argumento:

Em qualquer mundo em que Sócrates exista, os conjuntos matemáticos também existem, já que esses são entidades matemáticas e, portanto, existem em todos os mundos possíveis. Em todos os mundos em que Sócrates existir também irá existir o conjunto unitário {Sócrates}. A questão é que Sócrates, caso exista, necessariamente sempre terá a propriedade de ser o único membro deste conjunto. Portanto, se a definição de propriedade essencial é “qualquer propriedade que o objeto necessariamente possua caso exista”, então ser membro do conjunto {Sócrates} é uma propriedade essencial de Sócrates. Porém, não parece que deveria ser parte da essência de Sócrates ser membro de tal conjunto. Nada na essência de Sócrates deveria ter qualquer relação com os conjuntos matemáticos.

Em outro exemplo bastante simples, Fine (1994, p. 5) aponta que em todos os mundos em que Sócrates e a Torre Eiffel existirem, eles necessariamente são distintos. Mas serem distintos não deve ser uma propriedade essencial a Sócrates. Nada na essência de Sócrates deveria ter qualquer relação com a referida Torre. Um terceiro exemplo ainda mais intrigante apontado por Fine é a questão da existência. Assim, tendo em mente a cláusula de existência da definição modal de essência, que só pergunta das necessidades caso o objeto exista – as propriedades essenciais de um objeto são suas propriedades necessárias caso o objeto exista –, Fine (1994, p. 6) aponta que caso Sócrates exista, necessariamente, ele existe. Porém, seria bastante problemático admitir que ele essencialmente existe.

Com tais argumentos, Fine pretende ter mostrado que a essência não pode ser reduzida à modalidade metafísica, sendo necessário algo mais para podermos dar conta da mesma. Fine (1994, p. 9) ainda afirma que o conceito de necessidade metafísica é insensível à fonte, de modo que tal conceito não responde se a origem da necessidade é interna ao objeto ou externa ao mesmo. É importante observar que o objetivo de Fine é definir que o conceito de verdade metafísica seja “identificado com as proposições que fossem verdadeiras em virtude da natureza de todos os objetos quaisquer que sejam<sup>80</sup>” (FINE, 1994, p. 9). O tratamento dessa última questão só ocorrerá no quarto capítulo.

A partir dos apontamentos de Fine, que possibilitam que os objetos tenham necessidades determinadas extrinsecamente, acreditamos que nossa análise também não implica em uma leitura essencialista. A questão central é que a obrigatoriedade de que leituras

---

<sup>80</sup> *[The metaphysically necessary truths can then be] identified with the propositions which are true in virtue of the nature of all objects whatever.*

*de re* sejam essencialistas surge de uma conjunção de fatores. De modo a tornar mais fácil o problema, façamos tal análise com as duas sentenças seguintes:

- i. Necessariamente, o professor de Alexandre foi o professor de Alexandre.
- ii. O professor de Alexandre foi, necessariamente, o professor de Alexandre.

No primeiro caso, a leitura pode ser feita *de dicto*. Assim, a análise da sentença torna-se uma simples questão de entender algo como: “quem quer que fosse o professor de Alexandre, foi o professor de Alexandre”. Uma análise desse tipo nos dá a verdade de tal necessidade simplesmente pela questão linguística da identidade apontada, afinal, se alguém foi o professor de Alexandre, então ele foi o professor de Alexandre.

No segundo caso, a leitura é obrigatoriamente *de re*, visto estarmos a inquirir se a coisa que foi o professor de Alexandre, necessariamente, foi professor de Alexandre; ou, em outros termos, se aquele que foi o professor de Alexandre não poderia deixar de ter sido o professor de Alexandre. Assim, filósofos como Quine (1966a) acreditam que tais leituras e análises implicam invariavelmente a atribuição de uma propriedade essencial àquele que foi o professor de Alexandre. Há, aqui, um sério problema filosófico. Tal compromisso essencialista surge apenas se aceitarmos que os eventos que ocorrem sejam contingentes a tal ponto onde a própria metafísica não possa obrigar os objetos que existiram e irão existir a possuir necessariamente certas propriedades. Vejamos o que queremos dizer com isso.

Podemos colocar (ii) em questão sem necessariamente atribuir qualquer essência ao professor de Alexandre. Basta que a minha questão para a análise do conhecimento de (ii) seja algo do tipo: como sabemos que as coisas *poderiam* ter ocorrido de modo que Alexandre tivesse outro professor? Ou seja, a questão aqui é precisamente se Alexandre poderia ter tido outro professor. Ainda que a leitura seja *de re* – e as respostas à questão advenham das necessidades e contingências objetivas relativas a essa coisa –, nada aqui implica que a leitura incuta propriedades essenciais aos objetos. Se a realidade empírica for completamente determinista, como defendia Spinoza, ainda que não saibamos desse caso, então o professor de Alexandre, necessariamente, teria sido o professor de Alexandre. Porém, ainda que tal propriedade lhe seja necessária, ela não poderia ser uma propriedade essencial sua, já que o essencialismo é fundado numa modalidade alético-temporal. Uma propriedade essencial de um objeto não é só necessária a esse objeto, ela é necessária sempre. Ou seja, teríamos aqui uma metafísica capaz de determinar uma propriedade necessária a Aristóteles, mas ela não

poderia ser uma propriedade essencial sua, já que sabemos que Aristóteles nem sempre foi o professor de Alexandre<sup>81</sup>.

A partir desses raciocínios, só precisamos aceitar que (ii) nos leva, invariavelmente, a uma leitura essencialista, se tivermos como *pressuposto* que os fatos ou eventos que ocorrem sejam contingentes a ponto de que a metafísica não seja capaz de atribuir qualquer propriedade de forma necessária aos objetos que existem. Numa tal metafísica, a descoberta de uma propriedade necessária a um objeto nos forçaria a colocar os limites metafísicos no objeto, ou seja, eles viriam do próprio objeto e não de uma força exterior capaz de determinar o mesmo. Essa é uma questão ainda mais problemática do que a questão de saber se a natureza é metafisicamente contingente, mas tentaremos tratá-la brevemente no capítulo 4 a partir das intuições de Kit Fine (1994) e Lowe (2012).

A partir desse conjunto de reflexões, voltando à questão de H, como sabemos que os fatos ou eventos da realidade empírica são contingentes?

#### **2.4. A questão humeana e epistemológica**

Ocorreram inúmeros debates metafísicos durante a história da filosofia e muitos deles envolveram concepções distintas de modalidades e de metafísicas. Alguns desses giraram em torno do problema de se a realidade empírica, ou a *physis*, é determinada ou contingente. Durante o período em que ocorreu o que tradicionalmente é nomeado como filosofia moderna, dois importantes filósofos influenciaram fortemente os debates em torno da metafísica, a saber, Hume e Kant. Ambos filósofos foram extremamente importantes para a epistemologia por questionarem nossas capacidades de conhecer afirmações metafísicas, cada um impondo seus próprios limites<sup>82</sup>, a partir de sua própria filosofia.

Parece haver, a partir destes dois filósofos e da recepção dos mesmos, uma grande virada na metafísica, alterando nossas relações com as modalidades e, talvez, com o nosso conhecimento sobre as mesmas. É a partir destes dois filósofos<sup>83</sup> e de suas recepções que estabeleceu-se mais fortemente aquilo que chamaremos de Primado da Contingência, que se

---

<sup>81</sup> Há aqui uma importante questão que será tratada mais adequadamente no capítulo 4, a saber, se o essencialismo for o caso, podemos realmente garantir que propriedades acidentais sejam contingentes?

<sup>82</sup> Incluindo a criação de uma nova concepção de metafísica, se pensarmos em Kant.

<sup>83</sup> Como veremos a seguir, não queremos verdadeiramente postular que tais filósofos defenderam o Primado da Contingência, especialmente nesses termos. Estamos apenas tentando sintetizar um conjunto de intuições que parece ter guiado a filosofia, especialmente em sua tradição analítica, a partir da recepção destes.

constituiria num tratamento que dá primazia epistêmica às contingências objetivas em detrimento das determinações objetivas<sup>84</sup>.

Podemos tentar formular o Primado da Contingência de três formas<sup>85</sup>, separadas em graus de força:

- a) São amplamente contingentes os fatos ou eventos que ocorrem na realidade empírica e na metafísica<sup>86</sup>;
- b) É correto tratar como contingente tudo aquilo que não conhecemos como determinado;
- c) É contingente tudo aquilo que não é demonstradamente determinado.

Não queremos alegar que tais intuições não estivessem presentes anteriormente a esses dois filósofos, mas sim que aparentemente elas se estabeleceram com mais força no interior da filosofia a partir da leitura deles. A ideia de uma metafísica determinista foi praticamente abandonada desde então. Não é aqui nossa intenção defender a ideia de uma metafísica determinista, mas meramente tentar diagnosticar, ainda que brevemente, as razões que levaram a isso. Afinal, uma das questões deste trabalho é precisamente como sabemos se o fragmento não modal de D é contingente ou não. SOUZA JÚNIOR (2018) apresenta uma análise do problema em Hume. Fazemos uma rápida reflexão, rerepresentando a questão sobre a filosofia de Hume, pois acreditamos que nela se encontra a raiz da questão deste trabalho.

Em seus trabalhos, Hume aponta com clareza as deficiências da metafísica de sua época. Ele mostra que nossas tentativas de estabelecer leis fundamentais ou relações necessárias de causa e efeito acabam por pressupor na metafísica da realidade as necessidades que deveriam ser justificadas.

Não iremos nos alongar agora nos detalhes e pormenores do trabalho de Hume, pois o que nos interessa para os temas deste trabalho são suas conclusões. Os argumentos de Hume nos mostram que somos incapazes de dar *a priori* as necessidades das relações de causa e efeito que fundam nossos raciocínios sobre o que ele denomina questões de fato. Para ele, nossas inferências sobre a realidade empírica constituem-se em argumentos indutivos incapazes de demonstrar sua própria necessidade. Portanto, ao elaborarmos leis físicas para

---

<sup>84</sup> As justificações de considerarmos que o tratamento deu primazia à contingência serão pouco a pouco apresentadas no decorrer de todo este trabalho, especialmente neste capítulo.

<sup>85</sup> Esta é uma formulação provisória, de modo a apresentar rapidamente o conceito. Ele será reformulado posteriormente.

<sup>86</sup> Como parece ser transmitido nas outras formulações, queremos com isso dizer que os limites do que é metafisicamente contingente são extremamente amplos, de forma a ser tão amplo ou quase tão amplo quanto os limites dos nossos raciocínios *a priori*. Ou seja, que não só os eventos poderiam ser diferentes, mas que a metafísica é tal que as leis físicas não são necessárias.

regular o comportamento do mundo, somos incapazes de demonstrar a necessidade dessas leis.

Não discordamos das conclusões acima ou da maior parte de sua argumentação. O problema é que Hume parte de uma complicada concepção de contingência e é por isso que ele também conclui que a natureza, ou realidade empírica, seja contingente. Nas palavras de Hume:

É uma máxima estabelecida da metafísica que tudo que a mente concebe claramente inclui a idéia da existência possível, ou, em outras palavras, que nada que imaginamos é absolutamente impossível. (HUME, 2009, p. 58)

Cito uma segunda passagem:

O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade. (HUME, 2003, p. 54)

Cito ainda uma terceira passagem:

A mente sempre pode conceber que qualquer efeito se segue de uma causa e, aliás, que qualquer acontecimento se segue de outro; tudo que concebemos é possível, ao menos em um sentido metafísico (HUME, 2009, p. 688. Sinopse)

Que justificativa Hume poderia dar para tais alegações? Bem, este não é um trabalho que vai buscar as raízes desse problema em Hume. Apesar disso, devemos dizer que, assim como boa parte da tradição filosófica, ele parece residir na complicada noção de possibilidade lógica herdada da tradição aristotélica. Afinal, que relação podemos verdadeiramente estabelecer entre “algo não implica contradição” e “algo é possível”? Qual garantia temos de que tudo que é concebível é metafisicamente possível?

A filosofia analítica contemporânea nomeia a tese de que “tudo que é concebido é possível” a partir da sigla CP, que representa a fórmula lógica  $C\phi \rightarrow \Diamond\phi$ , onde C seria um operador representando a concepção<sup>87</sup>. Há vários estudos sobre essa tese, apontando vários casos em que há problemas quando ela é tomada de modo generalizado, valendo para qualquer concepção. Não faremos uma análise detalhada da mesma aqui, pois a conceptibilidade será devidamente tratada no terceiro capítulo deste trabalho, especialmente a partir dos apontamentos de Yablo (1993). Basta-nos indicar preliminarmente que o problema, como veremos, é que poderíamos conceber algo que fosse impossível, mas que ainda não

---

<sup>87</sup> Uma observação presente em COSTA-LEITE (2010) e que usualmente passa despercebida pela literatura é a de que os conceitos de concepção e conceptibilidade são distintos. O operador C representa adequadamente o conceito de concepção, mas a conceptibilidade é um conceito multimodal, representado no trabalho citado como  $\Diamond C$ . A literatura usualmente trata C como conceptibilidade, mas estaremos seguindo os apontamentos de COSTA-LEITE (2010) e usando C somente como “concepção” ou “concebido”.



sabemos que seja impossível por não conhecer essa determinação. Para dar exemplos, pensemos nos casos apontados por Kripke sobre as necessidades *a posteriori*: alguém poderia acreditar ser possível metafisicamente que a água fosse diferente de H<sub>2</sub>O por desconhecer que essa é a composição química da água ou as regras que guiam a linguagem e o uso referencial dos nomes. Ou acreditar que Héspero poderia ser diferente de Fósforo por desconhecer que ambos nomes falam do mesmo objeto. Ou seja, a questão central deste capítulo é que a fórmula CP é inválida caso haja alguma determinação desconhecida para o sujeito que executa tal concepção.

Conforme os apontamentos de van Inwagen, tal noção de possibilidade é consideravelmente problemática. Nosso objetivo não é alegar qualquer erro em Hume, pois poderíamos correr o risco de cometer anacronismos ao analisar seus argumentos por uma ótica contemporânea, indisponível a Hume em sua época<sup>88</sup>. Desta forma, temos apenas o objetivo de refazer a leitura de seu argumento. Assim, Hume nos mostra que nossas tentativas de estabelecer a conexão entre causa e efeito é sempre arbitrária *a priori*:

E como em todas as operações naturais a primeira imaginação ou invenção de um efeito particular é arbitrária quando não se consulta a experiência, devemos avaliar do mesmo modo o suposto elo ou conexão entre causa e efeito que os liga entre si e torna impossível que algum outro efeito possa resultar da operação daquela causa. Quando vejo, por exemplo, uma bola de bilhar movendo-se em linha reta em direção a outra, mesmo supondo-se que o movimento da segunda bola seja acidentalmente sugerido à minha imaginação como resultado de seu contato ou impulso, não me seria porventura possível conceber uma centena de outros diferentes resultados que se seguem igualmente bem daquela causa? Não poderiam ambas as bolas permanecerem absoluto repouso? Não poderia a primeira bola recuar em linha reta ou saltar para longe da segunda em qualquer curso ou direção? Todas essas suposições são consistentes e concebíveis. Por que, então, deveríamos dar preferência a uma suposição que não é mais consistente ou concebível que as demais? Todos os nossos raciocínios *a priori* serão para sempre incapazes de nos mostrar qualquer fundamento para essa preferência. (HUME, 2003, p. 58-59)

Para Hume, é arbitrário *a priori* que façamos a ligação entre o impacto da primeira bola de bilhar com a segunda e o movimento desta última. Ele justifica que seja arbitrário *a priori* porque podemos conceber outros resultados para o mesmo efeito. Aceitamos completamente a sua exposição dessa arbitrariedade e a conclusão de que jamais poderíamos dar garantia da necessidade de nossos raciocínios sobre questões de fato. Não podemos dar nenhuma garantia de que o movimento da segunda bola foi causado pela primeira. Porém, que fundamento haveria para que Hume pudesse deduzir que a partir de nossa impossibilidade de

---

<sup>88</sup> Apesar disso, Peter Millican (2021, p 364-374) nos mostra que durante a escrita das Investigações, Hume já fazia a distinção entre modalidades causais e modalidades conceituais.

demonstrar a necessidade das relações de causa e efeito temos a não existência dessas necessidades metafísicas?

Lembremo-nos da crítica de van Inwagen (1998, p. 71) e tentemos generalizá-la um pouco. Minha incapacidade de demonstrar que certa coisa é determinada ( $\Box\phi \vee \Box\neg\phi$ ) por certo método me dá qualquer garantia de que tal coisa é contingente ( $\Diamond\phi \wedge \Diamond\neg\phi$ )? Se as indicações de van Inwagen e Visser estiverem certas, é obvio que não.

A minha incapacidade de demonstrar que o movimento da segunda bola deve-se, necessariamente, ao choque da primeira, não é razão suficiente para alegar que não haja uma necessidade entre esta causa e seu efeito. Lembre-se do argumento de Visser (2019, p. 336) de que não temos acesso aos princípios que transformam possibilidades em atualidades, logo não temos como saber quais são as verdadeiras modalidades por trás desse mesmo princípio. Poderia haver uma necessidade sem que jamais tivéssemos acesso a ela. É claro que Hume está aqui preocupado com a fundamentação de nosso conhecimento e não em fazer uma metafísica da realidade. O problema é que Hume parece pressupor ou mesmo defender a contingência metafísica da realidade por estar ancorado em noções modais problemáticas, caso as intuições de van Inwagen (1998) sejam válidas para tais noções.

Acreditamos que sua justificação de que “é possível porque posso conceber”, se de alguma forma é válida, então também deveria ser válida para os comportamentos modais de maneira mais geral e vejamos a razão disso. Vários filósofos defenderam inúmeras concepções de metafísicas distintas na história da filosofia, Spinoza e Leibniz, por exemplo. Para Visser (2019, p. 328) as intuições de filósofos deterministas são tão genuínas quanto a intuição geral de que a realidade empírica é contingente, sendo que o problema é não sermos capazes de acessar qual a metafísica subjacente à realidade meramente pela intuição. Mesmo no debate contemporâneo, vários são os filósofos que apresentam diferentes concepções metafísicas, há aqueles deflacionistas que defendem que os limites metafísicos são equivalentes aos físicos. Quentin Smith (2001) é um desses. Em seus argumentos ele faz a seguinte questão:

Por que o que é metafisicamente possível, impossível ou necessário deveria ser determinado pelo que pode ou não pode ser concebido ou imaginado pela espécie de organismos a que pertencemos? A tese de que as modalidades metafísicas são determinadas pelas capacidades mentais da espécie humana é apenas ligeiramente menos implausível do que a tese de que as modalidades metafísicas são determinadas pelas capacidades mentais dos chimpanzés<sup>89</sup>. (SMITH, 2001, p. 34)

---

<sup>89</sup> *Why should what it is metaphysically possible, impossible or necessary be determined by what can or cannot be conceived or imagined by the species of organisms to which we belong? The thesis that metaphysical*

Para Smith, leis metafísicas necessárias são completamente concebíveis e explicáveis dentro dos limites físicos. Porque a concepção metafísica de Smith não se configuraria numa concepção genuína de metafísica epistemicamente possível para a realidade? Ora, no argumento de Hume posso facilmente conceber que o movimento da segunda bola seja, *necessariamente*, causado pelo impacto da primeira. É exatamente porque podemos ter tal concepção que, de alguma forma, somos capazes de tentar criar uma lei física que afirme que tais comportamentos se deem de forma necessária. Jamais poderíamos ter fundado tais leis se não nos fosse possível conceber necessidades. Há aqui um sério problema entre os níveis objetivos e epistêmicos das modalidades, o mesmo tipo de problema diagnosticado por van Inwagen (1998). Esse problema é relacionado com o que é conhecido como conceptibilidade meta-modal. A conceptibilidade meta-modal ocorre quando não meramente concebemos o cenário, mas, também, um comportamento modal para o cenário, tal como conceber que o movimento da segunda bola seja determinado pelo impacto da primeira no exemplo ilustrado por Hume.

Como dissemos anteriormente, Hume parece pressupor ou defender a contingência metafísica da realidade talvez porque a filosofia de sua época não fazia clara distinção sobre modalidades epistêmicas e modalidades objetivas. Não temos aqui a intenção de apontar a presença de um erro no trabalho de Hume, uma vez que, como já dito, isso poderia ser problemático e teríamos grandes chances de cometer anacronismos. A questão é que, pelos próprios argumentos de Hume, não temos como descobrir por procedimentos empíricos nem as determinações metafísicas da realidade, nem as contingências. Vejamos por que isso se dá.

Primeiramente, deixe-me pôr mais uma vez a questão a partir dos apontamentos de van Inwagen e Visser: como sabemos que a metafísica não é completamente determinada por leis metafísicas completamente inacessíveis ao nosso conhecimento<sup>90</sup>? Que justificção tenho para dar a garantia de que qualquer asserção modal não-trivial seja contingente?

Se refletirmos adequadamente sobre o problema humeano, desconfiaremos de que a resposta para essa questão seja não parecer possível que qualquer raciocínio ou argumento nos dê uma resposta definitiva para essas duas questões. Exatamente porque, assim como no caso das necessidades, exposto por Hume, tentar demonstrar uma contingência objetiva através da

---

*modalities are determined by the mental capacities of the human species is only slightly less implausible than the thesis that metaphysical modalities are determined by the mental capacities of chimpanzees.*

<sup>90</sup> Em outros termos, como sabemos que os limites da metafísica são maiores que os limites físicos? Como podemos garantir que toda física não seja determinada? Talvez toda a física seja determinada e esta seja também a única realidade possível objetivamente, ainda que sejamos incapazes de acessar que esse é o caso ou negá-lo. Uma tal metafísica era precisamente a proposta pelos antigos filósofos defensores do determinismo.

experiência nos levaria a pressupor a presença da mesma na metafísica da realidade, simplesmente verificando aquilo que foi pressuposto. Para ilustrar, pensemos no seguinte experimento mental:

Suponha que um estudante de física fosse deixado pelo professor a fazer as mais detalhadas anotações de um simples experimento controlado que [...] [ocorre dentro de um] cubo de vidro transparente e hermeticamente selado[...]. Tal cubo contém, em uma de suas paredes, uma plataforma fixa onde há um pequeno encaixe preciso para um dado de seis lados. Há dois dispositivos [...] [externos para controlar o experimento no interior do cubo[...]. [O primeiro é um controle de uma garra presa ao teto que tem o objetivo de segurar] o dado para girá-lo, alterando a posição de suas faces, e/ou reposicioná-lo na plataforma de modo a levá-lo à sua posição inicial[...]. [O segundo é um painel que controla a força e o momento de ativação de] um pequeno martelo metálico que serve para propulsionar o dado para fora da plataforma sempre através do mesmo movimento[...]. Suponha que, numa série [...] de lançamentos do dado[,] o estudante se depare com dois lançamentos [...] [onde todas as variáveis conhecidas] do experimento são exatamente iguais, mas os lançamentos deram resultados diferentes, 3 e 5 [...]. (SOUZA JUNIOR, 2018, p. 29)

Que raciocínio permitiria ao estudante garantir que o resultado de qualquer um desses dois lançamentos pudesse ter sido diferente? O fato de ele não poder apontar para as variáveis conhecidas como fonte da determinação não implica que variáveis desconhecidas não possam determinar o comportamento destes lançamentos. Mesmo que não houvesse qualquer variável física capaz de determinar o lançamento do dado, nada nos garantiria que o lançamento não fosse determinado *em si* mesmo<sup>91</sup> ou, de alguma forma, metafisicamente determinado por leis inacessíveis do ponto de vista empírico. Os argumentos de Hume não são capazes de mostrar que a natureza, ou realidade empírica, é contingente<sup>92</sup>, mas sim que não temos acesso a nenhum conhecimento de necessidades metafísicas fundadas em relações de causa e efeito, e isso não é o mesmo que demonstrar que o que ocorre é metafisicamente contingente em sentido objetivo. O que Hume realmente demonstra não é que a natureza seja contingente num sentido objetivo, mas que ela seja contingente num sentido epistêmico: “dado tudo que sabemos, nos parece contingente”.

Essas constatações parecem tecer um paralelo interessante à direção apontada por Robert Nozick (2001). Ele (NOZICK, 2001, p. 122) argumenta que a evolução não nos forneceu nenhuma faculdade capaz de fazer julgamentos modais confiáveis. Para ele (NOZICK, 2001, p. 122), dado que nossos ancestrais somente teriam tido acesso ao mundo atual, não haveria pressões no processo seletivo que nos levassem a sermos recompensados

---

<sup>91</sup> O lançamento pode ser simplesmente determinado, independentemente de qualquer relação de causa e efeito.

<sup>92</sup> Ele, na verdade, já parte dessa noção.

com uma faculdade capaz de julgar de forma precisa quais sobre todos os mundos possíveis e, da mesma forma, não haveria qualquer desvantagem em estarmos certos apenas sobre o que ocorre atualmente. Isso faz com que Nozick (2001, p. 124-125) desconfie de nossas intuições filosóficas sobre a necessidade, afirmando que não temos qualquer garantia das mesmas.

Como aponta Visser (2019, p. 328-9), os argumentos de Nozick sobre a ausência de uma faculdade de forma a fazer julgamentos precisos sobre os mundos possíveis parecem ser bastante corretos. Isso parece ser ainda mais evidente devido a nossa incapacidade de separar adequadamente aquilo que seria o conhecimento modal ordinário e o conhecimento modal extraordinário. Visser (2019-p. 328-329) alega que o problema de Nozick é que ele teria feito em seu argumento um salto, ao invés de tirar a conclusão de que nossos conhecimentos modais são injustificados, ele simplesmente negou nosso acesso às necessidades, de forma a abraçar que tudo é contingente<sup>93</sup>.

Dado que talvez não tenhamos capacidade de fazer julgamentos modais precisos, é epistemicamente possível que todos os eventos que ocorram na realidade sejam *em si* mesmos determinados ou determinados por leis metafísicas inacessíveis; talvez, nossas leis físicas sejam simplesmente incapazes de nos fornecer todas essas determinações<sup>94</sup>. Parece ser impossível testar experimentalmente a tese de que qualquer evento<sup>95</sup> seja contingente, pois cada evento é um evento só. Na melhor das hipóteses, teríamos argumentos indutivos do ponto de vista experimental e esses não podem nos dar a garantia de sua verdade<sup>96</sup>. Ou teríamos a *suposição* de teorias construídas *a priori* que, também, jamais poderão garantir sua necessidade, ainda que se verifiquem precisas experimentalmente<sup>97</sup>. Se não parece ser possível confirmar *a posteriori* a contingência da metafísica, então, como poderíamos fazê-lo *a priori*? Nossos raciocínios *a priori* sempre permanecerão no nível puramente epistêmico, incapazes de apontar o comportamento modal objetivo da realidade.

---

<sup>93</sup> E essa é a razão para o fato de não termos considerado Nozick como um cético modal amplo.

<sup>94</sup> A mecânica quântica parece ser a forma mais próxima que teríamos de conhecer contingências. Mas mesmo a mecânica quântica possui os mesmos problemas de não poder dar as garantias necessárias de seus conhecimentos. Além disso, há questões quanto à contingência dos fenômenos quânticos. Por exemplo, há o superdeterminismo – uma brecha no teorema de Bell que garante a possibilidade de se construir uma teoria local das variáveis ocultas determinista para os fenômenos quânticos de modo a respeitar todas as predições conhecidas da mecânica quântica. Tal brecha é impossível de ser testada. Além disso, temos várias interpretações distintas para a mesma, algumas contingentes e outras deterministas. Em todo caso, o problema aqui permanece o mesmo: devemos concluir que a realidade física é objetivamente contingente porque a mecânica quântica é incapaz de apontar as determinações dos fenômenos do mundo subatômico?

<sup>95</sup> “Evento”, “fato”, “acontecimento”,

<sup>96</sup> Conforme apontado por Hume.

<sup>97</sup> Mesmo a mecânica quântica parece necessitar proceder a partir dessas duas hipóteses, afinal, não podemos dar garantia de que seus eventos sejam contingentes de fato. Na melhor das hipóteses, poderíamos alegar que são contingentes em relação às leis que construímos e às suas variáveis conhecidas. Porém, tal contingência é, também, epistêmica.

A partir desses argumentos, parece-nos impossível demonstrar qualquer contingência. Tentar demonstrá-la significa pressupor, de alguma forma, ao menos uma das possibilidades que a compõem<sup>98</sup>. Qualquer conhecimento modal não-trivial exclusivamente *a priori* é um conhecimento modal de caráter epistêmico e não objetivo. Este poderia nos garantir certas determinações metafísicas, mas é incapaz de garantir qualquer contingência metafísica objetiva.

Tentemos sintetizar a questão. Hume nos mostrou que somos incapazes de demonstrar empiricamente as necessidades objetivas das leis físicas que construímos para regular o comportamento do mundo. Elas são epistemicamente contingentes. O problema é que também não somos capazes de demonstrar contingências objetivas, sendo estas também epistemicamente contingentes. Podemos conceber inúmeras metafísicas distintas para a realidade, então qual delas corresponde à forma verdadeira da metafísica subjacente à mesma?

Não entraremos aqui nos detalhes que poderiam surgir ao confrontar a filosofia de Kant com os apontamentos acima, pois para tratar adequadamente daqueles detalhes seria preciso uma elaboração muito longa devido à complexidade de sua filosofia. Apesar disso, talvez Kant concorde com nossas intuições. Veja que Kant banuiu o conhecimento da *coisa em si* para o âmbito do indeterminado<sup>99</sup>, de modo a fundamentar nossos conhecimentos como determinações oriundas das faculdades do sujeito transcendental. Desta forma, acreditamos que ele possa ter antecipado, em seus próprios termos e nas especificidades próprias de sua filosofia, as constatações deste trabalho, tratando as determinações e as contingências dos fenômenos a partir de uma categoria epistêmica<sup>100</sup>, porém, capazes de fundar objetividade em suas determinações.

Desta forma, temos que determinações metafísicas objetivas não-triviais e contingências objetivas são simultaneamente possíveis epistemicamente. O Primado da Contingência parece ser válido, mas somente no nível epistêmico e não no objetivo. Mas o que precisamente queremos dizer com isso? Tentemos tornar mais clara a questão a partir do uso de uma lógica multimodal.

---

<sup>98</sup> Um dos lados da contingência pode ser descoberto empiricamente, o outro precisará ser pressuposto.

<sup>99</sup> Esse termo tem um significado próprio na filosofia kantiana e não deve ser tomado como o mesmo que contingente.

<sup>100</sup> Ou seja, parece que, se Kant aceitava alguma intuição como o Primado da Contingência, então, ele já o tratava a partir de uma categoria puramente epistêmica parecida com a que será exposta mais a frente. Acreditamos que esse trabalho possui certo espírito kantiano.

## 2.5. O pensamento multimodal e o Primado da Contingência

As questões e apontamentos acima talvez pareçam nos levar a sérios problemas com as modalidades metafísicas e as modalidades epistêmicas. Mas esse não precisa ser o caso, pois podemos tentar dar maior precisão aos nossos raciocínios modais aléticos ao usar uma modalidade epistêmica que dê suporte à mesma<sup>101</sup>.

Pensemos nas intuições de van Inwagen (1998). Ele parece querer transmitir a ideia de que as modalidades lógicas se constituem de modalidades epistêmicas, onde nosso acesso objetivo se encontra somente nas suas determinações. Tentemos fazer a construção de uma lógica multimodal que possa, ao menos, nos servir de ilustração das intuições deste e dos resultados apresentados até agora. Bem, comecemos pelas questões: a) qual lógica modal devemos usar para a modalidade metafísica? b) qual lógica modal usar para nossa modalidade epistêmica?

Este trabalho não pretende de forma alguma apontar qual a lógica correta a ser usada em nenhum dos dois casos. Mesmo nossas escolhas anteriores ao optar por KT para definir quais sentenças poderíamos considerar triviais, deviam-se em grande parte à alta aceitação da lógica clássica nos debates sobre a epistemologia modal e às várias críticas que sistemas mais fortes sofreram ao tentar se apresentar como lógicas corretas ao tratamento da modalidade metafísica. Apesar destas considerações, usaremos aqui S5 para a modalidade metafísica, com o mero objetivo de ilustrar um possível tratamento formal que possa ajudar a tornar mais clara toda a argumentação apresentada até agora, assim como os argumentos que se seguirão no restante deste trabalho. Justifica-se o uso de S5 para as modalidades metafísicas devido à possibilidade de termos uma interpretação unívoca para as modalidades metafísicas ao mesmo tempo em que tenhamos fácil entendimento no caso das modalidades iteradas.

Assim, nossa construção parte de um sistema S5' proposicional clássico para as modalidades metafísicas, com os operadores  $\Box$  e  $\Diamond$  para necessidade e possibilidade, respectivamente e com a relação de acessibilidade  $R'$ . Para chegarmos ao sistema em que tenhamos o uso das modalidades metafísicas e epistêmicas, precisamos fazer uma combinação de lógicas. Há vários procedimentos de combinações de lógicas modais, entre os quais se destacam as fusões e os produtos. Visando tornar o sistema o mais simples possível, concentremo-nos nas fusões.

---

<sup>101</sup> O uso de lógicas multimodais para fazer análises mais precisas de conceitos é algo já desenvolvido por vários autores em inúmeros projetos distintos. O desenvolvimento da lógica multimodal que será aqui apresentada é inspirado na presente em COSTA-LEITE (2016).

Qual sistema modal devemos escolher para a modalidade epistêmica? Essa é uma questão extremamente importante, já que os axiomas dos sistemas modais epistêmicos representam certas normas sobre as formas que os agentes refletem. Mas nos atentemos às intuições de van Inwagen, para quem, como exposto anteriormente, as próprias modalidades lógicas parecem ser de uma categoria epistêmica. Tentemos, então, fazer a fusão não a partir de uma lógica propriamente epistêmica, mas sim de uma lógica que procure simular o caráter epistêmico da lógica em relação às modalidades objetivas. Vamos nomear essa segunda lógica de lógico-epistêmica. Assim, com as mesmas justificações dadas às modalidades metafísicas, usaremos o sistema  $S5''$  para a modalidade lógico-epistêmica com os operadores  $\blacksquare$  e  $\blacklozenge$  para necessidade e possibilidade, respectivamente, e com a relação de acessibilidade  $R''$ .

Seguindo a intuição de van Inwagen (1998), de Visser (2019), e o pensamento clássico de que as determinações lógicas implicam determinações objetivas, façamos o uso do seguinte axioma de interação:

$$\blacksquare\varphi \rightarrow \square\varphi$$

O sistema apresentado é exatamente a construção da introdução de uma modalidade universal sobre  $S5$ .

Dessa forma temos a seguinte fusão:

$$F = S5' \oplus S5'' \oplus (\blacksquare\varphi \rightarrow \square\varphi)$$

A estrutura para interpretar a fusão acima é tal que:

$$Fr = \langle W, R', R'' \rangle \text{ tal que } R' \subseteq R''$$

Lembremos novamente que a lógica apresentada não tem nenhuma intenção de ser uma lógica correta para representar a relação entre as modalidades lógicas e metafísicas, sendo seu uso apenas metodológico e ilustrativo. Assim, problemas quanto à completude e corretude da mesma não nos são fundamentais, apesar disso, GORANKO & PASSY (1992) e KRACHT (1999, p. 102) nos informam que tal construção é completa em relação às classes de estrutura que respeitam a restrição apontada,  $R' \subseteq R''$ .

Alguns apontamentos preliminares são extremamente importantes. Um conhecimento lógico superficial do sistema  $S5$  poderia levar-nos a crer que a fusão acima seja problemática, de modo que tivéssemos o colapso entre as modalidades lógico-epistêmicas e metafísicas ( $\blacksquare\varphi \leftrightarrow \square\varphi$ ). Esse não é exatamente o caso, e apenas assim o parece porque, vulgarmente,  $S5$  é descrita como uma lógica onde “todos os mundos são mutuamente acessíveis”. Essa é, contudo, uma descrição imprecisa da restrição na relação de acessibilidade de  $S5$ , que é uma relação de equivalência. Somente temos o colapso entre as

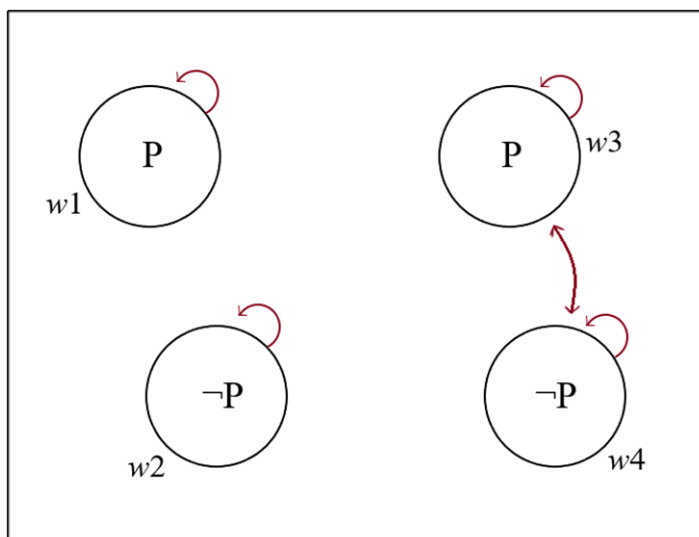


modalidades nos modelos onde as relações de acessibilidade de S5' e S5'' são exatamente iguais, o que nem sempre é o caso. O modo mais correto de fazer uma descrição vulgar e simples de S5 seria algo como: todos os mundos de uma mesma cadeia de relações de acessibilidade são mutuamente acessíveis. Isso se deve ao fato de que, nos modelos de S5, podemos ter diferentes cadeias de relações de acessibilidade, cada uma respeitando a relação de equivalência, mas completamente isoladas umas das outras. Vejamos o seguinte modelo de S5' abaixo como exemplo:

S5'  
 $(W, R', v)$   
 $W = \{w1, w2, w3, w4\}$   
 $R' = \{(w1, w1), (w2, w2), (w3, w3), (w3, w4), (w4, w3), (w4, w4)\}$   
 $v(P) = \{w1, w3\}$

A imagem abaixo é uma representação visual de tal modelo:

**Figura 1 – Modelo metafísico**



O modelo acima respeita a restrição na relação de acessibilidade de S5, tendo relações de equivalência em todos os mundos possíveis. Ainda assim, temos nesse modelo um mundo com a necessidade metafísica de P ( $\Box P$ ), um mundo com impossibilidade metafísica de P ( $\Box \neg P$ ) e mundos com a contingência metafísica de P ( $\Diamond P \wedge \Diamond \neg P$ ). O que acontece é, como mencionado, que tais mundos têm cadeias isoladas de relações de acessibilidade para cada um desses mundos. Cada uma dessas cadeias pode ser pensada como uma metafísica consistente isoladamente.

Na fusão proposta, um dos modelos resultantes do modelo acima é o modelo abaixo:

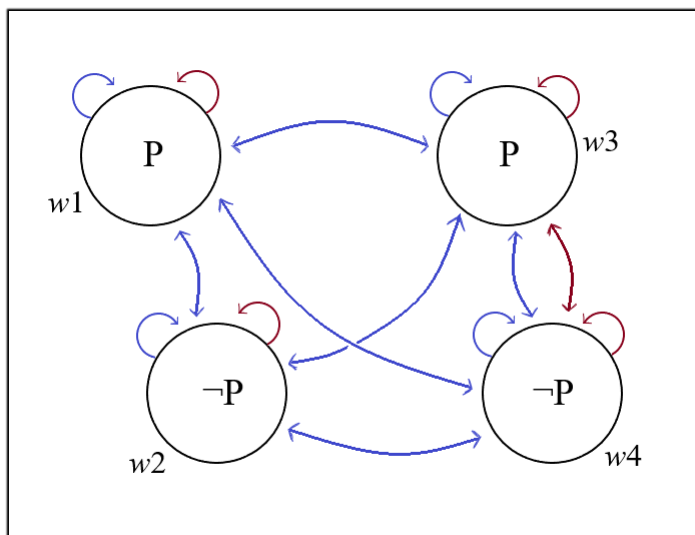
$S5' \oplus S5'' \oplus (\blacksquare \varphi \rightarrow \Box \varphi)$   
 $(W, R', R'', v)$   
 $W = \{w1, w2, w3, w4\}$   
 $R' = \{(w1, w1), (w2, w2), (w3, w3), (w3, w4), (w4, w3), (w4, w4)\}$

$$R'' = \{(w1, w1), (w1, w2), (w1, w3), (w1, w4), (w2, w1), (w2, w2), (w2, w3), (w2, w4) \\ (w3, w1), (w3, w2), (w3, w3), (w3, w4), (w4, w1), (w4, w2), (w4, w3), (w4, w4)\}$$

$$v(P) = \{w1, w3\}$$

A imagem abaixo é uma representação visual desse modelo com as relações de acessibilidade metafísicas sendo representadas por setas vermelhas e as relações de acessibilidade lógico-epistêmicas sendo representadas por setas azuis.

**Figura 2** – Modelo lógico-epistêmico e metafísico



O modelo acima não só possui os casos anteriormente citados para as modalidades metafísicas, mas, também, a contingência lógico-epistêmica de tais modalidades metafísicas em todos os mundos possíveis. ( $\blacklozenge \Box P \wedge \blacklozenge \Box \neg P \wedge \blacklozenge (\diamond P \wedge \diamond \neg P)$ ). Cada uma dessas cadeias metafísicas isoladas de mundos representa aqui uma metafísica específica que é logicamente consistente e, por isso, epistemicamente possível para a metafísica da realidade. Com “diferentes metafísicas” queremos dizer que essas são diferentes concepções de metafísicas logicamente consistentes internamente. Como podemos representar inúmeras metafísicas consistentes, a lógica é incapaz de definir qual é precisamente a verdadeira natureza da metafísica.

Tal fato ocorre mesmo com a noção de possibilidade de Hume, quer este se apoie na concepção ou na contradição lógica. Podemos conceber inúmeras metafísicas logicamente consistentes e, dado que as concebemos, elas são possíveis para nós num sentido epistêmico. Porém, somos incapazes de demonstrar, quer *a priori*, quer *a posteriori*, qual seja a metafísica genuína, de forma a não termos verdadeiro acesso aos comportamentos modais objetivos.

Façamos novamente a seguinte reflexão: suponha que tal modelo represente uma análise lógica das modalidades lógico-epistêmicas e metafísicas de D, interpretando que a proposição  $\neg P$  é o fragmento não modal da proposição expressa por D. Como a lógica poderia

nos dar acesso ao conhecimento da modalidade objetiva de D? Como apontado por van Inwagen, parece que, ao menos em parte, a tradição filosófica foi iludida ao atribuir um caráter objetivo genuíno às possibilidades lógicas.

Observe que do ponto de vista da análise puramente lógica podemos considerar que tal análise, por si mesma, não seja capaz de nos dar a falsidade de “É necessário que Aristóteles não fosse filósofo” ( $\Box \neg P$ ). É preciso consultar a experiência, pois Aristóteles é um objeto da experiência<sup>102</sup> – apenas assim podemos garantir que um mundo similar a  $w_2$  não faz parte da metafísica da realidade e que estamos justificados a descartar a possibilidade epistêmica e objetiva do mesmo.

Tais modelos servem para ilustrar nossas relações com o conhecimento de modalidades objetivas a partir de raciocínios puramente *a priori*. Podemos pressupor *a priori* qualquer comportamento modal metafísico para todas as proposições expressas nas sentenças de A até F<sup>103</sup>, de forma a construir *a priori* inúmeras metafísicas distintas que sejam igualmente válidas com todas as informações que temos sobre a natureza, mas incapazes de demonstrar *a priori* qual é a subjacente a realidade. E conforme Hume nos ensinou, também é impossível demonstrar *a posteriori* qual dessas seria a correta. Dessa forma, o mais honesto é que aceitemos que todos esses comportamentos sejam duvidosos.

Voltemos novamente às questões anteriores no que tange às reflexões de van Inwagen, pois estas parecem seguir uma direção mais acertada. Como aponta Visser (2019), porém, ele não percebeu a profundidade do problema com o qual estava lidando, talvez por estar tão imerso numa metafísica da contingência que não foi capaz de notar, apesar de suas críticas, que ele também se encontrava submerso na mesma.

Lembremos agora do Primado da Contingência, que primeiramente apontava uma certa intuição metafísica que acreditava estar justificada ao postular acesso à possibilidade objetiva a partir da possibilidade lógica. Podemos, a partir de todas nossas reflexões, tentar realizar uma segunda formulação deste para tornar mais evidente o caráter epistêmico da possibilidade lógica e nossa incapacidade de demonstrar contingências objetivas. Deste modo, ele pode nos ajudar em nossas reflexões posteriores. Novamente, ele será apresentado em três versões com diferentes graus de força.

---

<sup>102</sup> Ou mesmo outros raciocínios *a priori* elaborados no contexto de uma teoria, tal como ocorre com a matemática.

<sup>103</sup> Como indicado antes, deixaremos as questões concernentes ao conhecimento de G de lado, já que não é nosso intuito tratar da natureza da necessidade encontrada na matemática.

Segunda formulação do Primado da Contingência:

- a) São epistemicamente contingentes os fatos ou eventos que ocorrem na realidade empírica ou na metafísica;
- b) É correto tratar como epistemicamente contingente tudo aquilo de que não conhecemos as determinações, mas qualquer contingência objetiva deve ser justificada por seus próprios termos;
- c) É epistemicamente contingente tudo aquilo que não é demonstradamente determinado.

O objetivo de tal primado é evidenciar o caráter epistêmico das contingências *a priori*. Não temos pretensão de que ele seja verdadeiramente tomado como alguma forma de regulação de nossos pensamentos modais. Porém, ele pode nos ser bastante útil ao evidenciar o caráter epistêmico de nossos raciocínios que pretendem utilizar modalidades objetivas.

Talvez, agora, possam surgir críticos afirmando que tais definições parecem demasiado radicais ou céticas. Bem, em nossa defesa, as intuições e posições céticas que guiam essas novas formulações parecem ser as mesmas que fazem metafísicos e filósofos declararem que as leis físicas são contingentes. Acreditamos que aqui temos um ceticismo mais honesto, apesar de claramente mais forte.

Retornando à questão H, como sabemos que a realidade empírica é objetivamente contingente? Acreditamos que a resposta mais honesta seja a negativa: não sabemos. Provavelmente, também, jamais saberemos, mas somente o futuro poderá responder se chegará algum momento em que humanidade atingirá tal grau de inteligência e conhecimento para ser capaz de acessar verdadeiramente modalidades objetivas que respondam esta questão. Apesar disso, atualmente, ela é epistemicamente contingente e talvez isso baste em nossas reflexões modais.

## **2.6. Os limites do conhecimento modal: conhecimento metafísico vs. prático**

Os apontamentos deste capítulo são bastante sérios. Se estivermos corretos em nossos raciocínios, temos sérios problemas na tentativa de tentar alcançar qualquer conhecimento modal genuíno sobre a metafísica. Isso significa que não temos nenhum acesso ao conhecimento modal? Bem, essa é outra questão. Ora, a epistemologia modal é a área que busca mostrar como podemos justificar nossos conhecimentos modais. A questão central é: de qual tipo de conhecimento modal estamos falando? Se o seu foco for justificar o

conhecimento das modalidades metafísicas genuínas, então realmente estamos em sérios apuros.

Certos filósofos poderiam querer tentar apontar que, até agora, nossos critérios de conhecimento modal metafísico são bastante limitadores. Eles poderiam alegar que é extremamente radical postular que nosso acesso ao conhecimento de contingências metafísicas só possa ser feito ao demonstrarmos esta contingência do ponto de vista objetivo. A questão é que, desde Hume, esse parece ser o mesmo critério para nossa aceitação do conhecimento de determinações metafísicas<sup>104</sup>. Por que as contingências metafísicas deveriam ter qualquer forma de tratamento diferenciado a dar-lhe primazia?

Não queremos dizer, com isso, que não temos acesso a qualquer conhecimento modal sobre o mundo. Ora, não temos a demonstração de que a Lua se encontra na órbita da Terra, mas, ainda assim, temos o conhecimento de que a Lua se encontra em tal órbita. Não temos a demonstração de que as leis físicas são necessárias metafisicamente, mas temos acesso ao conhecimento de tais leis. Elas são uma forma de conhecimento, mas não são conhecimento metafísico. O mesmo valeria para nossos conhecimentos modais.

Temos um grande número de conhecimentos modais práticos. D e E são claramente casos desse tipo de conhecimento. Temos o conhecimento de que a mesa *poderia*<sup>105</sup> estar quebrada. Mas esse não é um conhecimento metafísico, ao contrário do que defendem vários filósofos. O conhecimento da modalidade alética é um conhecimento sobre os modos de ser dessa coisa. Não temos acesso aos modos de ser de Aristóteles ou da mesa. Temos acesso a algum conhecimento prático sobre os modos como nos relacionamos com essas coisas, de como nossas crenças sobre tais coisas alteram nossas relações com o mundo. Para o ceticismo modal amplo esses são os limites de nosso conhecimento modal.

Vejamos agora como as atuais teorias da epistemologia modal podem tentar defender-se dos argumentos aqui expostos, assim como dos argumentos de Visser (2019), van Inwagen (1998) e outros críticos.

---

<sup>104</sup> Veja o caso da contingência da física.

<sup>105</sup> O termo aqui deve ser lido em sentido epistêmico.

### 3. Crítica cética das teorias do conhecimento modal

Após os trabalhos de Kripke, especialmente após *O nomear e a necessidade*, surgiram várias formas de justificar o nosso conhecimento modal. Afinal, se pudéssemos ter acesso ao conhecimento modal de necessidades *a posteriori* seria necessário mostrar como teríamos acesso a esse conhecimento. Ao mesmo passo, ficava evidente a necessidade de justificar a questão do conhecimento das possibilidades. Ora, em seus argumentos, Kripke havia apontado que a tradição filosófica acreditava serem possíveis coisas que eram, na verdade, impossibilidades metafísicas. Como exemplo, a tradição filosófica acreditava ser contingente que a Água fosse composta por H<sub>2</sub>O, ideia que os argumentos de Kripke confrontam, já que tal fato seria necessário dado ser uma questão de identidade (Água = H<sub>2</sub>O). Assim, era tanto preciso justificar nosso conhecimento dessas novas necessidades descobertas *a posteriori*, quanto apontar porque a tradição havia se enganado ao acreditar que tal fato fosse contingente. Ou seja, do ponto de vista da possibilidade, a questão é: como podemos estar justificados a crer que uma certa possibilidade seja verdadeira? Como separar as reais possibilidades objetivas daquelas de caráter puramente ilusório?

Acreditamos ter mostrado, através de uma série de raciocínios elaborados no capítulo anterior, que temos razões para desconfiar do acesso a essas possibilidades objetivas. Porém, é extremamente importante apontar como nossos argumentos e o de outros filósofos interagem com algumas das diversas teorias do conhecimento modal para que estejamos mais seguros de nosso ceticismo amplo. Assim, iremos refletir se não poderíamos ter nos enganado ao deixar passar elementos de tais teorias que apontassem genuíno acesso ao conhecimento modal objetivo.

Durante o período inicial da epistemologia da modalidade, houve uma forte concentração nas teorias racionalistas. As teorias racionalistas do conhecimento modal se compreendem naquele grupo de teorias que defendem que o acesso ao conhecimento modal pode ser alcançado por meios puramente *a priori*, através de raciocínios e intuições relativos às nossas capacidades mentais, ou por meio de métodos de dedução essencialista. Entre as principais capacidades mentais, destacam-se a imaginação, a conceitabilidade, a intuição e a dedução. Com o surgimento de debates cada vez maiores sobre os problemas de tentar estabelecer o conhecimento modal completamente *a priori*<sup>106</sup>, novas teorias foram formuladas

---

<sup>106</sup> Tais problemas são apontados posteriormente nesse capítulo, quando adentrarmos mais a fundo em tais teorias.

de forma a tentar resolver as questões propostas<sup>107</sup>. Os principais expoentes dessa segunda onda foram as teorias contrafactuais.

As teorias contrafactuais pretendem fundamentar nosso conhecimento das modalidades a partir de nossos raciocínios contrafactuais sobre o mundo, e desta forma elas não se restringem a uma justificação puramente *a priori*. Isso ocorre porque nossos raciocínios contrafactuais são enriquecidos com elementos da própria experiência. Desta forma, essas teorias pretendem dar uma garantia maior de que suas justificações sejam verdadeiramente válidas.

Por último, houve o surgimento de teorias que não se encaixam exatamente em nenhum desses dois casos. Essas teorias elaboram explicações não-racionalistas fundadas em outros mecanismos além de nossos raciocínios *a priori*. Tais teorias, por vezes, se constituem em novos posicionamentos em relação à metafísica modal – estes apelam para raciocínios *a posteriori*, tal como a abordagem modalista de Bueno e Shalkowski (2014).

Acreditamos que os argumentos elaborados no capítulo anterior, enriquecidos com argumentos de outros filósofos, sejam capazes de pôr dúvidas em todas essas teorias sobre o conhecimento da modalidade metafísica para além dos conhecimentos triviais. Isso não significa que tais teorias não possam nos dar acesso a nenhum conhecimento modal, mas sim que tais conhecimentos não são conhecimentos metafísicos genuínos e sim conhecimentos de ordem prática. Vejamos como tais teorias se defendem de nosso ceticismo modal amplo, começando pela abordagem racionalista. Por razões metodológicas, trabalharemos as teorias do conhecimento modal que procedem por dedução essencialista no capítulo 4, ainda que essas sejam consideradas teorias racionalistas. Isso se dá porque, como veremos a seguir, vários filósofos defendem que o uso correto de qualquer teoria racionalista e teoria dos contrafactuais requer, ao menos em certos casos, o conhecimento das propriedades essenciais dos objetos envolvidos. Assim, deixaremos para tratar da questão do essencialismo como um todo no referido capítulo.

### **3.1. Teorias racionalistas**

Como mencionado, as teorias racionalistas constituem-se no grupo de teorias que defende formas de acesso modal baseadas em raciocínios *a priori* executados sobre nossas capacidades cognitivas. Uma das mais antigas, conhecidas e debatidas formas de acesso ao

---

<sup>107</sup> Lembramos que há duas posturas em relação a nossa capacidade de acesso: a de uniformidade, que acredita que nossas justificações devem se dar de um único modo ou que há um modo mais correto, e a de não-uniformidade que defende que há várias formas genuínas de acesso ao conhecimento modal metafísico.

conhecimento modal é a baseada na conceptibilidade. Para as teorias baseadas na conceptibilidade, podemos ter acesso ao conhecimento através de nossa capacidade de conceber que um determinado objeto ou situação não apresenta contradições. Assim, estaríamos aptos a dizer que é possível que a mesa estivesse quebrada (proposição expressa por E no capítulo anterior) pelo fato de que podemos conceber que a mesa estivesse quebrada, e tal concepção não implica em contradição.

As teorias do conhecimento modal através da conceptibilidade relacionam-se intimamente com as teorias que defendem que temos acesso ao conhecimento modal a partir da imaginação, exatamente pelas relações entre a concepção e a imaginação. A principal diferença entre a imaginação e a concepção é que, enquanto a concepção pode<sup>108</sup> operar somente no nível do entendimento proposicional e semântico, a imaginação se estabelece no nível representacional. Assim, para as teorias da imaginação, temos acesso ao conhecimento modal ao imaginar um objeto ou situação sem que tal representação possua contradições. É importante observar, ainda, que a imaginação não se utiliza apenas de imagens visuais, mas também de representações das outras percepções sensoriais. Podemos imaginar um determinado som, cheiro, sensação tátil, etc. Desta forma, podemos chamar tudo isso de imagem mental.

Neste trabalho, apenas as questões relativas à imaginabilidade e à conceptibilidade serão tratadas, a partir do posicionamento de Yablo (1993). A razão para tanto é que a concepção é considerada mais ampla do que a imaginação, de modo que podemos conceber facilmente um polígono de mil lados, mas temos dificuldades em imaginar o mesmo. Assim, se estivermos corretos em relação aos problemas relativos à conceptibilidade, a imaginabilidade estará dentro das mesmas críticas. Além disso, o posicionamento de Yablo já usa a imaginabilidade de forma a dar mais segurança sobre o conhecimento sobre nossos raciocínios modais fundados na conceptibilidade.

A defesa da conceptibilidade como forma de acesso ao conhecimento modal já se encontra em Hume:

É uma máxima estabelecida da metafísica que tudo que a mente concebe claramente inclui a idéia da existência possível, ou, em outras palavras, que nada que imaginamos é absolutamente impossível. (HUME, 2009, p. 58)

---

<sup>108</sup> Vários filósofos defendem a ideia de que imaginação é uma forma específica de concepção, como veremos Yablo (1993) é um destes.



Acreditamos já ter apontado o principal problema em relação à mesma no capítulo anterior. Porém, façamos uma análise detalhada de uma versão mais recente da mesma defendida por Yablo.

Em *Is Conceivability a Guide to Possibility?*, Yablo defende fortemente a ideia de que a conceitabilidade seja capaz de nos guiar para o conhecimento modal, apesar das inúmeras críticas que tal ideia sofreu durante a história da filosofia. O elemento central da defesa de Yablo é que o mero ato de conceber alguma coisa não leva imediatamente à possibilidade dela. Ele faz isso ao mostrar vários casos relevantes de cenários onde podemos conceber coisas sem que tais coisas sejam objetivamente possíveis. Um destes exemplos mais relevantes de Yablo é sobre o caso da Conjectura de Goldbach<sup>109</sup>. O problema é simples e diz o seguinte:

Podemos facilmente conceber que a Conjectura de Goldbach seja verdadeira. Da mesma forma, podemos conceber que a Conjectura de Goldbach seja falsa. Se conceber algo implica imediatamente que este algo é possível, então temos que a Conjectura de Goldbach é possivelmente falsa e possivelmente verdadeira. O problema é que sabemos que a conjectura é um problema matemático e, assim, seu comportamento modal é de determinação ( $\Box P \vee \Box \neg P$ ). Ou seja, caso ela seja verdadeira, ela é necessariamente verdadeira e não é possível que seja falsa; caso seja falsa é necessariamente falsa e não é possível que seja verdadeira. Assim, estaríamos sendo iludidos ao acreditar em uma das duas possibilidades.

A estratégia de Yablo (1993) é apontar que temos casos de concepções que não implicam possibilidade objetiva ao distinguir diferentes tipos de conceitabilidade. Toda a exposição de Yablo sobre tal problema é consideravelmente longa e complexa, além de que ele separa vários tipos de conceitabilidade, de modo que faremos uma tentativa de apontar precisamente sua solução.

Para Yablo (1993, p. 25-30), temos dois tipos de casos onde ocorrem diferentes tipos de concepção. Alguns tipos de concepção nos dão acesso às modalidades epistêmicas e um único tipo de concepção nos dá acesso às modalidades objetivas. Esses tipos de modalidades epistêmicas estão relacionados às nossas crenças e conhecimentos sobre algo e não sobre o comportamento modal objetivo desse algo. Ele nos aponta que a diferença entre esse dois é a seguinte:

Eu posso imaginar um cenário *no qual* acredito que p. – Caso epistêmico.

Eu posso imaginar um cenário *do qual* acredito que p. – Caso objetivo.

---

<sup>109</sup> Tal conjectura é um problema ainda insolucionado da matemática que afirma que qualquer número par maior do que 2 pode ser obtido pela soma de dois número primos.

Para tornar clara a diferença entre ambos, veja que o caso epistêmico ocorre ao imaginar certo cenário no qual, ou seja, dentro daquele cenário, eu acreditaria que certa coisa é verdadeira. No caso objetivo, eu posso imaginar um cenário do qual, ou seja, a partir do qual, de modo que estou de fora desse cenário e pensando sobre ele, eu acreditaria que aquela coisa é verdadeira dentro do cenário. Desta forma, para Yablo, não se trata meramente de conceber algo, mas de dar assentimento externo de que a coisa é verdadeira dentro daquele cenário.

Yablo (1993, p. 29) define esse tipo específico de conceptibilidade da seguinte forma:

(CON) Eu posso imaginar um mundo que eu tome para verificar p.<sup>110</sup>

E também define a inconceptibilidade em termos similares:

(INC) Eu não posso imaginar qualquer mundo em que eu não tome a falsidade de p.

Segundo Yablo, é a partir dessas formulações que temos acesso *prima facie* às modalidades objetivas a partir da conceptibilidade. Assim, ele soluciona o problema em relação à concepção da conjectura de Goldbach como verdadeira ou falsa. Podemos conceber em sentido epistêmico que ela seja verdadeira ou falsa, mas isso não implica que, por isso mesmo, devemos consentir com a possibilidade de que ela seja verdadeira ou falsa no sentido objetivo.

O problema é que a solução apontada por Yablo ainda não é suficiente, como aponta van Inwagen em *Modal Epistemology*. A questão levantada por van Inwagen, e que ficou conhecida como o problema da profundidade relevante<sup>111</sup>, diz respeito a quão profundo devemos imaginar o cenário para garantir que a coisa interna ao cenário é ali verdadeira antes de darmos nosso assentimento externo. Tal problema se relaciona intimamente com a questão das necessidades *a posteriori* defendidas por Kripke. Afinal, se alguém desconhece que uma certa coisa possui uma propriedade essencial, então tal pessoa poderia ser levada a crer que imaginou o cenário de maneira suficientemente adequada e poderia então tomar que tal possibilidade é válida objetivamente.

Numa reflexão sobre a questão, Vaidya & Wallner (2021) defendem que é preciso conhecer as propriedades essenciais do objeto de modo a termos o acesso correto às modalidades objetivas. Porém, acreditamos que mesmo com acesso a estas não sejamos capazes de justificar adequadamente o conhecimento das modalidades metafísicas por meio

---

<sup>110</sup> *I can imagine a world that I take to verify p.*

<sup>111</sup> *Relevant-Depth Problem.*

da conceitabilidade. Afinal, conforme exposto no capítulo anterior, poderíamos acreditar que algo seja possível, mas estarmos diante de impossibilidades metafísicas que somos incapazes de conhecer<sup>112</sup>. Portanto, nossas críticas à conceitabilidade como apresentada por Yablo é que ele mesmo aponta (YABLO, 1993, p. 1-4) que sua teoria se funda nas intuições de Hume e que tais intuições teriam mostrado que a natureza é contingente. Mas, como acreditamos ter apresentado, esse não é o caso real de Hume. Os argumentos de Hume só podem nos levar a afirmar a contingência da natureza num sentido puramente epistêmico, porém, nunca objetivo.

Os apontamentos de Yablo e de van Inwagen, em verdade, só fortalecem nossa defesa do ceticismo modal amplo. Afinal, como apontamos no começo dessa seção, Hume parte da posição de que conceber algo implica que esse algo seja possível. Hume nos mostra que somos incapazes de demonstrar necessidades, porém, sem verificar se o mesmo ocorre com contingências, como poderíamos ter a certeza de que seus argumentos são suficientes para garantir a contingência objetiva da metafísica? Pensando no problema da profundidade relevante, como posso garantir que imaginei adequadamente um cenário de modo a não excluir nenhuma necessidade que eu desconheça? Afinal, como o próprio Hume demonstrou, não temos acesso epistêmico às necessidades de leis metafísicas. Porém, isso não significa que não existam. Não importa quão profundo nós imaginemos um cenário, o fato de darmos assentimento de que imaginamos o bastante não garante que não tenhamos deixado de imaginar uma lei metafísica que somos incapazes de conhecer e que fizesse tal cenário ser impossível.

O segundo ponto do problema nós também já apontamos no capítulo anterior. Somos capazes não só de imaginar um cenário, como também somos capazes de imaginar um determinado comportamento modal para as coisas daquele cenário. Posso facilmente conceber não só que Aristóteles foi filósofo, como também que ele necessariamente foi filósofo, assim como posso conceber que era contingente que ele houvesse sido filósofo. Porém, nada disso me garante qualquer acesso ao conhecimento sobre o comportamento modal objetivo de Aristóteles ter vindo a possuir tal propriedade.

A terceira e última crítica é que a inconceitabilidade é problemática porque ou ela é meramente lógica ou *pressupõe* o conhecimento de certas necessidades de modo a negarmos assentimento ao cenário. Dessa forma, não há nenhum acréscimo de conhecimento. Por exemplo, ao saber que Aristóteles é necessariamente humano, poderíamos negar o assentimento adequado de todos os cenários em que imaginarmos que ele não seja, mas não

---

<sup>112</sup> Assim como ocorria para os defensores das identidades contingentes segundo os argumentos de Kripke.

há nenhum conhecimento novo aqui, pois já sabíamos de antemão que era impossível que ele não fosse.

A teoria do conhecimento de Yablo só pode nos dar acesso epistêmico ao comportamento modal de algo. Mesmo no segundo caso, da conceptibilidade que Yablo acredita ser objetiva, nosso único acesso é epistêmico e a única coisa que é acrescentada é que acreditamos que tal possibilidade possa ser objetiva, mas não há acesso real ao conhecimento modal. Dadas essas críticas, não acreditamos que qualquer teoria racionalista seja capaz de sustentar o acesso à contingência metafísica da realidade, visto que todas elas têm limite na modalidade epistêmica, em que, na melhor das hipóteses, temos conhecimento de novas determinações, mas de nenhuma contingência objetiva. Desta forma, não trataremos outras teorias racionalistas além da dedução essencialista, que será analisada no capítulo 4.

Apesar dessas críticas, a teoria de Yablo, acrescidas as considerações de van Inwagen, de Vaidya e de Wallner, nos serve como um ótimo apoio para refinar nossas crenças e conhecimentos sobre possibilidades que usamos na vida prática. Ou seja, ela pode se fundar como conhecimento prático, útil ao dia a dia, mas não dá acesso ao conhecimento metafísico.

Acreditamos que os apontamentos do capítulo 2, se estiverem corretos, sejam capazes de colocar dúvidas em quase todas as teorias racionalistas do conhecimento modal. Como elas fundam-se em raciocínios *a priori*, poderíamos facilmente estar enganados de que tenhamos acesso ao conhecimento modal objetivo de que “Aristóteles poderia não ter sido filósofo” através da imaginabilidade, conceptibilidade ou intuições puramente *a priori*.

Para detalhar a questão, observemos o *problema da conexão* exposto por Vaidya:

Como a conceptibilidade está conectada à possibilidade? Dado que a modalidade é independente da mente e a conceptibilidade é dependente da mente, como as duas estão conectadas de forma que a conceptibilidade forneça evidências da possibilidade? A questão fica clara quando se traça um contraste com a percepção. A percepção, como a visão, geralmente tem uma conexão com os objetos que alguém percebe. E é através da conexão causal que se pode argumentar que a percepção fornece uma justificativa para acreditar em algo sobre seu ambiente. Em contraste, se mundos possíveis estão causalmente isolados de nós, como a conceptibilidade dependente da mente fornece uma justificativa para acreditar que algo é possível independentemente da mente?<sup>113</sup> (VAIDYA, 2017)

---

<sup>113</sup> *How is conceivability connected to possibility? Given that modality is mind-independent and conceivability is mind-dependent, how are the two connected such that conceivability provides evidence of possibility? The question becomes clear when one draws a contrast with perception. Perception, such as vision, generally has a connection to the objects that one perceives. And it is through the causal connection that one can argue that perception provides one with justification for believing something about their environment. By contrast, if possible worlds are causally isolated from us, how does mind-dependent conceivability provide one with justification for believing that something is mind-independently possible?*

Essas teorias precisam *pressupor* que não há necessidades metafísicas capazes de determinar a realidade, exatamente porque elas são incapazes de demonstrar tal caso, já que a modalidade metafísica é independente da mente. Qualquer um que queira alegar que estamos errados nesses apontamentos, deve apontar, ao menos, um único raciocínio capaz de demonstrar a impossibilidade objetiva de leis metafísicas para além dos argumentos de Hume e das generalizações que fizemos no capítulo anterior<sup>114</sup>. Dessa forma, não trataremos mais de nenhuma dessas teorias, pois os argumentos seriam exatamente os mesmos expostos no segundo capítulo e durante a discussão da questão concernente a Yablo.

Os únicos tipos de teorias que não entram imediatamente nos problemas do capítulo 2 são as teorias da dedução essencialista. Trabalharemos a questão no capítulo 4 a partir dos apontamentos de Fine (1994) e Lowe (2012) sobre o essencialismo. Após esses apontamentos, vejamos as teorias da epistemologia modal que defendem nosso acesso ao conhecimento através de raciocínios contrafactuais.

### 3.2. Teorias contrafactuais

Timothy Williamson (2007) defende que nosso conhecimento de modalidades objetivas é adquirido especialmente a partir dos nossos raciocínios sobre contrafactuais<sup>115</sup> como os do tipo: “Se o arbusto não estivesse lá, a rocha teria terminado no lago”. Seu principal objetivo é mostrar que nosso conhecimento das modalidades objetivas é equivalente aos nossos raciocínios sobre contrafactuais. Com isso, seria injustificado qualquer ceticismo sobre o nosso conhecimento de modalidades objetivas ou mesmo sobre o significado de tais modalidades devido à aceitação de nossas capacidades de fazermos raciocínios contrafactuais e à alta aceitação prática desses mesmos raciocínios.

Williamson (2007, 136) afirma que “humanos evoluíram sem a pressão de fazer filosofia”<sup>116</sup> e que a filosofia só pode fazer a utilização de casos mais gerais das capacidades já adquiridas e desenvolvidas no contexto da evolução para a sobrevivência da espécie humana. Desta forma, a modalidade metafísica seria simplesmente um caso mais geral do uso do raciocínio contrafactual amplamente utilizado na vida ordinária e respaldado na mesma.

---

<sup>114</sup> E acreditamos ser realmente impossível. A única coisa que podemos mostrar é que somos incapazes de conhecer tais necessidades, o que Hume já havia mostrado. Mas disso não se segue que elas não possam existir sem que jamais tivéssemos acesso ao conhecimento das mesmas.

<sup>115</sup> Os contrafactuais e o operador  $\square \rightarrow$  já haviam sido amplamente trabalhados por David Lewis (1973). Nosso estudo se dará nos trabalhos de Timothy Williamson por ser esse quem constrói mais detalhadamente uma epistemologia da modalidade a partir dos contrafactuais, enquanto o foco de Lewis são as questões concernentes à natureza metafísica das modalidades objetivas.

<sup>116</sup> *Humans evolved under no pressure to do philosophy.*

Para Williamson (2007), nossos raciocínios contrafactuais usam a imaginação num contexto epistêmico. A imaginação nesses raciocínios não é meramente deixada solta para conceber qualquer cenário, ela está ancorada em situações reais e conhecimentos prévios. Vejamos um exemplo de Williamson:

Começemos com um exemplo. Você está nas montanhas. Conforme o sol derrete o gelo, as rochas incrustadas nele se soltam e caem encosta abaixo. Você percebe uma pedra deslizando e parando em um arbusto. Você se pergunta onde teria terminado se o arbusto não estivesse lá. Uma maneira natural de responder à pergunta é visualizando a rocha deslizando sem o arbusto ali e, em seguida, saltando encosta abaixo até o lago no fundo. Em condições de fundo adequadas, você passa a conhecer este contrafactual:  
 (6) Se o arbusto não estivesse lá, a rocha teria terminado no lago.<sup>117</sup>  
 (WILLIAMSON 2007, p. 142)

Como observado no exemplo, fazemos um adequado raciocínio que nos leva a concluir a sentença contrafactual (6), que seria expressa na seguinte fórmula:

$$P \Box \rightarrow Q$$

É a partir desses contrafactuais que Williamson (2007, p. 157) elabora as definições de necessidade e possibilidade no interior de sua teoria, sendo que estes são dados pelas seguintes fórmulas:

$$(NEC) \quad \Box P \equiv (\neg P \Box \rightarrow \perp)$$

$$(POS) \quad \Diamond P \equiv \neg(P \Box \rightarrow \perp)$$

Desta forma, sua definição de possibilidade é que “o possível é aquilo que não implica contrafactualmente sua própria negação”<sup>118</sup> (WILLIAMSON, 2007, pp. 158-159).

Porém, tais contrafactuais não podem nos dar acesso ao comportamento modal objetivo, já que o comportamento modal do antecedente é claramente pressuposto como possível como aponta Vaidya e Wallner (2021, p. 7): “nós supomos o antecedente (a ausência do arbusto) seja por imaginar perceptualmente ou não-perceptualmente aquele cenário”<sup>119</sup>.

Como Visser (2019, p. 338) devidamente aponta, saber que “se o arbusto não estivesse lá, a rocha teria terminado no lago” não nos permite real acesso ao conhecimento de que “a rocha poderia ter terminado no lago”. A verdade da segunda depende não só de nosso

<sup>117</sup> *Start with an example. You are in the mountains. As the sun melts the ice, rocks embedded in it are loosened and crash down the slope. You notice one rock slide into a bush. You wonder where it would have ended if the bush had not been there. A natural way to answer the question is by visualizing the rock sliding without the bush there, then bouncing down the slope into the lake at the bottom. Under suitable background conditions, you thereby come to know this counterfactual:*

*(6) If the bush had not been there, the rock would have ended in the lake. (WILLIAMSON 2007, p. 142)*

<sup>118</sup> *The possible is that which does not counterfactually imply its own negation.*

<sup>119</sup> *We suppose the antecedent (the absence of the bush) either by perceptually or non-perceptually imagining that scenario.*

entendimento sobre a situação, mas, também, da possibilidade objetiva de que o arbusto não estivesse lá (VISSER, 2019, p. 338). Esse é claramente um caso de conhecimento prático e não de conhecimento metafísico genuíno. Para termos acesso ao conhecimento da possibilidade metafísica de que a rocha poderia ter caído no lago, seria preciso, primeiro, ter o conhecimento de que é metafisicamente possível que o arbusto não estivesse lá.

De onde viria o conhecimento de que o arbusto poderia não estar lá? Se ele vier de outro contrafactual que o implique, como “se um lenhador tivesse cortado o arbusto, então ele deveria não estar no caminho rocha”, só estaríamos transmitindo a justificação em uma cadeia de possibilidades. Seria preciso justificar uma, qualquer uma que seja, possibilidade objetiva para aceitar que os próximos elementos da cadeia são também objetivos. Mas como Williamson poderia fazer isso?

Não é possível justificar pela teoria de Williamson porque ele já parte do pressuposto de que a metafísica não pode ter leis desconhecidas e inacessíveis a nós, o que acreditamos ser um erro dados os argumentos do capítulo anterior. Observem sua noção de possibilidade metafísica novamente: o possível é aquilo que não implica contrafactualmente sua própria negação,  $\neg(P \Box \rightarrow \perp)$ . Por que razão as possibilidades metafísicas deveriam corresponder de alguma forma à nossa capacidade de apontar que uma certa situação contrafactual não implica contradição? Nada nos garante tal relação. Visser (2019, p. 338) aponta que a tentativa de Williamson de mostrar que o conhecimento do condicional contrafactual seja logicamente equivalente ao conhecimento das modalidades só poderia capturar um único tipo de possibilidade, que seria a possibilidade lógica. Acreditamos que é acertado o apontamento de Visser e, como tentamos apresentar, tal possibilidade é de uma categoria epistêmica.

Ainda que os contrafactuais de Williamson sejam muito mais ricos de informações prévias, oriundos de nossas experiências cotidianas e de nossos conhecimentos científicos, nada nos assegura que a consistência da imaginação contrafactual com esses conhecimentos realmente nos leve ao conhecimento da modalidade metafísica de fato. A possibilidade adquirida por meio dos raciocínios contrafactuais é uma possibilidade epistêmica e não objetiva.

É evidente que supomos a possibilidade objetiva ao fazer nossos raciocínios contrafactuais. Ao dizer que “se o arbusto não estivesse lá, a rocha teria terminado no lago” eu dou como pressuposto que seja possível objetivamente que o arbusto não estivesse lá e chego ao resultado de que, se esse pressuposto estiver certo, é possível que a rocha tivesse terminado no lago. Nós temos um entendimento genuíno do significado da modalidade

objetiva ao raciocinar com tais contrafactuais. As indicações de Williamson (2007, p. 152-153) de que nossos raciocínios sobre as modalidades metafísicas são uma forma de generalização do raciocínio contrafactual cotidiano parecem bastante precisas. A questão é que enquanto temos um entendimento genuíno do significado de tais modalidades, não temos acesso ao valor de verdade da modalidade objetiva por meio de tais raciocínios.

A teoria de Williamson é extremamente sólida para pensarmos nossos raciocínios práticos com modalidades. Ela ilustra razoavelmente bem como pensamos o futuro ou situações contrafactuais. Isso se dá porque a teoria de Williamson cobra que criemos contrafactuais robustos e, assim, quanto mais próximo a possibilidade se encontra da atualidade, mais fácil é apontar o contrafactual adequado a indicar-nos a possibilidade epistêmica. Pensemos no exemplo da pedra que parou no arbusto e de sua *possibilidade* de ter caído no lago. Dado o mundo atual, a *possibilidade* de a pedra ter caído no lago parece-nos mais robusta do que uma tentativa de imaginar que a pedra pudesse, por qualquer razão, ter alçado voo em algum momento do deslocamento. Todas essas possibilidades nos parecem modalidades objetivas, mas não passam de epistêmicas – elas indicam algo como “dado tudo que sei até agora, tal coisa me parece possível”, e isso é claramente epistêmico e não objetivo. Ou seja, os contrafactuais de Williamson claramente nos levam para possibilidades epistêmicas muito mais próximas daquilo que *devem* ser as possibilidades objetivas ocultas na metafísica. Porém, eles não podem nos dar garantia de acesso a modalidades objetivas.

Acreditamos, com isso, termos mostrado todas as questões que nosso ceticismo propõe às teorias contrafactuais e, também, nossas razões para acreditar que as mesmas são incapazes de fundar conhecimento metafísico genuíno<sup>120</sup>. Desse modo, procederemos para a investigação de teorias não-racionalistas.

### 3.3. Teorias não-racionalistas

As teorias não-racionalistas do conhecimento modal são aquelas que defendem que podemos ter outras formas de conhecimento modal além dos raciocínios *a priori*. Acreditamos que, se estivermos certos sobre os apontamentos do capítulo anterior, tais teorias estão em sérios apuros de maneira geral. Indiquemos brevemente o problema.

Conforme grande parte dos filósofos acredita, Hume teria nos mostrado que somos incapazes de demonstrar a necessidade de leis para o comportamento da natureza.

---

<sup>120</sup> Williamson tem um importantíssimo trabalho em *Modal Logic as Metaphysics*. Acreditamos que as reflexões e considerações do ceticismo modal amplo podem nos dar novos rumos para os estudos de Williamson nessa obra. O mesmo pode ser o caso das considerações de David Lewis em *On the Plurality of Worlds*.



Acreditamos ter mostrado no capítulo anterior que, se o argumento de Hume está certo, então, ele está certo não só para as necessidades, mas, também, para as contingências que afirmamos sobre o mundo. Ao olhar para o mundo, como poderíamos garantir que aquilo que nos parece contingente é objetivamente contingente? Se pudéssemos dar qualquer garantia da contingência da natureza, também nos seria possível dar garantia das leis físicas que prescrevemos sobre a realidade.

Os teóricos afirmam que temos acesso a novas determinações, tais como ocorre com o conhecimento da necessidade de Aristóteles ser humano. Não iremos indagar tais questões neste capítulo e tal tema será abordado no quarto capítulo. Ainda que tivéssemos acesso ao conhecimento dessas novas determinações, elas seriam insuficientes para determinar o comportamento de todo o resto. Não é porque nós não demonstramos que algo seja determinada que essa tal coisa seja objetivamente contingente, ela é contingente para nós, em vista de tudo o que sabemos até agora. Tentar interrogar a natureza para que ela nos mostre sua contingência seria precisamente o mesmo que tentar demonstrar as leis físicas, isto é, estaríamos a pressupor alguma coisa para, posteriormente, comprová-la por meio de observações. Isso só pode nos dar o comportamento modal em sentido epistêmico e nunca objetivo.

Não acreditamos serem necessários outros longos apontamentos a respeito. Apesar disso, faremos uma breve exposição da teoria modalista de Bueno e Shalkowski (2014). Conforme apontam Bueno e Shalkowski (2014, p. 1) o “modalismo é a visão filosófica segundo a qual a modalidade é primitiva”<sup>121</sup>. Borghini (2016, p. 74) nos diz que a posição modalista não acredita ser possível fazer uma análise adequada para os conceitos de possível e necessário. Assim, para essa teoria, os conceitos modais são despidos de suposições metafísicas desnecessárias, de forma que as modalidades “possível” e “necessário” não são reduzidas a mera quantificação sobre mundos possíveis (VAIDYA, 2017), mas “expressam a possibilidade ou necessidade de uma situação” (BORGHINI, 2016, p. 74). Isso faz com que o apelo aos mundos possíveis não seja necessário para os modalistas.

Uma das principais razões disso, conforme aponta Vaidya (2017), é que, ao usarmos o apelo à quantificação, poderíamos dar falsas condições de verdade caso permitíssemos que tal quantificação variasse tanto sobre os mundos possíveis quanto sobre os mundos impossíveis. Vaidya (2017) nos indica que, ao tentarmos restringir tais quantificadores de modo a capturar somente os mundos possíveis, teríamos de fazer a suposição de que não há

---

<sup>121</sup> Modalism is the philosophical view according to which modality is primitive.

mundos impossíveis. Tal suposição poderia correr o risco de ser circular, já que estaríamos usando um conceito modal para tentar explicar e/ou restringir exatamente aquilo que deveria dar sentido semântico às modalidades (VAIDYA, 2017). Por essas razões, a teoria modalista de Bueno e Shalkowski evita o apelo aos mundos possíveis e mesmo a noções de conceitabilidade ou imaginabilidade.

Na teoria de Bueno e Shalkowski (2014, p. 10), o conhecimento modal das possibilidades não-atuais é fundamentado no conhecimento das propriedades modais relevantes dos objetos em consideração. Eles afirmam:

Suponha que estejamos tentando determinar se sabemos que a mesa que Hemingway costumava escrever em sua casa em Key West teria quebrado se um elefante africano gigante de 26.000 libras tivesse sentado nela. Dizemos que a mesa – que, apesar das aventuras de Hemingway, nunca encontrou tal elefante – teria quebrado. Em nossa teoria, sabemos que teria quebrado simplesmente por conhecer as propriedades que tal elefante tem e as propriedades que a mesa tem, de caráter modal como já são.<sup>122</sup> (BUENO & SHALKOWSKI, 2014, p. 10)

A questão é que o conhecimento de tais propriedades não nos garante que a mesa pudesse estar quebrada (VISSER, 2019, p. 335). Seria preciso *pressupor* que as coisas tivessem acontecido de forma diferente do que poderia ter ocorrido de fato para que tivéssemos acesso a essa possibilidade a partir do conhecimento das propriedades relevantes do objeto. Como aponta Visser (2019, p. 335), há dois conhecimentos claramente distintos aqui: i) uma coisa é saber que a mesa teria se quebrado se um elefante tivesse se sentado nela; ii) outra coisa é saber que a mesa poderia estar quebrada. O segundo conhecimento só se seguiria do primeiro se também soubéssemos que o elefante poderia ter se sentado sobre a mesa.

Acreditamos que a teoria de Bueno e Shalkowski lida com modalidades epistêmicas, pois ela só poderia justificar que suas modalidades são objetivas caso pudesse mostrar porque as coisas poderiam ocorrer diferentemente de como ocorrem, porém, a análise das propriedades relevantes não pode nos dar garantia disso. Como aponta Visser (2019, p. 336-337), não temos acesso aos princípios que tornam as possibilidades em atualidades. E como apresentamos no capítulo anterior, acreditamos que o ceticismo humeano deveria ser tão válido às nossas crenças sobre a contingência quanto é sobre as nossas crenças relativas a

---

<sup>122</sup> *Suppose we are trying to determine whether we know that the table Hemingway used to write on in his Key West house would have broken had a 26, 000-pound giant African bull elephant sat on it. We say that the table—which, despite Hemingway’s adventures, has never encountered such an elephant—would have broken. On our account, we know that it would have broken simply by knowing the properties that such an elephant has and the properties the table has, modal in character as they already are.*

determinações. Desta forma, não temos como saber quais coisas poderiam ou não ocorrer além daquilo que ocorre e do que conhecemos como determinado.

#### 4. A dedução essencialista e o essencialismo no contexto cético

Após os trabalhos de Kripke em *O nomear e a necessidade*, houve considerável aceitação de várias das mais importantes teses que ele defende na obra, entre elas a da existência de necessidades conhecidas *a posteriori* e a de que os objetos possuem propriedades essenciais. A literatura clássica da epistemologia modal dá grande suporte à ideia de que temos acesso a essas determinações, ou ao menos, algumas delas. Tentemos apresentar brevemente a questão pelos olhos de Kripke. Em *Identity and Necessity*, Kripke (2011, pp. 16-17) defende que as necessidades *a posteriori*, como a necessidade da identidade entre os objetos e suas propriedades essenciais, são conhecidas através do seguinte argumento:

- (a)  $P \rightarrow \Box P$
- (b)  $P$
- (c)  $\Box P$

Sendo que (b) é uma descoberta empírica e (c) se segue de *modus ponens* de (a) e (b). Ou seja, para Kripke, o procedimento de conhecimento dessas necessidades é dedutivo. Um exemplo central de Kripke de uma afirmação do tipo (a) que seria conhecida *a priori* seria o da necessidade da identidade. Ele argumenta (KRIPKE, 2011, pp. 1-2) que a necessidade da identidade se segue do seguinte argumento:

- (1)  $(x)(y)[(x = y) \rightarrow (Fx \rightarrow Fy)]$
- (2)  $(x)\Box(x = x)$
- (3)  $(x)(y)(x = y) \rightarrow [\Box(x = x) \rightarrow \Box(x = y)]$
- (4)  $(x)(y)[(x = y) \rightarrow \Box(x = y)]$

Ou seja, através do conhecimento da indiscernibilidade dos idênticos e da necessidade da identidade lógica, nós teríamos, por meio de processo dedutivo, o conhecimento da necessidade das identidades entre aquilo que de um ponto de vista puramente *a priori* seria considerado como contingente. Esses são os casos da identidade entre Héspero = Fósforo e Água = H<sub>2</sub>O. Outras duas deduções seriam o conhecimento da verdade da premissa (a) nos casos do conhecimento da necessidade da origem e da espécie.

Como nosso ceticismo, até o momento, admitiu o conhecimento de verdades metafísicas a partir das determinações, não vemos necessidade imediata de negar que Kripke esteja certo, já que suas inferências são válidas e o que entra em disputa é se as premissas usadas nos argumentos são verdadeiras. Desta forma, não negaremos aqui nenhum desses

conhecimentos. Há uma extensa literatura sobre se premissas do tipo (a) são realmente conhecidas por nós e tratar adequadamente do problema iria requerer a construção de outro trabalho, indo em direção às inúmeras questões relativas à verdade da tese essencialista. Porém, o essencialismo tem grande aceitação no interior da epistemologia modal e, desse modo, é importante tratar das questões relativas aos métodos de dedução essencialista que se encontram no interior da mesma. Dessa forma, trataremos da questão essencialista neste capítulo a partir de duas questões importantes: primeiro, podemos verdadeiramente diferenciar propriedades necessárias extrínsecas de propriedades essenciais? Segundo, podemos ter acesso genuíno ao conhecimento de contingências a partir do essencialismo? Acreditamos que haja certa conexão entre as respostas dessas duas questões.

Conforme exposto no segundo capítulo, em *Essence and Modality*, Fine indica sérios problemas àquelas teorias essencialistas que sejam reducionistas modais. Ele aponta que temos acesso ao conhecimento de inúmeras propriedades dos objetos que seriam necessárias a estes, mas que não faria sentido considerar como propriedades essenciais do mesmo. Mencionamos o exemplo de Fine a respeito de que Sócrates, necessariamente, tem a propriedade de ser membro do conjunto {Sócrates}. Mas, por qual razão essa propriedade deveria ser essencial a Sócrates? Qual relação a essência de Sócrates teria com os conjuntos matemáticos?

O problema de Fine é que a definição de essência não poderia ser reduzida a mera definição de “qualquer propriedade necessária do objeto caso ele exista” já que tais definições incluiriam propriedades que aparentemente não deveriam ser essenciais a esses objetos, mas determinações extrínsecas à essência dos mesmos. Fine (1994, p. 6-7) aponta que a tentativa de reconstruir os critérios lógicos de modo a meramente afinar a definição, separando modalmente a essência de determinações extrínsecas, pode ser bastante problemática e ele aponta três razões para tanto.

A primeira é que a construção de um critério que tentasse capturar somente as propriedades relevantes ao objeto iria fazer com que o conceito de essência fosse pressuposto na construção, o que resultaria em circularidade, pois o objetivo da construção lógica era precisamente definir o que era essência. Do ponto de vista puramente lógico, a restrição é arbitrária e, dessa forma, Fine (1994, p. 7) afirma que “a diferença se encontra inteiramente na natureza dos objetos em questão<sup>123</sup>”. A segunda questão envolveria a construção de um critério que fizesse não considerar necessidades que se encontrassem em todos os objetos. Ele

---

<sup>123</sup> *The difference lies entirely in the nature of the objects in question.*

aponta que tal critério não ajudaria na questão e geraria problemas com exclusão de propriedades que são essenciais em certos objetos, como a necessidade da existência de conjuntos para o conjunto vazio da matemática (FINE, 1994, p. 7). O terceiro problema é que a tentativa de construir noções distintas ou disjuntivas do termo “essência” nos leva a dois problemas. Ou a falta de significado real ao termo, já que poderia ser construída uma noção em que Sócrates não é essencialmente um homem, ou a construção de um duplo padrão que levaria a incoerências e que seria *ad hoc*. Fine (1994, p. 8), portanto, considera ser completamente impossível dar um sentido à essência que seja uma explicação puramente modal. A conclusão de Fine é que, enquanto o conceito de essência está atrelado à natureza dos objetos, o conceito de necessidade metafísica é insensível à origem.

O objetivo de Fine (1994, p. 9) ao fazer tal separação é tentar dar uma nova definição de verdade metafísica a partir da categoria de essência, ou seja, o objetivo de Fine é inverter a questão inicialmente proposta. Assim, ele define que “verdades necessárias metafisicamente podem ser identificadas com as proposições que são verdadeiras em virtude da natureza de todos os objetos quaisquer que sejam<sup>124</sup>” (FINE, 1994, p. 9) e que conceitos similares de necessidades poderiam ser entendidos da mesma forma, como o exemplo das “necessidades conceituais”.

Os apontamentos de Fine (1994, p. 928-935) vão em direção de separar meras verdades analíticas de *definições reais* dos objetos. Em exemplos, ele aponta que as definições de “solteiro” e “homem não casado”, enquanto analíticas, tratam somente das questões relativas à linguagem e uso desses termos. Contrárias a essas definições meramente analíticas, existiriam as definições reais dos objetos. Essas definições não seriam meramente definições linguísticas, mas seriam definições oriundas daquilo que propriamente são os objetos individualmente. Assim, ainda que pudessem ser transferidas para verdades analíticas, elas revelariam não apenas questões linguísticas, mas a essência mesma desses objetos. Ele aponta o caso dos números, onde o tratamento do número “um” como “sucessor de zero” define verdadeiramente o número “um” porque a essência do objeto é transferida para a linguagem.

Lowe (2012) desenvolve sua teoria da dedução essencialista do conhecimento modal a partir das intuições de Fine. Partindo da noção de *definição real* de Fine, Lowe (2012, p. 935) procede a tentar explicitar o que tal definição seria. Ele argumenta que a *definição real* seria a definição propriamente da *coisa* e não uma mera definição linguística, devendo ser entendida como aquela que fala precisamente *o que a coisa é ou, caso não exista, seria*. Lowe

---

<sup>124</sup> *Metaphysically necessary truths can then be identified with the propositions which are true in virtue of the nature of all objects whatever.*

(2012, p. 936) aponta que podem haver descrições bastante precisas e que até mesmo apontem propriedades necessárias dos objetos, mas que não se configurem como definições reais, ou essências. Para mostrar tal distinção ele se utiliza de duas descrições da elipse:

- (E1) Uma elipse é o lugar geométrico de um ponto que se move continuamente em um plano de tal forma que a soma das distâncias entre ele e dois outros pontos fixos permanece constante<sup>125</sup>.
- (E2) Uma elipse é a curva fechada de interseção entre um cone e um plano cortando-o em um ângulo oblíquo em relação ao seu eixo maior do que o lado do cone<sup>126</sup>.

Dessa forma, enquanto a primeira seria essencial à elipse, a segunda não se constituiria de uma essência porque ainda que necessária não se segue simplesmente da essência da elipse, mas parcialmente pela essência de outro objeto geométrico, a saber, o cone. Assim, a segunda descrição, conquanto verdadeira, é uma caracterização completamente extrínseca à natureza da elipse (LOWE, 2012, p. 938). Em seu argumento, ele afirma que não seria correto dar a definição de elipse usando a definição de cone, pois elipses poderiam existir ainda que não existissem cones. A primeira, portanto, revela a real identidade da elipse, sem depender da identidade de outro objeto.

A partir dessas diferenças, Lowe (2012, p. 938-939) acredita ter conseguido distinguir as verdades essenciais das verdades necessárias metafísicas. Ele argumenta que, enquanto todas as verdades essenciais estão contidas nas necessidades metafísicas, há várias verdades metafísicas que não seriam essenciais e o exemplo da elipse é precisamente um desses casos.

Numa questão bastante complexa e que o próprio Lowe não aprofunda muito, ele comenta sua posição sobre a questão essencial da água ser H<sub>2</sub>O. Para ele, é somente *naturalmente*<sup>127</sup> que a água é, necessariamente, H<sub>2</sub>O, mas isso não seria metafisicamente necessário (LOWE, 2012, p. 940-941). Ele alega que sua posição se baseia na ideia de que as leis físicas que governam os elementos químicos poderiam ser tais que fariam os elementos compostos por H<sub>2</sub>O não possuírem as propriedades químicas que encontramos na água, e desta forma, tal composto químico não seria água.

---

<sup>125</sup> *An ellipse is the locus of a point moving continuously in a plane in such a fashion that the sum of the distances between it and two other fixed points remains constant.*

<sup>126</sup> *An ellipse is the closed curve of intersection between a cone and a plane cutting it at an oblique angle to its axis greater than that of the cone's side.*

<sup>127</sup> Fisicamente.

Outras duas observações importantes de Lowe (2012, p. 941) residem em apontar que a essência constitui-se no conjunto, ou soma, das propriedades essenciais de algo, não sendo ela outra entidade. Assim, sua noção não torna a essência outra coisa além de meramente *aquilo que a coisa é*, sua definição real, sua própria identidade. O segundo ponto é que ele acredita ser possível dar definições ostensivas daquilo que supostamente não teria uma definição linguística apropriada (LOWE, 2012, p. 942-43). Assim, de modo a dar a definição real de “vermelho” poderíamos apontar para a cor e dizer “vermelho é aquela cor” de modo a capturar a definição da mesma.

A partir desses apontamentos, Lowe desenvolve sua teoria da dedução essencialista do conhecimento modal. Podemos ter acesso às verdades metafísicas a partir do conhecimento da definição real das coisas. A literatura (VAIDYA, 2017 e VISSER, 2019, p. 333) faz a análise do argumento da dedução essencialista da seguinte forma:

P1.  $E$  é uma propriedade essencial de  $x$ .

P2.  $H$  é incompatível com  $E$ .

P3. Se  $E$  é uma propriedade de  $x$  e  $H$  é incompatível com  $E$ , então  $x$  não pode ser  $H$  (i.e. é impossível para  $x$  ser  $H$ ).

C. Logo,  $x$  não pode ser  $H$ .

Como aponta Visser (2019, p. 333-334), o resultado da dedução essencialista estaria plenamente correto no caso das determinações, isto é, que poderíamos ter acesso ao conhecimento de algumas impossibilidades genuinamente metafísicas. O problema, segundo Visser, é que o método não pode nos dar qualquer informação adicional. A dedução essencialista não responde à questão de se duas propriedades compatíveis poderiam existir simultaneamente no mesmo objeto num dado momento.

Para Visser (2019, 333-334), isso ocorre porque tentar fundamentar possibilidades metafísicas na dedução essencialista seria equivalente ao problema elencado por van Inwagen. Ou seja, as tentativas de conhecer a possibilidade metafísica a partir da incapacidade de demonstrar a impossibilidade lógica de algo nos levam a categorias epistêmicas de possibilidade. Ou seja, haveria assimetria no acesso epistêmico para o caso das possibilidades que seriam acessadas por mera consistência lógica, enquanto as determinações seriam conhecidas por dedução. Acreditamos que a análise de Visser seja bastante precisa devido aos argumentos expostos no segundo capítulo. Assim, a dedução essencialista é incapaz de responder a questão de como mostrar que propriedades acidentais são contingentes.



Tentemos voltar às considerações de Lowe, Fine e do segundo capítulo. Lowe discorda que água seja essencialmente H<sub>2</sub>O porque acredita que a natureza poderia ser tal que os compostos oriundos da união desses dois elementos pudessem apresentar outras propriedades diferentes das que conhecemos como propriedades da água. Ou seja, para Lowe, a determinação de que a água seja H<sub>2</sub>O é extrínseca à sua natureza, ela vem das leis naturais. Podemos distinguir verdadeiramente o que é extrínseco ou intrínseco dos objetos? Lembremos que, segundo nossos apontamentos no segundo capítulo, não temos acesso ao conhecimento de todas as determinações metafísicas, mas isso não significa que tais determinações não sejam possíveis em sentido epistêmico ( $\blacklozenge(\Box P \vee \Box \neg P)$ ). Não poderiam as propriedades usadas por Lowe serem também determinações extrínsecas à natureza desses objetos, ainda que elas acabem por se apresentar como *definições reais*? Temos realmente a capacidade de capturar qualquer essência ao apontar para um objeto e dizer “falamos daquilo”?

Devido a esses dois apontamentos, fazemos o seguinte questionamento: a tese essencialista é uma fonte genuína de conhecimento metafísico? Qual é a função epistêmica da categoria de propriedade accidental? Entendemos perfeitamente que a categoria de acidente poderia se fundar nas transformações que os objetos sofrem durante o tempo, mas a questão é que tal categoria não teria função epistêmica.

Será que poderíamos simplesmente aceitar que qualquer necessidade *a posteriori* que conhecemos simplesmente é o caso sem termos de assumir qualquer compromisso ontológico na epistemologia modal? *Talvez* seja possível, o que tornaria a posição da tese essencialista razoavelmente complicada no interior da epistemologia modal. Mas essa questão em verdade não pode ser respondida por este trabalho.

Porém, acreditamos ser interessante fazer um questionamento final neste capítulo. A tese essencialista *parece* surgir da obrigatoriedade de justificar a possibilidade epistêmica de certo conjunto de necessidades metafísicas, inacessíveis por meios puramente *a priori*<sup>128</sup>, dentro de uma metafísica que postule que os limites do que é metafisicamente contingente são extremamente amplos. Porém, se observarmos com atenção as constatações presentes neste trabalho, podemos ver que *talvez* não haja a necessidade de invocar a mesma.

Observe que, como mencionado no segundo capítulo, toda a metafísica poderia<sup>129</sup> ser determinada sem que jamais pudessemos acessar o conhecimento disso. Se este for o caso, ainda que o essencialismo postule que a propriedade de ser filósofo seja accidental, é

---

<sup>128</sup> A força da tese essencialista atual vem das necessidades *a posteriori* apontadas por Kripke.

<sup>129</sup> O termo aqui possui uma leitura epistêmica.

necessário que Aristóteles tenha vindo a ser filósofo. Lembre-se que só temos obrigatoriedade de aceitarmos que leituras *de re* implicam uma leitura essencialista caso tenhamos o conhecimento de que as propriedades dos objetos não podem ser determinadas por leis metafísicas extrínsecas a eles. Porém, não temos tal conhecimento.

Lembremos os argumentos de Fine. Ele aponta que a essência é irreduzível à modalidade metafísica. Pelos termos de Lowe parece ser plenamente possível aceitar que a necessidade da identidade entre água e H<sub>2</sub>O seja verdadeira sem que isso atribua uma propriedade essencial àquilo que nos referimos como água, mesmo que a água possua uma essência. *Talvez* possamos plenamente aceitar que, dado que Aristóteles existiu, é necessário que ele tenha aquela origem sem postular que isso seja uma propriedade essencial sua<sup>130</sup>. Leis metafísicas desconhecidas poderiam ter lhe constrangido a isso sem que jamais tenhamos o conhecimento de qual foi o caso – se foram tais leis que determinaram Aristóteles a ter tal origem ou se tal determinação vem da essência do próprio Aristóteles.

De forma alguma negamos que a tese essencialista se constitua como genuína possibilidade epistêmica, mas nossos apontamentos parecem indicar que não temos como comprovar certos pressupostos da mesma<sup>131</sup>. Assim, nosso ponto é que a tese essencialista deveria, ao menos, ser considerada uma teoria metafísica um pouco suspeita, embora esteja longe da alçada deste trabalho refutá-la.

---

<sup>130</sup> Já que ainda que eu tenha acesso a essa necessidade não tenho como saber se ela é intrínseca ou extrínseca a Aristóteles.

<sup>131</sup> Em especial, que as propriedades essenciais são determinadas intrinsecamente e que haja alguma, qualquer uma, propriedade accidental contingente.

## Conclusão

O ceticismo modal amplo se constitui num ceticismo modal de caráter puramente epistêmico que pretende limitar o nosso conhecimento modal ao conhecimento das asserções modais triviais. Com o objetivo de deixar claro todo o conteúdo deste trabalho, façamos uma rápida recapitulação de forma a lembrarmos dos elementos que compõem nosso problema e qual a razão de nosso ceticismo.

Vimos durante o primeiro capítulo os principais elementos sobre a epistemologia das modalidades. Tal epistemologia se concentra no estudo das modalidades aléticas metafísicas e surge da necessidade de explicar problemas relacionados ao conhecimento das modalidades objetivas oriundos especialmente dos trabalhos de Kripke e de sua defesa da existência de necessidades *a posteriori*. Com a descoberta das necessidades *a posteriori* surgem dois problemas centrais: i) como justificamos nosso conhecimento de tais necessidades? ii) como justificar adequadamente o conhecimento das possibilidades de modo a não sermos enganados ao acreditar que seja possível algo que posteriormente venhamos a descobrir como impossível?

Visando resolver tais problemas, surgiram várias teorias para defender nosso conhecimento através de diferentes formas de acesso ao conhecimento das modalidades objetivas. Destacamos as principais formas de acesso trabalhadas pela epistemologia modal, que são: percepção, intuição, conceitabilidade, imaginabilidade, dedução, teorias e similaridade.

As principais teorias dividiram-se em três categorias: a) teorias racionalistas, que defendem que uma das principais formas de acesso ao conhecimento das modalidades objetivas é por meio de raciocínios *a priori*; b) teorias contrafactuais, que acreditam que os raciocínios sobre os cenários contrafactuais são uma forma adequada de conhecimento; c) explicações não-racionalistas, que procuram evitar se fundar em raciocínios *a priori*, apelando para outras formas de acesso, como a similaridade ou o modalismo.

Apontamos as três principais formas de ceticismo modal que haviam: i) quineano, ou semântico; ii) moderado, defendido por van Inwagen; e iii) radical, onde o ceticismo é semântico, epistêmico e metafísico, de forma a duvidar que possa haver qualquer significado relevante ao falarmos de modalidades aléticas metafísicas.

No segundo capítulo, apresentamos uma quarta forma de ceticismo modal e seus argumentos. Entre os elementos centrais desses, vimos a crítica de van Inwagen (1998) de

nossa capacidade de fundar conhecimento modal objetivo a partir da possibilidade lógica. Para ele, as modalidades lógicas têm caráter epistêmico, e se temos acesso a algum conhecimento objetivo por meio delas, isso ocorre a partir de suas determinações.

Apresentamos a primeira importante distinção necessária à nossa questão: necessidades não precisam ser algo que sempre ocorre. Há necessidades alético-temporais e necessidades monomodais. Todas as necessidades objetivas que conhecemos atualmente são do primeiro tipo, mas isso não implica a não existência do segundo tipo. A questão não é se Aristóteles sempre foi filósofo, mas se ele poderia deixar de ter sido.

O segundo elemento importante deste trabalho é nossa apresentação de que as modalidades aléticas *de re* não têm obrigatoriamente uma leitura essencialista. Apresentamos o argumento de Fine de que pode haver propriedades necessárias não essenciais aos objetos. Apontamos que a leitura essencialista só precisa ocorrer se negarmos que a metafísica possa determinar certas propriedades de modo extrínseco aos objetos. Como sabemos que Aristóteles poderia não ter sido filósofo? Como sabemos que a metafísica não o determinou a ter tal propriedade?

Apresentamos a primeira versão daquilo que chamamos de Primado da Contingência, cujo objetivo é sintetizar a *intuição* de que parece haver uma primazia epistêmica para nosso acesso a contingências objetivas no tratamento filosófico das modalidades. Afirmamos que tal primado, ainda que talvez existisse desde os tempos antigos, parece ter se estabelecido mais fortemente após os trabalhos de Hume e Kant. Fomos, portanto, fazer a análise em Hume, onde acreditamos que encontra-se a verdadeira raiz do problema.

Apontamos que Hume utilizou em seus argumentos um conceito de possibilidade extremamente semelhante àquele criticado por van Inwagen. Investigamos Hume e acreditamos ter mostrado que seus argumentos são incapazes de nos dar a contingência objetiva da metafísica. Concluimos que eles nos permitem somente negar nosso acesso epistêmico a qualquer necessidade que, por ventura, possa haver, mas isso não é o mesmo que demonstrar que tais necessidades não existam. Apresentamos uma versão reformulada do argumento de Hume para as contingências, de modo que, se Hume estava certo sobre nossa incapacidade de demonstrar a existência de leis metafísicas necessárias, então seus argumentos valem de igual forma para nosso conhecimento de qualquer contingência. Acreditamos que aqui já estejam razões suficientes para o porquê de devermos ser céticos modais amplos.

Apresentamos uma lógica multimodal capaz de tornar claras essas intuições. Nosso objetivo com tal lógica é apenas ilustrar que *a priori* podemos conceber inúmeras metafísicas que poderiam ser a metafísica subjacente à realidade, todas completamente consistentes internamente. Porém, seríamos incapazes de apontar precisamente qual deveria ser a verdadeira metafísica subjacente à realidade. Isto ocorre porque é impossível *a priori* determinar qual é objetivamente válida e, assim, todas elas são epistemicamente possíveis. Tentar fazer isso *a posteriori* seria um erro dado os apontamentos de Hume. Reformulamos, ainda no segundo capítulo, o Primado da Contingência de forma a apresentar nossas intuições e conclusões até o momento. Essa nova reformulação serviria para *ilustrar* como deveriam proceder nossos raciocínios modais se exigirmos para o conhecimento das contingências objetivas os mesmos critérios já utilizados pela filosofia para nosso conhecimento das determinações. Dessa forma, nosso acesso às contingências ocorre somente no nível epistêmico. Apontamos que nosso ceticismo simplesmente nega acesso às modalidades aléticas metafísicas, mas que isso não precisa implicar na ausência de conhecimento prático sobre as modalidades como um todo.

No terceiro capítulo, tentamos verificar se as atuais teorias do conhecimento modal são capazes de dar garantias de nosso acesso a esse conhecimento sob o olhar do ceticismo modal desenvolvido no capítulo dois. Assim, apresentamos como expoente das teorias racionalistas os elementos mais básicos e importantes do trabalho da teoria da conceptibilidade de Yablo (1993). Tais elementos não só apontam problemas em nosso conhecimento modal objetivo, mas, também, apontam mais fortemente que nossas indicações sobre os argumentos de Hume devem estar corretas. Isso ocorre porque tal teoria se apoia na ideia de que Hume teria demonstrado não haver necessidades metafísicas. Porém, como apontamos no capítulo dois, o argumento humeano só é capaz de apontar que somos incapazes de demonstrar que tais necessidades existam e isso não é o mesmo que demonstrar que elas não existem. Nada me garante que, ao imaginar um cenário, ele seja possível objetivamente, por mais consistente que ele seja com todos os conhecimentos que tenho da realidade, já que pode haver determinações metafísicas desconhecidas<sup>132</sup> de modo a impossibilitar a existência de tal cenário. Desta forma, as possibilidades da teoria de Yablo têm sempre caráter epistêmico e nunca objetivo.

Mostramos que enquanto os procedimentos das teorias contrafactuais (WILLIAMSON, 2007) do conhecimento modal podem nos dar importantes informações

---

<sup>132</sup> Dado os apontamentos de Hume, tais determinações seriam impossíveis de serem conhecidas.

sobre o aspecto prático da modalidade, tais procedimentos são incapazes de fundar genuíno conhecimento modal objetivo não-trivial. Isso ocorre porque, no interior das teorias contrafactuais, a possibilidade objetiva do antecedente é: i) sempre pressuposta; ou ii) dada a partir de nossa incapacidade de demonstrar que ela é inconsistente. No primeiro caso, não temos como acessar a possibilidade objetiva do consequente sem que tenhamos o acesso da possibilidade objetiva do antecedente. Já no segundo, temos acesso apenas a uma possibilidade que somente tem caráter epistêmico, já que ela significa algo como “dado tudo que sei até agora, tal coisa me parece possível”.

Comentamos brevemente sobre os problemas das propostas não-racionalistas. Ao fundarem o conhecimento da modalidade objetiva no conhecimento adquirido *a posteriori* elas devem ser incapazes de dar um conhecimento genuíno dessa modalidade. Dessa forma, seu conhecimento deve se restringir ao da modalidade epistêmica. Para apresentar um caso, apresentamos a proposta de Bueno e Shalkowski (2014). Para estes, o conhecimento das possibilidades está relacionado com nosso conhecimento das propriedades relevantes dos objetos. Porém, como aponta Visser (2019, p. 335) o conhecimento dessas propriedades não pode nos levar ao conhecimento da propriedade objetiva.

Apresentamos brevemente que os conhecimentos das necessidades *a posteriori* de Kripke seguem por dedução e que, dessa forma, não fazemos necessidade de restringir nosso acesso aos mesmos. Apesar dos críticos de suas premissas, essa é outra questão muito mais delicada para ser tratada adequadamente nesse trabalho. Apesar disso, apontamos dois problemas que surgem de nossa análise para as teorias da dedução essencialista: i) a incapacidade de tais teorias de darem qualquer conhecimento das contingências; ii) *pode* ser que sejamos incapazes de verdadeiramente separar entre as determinações intrínsecas e as extrínsecas dos objetos. O primeiro problema surge das considerações do segundo capítulo acrescidas do fato de que a consistência das propriedades entre os objetos não nos dá acesso real à contingência das propriedades acidentais. O segundo é oriundo da própria dificuldade de definir propriamente essência, afinal se ela não é meramente modal, se há definições que capturam necessariamente os objetos, mas lhe são extrínsecas, como podemos ter certeza que as definições que acreditamos serem intrínsecas realmente venham da natureza dos objetos e não de determinações externas a esses?

Se todos os nossos apontamentos estiverem corretos até aqui, acreditamos que tais razões sejam suficientes para a defesa do ceticismo modal amplo. Pensamos que esse

ceticismo possa dar algumas respostas filosóficas interessantes ao mesmo tempo que nos coloca em novos dilemas.

Começemos pelas questões apresentadas ao essencialismo. Nosso ceticismo amplo não tem qualquer pretensão de refutar o mesmo, mas há questões a serem feitas e novas respostas a serem dadas se pensarmos ser possível, em sentido epistêmico, que a metafísica possa determinar que um certo objeto tenha, necessariamente, uma certa propriedade caso exista. Novos estudos sobre as relações entre propriedades essenciais e propriedades metafisicamente necessárias que não sejam simplesmente oriundas de determinações lógicas podem dar novos rumos à filosofia.

O ceticismo modal amplo e a lógica multimodal apresentada podem facilmente responder negativamente a alguns dos diferentes dilemas contemporâneos da filosofia. Tomemos como exemplo os problemas referentes ao argumento modal da existência de Deus. Podemos facilmente aceitar que temos pelo menos duas concepções diferentes de metafísica, em ambas a existência de Deus possui caráter de determinação, mas em uma ele é impossível e em outra necessário. Temos assim que se Deus é possível objetivamente, ele é necessário objetivamente, porém não temos acesso ao conhecimento de qual caso seja o real, já que não sabemos se ele é possível objetivamente. A questão relativa à possibilidade da conjectura de Goldbach segue exatamente a mesma resposta. Outro exemplo, boa parte das críticas ao sistema S5 são completamente resolvidas na fusão apresentada. O problema do *modal-knownno* apresentado por Fischer e Leon (2016) é solucionado facilmente. Problemas quanto a identidade entre mente e cérebro poderiam ser pensados na mesma linha. Poderíamos admitir que numa certa concepção metafísica a identidade seja o caso e em outra não seja. O mesmo problema da possibilidade de zumbis filosóficos.

Nosso ceticismo, apesar de limitar bastante nosso conhecimento modal, pode simplesmente apontar a direção honesta da filosofia nesses casos, a de admitir não conhecer a resposta por meio de meros argumentos modais de possibilidade. O que não significa que a filosofia deva parar de indagar tais questões e procurar por tais respostas. Somos verdadeiramente livres? Bem, não sabemos, e talvez nunca saberemos. Talvez a liberdade epistêmica seja o suficiente, e a partir dela podemos talvez pensar que podem haver certas determinações sociais presentes na sociedade atual.

Gostaríamos de aproveitar para fazer algumas considerações adicionais. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que este trabalho não pretende, de forma alguma, levar a filosofia em direção ao determinismo. Ao aceitarmos o determinismo como uma genuína possibilidade

epistêmica, não precisamos nos comprometer com sua validade objetiva. Nosso trabalho pretende verdadeiramente mostrar que não precisamos nos comprometer com nenhuma metafísica específica para falarmos das modalidades em seu nível prático e que o conhecimento metafísico de qualquer metafísica específica é bastante duvidoso. Apesar de termos várias vezes citado que a metafísica pode ser determinista, não fazemos nenhum compromisso de que isso seja verdadeiramente o caso e ainda que fosse, conforme mostrado por Hume, seríamos incapazes de saber de tal fato. Nosso objetivo é meramente apontar que a direção correta para a metafísica deveria ser a do ceticismo modal amplo.

Em segundo lugar, é importante destacar aqui o porquê de nosso ceticismo ser somente epistêmico, apesar de todas as nossas considerações. Por que insistir no fato de que modalidades aléticas têm significado apesar de todos os nossos apontamentos? A resposta mais simples que poderíamos dar e a mais honesta é a de que nosso ceticismo é somente epistêmico por causa de todo o contexto da questão relatada. Lembremos da questão de Quine. Ele acabou por defender um ceticismo semântico não só porque acreditava que o essencialismo fosse duvidoso, mas porque acreditava que a natureza fosse contingente. O essencialismo se fundou sobre a mesma crença. Se tentarmos evitar que as modalidades objetivas tenham algum significado real, simplesmente porque não temos acesso ao conhecimento das mesmas, podemos acabar nos afundando em metafísicas duvidosas sem que tenhamos consciência disso.

A segunda razão para mantermos nosso ceticismo no nível epistêmico deve-se à aparência de precisarmos que as modalidades objetivas tenham algum significado para podermos dar, também, algum sentido às modalidades do nível epistêmico – e acreditamos que essas não poderiam ser abandonadas. Ora, se eu digo que “pode chover amanhã”, então, ainda que eu mantenha tal possibilidade num nível epistêmico, ela precisa de alguma forma apontar que acredito que isso seja algo possível objetivamente, mesmo que não possa dar tal garantia. Se tentarmos retirar o significado para as modalidades objetivas, nosso discurso sobre a realidade seria planificado de tal forma que teríamos um determinismo estéril ou o retorno da metafísica ampla e completamente indeterminada como plano de fundo do nosso discurso. Esse não é o objetivo deste trabalho. A questão não é se as modalidades têm ou não significado, mas sim se temos ou não acesso ao conhecimento das mesmas.

Em terceiro lugar, este trabalho foi guiado pelo paradigma da lógica clássica meramente por uma questão metodológica, conforme informado em vários momentos do mesmo. Devido à ampla aceitação do pensamento clássico dentro da epistemologia das



modalidades, era preciso que apontássemos os problemas desta epistemologia usando o mesmo paradigma, a fim de evidenciar o problema a partir de seus próprios termos. Dentro desse paradigma, acreditamos ter mostrado que, no melhor dos casos, nosso acesso ao conhecimento modal somente se daria através de determinações ou daquilo que ocorre atualmente.

Pensemos mais seriamente na questão. Por que a metafísica deveria respeitar a lógica clássica? Não negamos a utilidade do pensamento clássico ou de suas inúmeras observações. Porém, por qual razão as determinações metafísicas deveriam respeitar aquelas que encontramos no pensamento clássico?

A própria física contemporânea precisou sair do pensamento clássico para trabalhar no âmbito subatômico. Por qual razão as determinações da lógica clássica deveriam valer objetivamente para a metafísica e a ontologia como um todo? Este trabalho, em verdade, carrega o espírito do pluralismo lógico, onde as diversas lógicas podem apresentar diferentes formas de pensar sobre os diferentes objetos do pensamento. Desta forma, enquanto defendemos no mesmo a ideia de um ceticismo que ainda aceita que temos acesso ao conhecimento de certas determinações, acreditamos que, talvez, devêssemos voltar ainda mais e questionar se temos qualquer acesso ao comportamento modal objetivo além do atual. Mas tal questão sairia muito do escopo inicial deste trabalho e colocaria dúvidas em nossas constatações se fizéssemos a defesa inicial de uma ideia tão radical. É exatamente por essa razão que não defendemos que o Primado da Contingência, como apontado em sua segunda versão, seja qualquer forma de regra do pensamento. Ambas as versões do primado servem apenas como formas de ilustrar dois tratamentos distintos sobre nosso acesso ao conhecimento modal objetivo. Um que se funda na possibilidade lógica clássica como forma de modalidade objetiva e outro que se funda na possibilidade lógica clássica como modalidade epistêmica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENSUSAN, H; COSTA-LEITE, A; DE SOUZA, E. G. Logics and their galaxies. In: KOSLOW, Arnold; BUCHSBAUM, Arthur. **The Road to Universal Logic**. Volume II, New York: Springer, p. 243–252, 2015.
- BORGHINI, Andrea. **A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality**. London, New York: Bloomsbury Academic, 2016
- BUENO, Otávio; SHALKOWSKI, Scott. Modalism and Theoretical Virtues: Toward an Epistemology of Modality. In: **Philosophical Studies**, Vol. 172, No. 3, p. 671–689, 2014.
- BYRNE, Alex. Possibility and Imagination. In: **Philosophical Perspectives**. Vol. 21, No. 1, p. 125–144, 2007.
- CARNIELLI, W.; PIZZI, C.; BUENO-SOLER, J. **Modalities and Multimodalities**. New York: Springer, 2008.
- CHALMERS, David J. Does Conceivability Entail Possibility? In: GENDLER, Tamar Szabo; HAWTHORNE, John. **Conceivability and Possibility**. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- COSTA-LEITE, A. Logical properties of imagination. In: **Abstracta: Linguagem, Mente e Ação**. Vol. 6, No. 1, p.103–116, 2010.
- COSTA-LEITE, A. Interplays of knowledge and non-contingency. In: **Logic and Logical Philosophy**, Vol. 25, No. 4, p.521–534, 2016.
- DEROSE, Keith. Epistemic Possibilities. In: **Philosophical Review**, Vol. 100, No. 4, p. 581–605, 1991.
- FINE, Kit. Essence and Modality. In: **Philosophical Perspectives**, Vol. 8, Logic and Language, p. 1–16, 1994.
- GABBAY, D.M. et al. **Many-Dimensional Modal Logics: Theory and Applications**. Amsterdam: Elsevier, North Holland, 2003.
- GORANKO, Valentin; PASSY, Solomon. Using the universal modality: gains and questions. In: **Journal of Logic and Computation**. Vol. 2, No. 1, p. 5–30, 1992.
- HAACK, Susan. **Filosofia das lógicas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- HACKING, Ian. Possibility. In: **The Philosophical Review**. Vol 76, No. 2, p. 143–68, 1967.

HARTMANN, N. The Megarian and the Aristotelian Concept of Possibility: A Contribution to the History of the Ontological Problem of Modality. Translated by Frédéric Tremblay and Keith R. Peterson. In: **Axiomathes** No. 27. p. 209–23, 2017

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KRACHT, Marcus. **Tools and Techniques in Modal Logic**. Studies in Logic. Elsevier, North-Holland, 1999.

KRIPKE, Saul A. Identity and Necessity. In: **Philosophical troubles: collected papers**. Vol. 1. New York: Oxford University Press, p. 1–26, 2011.

KRIPKE, Saul A. **O nomear e a necessidade**. Lisboa: Gradiva, 2012.

LEWIS, David. **Counterfactuals**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.

LEWIS, David. **On the Plurality of Worlds**. Oxford: Blackwell, 1986.

LOWE, E. J. What is the Source of Our Knowledge of Modal Truths? In: **Mind**. Vol. 121, No. 484, p. 919–50, 2012.

LEON, F.; FISHER, R.W. The Modal-Knowno Problem. In: **Southwest Philosophy Review**. Vol. 32, No. 1, pp 225–32, 2016.

NIINILUOTO, I. Imagination and Fiction. In: **Journal of Semantics**. Vol. 4, No. 3, p. 209–222, 1985.

MILLICAN, Peter. Hume on modality. In: BUENO, Otávio; SHALKOWSKI, Scott. **The Routledge Handbook of Modality**. Abingdon, Oxon: Routledge. p. 364–377, 2021

MONTGOMERY, H.; ROUTLEY, R. Contingency and noncontingency bases for normal modal logics. In: **Logique et Analyse**. Vol. 9, No. 35/36, p. 318–328, 1966.

NOZICK, R. **Invariances: The Structure of the Objective World**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

QUINE, Willard Van Orman. Three grades of modal involvement. In: **The ways of paradox and other essays**. Revised Edition. New York: Random House, 1966a.

SMITH, Quentin. The Metaphysical Necessity of Natural Laws. In: **Philosophica**. Vol. 67, No. 1, p. 31–55, 2001.

SOUZA JÚNIOR, A. D. **Reflexões céticas sobre epistemologia das modalidades**. 2018. 35 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VAIDYA, Anand. The Epistemology of Modality. In: ZALTA, Edward N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2017 Edition, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/modality-epistemology/>>. Acesso em: 22 jul. 2021.

VAIDYA, Anand Jayprakash; WALLNER, Michael. The epistemology of modality and the problem of modal epistemic friction. In: **Synthese**. Vol. 198, p. 1909–1935, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s11229-018-1860-2>>. Acesso em: 22 jul. 2021.

VAN INWAGEN, Peter. Modal Epistemology. In: **Philosophical Studies**. Vol 92, p. 67–84, 1998.

VISSER, Rehan P. The Limits of Modal Knowledge. In: **Principia**. Vol. 23, No. 2, p. 323–343, 2019.

WILLIAMSON, Timothy. **The Philosophy of Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

WILLIAMSON, Timothy. **Modal Logic as Metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WILLIAMSON, Timothy. Modal Science. In: **Canadian Journal of Philosophy**. Vol. 46, No. 4–5, p. 453–492, 2016.

YABLO, Stephen. Is Conceivability a Guide to Possibility? In: **Philosophy and Phenomenological Research**. Providence, Vol. 53, No. 1, p. 1–42, Março, 1993.

### *Bibliografia complementar*

BUENO, Otávio; SHALKOWSKI, Scott. Modal Realism and Modal Epistemology: A Huge Gap. In Weber, E.; De Mey, T. **Modal Epistemology**. Brussels: Koninklijke Vlaamse Academie van België, 2004.

FINE, Kit ; SCHURZ, Gerhard. Transfer theorems for stratified modal logics. In Ed. COPELAND, B. J. **Logic and Reality, Essays in Pure and Applied Logic**. p. 169–213. Oxford University Press, 1996.

FIOCCO, M. Oreste. Conceivability and Epistemic Possibility. In: **Erkenntnis**. Vol. 67, No. 3, p. 387–399, 2007.

HALE, Bob; Hoffman, Aviv. **Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KRATCH Marcus; WOLTER, Frank. Properties of independently axiomatizable bimodal logics. In: **Journal of Symbolic Logic**. Vol. 56, Issue 04, p. 1469–1485, 1991.

KRIPKE, Saul A. **Naming and Necessity**. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2001.

QUINE, Willard Van Orman. Necessary Truth In: **The ways of paradox and other essays**. Revised Edition. New York: Random House, p. 48–56, 1966b.

ROCA-ROYES, Sonia. Modal Epistemology, Modal Concepts and the Integration Challenge. In: **Dialectica**. Vol. 64, N° 3, p. 335–361, 2010.

ROCA-ROYES, Sonia. Conceivability and De Re Modal Knowledge. In: **Noûs**. Vol. 45, No. 1, p. 22–49, 2011.

STROHMINGER, Margot; YLI-VAKKURI, Juhani. Moderate Modal Skepticism. In: Ed. BENTON, Matthew A.; HAWTHORN, John; RABINOWITZ, Dani. **Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

SALMON, Nathan. The Logic of What Might Have Been. In: **Metaphysics, Mathematics, and Meaning**. Oxford: Oxford University Press, p. 129-149, 2005