

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Jeane Vanessa Santos Silva**

**UMA DEFESA CONTEXTUALISTA DE  
JUSTTIFICAÇÃO EPISTÊMICA**

JOÃO PESSOA- PB

2013

JEANE VANESSA SANTOS SILVA

**UMA DEFESA CONTEXTUALISTA DE  
JUSTTIFICAÇÃO EPISTÊMICA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Linha de pesquisa:** Filosofia Analítica.

**Orientador:** Prof<sup>o</sup>Dr<sup>o</sup> Giovanni da Silva Queiroz.

João Pessoa- PB

2013

Silva, Jeane Vanessa Santos

S586p Uma defesa contextualista de justificação epistêmica / Jeane Vanessa Santos Silva ; orientador Giovanni da Silva Queiroz. – São Cristóvão, 2013.

109 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Sergipe, 2013.

1. Ceticismo. 2. Filosofia. 3. Justificação. 4. Teoria do conhecimento. I. Queiroz, Giovanni da Silva, orient. II. Título.

CDU 165.72

JEANE VANESSA SANTOS SILVA

UMA DEFESA CONTEXTUALISTA DE  
JUSTTIFICAÇÃO EPISTÊMICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Linha de pesquisa:** Filosofia Analítica.


Defesa: 05/02/2013.

Conceito obtido: APROVADO COM DISTINÇÃO.

BANCA EXAMINADORA:

  
Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz  
Orientadora/UFPB

  
Prof. Dr. Rodrigo Jungmann de Castro  
Membro Externo/UFPE

  
Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva  
Membro/UFPB

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programas de Pós-Graduação em Filosofia  
Campus I - João Pessoa - Paraíba  
Tel./Fax.: (0xx83) 3215-7205

*À Carolina*

Mas “conhecimento” se pode dizer em muitos sentidos e a problemática do conhecimento continuava aberta à investigação. Agora eu podia tranquilamente abordá-la, assumindo sem temor minha condição humana. (Oswaldo Porchat Pereira, “O argumento da loucura”. *In*: Rumo ao ceticismo. São Paulo: UNESP 2007, p 323-343).

## AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento não expressa qualquer novidade, se dirige a minha mãe, Dagmar. Ela que é minha principal incentivadora desde sempre, a quem eu amo como ser humano imperfeito, a quem eu amo completamente com todos os seus defeitos cuja maioria herdei. Ela, sem saber, me desafia no que me é mais difícil: ser quem sou. Agradeço também a meu pai Gentil que, sempre presente, ouviu muitas filosofias e incontáveis falácias. Olhando pra mim como se eu fosse uma sábia filósofa, não se deu conta que sou apenas uma sofista manipulando discursos.

A minha madrinha Alira, cuja presença é um acalanto; ela parece uma prece ou um anjo. E a meu avô Luis, que já foi Diógenes, mas agora é Kant. Junto a meus pais esses dois opostos me asseguraram o direito ao ócio tão necessário no empreendimento filosófico.

A meu namorado Vinicius cujo humor dificilmente se altera e quando ocorre não dura. Alcançou a *ataraxia* sem jamais ter procurado a verdade.

A Saulinho que, filosofando comigo, me fez muitas vezes esquecer a filosofia em prol de um “pragmatismo prático” fazendo valer os ditados vulgares da vida vulgar e por ter sobrevivido a mim depois de tantas vezes em que pensei em matá-lo. A Maisa, que saiu de uma história em quadrinhos com um cigarro entre os dedos para fazer a revolução ir pra frente. A Marcelo e Alexandre, porque é uma honra conhecê-los, tê-los como amigos é um orgulho, vocês são muito queridos. Todos vocês são minha família, *mi casa essu casa*.

Ao Professor Eduardo Gomes de Siqueira, um manipulador de mentes, mestre em hipnose. Eduardo foi meu primeiro orientador. Desvirtuou-me. Fez-me acreditar, mesmo que não tenha se dado conta, que havia uma saída desse labirinto. Me seduziu com um Wittgenstein apaixonante em mãos, e eu boba acreditei que todos já se haviam também seduzido. Infelizmente muitos ainda não conseguiram se libertar do medievo.

Ao Professor Alexandre Meyer Luz que, sorrateiro como um gato preto num quarto escuro, me contou historinhas sobre “mãos”, “zebras”, “cubas”, mal podia imaginar que são histórias de terror atendendo pelo vulgo de epistemologia. Foi a epistemologia que me desiludiu da filosofia e se isso foi bom ou nocivo que respondam os especialistas.

Ao Professor André Abath agradeço por ter me convidado a fazer o mestrado na UFPB e principalmente pelo exemplo de renovação da filosofia.

Ao Professor Giovanni Queiroz. Como lidar com o seu orientador se ele for de escorpião? Obrigada pelas orientações, pela atenção, pela biblioteca e pelo respeito à livre criação. E obrigada também pela correção desse texto, pelas suas observações cruciais e determinantes. Um texto ainda demasiado imaturo, que olho com a insegurança de quem suspeita que logo mudará de ideia.

Devo agradecer também ao professor Bartolomeu pelas pertinentes sugestões na ocasião da minha qualificação.

Agradeço à Fátima e Chico, que desenrolam para nós, alunos, muitas das chatices burocráticas que compõem o serviço público. A paciência de vocês é proporcional ao tamanho do abacaxi.

Também agradeço à turma na qual estagiei e vivenciei o desafio de ser um professor na universidade pública. Muita calma nessa hora meus amigos do doce, a filosofia às vezes é um saco e outras vezes não. Com vocês tive a certeza de que é isso que eu quero para minha vida de sala de aula.

Agradeço a Capes, pois o incentivo à pesquisa é crucial para o desenvolvimento intelectual deste país, onde a filosofia pode e ocupará ainda muitos espaços.

## **RESUMO**

Com seu surgimento na antiguidade para servir a propósitos terapêuticos, o ceticismo, desdobrou-se sobre várias facetas ao longo da história da filosofia. Dentre elas a que parece ter se estabelecido por vez nos debates epistemológicos é aquela cujas formulações encontram-se ainda na modernidade junto a um projeto de conhecimento infalível do mundo. Desde então tornou-se terreno comum em teoria do conhecimento levar a dúvida até sua última instância suspendendo assim todo nosso conhecimento do mundo. Esse texto pretende apresentar a Teoria Contextualista da Justificação Epistêmica como uma alternativa ao ceticismo. Nosso principal objetivo é mostrar que ao separar o contexto filosófico, onde o ceticismo se estabeleceu, do contexto de nossas vidas cotidianas aquele conhecimento comum do mundo que acreditamos possuir pode ser salvaguardado.

Palavras-chave: Ceticismo, Contextualismo, Justificação, Conhecimento Ordinário.

## **ABSTRACT**

With its emergence in antiquity to serve therapeutic purposes, the skepticism, unfolded on various facets throughout the history of philosophy. Among them, that seems to have established a time in epistemological debates is one whose formulations are still in modernity along with a project of infallible knowledge of the world. Since then it has become common land in the theory of knowledge lead to a doubt until ultimately suspending so all our knowledge of the world. This text wants to present a Contextualist Theory of Epistemic Justification as an alternative to skepticism. Our main goal is to show that by separating the philosophical context, where skepticism ourselves, context of our everyday lives that common knowledge of the world that we believe possess can be safeguarded.

Key words: Skepticism, Contextualism, Justification, Ordinary Knowledge.

## SUMÁRIO

<b>1- Apresentação</b>	<b>10</b>
<b>2- Ceticismo e conhecimento</b>	<b>14</b>
2.1 - Três tipos históricos de ceticismo	14
2.1.1- Pirro e o ceticismo terapêutico	14
2.1.2- Descartes e o ceticismo metodológico	20
2.1.3- Hume e o ceticismo metafísico	24
2.2 - Ceticismo no debate epistemológico contemporâneo	30
2.2.1 O paradoxo céptico	32
2.2.2- Princípio de fechamento	35
<b>3- Contextualismo Epistêmico</b>	<b>43</b>
3.1 Wittgenstein: precursor do contextualismo	43
3.2 - Contextualismo Epistemológico	48
3.2.1- David Annis e a natureza social da justificação	54
3.2.2 - Fatores contextuais que alteram as condições de verdade para uma atribuição de conhecimento	64
<b>4- Ceticismo e contextualismo</b>	<b>72</b>
4.1- Respostas contextualistas ao ceticismo	73
4.2- Objeções ao contextualismo epistêmico	83
<b>5- Excurso: Acerca do senso comum</b>	<b>88</b>
<b>6- Conclusão</b>	<b>104</b>
<b>7- Referências Bibliográficas</b>	<b>109</b>

## 1 APRESENTAÇÃO

Não é raro ouvir que o conhecimento é o bem mais valioso que alguém pode ter, ou que, uma vez em sua posse, ele, o conhecimento, não nos pode ser tirado, e é justamente como um bem valioso que a filosofia vem tratando o conhecimento ao longo de sua história. Cada teoria filosófica tentou, ao passo de seu desenvolvimento, garantir a posse do conhecimento do mundo. Cada uma delas procurou dar a melhor explicação da realidade e demonstrar ter alcançado a verdade nos moldes que acreditou ser adequados. Uma após outra, cada corrente requisitou para si o reconhecimento de sua supremacia no discurso e da força de seus argumentos. Uma às outras se atacaram e se substituíram, numa guerra infinda pela detenção do conhecimento que acreditavam possuir.

Assim também procedeu a filosofia, ao nascer como uma alternativa à explicação mítica do mundo. O pensamento racional julgou a explicação mitológica e a considerou inapta à explicação da realidade, do mesmo modo, sob a acusação de invalidade ou injustificação, as diferentes filosofias atacaram-se na tentativa de estabelecerem-se, cada uma, como a única e verdadeira filosofia. Primeiro, os pré-socráticos, preocupados com a natureza, tentaram, cada um a seu modo, descobrir e apresentar o princípio primeiro que explicaria a origem de todas as coisas; depois, aquela que viria a ser chamada de filosofia primeira instaurou a supremacia da mente sobre o mundo com a pretensão de explicar como as coisas são e não como acreditamos que elas sejam. A razão, a fé, os sentidos, a utilidade, o consenso, etc., um após outro, foram sucessivamente ocupando o lugar de melhor justificação para o conjunto de crenças de cada teoria. E todas elas, acreditando ter alcançado a verdade, julgaram ter dado a última e definitiva palavra.

Através da incessante desconfiança e intensa investigação que as diversas teorias filosóficas fizeram, umas das outras, objeto de dúvida. Apontaram com um discurso voraz os erros e contradições de qualquer explicação diferente, apresentaram contraexemplos para exemplos e contra-argumentos para argumentos. Através da indagação implacável derrubaram teses e desconstruíram edifícios inteiros com o simples

golpe de questionar seus alicerces. Mas, se todos são ateus com os deuses dos outros, semelhantemente ocorre que todos sejam céticos com a filosofia alheia.

De que então acusam o cético? Não poderiam acusá-lo pelo seu talento de indagar, sua investigação obstinada e a exigência de fundamentação para aquilo que dizem ser verdadeiro, pois esses deveriam ser atributos pertencentes a filósofos de todas as filosofias. Parece, porém, que as filosofias não têm resistido à investigação e se suas crenças continuam intactas, a base para seu conhecimento está ruindo à medida que a investigação prossegue. É exatamente neste escopo que a epistemologia contemporânea tem desenvolvido seus principais debates; buscar maneiras de responder ao ceticismo e assim assegurar as bases do conhecimento humano é um de seus objetivos mais patentes.

O desafio da epistemologia contemporânea é um ceticismo também contemporâneo, atualizado e forte como sempre fora. Ele ataca a possibilidade da própria filosofia, da ciência e do conhecimento de maneira geral; destaca-se por suas hipóteses aparentemente irrefutáveis, que são concomitantemente inacreditáveis. O ceticismo tem negado a possibilidade do conhecimento usando os conceitos e argumentos desenvolvidos pela própria epistemologia, e o infundo debate sobre problemas na delimitação de um conceito de conhecimento contribui para o ataque cético.

Assim como Sócrates sugeriu em seu discurso no *Teeteto*, o conhecimento vem sendo habitualmente definido pela Teoria do Conhecimento como crença verdadeira justificada. Em 1963, Edmund Gettier, em um artigo intitulado “Is Justified True Belief Knowledge?”, questiona a validade desta definição, ao testar sua eficiência em definir o conhecimento. Ele pretendeu demonstrar que é possível a um sujeito satisfazer as condições da definição e, no entanto, não obter conhecimento. Nos exemplos de Gettier, suas personagens acreditam em algo que é verdadeiro e justificado, mas acertam (obtem conhecimento) por sorte. Assim o sujeito acredita na verdade da proposição, mas por um acaso; poderíamos aceitar que a definição é eficiente se, além de satisfazer as exigências já impostas, ela também for resistente a problemas como o que Edmund Gettier apresentou.

O grande ponto fraco da definição está na noção de justificação; nem Sócrates, nem qualquer filósofo, conseguiu formular uma justificação que, sendo infalível, assegure o conhecimento e alcance a verdade, que também é parte constituinte

da corrente definição. Todas as tentativas de estabelecer um padrão universal fracassaram. Nenhuma teoria da justificação até hoje resistiu intacta ao ceticismo e putativos conhecedores continuam afirmando que conhecem apesar de não o poderem provar. Um verdadeiro caos epistemológico.

O cético questiona impiedosamente em que base está firmada a crença em uma dada proposição; dada a justificação, o cético questionará em que base está firmada esta justificação e assim procedendo infundamente não permite que o conhecimento seja estabelecido. Este é o método cético desde sua origem: investigar impiedosa e continuamente até que haja a constatação de uma justificação em círculos ou de regresso *ad infinitum* ou ainda a tentativa de estabelecer um argumento arbitrariamente.

A grande questão em torno de não se poder oferecer uma justificação última diz respeito à condição que a justificação ocupa: a posição de dever ser ‘aquilo que mais se aproxima da verdade’. Diferentes tipos de justificação têm falhado porque possuem a missão de provar que a crença em uma dada proposição é verdadeira, e a verdade, tratada em moldes metafísicos por toda a tradição, é inacessível. Se a verdade for tratada como a realidade mesma, se for tratado com algo eterno e imutável então, aos humanos, ela é inacessível.

Enquanto abandonava-se o ideal de uma verdade metafísica, teorias da justificação epistêmica desenvolviam-se e procuravam validar os padrões que estabeleciam para que, se satisfeitos, a justificação fosse legítima. Uma dessas teorias nos interessa porque parece poder desviar o foco do ceticismo de nossas pretensões cotidianas de conhecimento. A teoria contextualista da justificação epistêmica aponta variações espaço temporais em diferentes situações de atribuição de conhecimento. Ela defende que, assim como existem diferentes contextos de atribuição de conhecimento, existem também diferentes padrões de justificação e que não é possível que esses padrões sejam estabelecidos sem que o contexto da atribuição seja levado em consideração.

A teoria contextualista teve seu importante desenvolvimento na filosofia da linguagem com Wittgenstein, que procurou mostrar que existem vários jogos de linguagem e que, em cada um deles, há regras que os conduzem a delimitar diferentes significados em diferentes situações; essa é a configuração do contextualismo semântico. De maneira semelhante ocorre com o contextualismo epistêmico: havendo diferentes

contextos de atribuição de conhecimento, há também diferentes regras de justificação para o conhecimento em cada contexto.

Um das principais armas do contextualismo epistêmico contra o ceticismo é separar a vida acadêmica da vida cotidiana. Para os contextualistas, é possível notar uma variação brusca de padrão quando se desloca o debate das situações acadêmicas, claramente hipotéticas, para situações cotidianas mais corriqueiras onde o problema do ceticismo é sequer mencionado. Agindo desta forma, os contextualistas conseguem fazer com que padrões mais baixos e, sobretudo alcançáveis, regulem nossas condições de justificação cotidianas. Em linhas gerais o que o contextualismo faz é mostrar que em alguns contextos o ceticismo não está presente como uma ameaça porque as possibilidades céticas não são sequer consideradas.

Esta dissertação dispõe-se a oferecer a teoria contextualista da justificação epistêmica como uma alternativa ao tratamento cético dado ao conhecimento humano. Na primeira parte exporemos três tipos históricos de ceticismo: o ceticismo pirrônico, como marco essencial na história da filosofia; o ceticismo cartesiano, indiscutivelmente presente na metodologia cética atual; e o ceticismo sobre processos inferenciais de Hume cuja compreensão auxilia-nos na rejeição do Princípio de Fechamento. Em seguida abordaremos o ceticismo nos moldes em que tem sido tratado atualmente.

Na parte seguinte apresentaremos a teoria contextualista da justificação epistêmica, sua origem na filosofia da linguagem com Ludwig Wittgenstein, os pressupostos sob os quais o contextualismo tenta se desenvolver enquanto uma teoria epistemológica e as características que fazem da teoria contextualista da justificação epistêmica uma boa alternativa às outras teorias da justificação.

Por fim, o ultimo capítulo será uma tentativa de apresentar um desvio do ceticismo através da teoria contextualista da justificação epistêmica enquanto tentamos preservar nossas pretensões cotidianas de conhecimento. Nossa pretensão é mostrar que mesmo que não seja capaz de responder ao ceticismo anulando-o, o contextualismo, nos possibilita desviar do ataque cético através da separação de contextos e assegurar ao menos nossas pretensões de conhecimento ordinariamente erguidas.

## **2 CETICISMO E CONHECIMENTO**

### **2.1 Três tipos históricos de ceticismo**

Muitos filósofos se dedicaram à tarefa de desenvolver o tema do ceticismo. Alguns deles serviram-se do ceticismo como uma resposta para problemas da filosofia e, sobretudo do conhecimento; estes filósofos viam o ceticismo como uma forma de cura das doenças filosóficas, ou mesmo como um recurso retórico que os favorecia na inabilitação de teorias contrárias.

Outros filósofos dedicaram seus esforços à tentativa de refutar o ceticismo e demonstrar que o conhecimento do mundo é possível na medida em que algumas regras, por eles formuladas ou apresentadas, sejam satisfeitas.

#### **2.1.1 Pirro e o ceticismo terapêutico**

O ceticismo, tema central na filosofia analítica contemporânea, desenvolveu suas principais ideias e constituiu seus principais modos de ataque ainda na Antiguidade. Nomes como Pirro de Élis, Arcesilao, Sexto Empírico, Agripa e Carneades são constantemente citados quando se trata de apresentar a gênese das principais ideias céticas. Pode-se dizer inclusive, que quase tudo do que se apresenta como armamento cético hoje já estava presente nas formulações que foram outrora desenvolvidas por estes pensadores antigos. Infelizmente quase tudo da produção desses filósofos foi perdida. Alguns deles, como é o caso de Pirro, não registraram seus pensamentos em textos e suas ideias foram transmitidas por seus discípulos, cujos muitos textos também se perderam, e

por outros filósofos da época, entre os quais o principal nome é Diógenes de Laércio<sup>1</sup>. Sexto Empírico foi o maior difusor do pirronismo e é o fundador da Escola Cética. A maior parte dos dados que se referem ao ceticismo pirrônico está presente na herança deixada por Sexto; por isso tamanha é a importância dada a ele. Não é comum inclusive falar de pirronismo sem fazer qualquer referência a Sexto e sua obra.

Assim como Pirro, Sexto acreditava que a suspensão do juízo (*epoché*) era apenas o primeiro passo de um longo e contínuo exercício de busca pela verdade; nisto mesmo consiste o ceticismo pirrônico: numa continuidade investigativa em busca da verdade. A suspensão de juízo é provocada pela equipolência de razões tanto para acreditar quanto para não acreditar em alguma sentença (*diaphonía*), e é o mote necessário para que o cético assuma sua incapacidade de declarar qualquer certeza sobre a sentença. Esse componente prático é a principal diferença entre o ceticismo pirrônico e o ceticismo acadêmico; na verdade o ceticismo acadêmico “não precisa ter um componente prático” (WILLIAMS, 2008).

Pirro de Élis (360-275 a.C.) é considerado o pai do ceticismo. Contra o dogmatismo, ele pregava uma vida sem defesa de crenças caracterizada pela busca da tranquilidade (*ataraxia*); sua posição se assentava na impossibilidade de afirmar uma crença cujas razões fundamentadoras fossem conflitantes. Agindo assim, Pirro instaura, como característica do ceticismo, uma busca infinda pela verdade – acompanhada da rejeição de teorias que sugiram respostas definitivas para o objeto investigado, e também daquelas teorias que sugiram a impossibilidade do conhecimento desse mesmo objeto; ambas as posições são consideradas dogmáticas e pretendiam um conhecimento de tipo indubitável.

---

<sup>1</sup> Diógenes de Laércio foi um historiador da Grécia Antiga que viveu aproximadamente no século III d.C. Sua maior obra é “Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres”, mas a credibilidade dada aos seus escritos é bastante controversa. De qualquer forma, mesmo que os relatos de Diógenes não sejam fidedignos ao que pensava Pirro, em seus escritos se encontravam as ideias daquilo que foi difundido como pirronismo. Ver: LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2. ed. Brasília: UNB, 2008. Alguns fragmentos dos textos de Tímon de Filos (325-235 a.C.), discípulo de Pirro também registram o pensamento pirrônico. Ver também: MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

O resultado natural de qualquer investigação é que os investigadores ou descobrem o objeto da busca, ou negam que seja possível descobri-lo e confessam-no inapreensível, ou persistem na busca. Assim, também, quanto aos objetos investigados pela filosofia, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros afirmaram que ela não pode ser apreendida, enquanto outros persistem investigando. (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p. 115)

O que Pirro desenvolveu foi, em linhas gerais, uma forma de ceticismo prático ligado à presença invariável da dúvida; o ceticismo de Pirro não é meramente metodológico, mas se figura sobre o componente prático da investigação; o método para a *ataraxia* é a investigação. Não é o caso de se afirmar que alguém pudesse viver radicalmente sem acreditar em coisa alguma, mas quando se toma ciência de que não há mais razões para acreditar em algo que para desacreditar dele, a melhor opção é suspender o juízo.

O ceticismo pirrônico seria então uma busca contínua pela tranquilidade, concedida por meio da suspensão de juízo; essa suspensão, por sua vez, só pode ocorrer se nossa incapacidade de dar boas razões para acreditar em algo em detrimento de seu contrário for reconhecida. “Segue-se assim uma cessação de todo discurso (*aphasia*), uma cessação de toda atividade (*apraxia*) que conduzem, por sua vez, a uma cessação de toda inquietude (*ataraxia*).” (BRITO, 2010, p 90). Desse modo, a certeza não pode consolidar-se; então, o ceticismo de Pirro não deve ser encarado como algo que se limita a uma teoria cética, mas a uma experiência prática de busca pela quietude, uma proposta de terapia. Ele (o ceticismo pirrônico) é um remédio para o dogmatismo e para qualquer tentativa de estabelecer preceitos incontestáveis.

O pirrônico entende por dogmático o discurso que pretende ter capturado a realidade, ou natureza, ou essência, das coisas com que se ocupa, que seja capaz de dizer adequadamente que é o caso, exprimir um conhecimento definitivo de seu objeto, em suma, o discurso tético, cuja mesma pretensão o converte num discurso sobre o não aparente (*ádelon*), o não-evidente, o transcendente, o que se postula para além da experiência imediata. (PEREIRA, 2007, p.224)

O argumento pirrônico se dirige a qualquer crença, de qualquer classe de crenças, sejam elas formadas por quaisquer processos. Posto dessa forma, como uma dúvida universal, o ceticismo desta modalidade será mais tarde chamado de Ceticismo Global. Contudo, o ceticismo pirrônico não é uma dúvida universal sobre a possibilidade do conhecimento, mas sobre a possibilidade de escolha, dado o conflito de razões e a pretensão de um conhecimento infalível. Para Pirro, um cético não deve fazer qualquer asserção acerca de dados evidentes ou não-evidentes, pois há sempre uma refutação possível para qualquer afirmação. Toda crença está vetada e toda certeza indeferida pela impossibilidade de dar melhor razão para a crença que para seu oposto. Segue-se disto que nenhuma afirmação estaria fundamentada de forma suficiente de modo que pudesse receber o status de crença, muito menos o de certeza.

Há, entretanto uma extensa discussão a respeito da relação entre crença e vontade. Seria o sujeito capaz de decidir, dada uma sentença, se irá nela acreditar, se não irá acreditar ou se suspenderá o juízo? Esse controle do sujeito sobre sua posição doxástica<sup>2</sup> é chamado de Voluntarismo Doxástico. O Voluntarismo Doxástico é a teoria que afirma que o sujeito cognoscente é capaz de controlar suas crenças: ou seja, ele pode decidir em que proposições irá acreditar ou não.

“Voluntarismo doxástico” designa a tese segundo a qual seríamos livres para deliberarmos quanto à escolha de crenças da mesma forma como deliberarmos quanto à escolha pela realização de determinadas ações. O voluntarismo doxástico foi muito criticado nas últimas décadas, sobretudo no contexto de um debate normalmente denominado como “ética da crença”. O que está em questão nesse debate é o problema

---

<sup>2</sup> O termo ‘doxástico’ deriva do grego *doxa* que significa opinião. Diante de uma proposição *p*, um sujeito *S* pode ter uma dentre as três atitudes doxásticas, quais sejam: a crença, a descrença e a suspensão de juízo. *S* pode crer que *p* seja o caso; *S* pode não crer que *p* seja o caso e *S* pode suspender o juízo a respeito da afirmação de que *p* seja ou não o caso. O debate a respeito do Voluntarismo Doxástico se refere à questão de se *S* pode conscientemente deliberar e escolher qual atitude doxástica irá tomar ou se a despeito disto *S* ocupa qualquer posição doxástica de maneira involuntária. Para um debate mais profundo ver: STEVENSON, J. T.: “On doxastic responsibility”, (org.) Keith Lehrer, *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht, Reidel, 1975, p. 229-52. E também WILLIAMS, B.: “Deciding to believe”. In: *The Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 136-151. Para a discussão sobre voluntarismo no debate contemporâneo ver: ARAÚJO, Marcelo de. “Teorias do Juízo e Voluntarismo Doxástico no debate Epistemológico Contemporâneo”. In: *Ensaaios Filosóficos – volume 1*, Rio de Janeiro, 2010, p. 42-54.

sobre se, e em que medida, teríamos um controle voluntário sobre nossas crenças. (ARAÚJO, 2010, p.45)

A grande questão do Voluntarismo Doxástico em relação ao pirronismo se refere ao exercício:

(...) a repetição constante da experiência suspensiva, que se renova em todo processo de investigação, leva compreensivelmente o cético a perder a esperança de estabelecer qualquer resultado definitivo, de poder articular um conhecimento seguro do que é o caso, de encontrar a verdade com que acena a filosofia dogmática. (PEREIRA, 2007, p.225)

Mesmo que uma crença afete o sujeito de um modo que não o permita deliberar sobre sua posição doxástica, o exercício intelectual de sempre investigar quais são as melhores razões e a qual caminho tais razões levam, constitui um parâmetro básico do pirronismo. Indagando sempre sobre quais são as melhores razões, e se elas são suficientes, o sujeito pode, em última instância, decidir se irá crer, desacreditar, ou suspender o juízo como sugeriu Pirro. O exercício constante da suspensão do juízo leva o cético a desconfiar sempre de toda proposta dogmática, pois a possibilidade de conhecer as coisas como elas são realmente, ou como são em si mesmas, não nos é dada nem pelos sentidos e nem pela razão; suspender o juízo é então um procedimento metodológico. É porque a tentativa de instaurar o voluntarismo restrito à crença ou à descrença falha, porque razões suficientes não são apresentadas nem para a primeira nem para segunda opção, que a suspensão de juízo se instaura como melhor alternativa para tal impasse.

Deve-se acentuar, porém, que Sexto Empírico ressalta nosso involuntarismo mediante as crenças dos sentidos. As crenças provocadas pela manifestação do mundo através de nosso aparato sensorial são involuntárias. Somos afetados por impressões que nos transmitem aparências e sobre isso não temos qualquer controle. Apreendemos fenômenos que se nos apresentam de maneira involuntária, mas são nossas formulações a respeito desses fenômenos que constituem risco dogmático. Não temos controle sobre nossas experiências, mas devemos ser capazes de decidir que posição tomaremos sobre os juízos formados por estas experiências.

Por exemplo, mel nos parece doce (e aceitamos isto na medida em que temos uma percepção sensível da doçura), porém se é doce em si mesmo é algo questionável, pois não se trata mais de uma aparência, mas de um juízo sobre o aparente. E mesmo se formulamos argumentos sobre o aparente, isto não se deve a intenção de rejeitarmos as aparências, mas apenas de mostrarmos a precipitação do dogmático, pois se a razão nos ilude de tal modo que nos tira até mesmo o aparente diante dos nossos olhos, então temos que tomar cuidado no caso das coisas não-evidentes para não nos precipitarmos ao segui-la. (SEXTO EMPÍRICO, 1996, p.3)

As aparências das coisas são evidentes, nos afetam involuntariamente, constituem o primeiro passo de nosso possível conhecimento do mundo, são falíveis e o processo pelo qual se formam (os sentidos) é a sua fonte de razoabilidade. Os questionamentos sobre a natureza das aparências, a relação da aparência com a coisa mesma, sua referência à realidade do mundo, ou seja, as questões do escopo de uma teoria realista do conhecimento produzem respostas dogmáticas que partem de um elemento de estudo não-evidente. O que podemos ter das coisas de maneira evidente são as aparências; admitir aparências formadas por processos falíveis é admitir a possibilidade de um conhecimento do mundo que não está submetido a um ideal de conhecimento infalível. A suspeita do cético não se emprega sobre as aparências que são evidentes, a suspeita do cético ataca a atitude (sobretudo metafísica) de discorrer sobre aquilo que não é evidente, e por não encontrar verdade a respeito daquilo que é não-evidente, o cético a continua buscando.

Buscando a verdade e não a encontrando, porque não há mais razões para acreditar em algo que em seu oposto, Pirro passou a buscar somente tranquilidade. Mais que uma forma teórica de ceticismo, a filosofia pirrônica desenvolveu de modo pertinente um aparato teórico para uma atividade prática de suspensão de juízo diante de teses conflitantes com forças justificacionais equivalentes. A mais severa oposição feita por este ceticismo se refere ao dogmatismo, o ceticismo pirrônico é essencialmente um incisivo ataque as posições dogmáticas que pretendem ter alcançado a verdade.

A severa contestação de posições dogmáticas não faz do ceticismo pirrônico um opositor da possibilidade do conhecimento humano. Dado o conflito de razões disponíveis para crenças opostas, o ceticismo pirrônico é um opositor em relação à possibilidade de escolha de uma crença que seja defensável até o último grau em que se possa exigir defesa. Este requerimento de defesa, até o último grau exigido, faz com que o sujeito busque justificação em dados que sequer são evidentes. Assim nenhuma afirmação estaria fundamentada de modo suficiente e o mais sensato diante disto seria a suspensão de juízo.

Talvez o legado mais valioso que herdamos do ceticismo pirrônico seja a consciência de que as verdades estabelecidas por qualquer modalidade de filosofia dogmática não são de fato verdades. Além disto, o exercício da suspensão de juízo com fins terapêuticos confere àquilo que podemos apreender imediatamente pelos sentidos e as normas da vida comum características reguladoras sob as quais podemos guiar nossa conduta sem a necessidade de dar assentimento último a qualquer estabelecimento dogmático.

### **2.1.2 Descartes e o ceticismo metodológico**

Assim como Pirro usou o ceticismo como o meio pelo qual se chegaria à tranquilidade, Descartes fez do ceticismo uma ferramenta, ou método, para alcançar as bases do conhecimento humano. A pretensão cartesiana foi a de oferecer um conhecimento indubitável que, não podendo ser questionado, serviria de limite para o regresso ao infinito de evidências<sup>3</sup> então instaurado; deste modo, Descartes buscou um terreno seguro onde pudesse construir o conhecimento. Ele não foi um cético, mas fez do ceticismo um ‘recurso metodológico’ empenhado em duvidar daquilo que acreditamos conhecer com certeza, para daí colher aquilo que permanecesse imune à dúvida mais voraz.

---

<sup>3</sup> O regresso ao infinito de evidências é caracterizado pela tentativa infunda de dar razões para as razões que deveriam justificar um dado conhecimento.

Na tentativa de encontrar algum conhecimento que fosse isento a qualquer dúvida, sobre o qual não poderia haver qualquer suspeita, Descartes inicia uma investigação sobre nossas crenças, atacando desde aquelas formadas pelos sentidos até mesmo as que resultam de formulações matemáticas. As crenças que foram empiricamente formadas estão completamente *sub judice* porque os sentidos são constantes fontes de engano; disso segue-se que não são confiáveis, pois não se pode dar crédito a quem já nos enganou outrora; é muito fácil acreditar com certeza em alguma impressão dos sentidos que mais tarde se nos revela falsa, e é também comum que alterações físicas influenciem negativamente em nossas percepções do mundo.

Enquanto desejou determinar algo que fosse realmente firme nas ciências, Descartes colocou em dúvida o fundamento de todas as opiniões em que acreditara; não podendo analisar todas as suas crenças ele as separou de acordo com o modo pelo qual foram formadas, e ao atacar o alicerce Descartes pretendeu derrubar todo o edifício. Assim, ao apontar os sentidos como objeto de desconfiança Descartes mina o fundamento de todas as crenças empiricamente formadas. Os sentidos são objeto de desconfiança porque não é raro nos enganarmos ou confundirmos ao formularmos juízos em consequência das impressões que temos a partir dos sentidos; uma dada distância, deficiência ou excesso de luz e mesmo modificações fisiológicas alteram nossa percepção da realidade.

O primeiro ataque cartesiano às pretensas verdades formadas pelos sentidos é feito então a partir do argumento de que não devemos confiar naquilo que outrora já nos enganou. Assim, como os sentidos podem nos enganar e tal ocorre com alguma frequência, não devemos confiar nas informações que deles recebemos para fundamentar as crenças que possuímos a respeito do mundo.

O famoso ‘Argumento do Sonho’, no qual Descartes expõe certo grau de dificuldade possuído pelos homens quando tentam distinguir o sonho da vigília, consiste primeiramente numa avaliação a respeito da possibilidade de conhecermos o mundo externo. Um sujeito pode estar sonhando e acreditar ao mesmo tempo em que está acordado, e tomar as impressões que recebe durante o sonho como impressões

verdadeiras correspondentes à realidade do mundo externo; entretanto, por estar dormindo, ele não pode estar vivendo as situações desencadeadas em seu sonho.

Mas, pensando cuidadosamente nisto, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo manifestadamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (DESCARTES, 1973, p.94)

Sem poder distinguir a realidade do sonho da realidade da vigília, o sujeito não pode afirmar ter conhecimento verdadeiro daquilo que sente ou daquilo que lhe impressiona. O que ele vê, ouve, ou sente de qualquer outra forma, pode não corresponder à realidade da vigília, e havendo a possibilidade de estar errado não pode haver conhecimento verdadeiro, pois o conhecimento verdadeiro é, para Descartes, indubitável e incorrigível.

Ainda assim, suspendendo todo o conhecimento empírico porque os sentidos podem enganar, restam ainda as verdades de cunho matemático que não são geradas pelos sentidos, mas apreendidas pela razão. Os juízos formados pelas sentenças matemáticas não parecem precisar do auxílio dos sentidos; eles correspondem invariavelmente àquilo que esperamos que corresponda. A adição de ‘dois’ e ‘dois’ deve ser ‘quatro’ em qualquer situação dependente ou independentemente dos sentidos; assim, o argumento cartesiano do sonho não é capaz de suspender todas as sentenças em que acreditamos, pois não atinge as verdades matemáticas bem como ideias elementares de quantidade e extensão, mas somente aquelas que são formadas direta ou indiretamente pelos sentidos. “Esse conhecimento cabe apenas à razão, ao pensamento. As percepções sensíveis estão sempre sujeitas a enganos e não nos conduzem jamais a proposições seguras e indubitáveis” (ZIMMER, 2009).

Como a intenção de Descartes era suspender todo o conhecimento estabelecido como tal e buscar algo que fosse verdadeiro desde seus fundamentos, ele precisava duvidar mesmo das verdades matemáticas; para isso ele recorre ao argumento

do ‘Gênio Maligno’: tudo o que conheço são ilusões criadas por um gênio maligno empenhado em me enganar, se eu acredito que a soma de dois e dois equivale a quatro é porque ele quer que assim eu pense e tudo mais o que eu tomo por certo e real nada mais são que fantasias que esse deus enganador me faz crer serem verdades.

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a este pensamento; e se, por este meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender o juízo. (DESCARTES, 1973, p.96)

A questão não é se existe ou não um gênio maligno, mas se há a possibilidade de ele existir, e, havendo esta possibilidade se podemos refutá-la.<sup>4</sup> Como é possível desconstruir um argumento que suspende toda nossa possibilidade de argumentação, como é possível contestar quando todo nosso conhecimento está suspenso? Descartes, ao chegar neste ponto em que a suspensão do juízo é a única opção diante de qualquer sentença, nos oferece um juízo no qual podemos acreditar. Este juízo satisfaz os critérios de verdade propostos pelo projeto cartesiano, quais sejam que uma coisa que pretenda ser verdadeira deve ser apreendida clara e distintamente e, além disso, que resista a toda e qualquer dúvida. O juízo ao qual Descartes chega após questionar todo o conhecimento humano é uma afirmação do ‘eu’, este ente que ao longo de toda investigação tem duvidado do conhecimento humano a partir de seus fundamentos precisa existir para poder duvidar; afinal se há um gênio maligno que me engana é porque existo. Se eu duvido, então eu existo; se eu penso, então eu existo. *Cogito ergo sum.*

---

<sup>4</sup> O argumento do gênio maligno inaugura uma série de outros argumentos empenhados em estabelecer uma forma de ceticismo geral ou global. O argumento do ‘cérebro na cuba’ de Hilary Putnam é um deles. Ver PUTNAM, Hilary. “Brains in a vat”. In: *Skepticism, a contemporary reader*. Oxford University Press, 1999. p.27-42.

Com o ‘*Cogito*’ Descartes pretende por fim à dúvida hiperbólica que é uma espécie de dúvida total, resultado da rejeição de tudo aquilo de que podemos duvidar: deus, o céu, a terra, nossos corpos, outros corpos, etc. Tudo o que não se apresente clara e distintamente deve ser objeto de dúvida e ter sua condição de ‘algo conhecido’ revogada. Com a afirmação da existência de um “eu duvidante”, do qual não se pode duvidar, Descartes interrompe a dúvida hiperbólica, barra o regresso ao infinito de razões e oferece uma base segura para fundamentar o conhecimento humano. O *Cogito* é o ponto arquimediano fixo e seguro, uma verdade certa e indubitável sobre a qual o conhecimento outrora suspenso pode ser novamente construído. Assim o ceticismo metodológico cartesiano se encerra com algo a respeito do qual não se pode duvidar ou suspender o juízo. O *Cogito* entretanto não basta para a reconstrução do edifício do conhecimento. A crença num deus que não nos enganaria também é fundamental, bem como o argumento empregado por Descartes para sustentar tal crença.

Muito do que foi formulado por Descartes encontra-se ainda vigente em Filosofia Analítica. Enquanto as formulações cartesianas usaram o ceticismo como método para o alcance de uma certeza indubitável, hoje o ceticismo tem funcionado como principal empecilho para esta mesma busca. É comum inclusive suspender nosso conhecimento empiricamente formado porque os sentidos não são fontes indubitáveis sobre as quais o conhecimento pode ser assentado. Falta-nos ainda muito o que fazer para que o ceticismo, antes mero método, não nos impeça de afirmar nosso conhecimento do mundo.

### **2.1.3 Hume e o ceticismo metafísico**

David Hume foi, sem dúvida, um dos grandes filósofos da modernidade. Kant lhe é grato por tê-lo acordado de um sono dogmático. Hume filosofou através da tradição metafísica e do dogmatismo. Ele analisou os problemas do conhecimento traçando uma investigação sobre as estruturas do entendimento humano e essa investigação o levou a acreditar que a relação de causalidade, enquanto fundamento do conhecimento humano, não é uma relação legítima. Para Hume todas as nossas “ideias”

derivam, em última análise, do que ele chama de “impressões”. O ceticismo quanto à relação de causalidade remete ao fato de não termos uma “ideia” de causalidade derivada de uma “impressão” de causalidade.

O inquietamento de Hume teve como direção os fundamentos de nossas crenças sobre o mundo, e assim o fundamento do próprio conhecimento científico. O ceticismo de Hume se dirige à razão, à legitimidade das inferências e mesmo aos limites da experiência. Hume segue a mesma linha de Pirro, ao afirmar que não há mais razões para crer em algo do que para crer em seu contrário, mas sua forma de ceticismo é mais severa que a de Pirro, pois um ceticismo instaurado sobre a razão é um tipo teórico que faz da dúvida uma dúvida geral; Hume é, entretanto, considerado um cético moderado.

A desconfiança de Hume sobre processos inferenciais instaura um sério problema para as ciências que formulam leis e fundamentos a partir de inferências. Quando há uma grande probabilidade de algo ser verdadeiro, mas ainda há dúvidas formando possibilidades de erro, o cético pode iniciar um regresso de razões sobre as evidências que fazem de tal probabilidade uma ‘alta probabilidade’. À medida que as evidências vão sendo questionadas, essa probabilidade vai sendo reduzida; razões posteriores são abandonadas enquanto o epistemólogo busca sua fundamentação em razões anteriores e “nenhum objeto finito pode resistir a uma diminuição repetida *ad infinitum* e mesmo à mais vasta quantidade que pode entrar na imaginação humana deve, dessa maneira, ser reduzida a nada” (HUME, 2001, p. 182).

Como é limitado, o intelecto não consegue chegar a uma prova suficiente que dê fundamentação última a uma crença resultada da experiência e funciona convertendo as razões em probabilidade; assim acreditamos naquilo que é mais provável e não naquilo que é verdadeiro, pois não se chega à verdade enquanto houver dúvidas ou possibilidades de erro a refutar. Aqui o cético encontra terreno fértil para o desenvolvimento de suas objeções. Se o critério para atribuir conhecimento a uma dada proposição inclui ‘verdade’ (e não probabilidade), ser provável ou reunir maior número de razões não é suficiente; a proposição deve ser, em última análise, verdadeira para chegar à condição de conhecimento.

Não podendo encontrar uma determinação fixa, a razão fica impossibilitada de fazer distinções precisas ou formular conceitos exatos; ela não é capaz de eliminar todas as possibilidades em contrário a aquilo que quer provar. Os argumentos céticos contra os sentidos mostram apenas que não é possível confiar exclusivamente na experiência, mas que também é necessário submeter os dados dos sentidos à avaliação da razão. A razão só reconhece suas incapacidades quando se dirige a si mesma, e esse é um movimento impreterivelmente necessário. Nestes termos, o ceticismo é bom, pois, a despeito do dogmatismo, obriga a razão a se autoavaliar e considerar com cautela o que antes era considerado com certeza.

Para David Hume, o que temos de mais confiável são os dados de nossa experiência sem mediação alguma; qualquer formulação a respeito desses dados imediatos está sujeita a erro como se estivessem contaminados pela imprecisão da razão. O objeto de ataque do cético é a crença que resulta de uma formulação da razão sobre dados da experiência. A própria imaginação quando se reporta a algo que é causa não consegue desviar-se da asserção de uma consequência que tem sempre ocorrido conjunta e continuamente à causa pensada; essa afirmação da consequência, mesmo que autorizada pelo hábito, não pode ser declarada pelo sujeito como correspondente à verdade de maneira infalível. Mesmo que, possuído pelo sentimento de certeza, o sujeito tente provar que seu assentimento se relaciona à verdade de maneira direta, ele não pode garantir que o mundo permanecerá imutável e que a ocorrência de uma dada causa sempre acarretará a ocorrência de uma dada consequência.

Tudo que *é* pode *não ser*. A negação de um fato jamais poderá envolver contradição. A não-existência de qualquer ser, sem exceção alguma, é uma ideia tão clara e distinta quanto à de sua existência. Ainda que falsa a proposição que nega a sua existência não é menos concebível e inteligível do que aquela que a afirma. (HUME, 1973, p. 197).

O problema então não está puramente na relação de causa e efeito, mas na inferência ilegítima de um efeito a partir de uma causa. Sem uma experiência ocorrida, não há como fazer tal inferência, (mesmo com uma experiência ocorrida não há como garantir que tal evento se repetirá do mesmo modo no futuro), e sendo apenas possível, e

não necessário, que o mundo permaneça de tal modo que de uma dada causa venha em sequência um dado efeito, o contrário é evidente. Sempre é possível conceber o contrário de um fato que foi admitido pela operação da mente em consequência de uma experiência. Em nenhuma oportunidade conseguimos antecipar o efeito, pelo simples exame da causa sem a experiência, e qualquer experiência ou qualquer fato no mundo poderia não ter acontecido. A ocorrência de fatos é contingente, mas a ‘verdade’ não admite essa característica.

O que nos legitima então a continuar fazendo tais inferências? Hume responde que o único fundamento possível para inferir um dado efeito de uma dada causa, antes que essa relação aconteça, é o hábito. O hábito de ter aquela experiência repetidas vezes automatiza a razão que, sob influência da memória, ao presenciar a ocorrência da causa ou mesmo ao imaginá-la, infira o efeito ainda não ocorrido. “Todas as inferências derivadas da experiência, por conseguinte, são efeitos do costume e não do raciocínio” (HUME, 1973, p 146). Nada, entretanto, autoriza a razão a fazer tal inferência a não ser o hábito. É o costume que nos faz inferir uma dada consequência de uma dada causa, mas qualquer alteração no mundo ou na realidade pode fazer com que essa relação causal não ocorra mais. Não podendo garantir que tal alteração não acontecerá, não se pode também garantir necessidade ao princípio de causalidade.

[N]ão temos argumentos para nos convencer de que objetos que, em nossa experiência, aparecem frequentemente juntos continuarão a mostrar-se juntos do mesmo modo em outros casos; e que nada nos leva a fazer esta inferência, a não ser o hábito ou certo instinto da nossa natureza a que, em verdade, é difícil resistir, mas que, como outros instintos, deve ser falaz e enganoso. (HUME, 1973, p 195)

A solução proposta por Hume é tratar a ocorrência da relação causal como uma ocorrência provável, mas não como algo necessário e assim verdadeiro, posto não haver coisa alguma que autorize a razão a inferir um dado efeito de uma dada causa, a não ser a força da repetição de uma mesma experiência que revela a efetivação dessa relação em particular. Entretanto, Hume propõe que o ceticismo não seja um estado permanente, pois a vida cotidiana não permitiria isto. É preciso acreditar em inúmeras

coisas para que seja possível, por exemplo, dar um passo a frente e quando. Hume não descarta o ceticismo, mas o põe em um lugar separado da “vida normal”. O cético levará para sua vida cotidiana um olhar atento para as formulações comumente impostas, mas ele não duvidará de tudo; a despeito disto, confiará na sua experiência e nas formulações que a razão faz a partir delas, apesar de não afirmar um fundamento último e necessário para seu conhecimento do mundo.

Como, jogo uma partida de xadrez, converso, me divirto com meus amigos, e quando depois de três ou quatro horas de diversão volto a estas especulações, me parecem tão frias, violentas e ridículas, que não me sinto com ânimo de penetrar mais adiante nelas. (Hume, 2001, p. 202)

Para Hume a *ataraxia*, tão desejada por Pirro, não pode ser alcançada. Sempre haverá perturbação enquanto existirem crenças fundadas na experiência. Não se pode afirmar, entretanto, que Hume desclassifica o ceticismo pirrônico; Pirro, pretendendo alcançar a verdade, e em sua decorrência a *ataraxia*, e não encontrando qualquer uma, fez do ceticismo uma prática. Não encontrando a imperturbabilidade, continuou buscando-a. Hume por sua vez, mesmo considerando os limites da razão, separou a filosofia cética da vida prática e jamais negou a necessidade humana de julgar e acreditar. “Hume ressaltou que, embora nossas crenças de senso comum não possam ser justificadas por raciocínio nem abstrato nem experimental, nossa natureza ainda assim nos levaria a adotar as crenças necessárias para a nossa existência” (LANDESMAN, 2006, p 36).

Segundo Landesman, a solução cética proposta por Hume é não abandonar a indução mesmo que ela não seja legítima.

Como um agente que está obrigado a agir no mundo ele não duvida da validade da indução; as expectativas que ela produz são genuínas e a força de suas convicções sobre o que o futuro trará continua a depender do que ele já observou. Porém, como filósofo, ele está interessado em avaliar nossa situação epistêmica humana, e descobriu que nossa condição epistêmica é bastante insatisfatória. Suas dúvidas sobre a

indução são as conclusões de uma investigação filosófica e não são impedimentos para a ação no mundo. (LANDESMAN, 2006, p 228).

A natureza nos impele a usar a indução mesmo que não haja argumentos que indiquem sua infalibilidade, isso porque vivemos lidando o tempo inteiro com o que é falível e perece, com o que pode não ser, enquanto a metafísica cega e dogmática nos empurra princípios com pretensão indubitável. Não podemos simplesmente fugir de uma vida com induções, mas podemos desconfiar da certeza com que são geradas; a razão não pode reduzir a princípios fatos dependentes da natureza e ainda não conhecidos.

Hume pretendeu fazer-nos compreender que a razão humana é limitada e se apoia em fundamentos refutáveis; que as crenças que formamos sobre o mundo são resultado de um processo ilegítimo, e que a própria ciência caminha sob uma corda bamba todas as vezes que afirma algo sobre o futuro. O intelecto humano deve ir até onde a razão lhe permite chegar, mas ela própria não é capaz de reduzir a natureza do conhecimento humano a princípios eternamente indubitáveis.

A relação de causalidade não é absolutamente legítima, pois ainda permanecem as dúvidas sobre um fundamento último para o conhecimento científico. Esse é sem dúvida um problema para a ciência que formula leis a partir da experiência. Se não pode alcançar a verdade, a razão fica impossibilitada de formular conceitos exatos que se pretendam fundamentar em uma relação de causalidade. É preciso que a razão dirija-se a si mesma e reconheça seus limites para a compreensão do mundo.

O mundo muda e por isso não se pode conferir verdade absoluta a conceitos que resultem de processos inferenciais oriundos da experiência. Não se pode inferir de uma dada causa uma consequência necessária. A ocorrência de fatos, sejam quais forem suas causas, é contingente e a verdade ora estabelecida não admite contingência. Para Hume o hábito é o único fator capaz de autorizar processos inferenciais e antes que uma relação causal de fato ocorra só se pode inferir uma consequência de uma dada causa pela legitimação do hábito. A ocorrência causal é provável, mas não verdadeira. Nada autoriza a razão a inferir um efeito de uma causa a não ser o costume de observar a efetivação desse processo causal específico.

O legado deixado por Hume que mais nos interessa diz respeito, entretanto, a nítida separação entre o seu ceticismo sobre nossas formulações do mundo baseadas em inferências racionalmente ilegítimas e a ‘vida normal’ guiada pelas apreensões do mundo mediadas pela experiência que não ostentam *status* científico e não pretendem ser verdades absolutas a respeito da realidade (se é que se pode dizer no plural “verdades absolutas”). O ceticismo de Hume nos incita a confiar na experiência, mas também nos adverte a não sustentar um fundamento absoluto e necessário para o conhecimento.

A despeito da forma de ceticismo humiana que vimos, que sustenta que nossas crenças da vida cotidiana são amplamente aceitas desde que não ostentem a posição de serem absolutas e irrefutáveis; analisaremos a seguir as formulações do ceticismo contemporâneo, que não autorizam qualquer conhecimento a respeito do mundo sem que antes seja dada qualquer justificação irrefutável.

## **2.2 O ceticismo no debate epistemológico contemporâneo**

Argumentos céticos tem o objetivo de mostrar que não podemos ter conhecimento porque falhamos na tarefa de justificá-lo adequadamente. Crenças simples, cotidianas e afirmadas com certeza são alvos fáceis e constantes do ceticismo. Nossa confiança na experiência fundada nos sentidos não parece assegurar a certeza de nossas afirmações, visto que os sentidos não sejam infalíveis, e argumentos céticos não nos deixam esquecer isso. Argumentos céticos agem através de princípios que estamos dispostos a aceitar e mostram a grande chance de estarmos errados sobre aquilo que acreditávamos estar certos. Como as hipóteses céticas estão assentadas sobre argumentos que são também compartilhados pelos epistemólogos, a tentativa epistemológica de barrar o ceticismo implica em sua própria desestruturação e necessidade de reformulação.

Na modernidade, Descartes nos oferece dois exemplos centrais que juntos são implacáveis em instaurar uma dúvida absoluta sobre tudo.

O argumento cartesiano do sonho questiona a existência de fatos que cremos acontecer, e o cremos com base em nossa experiência do mundo; nossa experiência do

mundo está, entretanto, suspensa como base justificacional, pois nossos sentidos frequentemente nos enganam e “não se pode confiar naquilo que outrora nos enganou”, assim toda proposição resultante de uma crença formada pela experiência não tem, até o estabelecimento do cogito, qualquer valor como pretensão verdade.

O argumento seguinte ataca as verdades que restaram, as que não são produzidas por meio da experiência e que são concebidas pela ação do entendimento. Enquanto o argumento do sonho suspende as verdades que acreditávamos conhecer e que aconteciam em um mundo apreendido pelos sentidos, o argumento do gênio maligno é mais avassalador; ele lança dúvida além dos fatos do mundo. O argumento questiona se somos capazes de apreender os fatos do mundo da forma que eles *realmente* são e se existe um mundo tal que possa ser apreendido.

O primeiro problema lançado pelo argumento do gênio maligno é então se os dados dos sentidos que nos informam sobre a realidade correspondem à realidade mesma ou se eles diferem daquilo que o mundo é. O segundo problema versa sobre a própria existência de um mundo real e atual que possa ser conhecido independente de como ele *é*, ou seja, se existe mesmo um mundo independentemente de podermos conhecê-lo ou se somos enganados de modo a acreditar que ele existe. Deste modo, por atacar apenas as crenças dos sentidos e a legitimidade de nossas percepções como justificção para um pretenso conhecimento do mundo, o argumento do sonho é uma hipótese de Ceticismo Local. Já o argumento do gênio maligno, por questionar a existência de uma realidade exterior, é uma hipótese de Ceticismo Global, porque sua verdade suspenderia qualquer crença sobre o mundo exterior e sua existência<sup>5</sup>.

Esses dois argumentos nos servem de exemplo por nos mostrar como hipóteses céticas são hábeis em nos remover de uma condição de justificabilidade, onde pensávamos estar, e nos deixar flutuando na posição desconfortável de não poder

---

<sup>5</sup> O argumento do sonho já seria o bastante para suspender nossas pretensões de conhecimento a respeito do mundo exterior; fora do alcance de sua dúvida ficariam, entretanto as verdades matemáticas e as necessidades lógicas de natureza indubitável. Tanto o raciocínio matemático quanto o apodíctico, no entanto não resistem à implementação do argumento do gênio maligno, pois este suspende a possibilidade do conhecimento do mundo onde tanto as verdades matemáticas quanto as apodícticas ocorreriam. Deste modo pode-se dizer que o argumento do gênio maligno é um conjunto maior no qual o argumento do sonho está contido.

justificar o conhecimento que pensávamos ter. A maioria das hipóteses céticas agiu de forma semelhante após a investida metodológica cartesiana. Suspeitando de nosso conhecimento do mundo, exemplos céticos atacaram as evidências dos sentidos, a memória, o testemunho e inclusive a existência de um mundo que pretendemos justificar.

### 2.2.1 O paradoxo cético

Muito geralmente, acreditamos ter justificção para a maioria das crenças que possuímos, acreditamos ter evidências suficientes para sustentar tais crenças. A base evidencial que possuímos, para justificar nosso pretense conhecimento, nos parece ser suficiente e adequada para fundamentar aquilo que defendemos conhecer sobre o mundo. Entendendo que a justificção se dá em graus<sup>6</sup>, podemos afirmar que, em algumas situações, até mesmo altos padrões de justificção são satisfeitos para que um dado conhecimento possa ser afirmado. Em contextos científicos, por exemplo, um alto padrão de justificção é requerido, pois os resultados de diversas pesquisas não podem ser levianos; a despeito disso, devem carregar consigo toda uma base evidencial que lhes forneça justificção.

É a base evidencial, estruturada sobre rigorosos padrões, que possibilita a afirmação de tais resultados. Entretanto, céticos têm nos desafiado a provar que a justificção que temos é suficiente, (com padrões leves ou rígidos), para a fundamentação do conhecimento que acreditamos possuir. Uma das principais exigências do ceticismo é que uma base evidencial deve servir para sustentar tanto a afirmação de que P é o caso, por exemplo, bem como para a anulação das proposições que contrastem com a ocorrência de P.

Hipóteses céticas, usando *modus tollens*, nos prendem numa teia de premissas da qual não escapamos facilmente, e que nos levam a conclusões que não

---

<sup>6</sup> Em “*Evidentialism*”, Richard Feldman trata a justificção como algo que se dá em graus, ou seja, um sujeito pode ter mais ou menos justificção. CONEE & FELDMAN, *Evidentialism*. Oxford University Press, USA, 2004.

estamos dispostos a aceitar. Vejamos como a Hipótese do Cérebro na Cuba nos coloca diante de um paradoxo:

Imagine que um ser humano (você pode imaginar que seja você mesmo) foi submetido a uma operação por um cientista maligno. O cérebro da pessoa (seu cérebro) foi removido do corpo e colocado em uma cuba de nutrientes que mantêm o cérebro vivo. As terminações nervosas foram ligadas a um supercomputador científico que faz com que a pessoa do cérebro em questão tenha a ilusão de que tudo está perfeitamente normal. Parecem existir pessoas, objetos, o céu, etc. ; mas realmente o que toda pessoa (você) está experimentando é o resultado de impulsos eletrônicos que viajam a partir do computador para as terminações nervosas. O computador é tão inteligente que, se a pessoa tenta levantar a mão, o *feedback* do computador irá levá-lo a "ver" e "sentir" que a mão está sendo levantada.<sup>7</sup> (PUTNAM, 1999, p 30)

A hipótese do cérebro na cuba é uma releitura do argumento do gênio maligno cartesiano. Esse é um tipo de exemplo que coloca em dúvida não só se estamos certos ou errados sobre nossa evidência para o conhecimento de um mundo exterior, mas se existe um mundo exterior que possa ser conhecido. Esse é um claro exemplo de como concebemos premissas céticas ao passo que rejeitamos suas conclusões.

(i)  $p \rightarrow q$

(ii)  $\sim q$

---

(iii)  $\sim p$

Um sujeito 'sabe que tem mãos' (p), se for capaz de 'saber que não é um cérebro numa cuba' (q), pois ser um cérebro numa cuba implica em não ter mãos. Assim,

---

<sup>7</sup> Imagine that a human being (you can imagine this to be yourself) has been subjected to an operation by an evil scientist. The person's brain (your brain) has been removed from the body and placed in a vat of nutrients which keeps the brain alive. The nerve endings have been connected to a super-scientific computer which causes the person whose brain it is to have the illusion that everything is perfectly normal. There seem to be people, objects, the sky, etc; but really all the person (you) is experiencing is the result of electronic impulses traveling from the computer to the nerve endings. the computer is so clever that if the person tries to raise his hand, the feedback from the computer will cause him to 'see' and 'feel' the hand being raised.

S saber que não é um cérebro numa cuba é condição para saber que tem mãos. Contudo, a despeito da força dos argumentos céticos, aos quais nenhuma justificação consegue aplacar, quase nenhum de nós está disposto a aceitar que não tem mãos, porque não é capaz de saber que não é um cérebro na cuba, quando acreditamos que temos mãos, quando acreditamos *saber* que temos mãos (ainda que respeitemos operações lógicas).

Se uma base evidencial deve servir tanto para fundamentar a crença numa proposição, quanto para anular as consequências que contrastam com sua ocorrência, então a mesma justificação que S tem para crer que sabe que tem uma mão deve servir para justificar a proposição de que S sabe que não é um cérebro na cuba. Todavia, a justificação que S possui não dá conta da eliminação da possibilidade de S ser um cérebro numa cuba e assim, apesar de ter justificação para a crença de que sabe que tem uma mão, tal justificação não é suficiente para anular as consequências que se opõem a sua crença. S continua afirmando saber que tem uma mão, mas não pode justificar isso.

O paradoxo cético é a condição em que o sujeito se encontra quando sabe que tem conhecimento ao passo que não consegue justificação suficiente para tal. Se S sabe que tem uma mão, então S sabe que não é um cérebro numa cuba; mas S não *pode* saber que não é um cérebro numa cuba, então S não sabe que tem uma mão. Mesmo que todas as evidências que S possui sejam certificadas como válidas, elas não são suficientes para assegurar seu conhecimento nos moldes que os céticos determinam para uma justificação eficiente, muito menos no caso do cérebro na cuba que parece não ter saída.

Por mais improvável, extravagante ou mesmo por mais bizarro que pareça supor que você é um cérebro numa cuba, parece também que você não *sabe* que não o é. Como você *poderia* saber tal coisa? E parece também que, em relação a tudo que você sabe, se você é um cérebro numa cuba, então você não sabe que tem mãos. Como poderia saber que tem mãos se, sabendo tudo o que sabe, você não tem corpo e, portanto, não tem mãos?<sup>8</sup> (DeROSE, 1999, p 3).

---

<sup>8</sup> For however improbable, farfetched, or even bizarre it seems to suppose that you are a brain in a vat, it also seems that you don't *know* that you're not one. How *could* you possibly know such a thing? And it also seems that if, for all you know, you are a brain in a vat, then you don't know that you have hands. How could you know if you have hands if, for all you know, you're bodiless, and therefore handless?

Talvez bastasse como justificação para a afirmação de que *S* sabe que não é um cérebro na cuba, que ele *sabe* que tem mãos, e que possui um corpo, que conhece fatos do mundo exterior e que não é um cérebro mantido numa cuba e controlado por computadores. Mas, *S* não *pode* saber que não é um cérebro numa cuba, pois se *é*, sua dúvida é apenas resultado de algum estímulo do supercomputador e se *não é*, o simples fato de admitir a hipótese como premissa o coloca em uma posição da qual não consegue se desvencilhar.

O desafio de não podermos justificar uma crença que nos parece intuitivamente verdadeira, nos faz questionar quão boa é nossa real posição diante do apelo à justificação. Mesmo que *S* não consiga se desvencilhar de implicações lógicas desfavoráveis, o conteúdo de sua crença de que sabe que possui mãos permanece inalterado, porque, desde que *S* tenha mãos, é contraintuitivo afirmar o contrário.

### 2.2.2 Princípio de Fechamento

O Princípio de Fechamento é um princípio que demonstra a crença de que o conhecimento e, como resultado, a justificação são transmitidos de um antecedente para um conseqüente sob uma implicação lógica entre eles. É um argumento *modus ponens* cujo debate contemporâneo a respeito de sua validade teve início com o ataque de Fred Dretske em 1970 contra o Princípio de fechamento. O princípio exige que toda alternativa contrária a uma dada proposição seja eliminada para que tal proposição possa ser asserida como conhecimento; assim todas aquelas proposições contrárias de *p* devem ser devidamente eliminadas para que *p* seja conhecido.

Para saber que está acordado um sujeito *S* precisa eliminar todas as proposições contrárias que expressem a ocorrência de se estar dormindo, porque estar dormindo é seu contrário direto, ou seja, impossibilita a ocorrência de *p*. Tomemos o condicional lógico seguinte no qual ‘*K<sub>sp</sub>*’ representa a sentença ‘*S* sabe que não está dormindo’ e ‘*K<sub>sq</sub>*’ representa a sentença ‘*S* sabe que está acordado’. Estas sentenças podem ser formuladas em lógica modal; o operador *K<sub>s</sub>*, neste caso, é pensado como um

operador unário (modal) de crença: “S sabe (ou acredita) que  $p$ ” indica que a proposição  $p$  está sendo operada (modificada) por  $K_s$ . Levemos em consideração que a ocorrência da primeira acarreta necessariamente a ocorrência da segunda, assim  $K_s p$  é condição para  $K_s q$ .

$$K_s p \rightarrow K_s q$$

$$\underline{K_s p}$$

$$K_s q$$

Na implicação acima se pode notar que o sujeito sabe que  $p$  e em consequência sabe que  $q$ , podemos dizer inclusive que o sujeito *conhece* a implicação.

Digamos agora que  $S$  seja um jovem adulto com capacidades intelectuais insuspeitas. Salvo enganos concernentes a todos os humanos, seus sentidos são confiáveis e ele acredita saber distinguir seu sono de sua vigília.  $S$  precisa saber que não está dormindo, para conseqüentemente, saber que está acordado. ‘Estar dormindo’ anula a possibilidade de seu contrário, (estar acordado); assim é necessário que  $S$  *saiba* que não está dormindo para que conseqüentemente *saiba* estar acordado. Uma crença só realiza sua pretensão ao conhecimento quando seus contrários forem anulados, pois enquanto houver dúvidas e demanda de justificação tal objetivo não é alcançado. Neste caso em particular o sujeito *conhece* a implicação sabendo assim que por estar acordado, não está dormindo.

Há, segundo Dretske (1970), uma variação na força da implicação quando operadores epistêmicos são usados. “Saber que” e “estar justificado a” são, por exemplo, operadores epistêmicos que não penetram em todas as conseqüências de uma proposição/condição. Se  $S$  sabe que  $p$  é o caso, e  $p$  implica  $q$ ,  $S$  *deveria* saber que  $q$  é o caso. Isso funcionaria muito bem se  $S$  tivesse acesso (conhecesse) a todas as implicações de  $p$  e fosse capaz de eliminar as possibilidades de erro que incluem hipóteses céticas em seu escopo. A adição do operador epistêmico ‘saber que’ mostra como o fechamento falha ao tentar transferir o conhecimento de uma proposição para suas implicações. O conhecimento de  $S$ , quando ele afirma saber que  $p$  é o caso, não pode ser transferido para

todas as implicações de  $p$ ; isso porque  $S$  sequer conhece todas essas implicações. Não é então *necessário* que  $S$  conheça todas as implicações de  $p$  somente porque conhece  $p$ . O ataque de Dretske ao fechamento se dirige então a não garantia de transferência de conhecimento do antecedente ao conseqüente posto que a implicação pode não ser conhecida pelo sujeito, como no fechamento formalizado abaixo:

$$\begin{array}{c} \mathbf{Ksp} \\ \\ \mathbf{p \rightarrow q} \text{ —————} \\ \\ \mathbf{Ksq} \end{array}$$

Além das possibilidades contrárias a  $P$ , existem ainda muitas outras possibilidades que não são diretamente contrárias a  $P$  e Dretske as chama de ‘consequências contrastantes’ que são derivações de proposições justificadas. As proposições justificadas não estendem sua justificação às suas consequências contrastantes, assim o sujeito falha em conhecer algumas das consequências de sua asserção de conhecimento por não conseguir justificá-las, (o que sugere que o sujeito tem consciência dessas consequências específicas). Se  $S$  está justificado em acreditar que  $p$  ( $S$  sabe que tem uma mão), ele deveria também estar justificado em acreditar em  $Q$  ( $S$  sabe que não é um cérebro numa cuba), porque não saber que  $Q$ , ou não conseguir eliminar a possibilidade de que  $S$  é um cérebro numa cuba, contrasta com a pretensão de  $p$  de ser verdadeira. Operadores epistêmicos não imprimem conhecimento em consequências contrastantes, porque nesses casos a justificação não é transferida de antecedente ao conseqüente.

Em “*Epistemic Operators*”, Fred Dretske nos apresenta o ‘caso da zebra’ como uma hipótese cética na qual se sugere que uma consequência contrastante deve ser eliminada ante a pretensão de afirmar a proposição que a gera:

Você leva seu filho ao zoológico, vê várias zebras, e quando questionado por seu filho, diz a ele que são zebras. Você sabe que são zebras? Bem, a maioria de nós diria que sabe. Sabemos o que parecem

zebras, e, além disso, este é o jardim zoológico da cidade, e os animais estão em um cercado que está claramente marcado à caneta com “zebras”. No entanto, algo estar sendo uma zebra implica que não é uma mula e, em particular, não é uma mula disfarçada pelas autoridades do zoológico para parecer uma zebra. Você sabe que estes animais não são mulas disfarçadas pelas autoridades do zoológico para parecerem com zebras? Se você está tentado a dizer "Sim" à pergunta, pense um pouco sobre quais razões que você tem, e que prova você pode produzir em favor desta afirmação. A prova que você tinha para pensar ver zebras foi efetivamente neutralizada, uma vez que se parecerem astutamente com zebras não conta contra a possibilidade de serem mulas.<sup>9</sup> (DRETSKE, 1970, p.1016).

Saber que não se está vendo uma mula espertamente disfarçada de zebra é condição *necessária* para saber que se está vendo uma zebra? Para Dretske não. Uma alternativa, mesmo contrária à proposição, só precisa ser anulada se for relevante para a proposição em questão. Não é relevante para a crença de *S* – a de que sabe que vê uma zebra – que ela saiba que *não* está vendo uma mula espertamente disfarçada, e assim satisfaça o fechamento. A possibilidade de o animal visto ser uma mula espertamente disfarçada é uma consequência que contrasta com a ocorrência deste animal ser uma zebra e não um contrário. Enquanto houver indícios suficientes para manter a crença de que aquilo que vê é uma zebra, a suposição de que aquele animal, para o qual ele olha, é uma mula disfarçada de zebra, não é relevante.

Não é relevante para a crença de que são zebras no zoológico que a possibilidade de serem mulas disfarçadas seja neutralizada.<sup>10</sup> *S* não precisa eliminar essa

---

<sup>9</sup> You take your son to the zoo, see several zebras, and, when questioned by your son, tell him they are zebras. Do you know they are zebras? Well, most of us would have little hesitation in saying that we did know this. We know what zebras look like, and, besides, this is the city zoo and the animals are in a pen clearly marked "zebras". Yet, something's being a zebra implies that it is not a mule and, in particular, not a mule cleverly disguised by the zoo authorities to look like a zebra. Do you know that these animals are not mules cleverly disguised by the zoo authorities to look like zebras? If you are tempted to say "Yes" to the question, think a moment about what reasons you have, what evidence you can produce in favor of this claim. The evidence you had for thinking the zebras has been effectively neutralized, since it does not count toward their not being mules cleverly to look like zebras. DRETSKE, Fred. "Epistemic Operators". *The Journal of Philosophy*, Vol. 67 (1970), n. 24, p. 1007-1023.

<sup>10</sup> Em outubro de 2009 funcionários de um zoológico em Gaza pintaram burros para que parecessem zebras depois que as zebras verdadeiras morreram durante a guerra contra Israel. Neste caso o exemplo cético não se parece mais com uma possibilidade absurda. Ver:

dúvida específica para estar justificado a assegurar sua crença de que o que ele observa são zebras. *S* sabe identificar zebras, há uma inscrição que sugere que os animais no cercado são zebras e não há motivos para acreditar que as autoridades do zoológico disfarçaram mulas para parecerem zebras.

A teoria das Alternativas Relevantes são fruto do empreendimento de Dretske (1970) contra o Princípio de Fechamento, sua formulação diz que um sujeito *S* sabe que *p* em um determinado tempo *t* somente se a posição epistêmica em que *S* se encontra lhe permite eliminar todas as alternativas relevantes a *p* em *t*. Note-se que não são todas as alternativas a *p* que devem ser eliminadas, mas somente aquelas alternativas relevantes; a teoria afirma a possibilidade de uma justificação adequada sem a necessidade de excluir todas as possibilidades contrárias e contrastantes a *p*, mas somente aquelas que são relevantes para a ocorrência de *p*.

Agindo desta forma, a teoria das alternativas relevantes se funda na ideia de um conhecimento falível do mundo, que assume a possibilidade do conhecimento, mesmo que existam hipóteses confrontantes não eliminadas; enquanto o princípio de fechamento está estabelecido sob um conceito de conhecimento infalível fornecido pela análise tradicional do conhecimento.

Digamos que a totalidade do que estamos chamando de hipóteses confrontantes, ou seja, todas as dúvidas sobre *p*, seja a soma daquelas proposições contrastantes que conhecemos com aquelas sobre as quais não temos ciência; incluídas nas proposições contrastantes estão às proposições contrárias solicitadas no princípio de fechamento. Eliminar todas as proposições confrontantes é a exigência daquilo que Peter Klein chama de “Princípio de Eliminação de todas as dúvidas”, segundo o qual *todas* as dúvidas que formem uma base para a dúvida de *p* devem ser anuladas antes que *p* possa ser conhecido.

Enquanto houver, “uma base genuína para a dúvida” de que o *p* é o caso, não se poderá saber que *p* é o caso. Enquanto o sujeito não souber que não é um cérebro numa cuba, também não saberá que tem mãos. No caso do princípio apresentado por

Klein, o conhecimento deveria ser transferido do antecedente ao conseqüente sem qualquer alteração. Se  $p$  implica  $q$ , e  $S$  conhece  $p$ , então  $S$  conhece  $q$ . Entretanto, se  $S$  está justificado em crer que  $p$  é o caso,  $S$  pode *não* estar justificado em crer que  $q$  também é o caso, pois o princípio de eliminação de todas as dúvidas não diz respeito à justificação, mas ao conhecimento; e se a justificação é uma das condições para o conhecimento é determinante que o sujeito esteja em sua posse da primeira para poder afirmar o segundo.

De qualquer forma, tratar todas as dúvidas significa abordar aquelas que sequer são conhecidas por  $S$ . Isso mostra, em linhas gerais, que uma implicação, mesmo necessária, pode ser uma implicação desconhecida, e aquilo que sequer é objeto de crença não exige qualquer justificação. Mesmo que a implicação seja verdadeira,  $S$  pode não conhecê-la.

Qualquer verdade necessária é implicada por qualquer proposição. Mas ninguém pretenderá afirmar que  $S$  está justificado em crer em *cada* verdade necessária quando  $S$  tem *qualquer* crença justificada. De modo adicional, algumas implicações poderiam estar além da capacidade de compreensão de  $S$ . Por fim, poderia ainda haver algumas proposições contingentes que estivessem além da compreensão de  $S$  e que fossem implicadas por algumas proposições que  $S$  de fato compreende. E poderíamos pensar que  $S$  não tem o direito de crer em qualquer coisa que ele não possa compreender.<sup>11</sup> (KLEIN, 2002. P.342).

Eliminar todas as dúvidas seria então uma missão com sucesso improvável, já que todas as dúvidas geradas pela afirmação de que  $p$  é o caso incluem aquelas que não são conhecidas de  $S$ . Assim, o Princípio de Eliminação de Todas as Dúvidas não pode ser satisfeito como condição para afirmação de que  $p$  é o caso, pois o conhecimento não é transferido da proposição afirmada a todas as proposições, contrárias e contrastantes, que derivem da afirmação de que  $p$  é o caso.

---

<sup>11</sup> Every necessary truth is entailed by every proposition. But one surely does not want to claim that  $S$  is justified in believing *every* necessary truth whenever  $S$  has *any* justified belief. In addition, some entailments might be beyond  $S$ 's capacity to grasp. Finally, there might even be some contingent propositions that are beyond  $S$ 's capacity to grasp which are entailed by some propositions that  $S$  does indeed, grasp. And it might be thought that  $S$  is not entitled to believe anything that  $S$  cannot grasp.

Já o princípio de fechamento, enquanto age em direção à apenas os contrários gerados pela afirmação de que  $p$  é o caso, não se estrutura de maneira a transferir conhecimento, mas justificação. Se  $S$  está justificado a acreditar que não está dormindo, sua justificação se estende a crença de que está acordado. Nota-se, entretanto, que os céticos tem solicitado que o contrário daquilo que  $S$  pretende conhecer seja anulado antes que  $S$  afirme a proposição formadora de contrário, mas se há um conjunto de evidências que levam  $S$  a acreditar estar acordado, esse mesma justificação alcança a crença de  $S$ , de que ele não está dormindo.

Podemos pensar que estamos certos em nosso julgamento quando afirmamos conhecer muitas coisas, no entanto, justificar que não estamos enganados quando o contexto é um contexto cético é uma tarefa reconhecidamente difícil.  $S$  acredita estar vendo uma zebra, mas pode estar olhando para uma mula que foi habilmente disfarçada para se parecer com uma zebra, como ele pode negar que está enganado se o que ele acredita ser uma zebra tem a mesma aparência que teria se se tratasse de uma mula *espertamente* disfarçada? Uma das razões para o resultado cético que estamos tentando evitar é o Princípio de Fechamento que se fortalece com a pretensão de um conhecimento infalível do mundo. Enquanto endossa o apelo das hipóteses céticas, esse princípio, não é forte o suficiente para minar nossa intuição de que sabemos coisas, seja lá o que queira se entender por intuição, ou mesmo que se diga que ‘intuição’ não é algo de cunho epistemológico. A sensação de que sabemos coisas é mais forte que as consequências céticas logicamente derivadas.

Rejeitar o Princípio de Fechamento é o primeiro passo para combater o ceticismo. Fazendo isso pode-se ter conhecimento mesmo quando houver alternativas não anuladas, formadas por inferência válida e que se contraponham às evidências disponíveis. Se não temos condições de saber a falsidade das alternativas céticas, se não somos capazes de negar a verdade das hipóteses que abalam nossas pretensões de conhecimento, aceitar então o princípio de fechamento é dar um golpe final no objetivo do epistemólogo. Entretanto, o fechamento falha, também porque submete consequente e antecedente a uma avaliação sob padrões diferentes para o conhecimento e a justificação. Em: “Se sei que tenho mãos, então sei que não sou um cérebro numa cuba”; o

antecedente é avaliado segundo baixos padrões, enquanto o conseqüente é avaliado de acordo com padrões estritos envolvidos em um contexto filosófico.

O princípio de fechamento trabalha com conseqüências necessárias, mas não estabelece, e nem poderia fazê-lo, a ordem entre antecedente e conseqüente. É perfeitamente aceitável que a justificação que S possui para acreditar que sabe que está acordado seja transferida para a proposição de que S sabe que não está dormindo. Uma simples inversão das partes do condicional não anula o fechamento da justificação, mas também não favorece o ataque cético. Deste modo poder-se-ia afirmar que o Princípio de Fechamento é tanto uma arma cética quanto epistemológica.

O estabelecimento da dúvida como meio de descartar crenças mal justificadas é um projeto muito antigo. Duvidou-se primeiro daquelas teorias opostas às que se pretendiam estabelecer. Depois foi lugar comum na filosofia duvidar dos sentidos, de sua capacidade de produzir conhecimento e, sobretudo questionar o quão fidedignas são as informações que eles nos dão a respeito do mundo. Não escaparam também as verdades matemáticas e lógicas. Pela dúvida tudo foi suspenso, e o extenso debate sobre ceticismo instaurado em filosofia analítica tenta ainda resgatar o conhecimento desta suspensão.

Através de argumentos logicamente construídos, o ceticismo nos fez crer que apesar de ter conhecimento não éramos capazes de justificá-lo e como ‘justificação’ é requisito para ‘conhecimento’, não temos conhecimento. Eis o paradoxo cético, e com ele surge também o desafio cético exigindo de nós uma justificação adequada a seus termos. No caminho desta exigência de justificação o Princípio de Fechamento recorre ao aparato lógico para salientar a necessidade de excluir todas as alternativas em contrário àquela proposição que pretendemos afirmar, enquanto a teoria das Alternativas Relevantes sustenta que é necessário excluir apenas as alternativas à verdade da proposição afirmada que são relevantes.

É na arena deste debate que pretendemos defender uma alternativa para o tratamento do paradoxo e do desafio cético, qual seja: uma proposta contextualista que observe as diferentes nuances em que a justificação é requerida, bem como as diferentes formas de satisfazê-la levando em consideração os diferentes contextos de atribuição do conhecimento.

### 3- CONTEXTUALISMO EPISTÊMICO

#### 3.1 Wittgenstein: precursor do contextualismo

O estabelecimento do Positivismo Lógico no início do século XX pretendeu fornecer à filosofia uma solução para aquilo que os filósofos positivistas acreditaram ser um dos maiores males do empreendimento da razão, a saber, as inúmeras e divergentes teorias a respeito das mesmas coisas. A tentativa de estabelecer parâmetros fixos e irrevogáveis e deste modo atingir a verdade levou muitos pensadores a formular teorias e explicações que acreditaram ser definitivas. Entre eles estava Ludwig Wittgenstein.

O *Tractatus Logico-Philosophicus*, obra publicada em 1921, é a fiel representação do projeto logicista de Wittgenstein; seu principal intento é “curar” a filosofia dos males que lhes foram causados pelo mau uso da linguagem com a qual a filosofia mantém uma relação de dependência ontológica. Este projeto terapêutico visava à formalização da linguagem de modo que pudesse ser evitado, pela determinação prévia do sentido das proposições, o surgimento de questões que, por serem problemas causados pelo mau uso da linguagem, foram chamadas por Wittgenstein de “pseudoproblemas filosóficos” cujas resoluções seriam pseudossoluções. Para ele, o significado de uma proposição ‘p’ é o fato ‘p’ dado no mundo, ou sua correspondência inequívoca com o acontecimento da realidade que lhe fornece o valor de verdade adequado, seja ele o valor verdadeiro, quando ‘p’ for o caso, seja ele o valor falso quando ‘p’ não for o caso.

Esse significado, que é fato na realidade, difere, como já havia escrito Frege, do sentido de uma proposição. O sentido é, por sua vez, o modo de apresentação da proposição, seu conteúdo logicamente constituído, ou seja: o pensamento. É o sentido da proposição que deve ser determinado previamente. Antes mesmo do fato ocorrido, a proposição que o refere deve estar moldada na determinação dada pelo sentido. A ocorrência do fato na realidade, que é o significado, tem somente o papel de designar o valor de verdade da dada proposição. Assim, Wittgenstein pretendeu dar à linguagem

uma configuração que lhe permitisse formatar a realidade segundo a prévia determinação do sentido e desta forma corresponder à estrutura lógica do mundo a estrutura formal da linguagem. Tal estrutura formal da linguagem a qual as descrições do mundo devem estar submetidas é a ‘forma lógica’.

A forma lógica de uma sentença é sua tradução em linguagem formal, ou lógica formal, diferente da forma gramatical e normativa. Ambas as formas pretendem dar uma descrição do mundo, no entanto a forma lógica substitui os elementos constituintes de uma proposição por variáveis, constantes lógicas, predicados, relações, quantificadores, etc. Os elementos constituintes por sua vez, são dispostos de modo a refletir as possíveis relações entre eles.<sup>12</sup> Grosso modo, a formalização serve à generalização de argumentos com o intuito de, os separando de acordo com seu tipo, avaliar sua validade.

Entretanto, o projeto lógico positivista de Wittgenstein não serviu. Condicionar a realidade sob a formatação lógica da linguagem parece ter sido mais uma pseudossolução filosófica; “O *Tractatus* permanece, contudo, apegado a equívocos: uma concepção referencial do significado e a ideia de que o sentido de uma proposição precisa ser determinado” (GLOCK, 1998). A falta de associação, representação ou mesmo de “como se” na relação entre linguagem e realidade; a omissão da significativa relação entre descrição (linguagem) e realidade (mundo) e, sobretudo, a ignorância das apreensões sensitivas como a forma pela qual conhecemos o mundo exterior levaram às ruínas os objetivos mais fundamentais desse projeto.

O interesse de submeter a realidade à linguagem, independente da apreensão humana, não poderia ter levado tais pensadores a outro lugar senão ao fortalecimento do ceticismo. O estabelecimento de regras gerais e irrevogáveis negou a dinâmica da linguagem, a variação das práticas sociais e até mesmo o avanço da ciência que revogando certezas e “verdades” apresentou sob a égide de critérios legítimos que o

---

<sup>12</sup> Algumas das possíveis relações entre os elementos constituintes na formação de uma proposição que pretenda descrever o mundo são a conjunção, a disjunção, a condicionalidade, a bicondicionalidade e a negação.

mundo muda e com ele a realidade que constitui; como, diante disso, se poderia pretender antecipar à realidade a linguagem que a descreve?

O que nos salvou dessa filosofia de Wittgenstein foi um novo Wittgenstein. Uma nova teoria tomava o lugar da teoria referencial do *Tractatus* e da perspectiva filosófica que com ele coexistia, à medida que os escritos póstumos de Wittgenstein iam sendo publicados. O *Livro Azul*, o *Livro Castanho* e as *Investigações Filosóficas* traziam consigo as considerações de um Wittgenstein que havia mais que abandonado sua primeira teoria; ele era agora seu principal inimigo.<sup>13</sup>

A teoria referencial é então substituída pela teoria do significado. O significado de um termo não é mais a realidade mesma à qual ele refere, mas é determinado pelo uso que dele é feito na linguagem. Os usos são diversos e por isso não pode ser estabelecida uma estrutura ideal para a linguagem, como também a realidade não pode ser fixada sob tal estrutura que a antecede e tem como característica intrínseca um dinamismo que não permite formalização. Abandonando a perspectiva de uma linguagem ideal e reconhecendo na realidade uma mobilidade que a configura nasce o segundo Wittgenstein.

Tomando o significado de uma expressão como o uso que dela se faz, uma expressão possui significado ainda que não tenha um referente. Se o significado é determinado pelo uso, a mesma expressão, podendo ser usada de diversas formas, possui diversos significados. Cada uso que determina um significado é governado por regras; tais regras não possuem qualquer característica de imutabilidade; isto porque são constituídas e legitimadas em diferentes contextos. Grosso modo, podemos afirmar que cada contexto possui regras específicas, o conjunto de regras de um contexto forma uma gramática, a gramática legitima o uso de um termo ou expressão e o uso que se faz desse termo ou expressão é seu significado.

---

<sup>13</sup> Wittgenstein morreu em 1951, a primeira edição das *Investigações Filosóficas* foi lançada em 1953 e O *Livro Azul* e o *Livro Castanho* tiveram sua primeira publicação em 1958 juntos em um só tomo. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1958.

Um signo não adquire significado por estar associado a um objeto, mas sim por ter um uso governado por regras. Se é ou não dotado de significado é algo que depende da existência de uso estabelecido, da possibilidade de ele ser empregado na realidade, e atos linguísticos dotados de significado; e o significado que possui depende de como ele pode ser usado. (GLOCK, 1998, p. 359).

A determinação do uso é feita em contextos socioculturais e, por isso, têm a marca das características humanas; assim devem-se considerar tais contextos e deles subtrair padrões correccionais que regulem os usos em várias ocorrências e determine quando é adequado ou não o uso específico de um termo. Seguir regras envolve obedecer às práticas instituídas ou ter hábitos cotidianamente construídos, aceitos e comumente legitimados. Podemos assim afirmar que seguir uma regra nos moldes em que recomendou Wittgenstein é uma ação sinônima de prática social e configura a atividade intersubjetiva em um contexto específico no qual tal prática social pode ser observada.

Levar em consideração as práticas sociais e os costumes cotidianos observando as relações intersubjetivas de uma comunidade foi um passo dado pelo segundo Wittgenstein, que acabou por estabelecer uma filosofia radicalmente pragmática. Separar conjuntos de regras ou gramáticas de acordo com a comunidade ou contexto específico por elas regulado é apenas observar os costumes concomitantes às regras, isto porque as regras são as próprias práticas sociais.

O problema de seguir uma regra aponta para os pressupostos das relações intersubjetivas. Todavia, apesar de logicamente mais elementar, no nível estritamente pragmático, a regra não é anterior à ação. Se para Wittgenstein todas as questões conceituais estão circunscritas à interação entre os falantes, então os conceitos de “acordo” e “desacordo” a “regras” também o estão. Logo, a regra não é conceitualmente mais básica do que a práxis, mas simultânea. Assim, não aprendemos algo e depois o fazemos; aprendemos enquanto fazemos. Isto é, não descobrimos o significado de uma palavra e depois a utilizamos, mas descobrimos seu significado na medida em que a utilizamos. A práxis não é orientada por regras: a práxis é a própria regra. (SAMPAIO, 2005, p. 221).

As práticas sociais são as práticas de um contexto, assim também as regras são contextualmente determinadas. Esta determinação contextual é configurada pelo acompanhamento circunstancial do fato pretensamente legitimado, ou seja, o fato – seja ele a enunciação de um termo ou expressão, a emissão de um juízo de valor ou ainda qualquer afirmação a respeito da realidade – é regulado pelas circunstâncias que acompanham tal ocorrência. Ora, as circunstâncias de que tratamos, à medida que formam o contexto, são aquelas características capazes de estabelecer, reformular e mesmo descartar o conjunto de regras vigente, mas não fixo.

Não é possível atribuir universalidade às regras vigentes porque já que as regras são manejadas contextualmente, elas se formam como uma legislação local. Também não é possível tratar as regras como legitimação de uma linguagem privada e individualmente constituída. É forçoso que a base da gramática seja o acordo comunitário e que a natureza prescritiva das regras encontre fundamentação em critérios que lhes são anteriores. Uma regra torna-se confiável, e assim vigente, quando o critério que a fundamenta for resultado de fenômenos circunstanciais encontrados no contexto em que ele, o critério, foi instituído.

É a noção de contexto como uma partícula de realidade, ou seja, como algo observado apartadamente, mas ainda constituinte de um todo maior, que nos interessa a partir de agora; o contexto como uma unidade no qual regras locais se estabelecem sob critérios inerentes a este contexto e para regular ações ocorridas nesse contexto. Regulamentar a realidade como um todo exige que regras universais sejam formuladas e estabelecidas; esta empresa, entretanto, não nos cabe já que mesmo que conseguíssemos estabelecer regras universais não conseguiríamos cumpri-las e a realização da regra enquanto prática estaria obstruída.

Assim, admitindo a existência de diversos contextos, nos quais a linguagem pode ser regulada de diversas formas, tomaremos esta admissão feita em filosofia da linguagem de maneira análoga em teoria do conhecimento. Usaremos estes conceitos sob uma perspectiva epistemológica no intento de demonstrar que, assim como as regras que legitimam os usos de determinados termos ou expressões variam quando o contexto muda, e deste modo novos usos podem ser fixados, assim também ocorre quando, sob

uma mudança de contexto, as regras para atribuições de conhecimento também são alteradas.

### 3.2 Contextualismo Epistemológico

O contextualismo epistemológico é a visão de que as condições de verdade de proposições do tipo “S sabe que  $p$ ” ou “S não sabe que  $p$ ” variam de acordo com o contexto em que são proferidas. Essas variações incluem principalmente as características inerentes aos atribuidores de conhecimento e também as práticas conversacionais do contexto no qual a proposição foi proferida. A consequência desta variação contextual é a variação simultânea dos valores de verdade de uma mesma sentença quando proferida em diferentes contextos, ou seja: uma mesma sentença pode ser verdadeira em um contexto e falsa em outro. O contextualismo é uma posição sobre atribuições ou não atribuições de conhecimento e sobre variações nas condições de verdade que regulam estas atribuições.

Uma das afirmações do contextualismo é que tanto o conhecimento quanto a justificação são relativos ao contexto. No contexto da atribuição do conhecimento são encontrados os elementos responsáveis e capazes de determinar quando uma crença está adequadamente justificada ou quando a justificação disponível não é suficiente. Uma das características distintivas da teoria contextualista é defender que a justificação de uma proposição encontra sua legitimação no contexto; assim não é necessário recorrer à coerência do conjunto de crenças do sujeito, nem a uma crença básica capaz de barrar qualquer dúvida a respeito da eficiência da justificação; desse modo, o contextualismo pretende evitar tanto o problema da circularidade quando o problema do regresso ao infinito.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Como é aquilo que está no contexto que determina se a justificação é legítima, o contextualismo escapa da acusação que sofre o coerentismo ao oferecer uma alternativa de justificação. O coerentismo está fundamentado sob a afirmação de que a justificação é holística e que cada crença é justificada pelo modo coerente que a faz se encaixar em um sistema maior de crenças do qual faz parte. Em linhas gerais, a crença de S de que  $p$  é o caso está justificada se é coerente com as demais crenças de S. O problema é que S sempre recorrerá a outras crenças de seu sistema para justificar  $p$ , e quantas vezes for questionado tantas vezes apresentará a mesma argumentação tornando o raciocínio circular. O problema do regresso ao infinito é por sua vez enfrentado pelas teorias fundacionalistas da justificação que afirmam que a justificação está

Os padrões de justificação, também contexto-dependentes, podem ser elevados ou relaxados alterando assim as condições que possibilitam a atribuição do conhecimento. Relativamente a um contexto, pode-se afirmar que ‘S sabe que  $p$  é o caso’, se S satisfaz os padrões epistêmicos vigentes. Se os padrões variarem por algum motivo, alterando o grau de justificação, S pode não mais saber que  $p$  é o caso, desde que essa variação seja capaz de alterar o contexto formando um novo contexto com novos padrões a serem satisfeitos. Do ponto de vista lógico, pode-se dizer que contextos não respeitam monotonicidade. Em lógica clássica vale a seguinte regra: se um conjunto de premissas permite a dedução de uma conclusão, acrescentar mais premissas ao conjunto anterior não altera a dedução já feita; com contextos, isso não parece ser o caso. Diante de novas informações, novas premissas, aquilo que antes se sabia, pode agora não mais ocorrer.

Alguém pode afirmar que ‘S sabe que  $p$ ’ ao mesmo tempo em que outra pessoa afirma que ‘S não sabe que  $p$ ’, referindo-se ambos ao mesmo sujeito e à mesma proposição. Ambos podem estar corretos em suas atribuições de conhecimento desde que os contextos destas atribuições sejam diversos. Essa é posição do epistemólogo chamado variantista. O variantista defende que as condições de verdade que devem ser satisfeitas para que um falante ‘F’ possa atribuir conhecimento a um sujeito ‘S’ podem variar seguindo alguma variação contextual.

O invariantista defenderá que há apenas um conjunto imutável de padrões a serem satisfeitos e que as condições de verdade para as atribuições de conhecimento igualmente não admitem variação; sua alegação é que o contexto no qual uma atribuição de conhecimento é proferida não afeta a condição epistêmica do sujeito. Um falante F que afirma que ‘S sabe que  $p$ ’ e um falante F’ que afirma que ‘S não sabe que  $p$ ’ não podem, ambos, estar certos concomitantemente. Deste modo o invariantista nega que o

---

fundada em última instância em uma crença básica de característica axiomática, ou seja, ela justifica a si mesma não precisando de algo que a fundamente. O ataque a essa corrente se dá porque na tentativa de justificar uma crença, outra crença será apresentada e nessa busca por uma crença básica razões são dadas *ad infinitum*. Para melhor compreensão das teorias ver: CONNOR, Earl. & FELDMAN, Richard. “Evidentialism”. Oxford University Press, USA, 2004 e SOSA, E.: “The coherence of virtue and the virtue of coherence: justification in epistemology”. In: *Synthese*, vol. 64, 1985, p. 3-28.

conhecimento e a justificação sejam contexto-dependentes e acredita que, em sentenças relevantes, as condições de verdade não variem do modo significativo.

O “invariantista” – bom nome dado por Peter Unger para aquele que nega o contextualismo – não concordará com nenhuma das duas afirmações. Segundo o “invariantista”, existe um conjunto único e invariável de padrões que, pelo menos á medida que se sucedem as condições de verdade, governa o uso das atribuições de conhecimento sem levar em conta o contexto na qual elas são proferidas; desse modo, os dois falantes não poderiam, ambos, falar uma verdade. (DeROSE, 2008, p 299)

Keith DeRose, um dos mais importantes defensores do contextualismo epistêmico, acredita ser incontestável o fato de diferentes padrões regularem as atribuições de conhecimento em diferentes contextos conversacionais. O contextualismo, na forma que está sendo tratado, é uma teoria a respeito de atribuições de conhecimento, uma teoria sobre quando é legítimo ou ilegítimo a F afirmar que S sabe que *p* é ou não o caso e não uma teoria do conhecimento propriamente dita. Entretanto, sabemos sobre conhecimento à medida que analisamos suas condições de possibilidade e, em linhas gerais, à medida que nos tornamos capazes de reconhecer quando e como alguém é capaz de satisfazer as condições necessárias para o conhecimento; sendo capazes de fazer tal distinção, saberemos quando é ou não possível atribuir conhecimento a S, mesmo que S seja um de nós.

O contextualismo do atribuidor está ligado aos fatores contextuais que se relacionam às circunstâncias da atribuição do contexto psíquico e linguístico do falante enquanto atribuidor de conhecimento. Esse tipo de contextualismo não é exclusivo em terceira pessoa, mas o atribuidor pode conferir conhecimento a si mesmo. Voltando sua atenção para a observação do contexto feita por um falante F que atribui ou não conhecimento a um sujeito S; F e S podem inclusive ser a mesma pessoa. Essa observação externa capta, dentro de uma perspectiva geral, as características do sujeito enquanto putativo conhecedor. Essas características são parte da totalidade das circunstâncias que compõem o contexto e são determinantes na variação das condições de verdade para atribuições de conhecimento.

A despeito do contextualismo do atribuidor, DeRose nos apresenta o “contextualismo do sujeito”. O contextualismo do sujeito defende que há, no contexto do putativo conhecedor, características que não fazem parte da evidência de que o sujeito dispõe para a justificação de sua crença, ou seja, alheias ao conjunto de evidências das quais o sujeito dispõe, existem outras informações que podem influenciar sua justificação, tanto fortalecendo-a quanto a enfraquecendo, e que, no entanto são desconhecidas do sujeito. Um falante ao observar o contexto da atribuição pode ser capaz de considerar todas as afirmações pertinentes ao seu julgamento, mas o sujeito do contexto pode não as perceber completamente.

Um bom exemplo que ilustra a diferença entre os dois tipos de contextualismo supracitados é o caso do “celeiro de fachada”:

[S]e um sujeito está dirigindo por uma região repleta de celeiros de fachada, ludibriantes o suficiente para enganá-lo caso ele se deparasse com eles, mas tem a sorte de encontrar o único celeiro real nas redondezas e, com isso, acreditar seguramente que está vendo um celeiro, a maioria poderá afirmar que o sujeito não sabe que o que está vendo é um celeiro. Presumivelmente, entretanto, em uma situação normal em que não houvesse celeiros de fachada à sua volta, o sujeito saberia que o que via era um celeiro. Aqui, a presença de celeiros de fachada na região parece privar o sujeito do conhecimento, ainda que o sujeito não saiba sobre os celeiros de fachada, e ainda não se tenha deparado com um. (DeROSE, 2008, p. 305).

O fato é que o sujeito não sabe que está em uma região repleta de celeiros de fachada, essa informação ultrapassa a evidência disponível para S. Em uma situação normal, em que os celeiros não fossem somente de fachada, S saberia que aquilo que vê é um celeiro; mas porque tais informações que são desconhecidas de S influenciam na atribuição de conhecimento, S não pode saber que o que ele vê é um celeiro, mesmo que ele esteja olhando para um celeiro de verdade e não apenas de fachada. O sujeito não tem condições de avaliar a mudança de contexto; ele não pode dizer que nesta situação específica, em que os celeiros são de fachada, não sabe, mas em uma situação normal teria seu conhecimento assegurado. No contextualismo do atribuidor são levadas em

consideração as evidências disponíveis ao sujeito e ainda aquelas evidências sobre as quais o sujeito não tem consciência.

Há quem acuse a teoria contextualista de não ser uma teoria epistemológica, mas uma teoria que apenas tem referência na filosofia da linguagem por seguir desenvolvimentos análogos aos que foram feitos na teoria do significado. Contudo, a teoria do significado não pode simplesmente ser apartada de qualquer teoria que se pretenda filosófica. Mesmo que não se faça qualquer referência, ela pode ser facilmente reconhecida que, por exemplo, buscamos compreender o significado que o simples termo adquire em determinado debate.

Também à epistemologia, acreditamos, interessa saber o que significa conhecer e daí determinar as condições que tornam isto possível. O que significa dizer que S conhece algo? Significa dizer que S satisfaz condições rigidamente fixadas e imutáveis que refletem a penosa natureza de elevados padrões de justificação; ou ainda, significa dizer que S satisfaz padrões adequados para o contexto conversacional em que se encontrava como putativo conhecedor? Problemas da epistemologia também ocorrem porque há falhas no reconhecimento das mudanças de significado, ou pior que isso, há quem as ignore.

O contextualismo não é uma teoria estrutural sobre o conhecimento ou a justificação, porque não estabelece os critérios para que uma crença conte como conhecimento ou esteja justificada, mas determina que, sejam lá quais forem os critérios de uma teoria estrutural que façam estas determinações, estes sejam contextualmente estabelecidos. Não há qualquer interesse, por parte do contextualismo, em apontar quais são as condições de verdade em contextos específicos, mas apenas se pretende mostrar que essas condições de verdade que devem ser satisfeitas são contextualmente determinadas.

Um contextualismo acerca do conhecimento é uma consequência da determinação contextual dos padrões de justificação, “talvez os padrões para o conhecimento variem *porque* os padrões para a justificação variam com o contexto” e a adição de padrões de justificação contextualmente determinados aos termos da definição de conhecimento fazem da proposta contextualista uma pretensão de conhecimento

contextualmente construído. Não há então porque separar o contextualismo sobre o conhecimento do contextualismo sobre a justificação; a existência do primeiro pressupõe a existência do segundo visto que a justificação é condição necessária para o conhecimento. Entretanto, o tratamento dado por DeRose ao contextualismo se refere ao conhecimento cuja atribuição pretende-se variar com o contexto.

Podemos interpretar o conhecimento relativo à *justificação* como uma comparação com o que chamamos de contextualismo acerca do conhecimento: De acordo com o contextualismo (sobre a justificação), os padrões para crenças justificadas que um sujeito deve satisfazer para que exprima uma sentença verdadeira ao descrever uma crença variam de acordo com o contexto. A relação entre conhecimento e justificação é controversa, e nenhuma dessas formas de contextualismo implica a outra completamente. Se se sustenta que a justificação de uma crença é uma condição necessária para eu ela seja conhecimento, então deve-se acreditar que os dois contextualismos são intimamente relacionados. Talvez os padrões para o conhecimento variem *porque* os padrões para a justificação variam com o contexto. Entretanto, hoje em dia é amplamente aceito o fato de que é necessário mais do que simplesmente uma crença verdadeira justificada para que haja conhecimento, e pode ser que os requerimentos variáveis para esse “algo mais” sejam o que está refletido nos padrões variáveis que permitem o conhecimento – em adição a, ou em vez de padrões variáveis para a justificação. (DeROSE, 2008, p 302).

A noção de ‘conhecimento contextual’ herdada daquela noção de ‘contexto de uso’, explorada em filosofia da linguagem por Wittgenstein, é sem dúvida uma das principais fontes para o desenvolvimento do contextualismo epistemológico. O reconhecimento de que as condições de verdade, ou as exigências para que alguém tenha conhecimento são determinadas contextualmente, juntamente com a afirmação de que em diferentes contextos uma mesma proposição pode ter diferentes valores de verdade formam o ideal contextualista para o conhecimento.

Não cabe ao contextualismo, como não coube a nenhuma outra teoria da justificação, delimitar os parâmetros pelos quais a verdade pode ser alcançada. O contextualismo se reserva a dar uma alternativa de justificação epistêmica que privilegie as circunstâncias de atribuição de conhecimento a despeito da satisfação de regras

irrevogáveis. Conhecimento e justificação são contextuais porque são possíveis através da satisfação de padrões contextualmente determinados e valorações de verdade diferentes são possíveis para uma mesma proposição se o contexto de atribuição é alterado. Como se dá a construção da justificação enquanto algo contextualmente legitimado é o que veremos a seguir.

### 3.2.1 David Annis e a natureza social da justificação

A justificação pode ser definida como o conjunto de razões ou recursos evidenciais disponíveis a um sujeito S que pretende defender uma dada crença *p*. No intento de convencer seus interlocutores, um grupo objetor ou a si mesmo, S suscitará uma gama de eventos que possam corroborar sua crença em *p*. É reivindicação do conhecimento que a justificação seja satisfatória; o conhecimento só se dá se este for o caso. Todavia, no exercício da justificação é frequente, senão inevitável, que caíamos em uma armadilha chamada *Trilema de Agripa*.

Ao afirmar, por exemplo, que sabe que está vendo uma porta vermelha, S dá margem para que se questione *como* sabe. Em sua tentativa de responder a este ‘como’, S poderá dizer que *sabe* que está a ver uma porta vermelha porque está olhando para um objeto que tem características físicas que incluem altura, largura, forma retangular e a cor vermelha. Nesse ponto da justificação de S, sua evidência para acreditar que aquilo que vê é uma porta vermelha é a experiência adquirida através da sua visão. Algum interlocutor de S pode ainda perguntar-lhe *como* ele sabe que sua visão é confiável, se ele é daltônico, se as condições de luz são favoráveis, se ele não está sonhando e muito mais pode-se perguntar a S com o único objetivo de que ele justifique sua crença; não somente a crença de que o que ele vê é uma porta vermelha, mas a crença de que ele *sabe* que está vendo uma porta vermelha.

Originalmente Agripa desenvolveu cinco tropos. Os tropos eram argumentos que céticos antigos utilizavam para demonstrar a inutilidade da busca pela verdade. Sexto Empírico apresenta três dos “cinco modos de suspensão” que foram formulados por

Agripa. Os outros dois são a ‘discrepância’ e a ‘relatividade’. A discrepância diz respeito à incapacidade de decidir sobre uma razão a despeito de outra. Para Sexto “há durante a vida e junto do filósofo uma discordância que não se pode cortar e, por conseguinte impossível de poder preferir ou rejeitar, e somos obrigados a suspender o juízo” (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p 165).

A relatividade se refere ao caráter subjetivo do julgamento sobre qualquer proposição. Aquilo que é apreendido, ou aquilo que aparece, aparece segundo a observação se um dado sujeito “conforme aquele que julga e aquele que acompanha a observação, mas nos abstermos de julgar o que ele é de natureza”. (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p 167). A discrepância e a relatividade são respectivamente o primeiro e o terceiro tropos. Os três tropos restantes são apresentados por Sexto como o *Trilema de Agripa*, como seguem em resumo na formulação abaixo.

1. Continuar pensando em algo novo para dizer – isto é, iniciar um regresso ao infinito.
2. Em algum momento, recusar-me a responder – isto é, fazer uma suposição dogmática.
3. Em algum momento, repetir algo já dito – isto é, raciocinar em círculo. (WILLIAMS, 2008, p 73).

O primeiro impasse que encontramos decorre da busca de uma crença que funcione como evidência básica para o conhecimento, uma crença do mesmo tipo que propôs Descartes. Essa é a proposta fundacionalista de justificação, encontrar um fundamento último que, diante de implacável interrogação, seja capaz de resistir aos questionamentos dando base sólida ao conhecimento<sup>15</sup>. Estabelecer, entretanto, uma crença básica capaz de barrar o regresso ao infinito e pretender que tal crença sirva de

---

<sup>15</sup> Aristóteles, em *Segundos Analíticos*, já havia proposto o fundacionalismo como proposta para o conhecimento científico. Após criticar o regresso ao infinito e criticar a circularidade, Aristóteles afirma que se pode partir de princípios. Tais princípios (axiomas, hipóteses, definições e teses) não tem a forma do conhecimento demonstrativo exigido para o restante do que é conhecido.

justificação para todas as justificações anteriores parece ser uma atitude arbitrária. Assim, determinar que uma crença é capaz de suprir toda a necessidade argumentativa em favor de uma série de outras crenças anteriormente dispostas quando estas crenças não foram eficientes em cumprir firmando tal “justificação última” é o mesmo que, tentando escapar da primeira consequência do trilema, incorrer na segunda consequência.

O outro problema está na teoria coerentista da justificação, “a ideia central das teorias coerentistas da justificação é que toda crença justificada é justificada em virtude de suas relações com outras crenças. Em outras palavras, não existem crenças fundacionais ou básicas.” (CONNEE e FELDMAN, 2004, p. 188). Não há, então, para o coerentismo necessidade de se preocupar com o regresso ao infinito, pois não é preciso recorrer a uma série infundável de justificações a fim de fundamentar uma crença. A justificação de uma crença que *S*, por exemplo, tenha está na coerência interna de seu sistema de crenças, na sua coerência com o ‘todo’ de crenças de *S*. Além disto, o que faz realmente da circularidade um problema para o coerentismo é sua base de justificação. O que justifica uma crença que pertence a um sistema de crenças são as outras crenças do sistema. Diante do voraz interrogatório cético outras crenças serão dadas para a justificação da proposição em questão. Quantas vezes forem questionadas, tantas vezes as razões para crer que *p*, por exemplo, serão dadas de acordo com o sistema do qual *p* faz parte e isto é circular.

Há, no entanto, um problema na teoria coerentista que nos chama atenção. Enquanto estamos tentando alcançar a verdade, (ou pelo menos manter o exercício de busca), a coerência, enquanto critério de justificação admite sem maiores ressalvas que falsidades componham o sistema de crenças de *S*, ou seja, no interior do conjunto de crenças que *S* possui, pode haver uma crença que, apesar de coerir com as demais, seja uma falsidade. Deste modo, mesmo que a falsidade em questão não tenha uma relação direta com a crença de *S*, que ora esteja sendo avaliada, esta falsidade mantém uma relação holística prevista como característica mais fundamental da teoria coerentista; portanto, não pode ser ignorada.

Nossa atenção ao coerentismo se dá por causa da acusação que ele sofre de incorrer na terceira consequência do Trilema de Agripa. Usar a coerência entre crenças

que compõem um sistema para justificar uma delas pode causar um raciocínio circular, isto porque em dado momento é possível que se retorne àquela crença que se pretende justificar no intento de utilizá-la como componente da justificação. Michael Williams (2008) salienta que raciocinar em círculos reflete um tipo pobre de raciocínio no qual se pretende que uma afirmação dê suporte a si mesma. “Fazer uma suposição assim é incorporar um tipo de inconsistência pragmática, tratando a mesma afirmação como algo que precisa ter suporte (em seu papel de conclusão) e como algo que já se encontra de acordo com as normas (em seu papel de premissa).” (WILLIAMS, 2008, p. 73).

David Annis, em *A Contextualist Theory of Epistemic Justification*, propõe que, dados os desdobramentos insatisfatórios das teorias fundacionalista e coerentista da justificação, o contextualismo seja uma alternativa à justificação epistêmica visto que negue a exigência de enunciados básicos como o fundacionalista e também negue que a coerência seja critério suficiente para a justificação. Optar pelo contextualismo é também buscar uma saída para os problemas do regresso ao infinito e da circularidade de argumentos ao passo que se tenta implantar, na justificação, um caráter contextual que permite observar as variações nos padrões justificacionais.

Teóricos da justificação epistêmica têm tendido a ressaltar o fundacionalismo e o coerentismo e têm, em geral, passado por alto ou ignorado um terceiro tipo de teoria, a saber, o *contextualismo*. O contextualista nega que existam enunciados básicos no sentido fundacionalista, assim como negam que a coerência seja suficiente para a justificação. De acordo com o contextualismo, ambas as teorias passam por altos parâmetros contextuais essenciais para a justificação. (ANNIS, 1978, p. 105)<sup>16</sup>

O modelo de justificação proposto por Annis corresponde a “uma pessoa estar apta para lidar com certas objeções”. Superar as oposições impetradas pelos objetos é parte de objetivos de natureza epistêmica, quais sejam, buscar a verdade e

---

<sup>16</sup> Theorists of epistemic justification have tended to stress foundationalism and coherentism and in general have overlooked or ignores a third kind of theory, namely, *contextualism*. The contextualism denies that there are basic statements in the foundationalist’s sense and that coherence is sufficient for justification. According to contextualism both theories overlook contextual parameters essential to justification.

evitar falsidades. A atitude de justificar uma crença deve então ser norteadada por estes dois objetivos epistêmicos, assim, ao tentar justificar uma proposição, o sujeito tenta assegurar que está em posição de saber que  $p$ , por exemplo, é o caso e que não está a crer em uma falsidade. São as razões que um sujeito  $S$  apresenta para justificar sua crença de que  $p$  é o caso que os objetores de  $S$  questionarão no intuito de verificar se estas conduzem à verdade e evitam a falsidade.

Sempre se pode exigir que  $S$  forneça melhores razões para sua crença. Tais exigências podem ser feitas por diversos motivos:  $S$  não é confiável,  $S$  desconhece alguma evidência que, adicionada a seu conjunto de razões, torna sua justificação incoerente, ou o que é mais grave, contraditória. Entretanto, não se pode cobrar do sujeito que ele seja capaz ou esteja em posição de lidar com todas as objeções a ele feitas. Proceder deste modo seria participar de uma posição infalibilista em relação ao conhecimento. Não é obrigatório a  $S$  responder a todas as objeções de que  $p$  é o caso, por exemplo, tampouco às objeções de que possam futuramente surgir ou àquelas que estão dadas, mas não são conhecidas. O sujeito deve estar em posição de eliminar as objeções correntes que correspondam às evidências correntemente disponíveis.

No caso dos celeiros de fachada, por exemplo, alguém pode requerer que  $S$  prove que aquilo que ele vê é de fato um celeiro e não apenas a fachada de um celeiro. Não está contido, entretanto, no conjunto de evidências disponíveis a  $S$ , a informação de que aquela região em que ele se encontra está repleta de fachadas que parecem ser verdadeiros celeiros. Um atribuidor pode variar seu juízo a respeito do conhecimento de  $S$  à medida que toma consciência desta nova informação, mas  $S$ , enquanto putativo conhecedor, visto que não dispõe desta informação, não deve ser obrigado a objetá-la.

As oposições que o sujeito deve estar em posição de revidar devem ser consequência de uma situação real. “Assim, para  $S$  ser considerado responsável para responder a uma objeção, deve ser uma manifestação de uma dúvida real que seja ocasionada por uma situação real da vida”<sup>17</sup> (ANNIS, 1978, p. 106). Por que a objeção é resultado de uma dúvida real, da vida real, ela ocorre obedecendo às categorias clássicas

---

<sup>17</sup> Thus for  $S$  to be held accountable for answering an objection, it must be a manifestation of a real doubt where the doubt is occasioned by a real life situation.

kantianas: ‘tempo’ e ‘espaço’. Uma objeção é então resultado de um fenômeno espaço-temporal. Objeções a um proferimento devem fazer parte do contexto que legitima tal proferimento, devem fazer parte da realidade do proferimento e devem ser respondidas quando sua relevância é reconhecida no contexto da afirmação.

Afirmar objeções específicas para evidências específicas é afirmar que as oposições são construídas dentro de um contexto-inquisitivo, no qual as dúvidas ocorrem. S está ou não justificado em relação a um dado contexto-inquisitivo, e é nele que a dúvida específica, envolvendo a proposição em questão, é levantada. São no contexto-inquisitivo que estão determinados os padrões que devem ser satisfeitos, ou as objeções que devem ser refutadas para que o conhecimento permaneça assegurado. As dúvidas e objeções por sua vez, são levantadas por um grupo objetor apropriado que, para David Annis, é uma classe examinadora qualificada, parte do contexto-inquisitivo.

O grupo objetor pode enfraquecer ou fortalecer as condições de justificação de um contexto-inquisitivo; as consequências que podem decorrer de a afirmação estar errada são um dos parâmetros que fazem variar os padrões de justificação. Se, em caso de erro, as consequências forem graves, os padrões para a justificação serão elevados no intuito de cumprir o objetivo epistêmico de evitar o erro. Os padrões para a justificação são, então, determinados no contexto-inquisitivo, assim também como o grau de especialização do grupo objetor. Estamos tratando por contexto-inquisitivo o conjunto de circunstâncias que rodeiam um dado proferimento de um sujeito S e que incluem as objeções que S deve responder para que sua afirmação de conhecimento esteja devidamente justificada.

O quão qualificado deve ser o grupo objetor e o nível de especialização a respeito daquilo que envolve o proferimento do sujeito são coisas que se dão em graus que variam de acordo com o contexto-inquisitivo. Em contextos ordinários, pedir que S justifique sua crença de que, por exemplo, está a ver uma porta vermelha, dá margem a objeções mais fáceis de lidar que em contextos nos quais o grupo objetor é um conjunto de céticos. “Para determinar se S está justificado em acreditar em h, nós devemos considerar os padrões reais de justificação da comunidade de pessoas a qual ele pertence”

(ANNIS, 1978, p. 108)<sup>18</sup>. O que Annis parece propor é um contextualismo que encontra seus parâmetros epistêmicos em práticas sociais e busca a justificação através do consenso, ou aprovação comunitária. Ele sustenta que a informação social é componente determinante no processo de justificação, mas que estas informações são negligenciadas ao passo que as teorias da justificação são formuladas sem a atenção necessária às normas específicas de uma cultura.

Como o nível do conhecimento que se espera do sujeito e os padrões que ele tem que satisfazer estão compreendidos nas práticas sociais de uma comunidade de pessoas, à qual o grupo objetor também pertence, a teoria da justificação há de ser tida como uma teoria naturalizada a despeito de uma teoria da justificação logicamente fundada. Todavia, mesmo sendo referidas a grupos específicos, as normas de justificação (determinadas pelas práticas sociais), não possuem caráter subjetivo ou relativista. As normas de justificação se configuram sob a perspectiva de cumprir os objetivos epistêmicos já descritos.

Quando um sujeito é confrontado por um grupo objetor, ele é confrontado de acordo com regras contextualmente estabelecidas que obedeçam à existência de algumas crenças usadas como parâmetro naquele contexto, são as crenças contextualmente básicas. Crenças contextualmente básicas não precisam de justificação, elas são aceitas sem ressalvas pela comunidade do sujeito e assim também pelo grupo objetor nela inserido. Diferentes contextos possuem diferentes crenças desta natureza, mas em seu contexto original tais crenças não requerem justificação. Elas estão tão culturalmente enraizadas nesta comunidade que não faz sentido sequer questionar sua verdade.

Uma crença é *contextualmente* básica se, dado um contexto inquisitivo, o grupo-objeto apropriado não requer que a pessoa tenha razões para a crença a fim de estar em posição de ter conhecimento. Se o grupo-objeto requer razões, então a crença não é básica para o contexto. (...) Considere o caso em que o grupo-objeto não requeira que *S* tenha razões para sua crença que *q* a fim de estar em posição de ter conhecimento e onde eles aceitem sua alegação, ou o caso em que eles

---

<sup>18</sup> To determine whether *S* is justified in believing *h* we must consider the actual standards of justification of the community of peoples to which he belongs.

requeiram razões e aceitem sua alegação. Em qualquer caso, não há um regresso de razões. Se um grupo-objeto apropriado, os membros do qual são investigadores críticos da verdade, não têm dúvidas reais em um contexto-inquisitivo específico, então a crença da pessoa está justificada. A crença resistiu ao teste de objetores motivados para a verificação. (ANNIS, 1978, p. 109)<sup>19</sup>

A crença contextualmente básica compartilha da principal característica daquela crença básica originalmente fundacionalista, qual seja, barrar o regresso ao infinito no processo justificativo. Se elas são aceitas pelo grupo objeto, e também pelos demais membros do contexto, não são questionadas quando usadas na forma de evidência. A objeção é feita porque alguma prática já aceita é pressuposta; é a infração de alguma prática já aceita que desencadeia a oposição a uma proposição que pretende ser estabelecida. Não há como manter apartados dos critérios de justificação os itens característicos de um contexto ou de uma comunidade e seu conjunto próprio de práticas sociais.

Algumas oposições podem ser feitas à proposta de Annis. De forma geral, S está justificado em crer que  $p$  é o caso se for capaz de responder às objeções pertinentes à sua crença de que  $p$  é o caso. Entretanto, apesar de estar justificado em seu proferimento de que sabe que  $p$  é o caso, S pode não conseguir demonstrar que possui justificação. S, apesar de ser um conhecedor, não consegue demonstrá-lo segundo uma articulação de argumentos. O contextualismo, todavia, não ignora a diferença entre S estar justificado e S demonstrar que está justificado. Requerer de S que ele saiba que sabe e que seja capaz de, estando justificado, demonstrar sua justificação é uma exigência internalista<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> A belief is *contextually basic* IF, given an issue-context, the appropriate objector-group does not require the person to have reasons for the belief in order to be in a position to have knowledge. If the objector-group requires reasons, then it is not basic in the context. (...) Consider the case either where the objector-group does not require S to have reason to his belief that  $h$  in order to be in a position to have knowledge and where they require reasons and accept his claim. In either case there is no regress of reasons. If an appropriate objector-group, the members of which are critical truth seekers, have no real doubts in the specific issue-context, then the person's belief is justified. The belief has withstood the test of verifiably motivated objectors.

<sup>20</sup> A posição internalista exige do sujeito que ele saiba que sabe, e que tenha acesso especial às evidências que compõem sua justificação, e que fatores internos devem ser avaliados para o veredito de conhecimento. A despeito da posição internalista, o externalismo não exige que o sujeito seja capaz de tais demonstrações; ele não está justificado se conseguir demonstrá-lo, mas se é capaz de responder as objeções pertinentes à sua crença.

Outro ataque é a afirmação de que a teoria contextualista não leva em consideração a diferença entre verdade e justificação. O contextualismo requer que o sujeito esteja justificado em crer numa dada proposição sob padrões contextualmente determinados, mas disso não se segue *necessariamente* que tal proposição seja verdadeira; assim, o sujeito pode possuir uma justificação contextualmente satisfatória para sua crença ao passo que tal crença é falsa. Em *Verdade e Justificação*, Habermas salienta que:

O uso “acautelador” do predicado de verdade mostra que associamos à verdade de enunciados uma pretensão incondicional, que ultrapassa todas as evidências disponíveis; por outro lado, as evidências que fazemos valer em nosso contexto de justificação devem bastar para nos *autorizar* a levantar pretensões de verdade. Embora a verdade não possa ser reduzida à coerência e a assertibilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação (HABERMAS, 2004, p. 243).

De modo análogo, Annis responde que esta relação interna, da qual fala Habermas, se dá pelo fato de a justificação ser uma pretensão de verdade à medida que faz uma alegação ao conhecimento. Para que uma justificação seja estabelecida da maneira que propõe o contextualismo de Annis, ela tem de estar intimamente ligada à pretensão de cumprir o objetivo epistêmico de alcançar a verdade. O contextualismo age de maneira a tentar satisfazer os objetivos epistêmicos de alcançar a verdade e evitar o erro. O contextualismo enquanto teoria epistêmica assume uma posição falibilista. Isto quer dizer que, apesar de buscar a verdade, ele não se curva diante da realidade falha, na qual estão as bases sobre as quais o conhecimento é construído, e que, apesar de buscar a verdade como um objetivo, reconhece ser possível a um sujeito estar justificado em crer numa falsidade.

A última objeção que Annis apresenta à sua teoria é a de que o contextualismo não considera ser requerido ao sujeito que responda a todas as oposições postas a suas crenças. Sob as condições do objetor da teoria, S deveria ser capaz de responder a todas as objeções e sua justificação deveria ter a simples característica de não poder ser derrotada. Para Annis, isso é “pedir demais”. Vejamos um exemplo:

[S]uponha que dois cientistas, em diferentes países, cada um sem conhecimento do trabalho do outro, realizem certo experimento. O cientista,  $S^1$ , chega a um resultado e conclui que  $h$ . O segundo cientista,  $S^2$ , não chega ao resultado (devido a mensurações incorretas). Requerer de  $S^1$  que ele esteja ciente do experimento de  $S^2$  e esteja apto a refutá-lo é impor uma carga irrealista sobre ele para que sua crença esteja justificada. (ANNIS, 1978, p. 109)<sup>21</sup>

Como é descrito no exemplo acima, não se pode exigir de um sujeito que ele responda a uma objeção da qual sequer tem conhecimento. O sujeito deve estar ciente e ser capaz de responder a todas as evidências que lhe estão disponíveis, além de ser mais intensamente exigente em contextos mais exigentes. Há, entretanto casos desculpáveis, mesmo que a verdade da crença seja algo importante, como quando, apesar de acreditar em uma falsidade, o sujeito está na melhor posição que poderia e tal posição o leva a crer (e dispõe evidências) que sua crença é verdadeira.

Em alguns contextos não há razões para que  $S$  investigue mais. Tendo avaliado todas as evidências disponíveis e ainda assim acreditando em uma falsidade, sua crença é desculpável; essa desculpabilidade leva em conta o que o grupo-objeto espera do sujeito além das consequências que podem advir desta crença em uma falsidade. Em casos não desculpáveis, nos quais o grupo-objeto julga que  $S$  precisa de mais justificação e é muito importante que  $S$  esteja certo, dada à gravidade das consequências de estar errado, as objeções devem ser enfrentadas.

Se a crença em uma falsidade é ou não desculpável dependerá das exigências do grupo-objeto formado na comunidade do sujeito, e também da gravidade das consequências de se estar errado, ou seja, os critérios usados para julgar se a crença em uma falsidade é ou não desculpável são contextuais. Para Annis, compreender em que condições  $S$  pode ser desculpado pelo grupo-objeto faz parte de uma compreensão mais geral relativa a que padrões epistêmicos são (ou devem ser) obedecidos em um contexto.

---

<sup>21</sup> [A]ssume that two scientists in different countries unaware of each other's work perform a certain experiment. The first scientist,  $S^1$ , gets one result and concludes  $h$ . The second scientist,  $S^2$ , does not get the result (due to incorrect measurements). To require of  $S^1$  that be aware of  $S^2$ 's experiment and be able to refute it is to impose an unrealistic burden on him in order for his belief to be justified.

### 3.2.2 Fatores contextuais que alteram as condições de verdade para uma atribuição de conhecimento

De acordo com a teoria contextualista, quando se pretende atribuir ou não conhecimento a alguém levam-se em consideração diversos fatores ou critérios que ao serem observados, auxiliam o atribuidor a julgar se um dado sujeito tem ou não conhecimento. Nesta secção analisaremos alguns desses fatores dado que uma série de exemplos são apresentados para melhor ilustrar a variação dos fatores responsáveis pelas mudanças de atribuições de conhecimento.

No tópico acima vimos David Annis trabalhar a noção de desculpabilidade. Entre outros fatores, a importância de estar certo a respeito de uma crença é algo que faz da crença em uma falsidade algo desculpável ou não. Vejamos o exemplo que se segue; ele será o primeiro caso que analisaremos no intento de descrever as razões que alteram as condições de verdade para uma atribuição de conhecimento:

*Caso do Banco A.* Minha esposa e eu estamos dirigindo para casa na sexta ao entardecer. Planejamos parar no banco, a caminho de casa, para depositar nossos cheques de pagamento. Mas como passamos pelo banco um pouco tarde, notamos que as filas lá dentro estão muito grandes, como costuma ocorrer nas sextas à tarde. Ainda que em geral nós prefiramos depositar nossos cheques de pagamento o quanto antes, não é especialmente importante, nesse caso, que eles sejam depositados imediatamente, e assim eu sugiro que a gente vá direto para casa e deixemos para depositar os cheques no sábado de manhã. Minha esposa diz: “Talvez o banco não abra amanhã. Muitos bancos fecham aos sábados”. Eu respondo: “Não, eu sei que vai abrir, eu estive lá num sábado ha duas semanas atrás. Estará aberto até o meio-dia”.

*Caso do Banco B.* Minha esposa e eu passamos dirigindo pelo banco na sexta à tarde, como no caso A, e notamos as longas filas lá dentro. Novamente sugiro que depositemos nossos cheques de pagamento no sábado de manhã, explicando que estive no banco em um sábado de manhã há apenas duas semanas, quando descobri que ele fica aberto até o meio-dia. Neste caso, porém, nós assinamos justamente um cheque de valor muito alto e muito importante. Se nossos cheques de pagamento

não estiverem depositados em nossa conta na segunda-feira de manhã, um cheque importante que assinamos vai ficar sem fundos, deixando-nos em uma situação *muito* ruim. E é claro que o banco não abre no domingo. Minha esposa me lembra destes fatos. Ela diz então: “Bancos alteram seus horários. Você sabe que o banco vai abrir amanhã?”. Lembrando do quanto eu estava antes confiante de que o banco abriria no sábado, respondo ainda: “Bem, eu não sei. É melhor eu me assegurar”. (DeROSE, 1992, p. 913).<sup>22</sup>

Vamos chamar o sujeito desses casos de João. Nos dois casos a questão é se João sabe se o banco vai abrir no sábado pela manhã. Também em ambos os casos João tem disponível a mesma evidência, qual seja, que esteve no banco no sábado pela manhã há duas semanas e ele estava aberto. Tanto no caso A quanto no caso B é uma sexta à tarde e João está com sua esposa em frente ao banco. Não mudam os sujeitos, o tempo, o espaço e a evidência; entretanto, no primeiro caso, João diz que sabe que o banco vai abrir no sábado pela manhã enquanto no segundo caso João diz não saber se o banco vai abrir no sábado pela manhã e que é melhor que ele se assegure.

Agora vamos supor que o banco de fato abrirá no sábado pela manhã. Há algo que faz do conhecedor do caso A um não conhecedor no caso B. Dadas as igualdades presentes nos casos, um invariantista afirmaria que, ou João sabe que o banco abrirá no sábado pela manhã tanto caso A quanto no caso B, ou que, em ambos os casos, João não sabe; sob os mesmos e altos padrões. Já o contextualista afirma que João está certo no caso A quando diz que *sabe* que o banco vai abrir e que João também está certo

---

<sup>22</sup> *Bank Case A.* My wife and I are driving home on a Friday afternoon. We plan to stop at the bank on the way home to deposit our paychecks. But as we drive past the bank, we notice that the lines inside are very long, as they often are on Friday afternoons. Although we generally like to deposit our paychecks as soon as possible, it is not especially important in this case that they be deposited right way, so I suggest that we drive straight home and deposit our paychecks on Saturday morning. My wife says, “Maybe the bank won’t open tomorrow. Lots of banks are closed on Saturdays.” I reply, “No, I know it’ll be open. I was just there two weeks ago on Saturday. It’s open until noon.”

*Bank Case B.* My wife and I drive past the bank on a Friday afternoon, as in Case A, and notice the long lines. I again suggest that we deposit our paychecks on Saturday morning, explaining that I was at the bank on Saturday morning only two weeks ago and discovered that it was open until noon. But in this case, we have just written a very large and very important check. If our paychecks are not deposited into our checking account before Monday morning, the important check we wrote will bounce, leaving us in a *very* bad situation. And, of course, the bank is not open in Sunday. My wife reminds me of these facts. She then says, “Banks do change their hours. Do you know the bank will be open tomorrow?” remaining as confident as I was before that bank will be open then, still, I reply, “Well, no. I’d better go in and make sure”.

no caso B quando diz que *não sabe* se o banco vai abrir no sábado, ou seja, que João sabe e ao *mesmo tempo* não sabe que o banco vai abrir no sábado pela manhã. Parece que o contextualista está ferindo um princípio muito antigo.

Se o que leva João a acreditar saber que o banco abrirá no sábado pela manhã no primeiro caso é o fato de ele ter ido ao banco num sábado pela manhã há duas semanas e ter encontrado o banco aberto, então, como João tem disponível a si a mesma informação no segundo caso, ele também deveria sabê-lo no caso B. Nossa questão aqui é o que fez João mudar de crença.

A resposta para essa questão está no fato de que existem aqui mais que dois casos, estamos tratando de dois contextos. No primeiro contexto, a evidência disponível era suficiente para transformar a pretensão de conhecimento de João em conhecimento propriamente dito, no segundo contexto não; prova disso é que João diz que seria melhor se ele se assegurasse. Se João tem conhecimento, então a evidência que João tem para sua crença é suficiente. Algo, entretanto, fez da evidência de João uma evidência insuficiente para a sua crença.

Três fatores específicos são destacados por DeRose como causadores da mudança de contexto e assim também como responsáveis pela variação nas condições de verdade. São eles: a importância de estar certo, a menção de uma possibilidade de se estar errado e a consideração da possibilidade de se estar errado. A importância de estar certo reflete diretamente em ‘quais são as consequências que o sujeito terá de lidar se a sua crença for uma falsidade’.

No caso A não há consequências sérias para a falsidade de ‘sei que o banco abrirá no sábado pela manhã’, entretanto, no caso B, João e sua esposa sofrerão sérios danos financeiros se ao chegarem ao banco no sábado pela manhã se depararem com ele fechado. Suponhamos que o cheque que João tem de depositar é referente ao pagamento da hipoteca da casa onde vive, e que se tal cheque não for depositado a tempo a casa será tomada na segunda-feira. João julga as consequências tão sérias que a justificação que ele detém não é mais suficiente. Ele precisa de mais justificação; a justificação que ele possui é pouca, os padrões foram elevados e o contexto B é mais exigente. João poderia entrar no banco e perguntar a algum funcionário se o banco abrirá na manhã do dia seguinte e

assim decidir qual decisão tomar. Decisões sempre estão baseadas em crenças e crenças falsas podem levar um sujeito a decidir erradamente.

Vejamos este segundo caso que ilustra como o fator ‘importância de estar certo’ influencia na alteração dos padrões de justificação:

Maria e João estão no aeroporto de Los Angeles considerando se vão tomar certo voo para Nova York. Eles querem saber se o voo tem uma escala em Chicago. Eles escutam alguém perguntar se alguém sabe se o voo faz qualquer parada. Smith, um passageiro, responde, “Eu sei. Acabei de olhar em meu itinerário de voo e há uma parada em Chicago”. Vem a ocorrer que Maria e João têm um contato de negócios muito importante para fazer no aeroporto de Chicago. Maria diz, “De qualquer maneira, quão confiável é este itinerário? Ele pode conter um erro de impressão. Eles poderiam ter mudado o horário quando já estava impresso, etc.” Maria e João concordam que Smith realmente não *sabe* que o avião vai parar em Chicago com base no itinerário. Eles decidem checar com o agente de linha aérea. (COHEN, 2000, p. 95)<sup>23</sup>

Nesse caso a diferença contextual está nos sujeitos. Maria e João precisam saber se o avião faz uma parada em Chicago, eles têm um contato *muito importante* e assim é importante para eles *saber* se o voo faz tal parada. A evidência disponível, até o momento, é a informação dada por Smith que olhou o itinerário do voo e viu que ele faz uma parada em Chicago. Suponhamos que Smith não tenha qualquer interesse nesta parada, que não há para ele ganhos ou perdas em relação a isso, sendo assim ter olhado o itinerário de voo é suficiente para que Smith saiba que o voo faz uma parada em Chicago.

A despeito disto, Maria e João têm um importante contato para fazer no aeroporto de Chicago. Eles precisam estar certos, a evidência disponível tem que ser capaz de assegurar a crença de que o avião fará uma parada em Chicago, caso contrário eles não acreditarão que o avião fará tal parada e, conseqüentemente, que ‘Smith sabe que

---

<sup>23</sup> Mary and John are at the L.A. airport contemplating take a certain flight to New York. They want to know whether the flight has a layover in Chicago. They overhear someone ask if anyone knows whether the flight makes any stops. A passenger Smith replies, “I do. I just looked at my flight itinerary and there is a stop in Chicago.” It turns out that Mary and John have a very important business contact they have to make at the Chicago airport. Mary says, “How reliable is that itinerary, anyway. It could contain a misprint. They could have changes the schedule since it was printed, etc.” Mary and John agree that Smith doesn’t really *know* that the plane will stop in Chicago on the basis of itinerary. They decide to check with the airline agent.

o avião fará uma parada em Chicago'. A questão aqui é clara, Smith sabe ou não sabe que o avião fará uma parada em Chicago. O contextualista, mais uma vez, dirá que ele sabe e não sabe; dadas as consequências que Smith terá de enfrentar caso esteja acreditando em uma falsidade, o nível da justificação que tem de ser satisfeito é baixo, então a informação de Smith é confiável e ele realmente sabe sobre a parada que o avião fará.

O contexto de Maria e João é mais exigente, a informação de Smith não é suficiente, eles decidem, nessa situação, checar a informação de Smith com um funcionário da companhia aérea. Se mais justificação for necessária, então o conhecimento não está assegurado. Desse modo, Smith não sabe que o avião fará uma parada em Chicago. No caso do Banco, enquanto no contexto A (onde a evidência disponível era suficiente, dados os baixos padrões de justificação), João sabia que o banco abriria no sábado pela manhã; no contexto B (onde a evidência disponível *não* era suficiente, dados os altos padrões de justificação), João não sabia que o banco abriria no sábado pela manhã.

No caso seguinte, o do aeroporto, Smith sabia que o avião faria uma parada em Chicago, sem precisar de evidência adicional, porque os baixos padrões de justificação de seu contexto foram satisfeitos. Já no exigente contexto de Maria e João, Smith não sabia da parada do avião em Chicago e mais evidência era necessária para que Maria e João atribuíssem conhecimento a Smith. Em ambos os casos, a importância de estar certo fez variar os padrões de justificação e as condições de verdade foram alteradas, assim como o valor de verdade atribuído no julgamento das crenças respectivas aos sujeitos de cada caso. As consequências decorrentes de acreditar em uma falsidade fizeram com que os sujeitos de nossos exemplos avaliassem a evidências disponíveis e as julgassem suficientes ou não.

O segundo fator é a menção da possibilidade de se estar errado. A menção de uma possibilidade contrária a sua crença é uma objeção que deve ser refutada pelo pretense conhecedor. Assim como vimos anteriormente, objeções são levantadas por um grupo-objeitor, no geral interlocutores, que fazem parte do contexto do putativo conhecedor e que elevam os padrões de justificação à medida que exigem que objeções

sejam refutadas. No referido caso do banco, João crê que o banco abrirá no sábado pela manhã e está inclusive disposto a ir para casa e “pagar pra ver”.

João está satisfeito com a evidência que tem, ter passado no banco num sábado pela manhã há duas semanas é evidência suficiente para que João saiba que o banco abrirá na manhã do dia seguinte no caso A. A esposa de João é o que estamos chamando de grupo-objeto; ela menciona a possibilidade de João estar errado e desta forma testa a evidência disponível a seu marido. No contexto do caso A, por não ser um contexto de padrões exigentes, a menção da possibilidade de estar errado não abala a evidência de João, mas no contexto do caso B as coisas mudam.

No caso B, a menção de possibilidade de João estar errado sobre sua crença na abertura do banco abala a evidência disponível, dadas as consequências que ele teria de enfrentar se estivesse errado; João agora tem de ser capaz de anular essa alternativa adicionando evidências à sua justificação. Se a esposa de João não houvesse mencionado a possibilidade de ele estar errado não haveria objeção a ser refutada. Este fator se encaixa perfeitamente naquela ideia de justificação que corresponde a ser capaz de anular todas as objeções a uma crença para que ela esteja justificada. No entanto, vimos anteriormente que nem todas as possibilidades em contrário devem ser anuladas, mas somente aquelas que, depois que o sujeito toma consciência de sua existência, representam risco à crença objetada.

O terceiro fator tem relação direta com o segundo. Uma possibilidade em contrário que é mencionada só precisa ser respondida se o pretense conhecedor considerá-la relevante, ou seja, a objeção precisa ser considerada, precisa fazer com que o sujeito reflita sobre sua relevância. É possível que se apele, para que tal reflexão seja feita, às consequências indesejadas que podem ser consequência da crença em uma falsidade. Se não houver qualquer apelo desse tipo, a objeção mencionada pode não ser levada em consideração e não é digna de ser respondida.

No caso do Banco, mais precisamente no contexto B, para evitar as consequências que teria de enfrentar se estivesse errado, João leva em consideração a objeção feita por sua esposa e se dispõe a buscar por mais evidência; neste momento seu conhecimento de que o banco abrirá no sábado pela manhã está perdido e só será

novamente assegurado se João for capaz de apresentar justificção suficiente para o contexto exigente em que se encontra.

O que podemos observar em todos os casos é conhecimento sendo atribuído conforme as condições de verdade são satisfeitas, e conhecimento sendo negado quando não há, para o sujeito, evidência disponível suficiente para que as condições de verdade sejam cumpridas. No caso do Banco A, vários fatores fazem com que os padrões de justificção sejam baixos e facilmente alcançados; já no caso B os mesmos fatores fazem os padrões de justificção aumentarem e isso muda as condições de verdade para a atribuição de conhecimento. No caso B, João não sabe que o banco abrirá na manhã seguinte porque não tem evidência suficiente para tal. Os padrões são muitos altos e as condições de verdade não foram cumpridas.

No caso do aeroporto também podemos observar dois contextos. Em cada contexto, um nível de padrões para a justificção é estabelecido; um é o de Maria e João para os quais uma parada do voo em Chicago é muito importante, o outro contexto é o de Smith para quem uma parada em Chicago não faz qualquer diferença. A importância de estar certo faz com que os padrões de Maria e João sejam muito mais altos que os de Smith. Em seu contexto, Smith sabe que o avião fará uma parada em Chicago, já no contexto de Maria e João, Smith não sabe e evidência adicional é necessária. É possível que não haja contradição em duas atribuições de conhecimento opostas se ‘conhecimento’ for tomado como algo que varia com o contexto e a ele forem atribuídos significados diferentemente praticáveis.

Se a vida de Maria depende de ela estar no aeroporto e a evidência que ela possui é a checagem do horário do voo em um pedaço de jornal, os padrões de evidência que ela usa para sua crença são tão baixos que sua crença pode ser chamada de irresponsável. Ao dizer que sabe que o avião chegará a Chicago naquele horário visto no jornal, Maria faz uma falsa atribuição de conhecimento, mesmo que a informação esteja certa. Dada a importância de estar certa ela deveria buscar por mais evidência, e se a evidência disponível não é suficiente, a atribuição de conhecimento é indevida.

Os padrões de João e Maria são muito altos ou os padrões de Smith são muito baixos? Qualquer resposta nos confirma que há dois conjuntos diferentes de padrões em

um mesmo contexto conversacional. Cada conjunto de padrões que se relaciona ou a Maria e João ou a Smith reflete diferentes subjetividades que não podem ser fixamente padronizadas nem mesmo quando submetidas a um contexto descritivo-epistemológico. Qual padrão está correto? Cada padrão está certo relativo a seu contexto conversacional.

## 4 CETICISMO E CONTEXTUALISMO

Nos dois capítulos anteriores foram apresentados o ceticismo e o contextualismo, respectivamente. Nosso objetivo era explicar, ainda que de maneira mais geral, estas duas teorias filosóficas. O ceticismo foi apresentado como um problema para o conhecimento, algo que aparentemente tem impossibilitado nossas pretensões de conhecimento de serem concretizadas. O ataque cético atua sobre a justificação que é necessária para a obtenção do conhecimento afirmando que, qualquer que seja a justificação, ela não é suficiente para assegurar o conhecimento e barrar o ceticismo.

O contextualismo, por sua vez, é uma alternativa a outras teorias da justificação epistêmica que não tiveram sucesso no debate contra o ceticismo. Seu principal trunfo é a afirmação de que diferentes contextos conversacionais exigem diferentes padrões de justificação para a satisfação das condições de verdade, tanto para a afirmação quanto para atribuição de conhecimento. Nas seções seguintes apresentaremos parte do debate epistemológico que gira em torno de uma proposta contextualista para o tratamento de hipóteses céticas. Nossa proposta é, ao final dessa apresentação, mostrar como a teoria dos contextos consegue separar o âmbito das discussões epistemológicas, em que os padrões de justificação são muito altos e em que, sobretudo, se consideram as hipóteses céticas, do âmbito das discussões ordinárias ou cotidianas no qual hipóteses céticas não são consideradas e os padrões de justificação são facilmente satisfeitos.

É importante salientar, entretanto, que várias objeções são feitas à teoria contextualista e que a direção que esse texto pretende tomar é a de mostrar como, na tentativa de assegurar o conhecimento, pode ser proveitoso tomar o contextualismo como uma teoria da justificação epistêmica que tenha como característica dorsal a separação entre nossas pretensões cotidianas de conhecimento daquelas pretensões firmadas em terreno epistemológico.

#### 4.1 Respostas contextualistas ao ceticismo

Ao reconhecer a força persuasiva do argumento cético, DeRose (1999) afirma que, logo de saída, somos levados pelo cético a adotar o sentido filosófico de ‘conhecimento’, mas apesar desse apelo, nossas pretensões corriqueiras, que envolvem o sentido cotidiano de ‘conhecimento’, não são afetadas, porque estão justamente legitimadas por um modo de conhecer diferente daquele (elevado) adotado pelo cético. Estamos tratando aqui de dois diferentes contextos que abordam situações de atribuição de conhecimento legitimadas sob diferentes padrões. Um tipo é o ‘conhecimento filosófico’ determinado segundo altos padrões e o outro é o ‘conhecimento cotidiano’ estabelecido pela satisfação de padrões mais brandos. É preciso, entretanto, salientar que as formas de tratar conhecimento não se limitam apenas a estas duas, e que é possível, pela observação das regras de cada contexto específico, averiguar se o cético está infringindo alguma regra contextual na tentativa de elevar os padrões a um nível no qual não possamos conhecer.

Correntes contextualistas em curso destacam tal ampla variedade de padrões diferentes; procuram por regras pelas quais o que é dito em uma conversa pode alterar o padrão em jogo; e tentam, tipicamente, explicar (ao menos parcialmente) o empuxo intuitivo dos argumentos céticos pretendendo que o cético, ao apresentar seu argumento, explora uma dessas regras elevando os padrões para conhecimento, *tornando* assim verdadeira sua conclusão de que “não sabemos”. Se é assim que trabalha o argumento cético, então os valores de verdade de nossas pretensões cotidianas de conhecer estão protegidos, pois o fato de que o cético pode instalar padrões bastante elevados que não alcançamos não tem a tendência de mostrar que não temos conhecimento de acordo com os padrões menos elevados que governam nossas conversas cotidianas não filosóficas. (DeROSE, 1999, p. 17)<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Current contextualists posit such a wide variety of different standards; they look for rules by which what is said in a conversation can change the standards that are in place; and they typically try to (at least partially) explain the intuitive pull of skeptical arguments by claiming that the skeptic, in presenting her argument, exploits one of these rules, raising the standards for knowledge, and thereby *making* her conclusion that we “don’t know” true. If this is how the skeptic’s argument works, then the truth values of our ordinary claims to know are protected, for the fact that the skeptic can install very high standards that

Nossas pretensões cotidianas estão protegidas porque preservam padrões de justificação e conhecimento que somos capazes de satisfazer. Quando os padrões são elevados por hipóteses céticas e as exigências ficam mais difíceis de serem satisfeitas, não estamos mais em um contexto ordinário tentando defender nossas pretensões ordinárias. A luta contra o cético e suas hipóteses é resultado de um debate epistemológico que não faz parte e nem reflete pretensões cotidianas de contextos extra-acadêmicos. Diferenciamos contextos conversacionais para sermos capazes de observar peculiaridades correspondentes a cada um deles, e em contextos cotidianos, o tipo de contexto que estamos trabalhando aqui, por exemplo, os ataques céticos não existem de maneira relevante.<sup>25</sup>

Reconhecer que atribuições de conhecimento são contexto-dependentes nos possibilita ceder à inclinação que temos para afirmar que conhecemos ao passo que reconhecemos a força que possui o argumento cético, ou seja, apesar da característica fortemente apelativa do argumento cético ainda podemos afirmar que sabemos coisas. Quando estamos considerando contextos cotidianos, com padrões relativamente baixos, o simples fato de a probabilidade de se estar vendo uma mula espertamente disfarçada ser muito baixa é suficiente para anular a necessidade de responder a esta alternativa como exigência para a afirmação de que aquilo que se está vendo é uma zebra. Não aceitar a elevação dos padrões com base na baixa probabilidade daquela alternativa ser real é não dar margem para que o paradoxo cético surja com base em nossa insegurança e na insuficiência de evidências disponíveis para este novo contexto de altos padrões. Pelo menos é isto que afirma Stewart Cohen (2000).

---

we don't meet has no tendency to show that we don't know according to the lower standards that govern our ordinary, nonphilosophical conversations.

<sup>25</sup> É notório que em contextos cotidianos debates acerca do conhecimento podem ser desenvolvidos e que pessoas comuns sem aparato científico ou referências bibliográficas são capazes de travar uma discussão a respeito de se é ou não adequado acreditar em algo, ou a respeito de se as razões dadas para uma crença são ou não suficientes. Todavia, este debate específico recheado de termos técnicos e que faz referência a um histórico de debates filosóficos não é comum ser encontrado nas conversas do dia-a-dia. Parece que a filosofia, e especialmente a epistemologia, não tem como objeto a vida comum do conhecimento comum.

O exemplo da zebra se refere a um tipo restrito de ataque cético ao qual a objeção da probabilidade seria suficiente para descartá-lo em contextos ordinários. Este tipo de ataque é imune à rejeição com base na evidência que justifica a crença à qual a alternativa se contrapõe, ou seja, a base evidencial que S possui para acreditar que aquilo que vê é uma zebra não serve para anular a alternativa de que o que ele está vendo pode ser uma mula espertamente disfarçada; no entanto, a alternativa pode ser derrotada com base em uma evidência indutiva relacionada à probabilidade de se estar vendo uma mula espertamente disfarçada ser um engano muito provável.

Alternativas restritas ou locais podem encontrar objeção válida tanto em contextos cotidianos com recurso à elevada chance de um engano ser provável quanto em contextos epistemológicos com recurso à investigação adicional que permita o estabelecimento de uma nova cadeia evidencial capaz de provar, por exemplo, que S sabe que aquilo que vê não é uma mula espertamente disfarçada para parecer com uma zebra, mas uma zebra. Há, porém outro tipo de alternativa cética que é imune à rejeição com base em qualquer evidência: são as alternativas céticas globais. Alternativas céticas globais não são derrotadas por quaisquer evidências; a exemplo disso temos a hipótese do cérebro na cuba que pode neutralizar qualquer evidência empírica em contrário. Quando o paradoxo cético é construído a partir de alternativas céticas globais, a evidência disponível continua valendo para contextos cotidianos, mas em contextos filosóficos são insuficientes<sup>26</sup>. Diante de uma alternativa global e em terreno cético, nenhuma justificação será boa o suficiente.

Como não há qualquer condição evidencial suficientemente forte que seja capaz de anular uma alternativa global em um contexto filosófico, podemos apenas recorrer novamente à alegação de que é racional *a priori* negar tais alternativas. Poderíamos apelar para a noção de racionalidade *a priori* para assegurar nosso conhecimento em contextos cotidianos; entretanto, se estivermos tratando de nossas pretensões de conhecimento jogando na casa do cético, não poderemos vencê-lo; nesse

---

<sup>26</sup> Seja a alternativa cética restrita ou global, o contextualista pretende que o conhecimento de contextos cotidianos permaneça imune a seu ataque. Em um contexto conversacional comum os padrões vigentes e, sobretudo, a cadeia ou ordenamento de evidências permite, por exemplo, que o sujeito afirme justificadamente saber que tem mãos e se ele sabe que tem mãos, ele sabe como consequência que não é um cérebro em uma cuba.

campo a racionalidade *a priori* não é suficiente para anular alternativas céticas globais. De qualquer modo, mesmo em contextos com padrões mais baixos é necessário nos apoiar em uma concepção falibilista do conhecimento. Ou nos contentamos com o conhecimento humano, que é demasiado falho, ou com nenhum conhecimento.

Infelizmente, um problema permanece. Se em contextos cotidianos o *a priori* é suficiente racional para conhecermos a falsidade das alternativas céticas, então temos conhecimento *a priori* da falsidade das alternativas céticas. Mas seguramente estas alternativas são contingentes. Então parece que o contextualismo está comprometido com a visão de que temos conhecimento contingente *a priori*. (COHEN, 2000, p. 105)<sup>27</sup>

Aquele ‘conhecimento’ que o cético nega possuímos, precisamos acreditar, realmente não possuímos. Esse sentido de ‘conhecer’ tem características e exigências que fazem do conhecimento algo inalcançável. O ataque cético é sobre uma definição de conhecimento infalível e este tipo de conhecimento realmente não nos é disponível. A objeção do ‘racional *a priori*’ que é feita aos argumentos céticos, só é eficiente se trata de um tipo de conhecimento do mundo que sendo contingente é um conhecimento falível e, sobretudo alcançável.

A suficiência do ‘racional *a priori*’ em contextos cotidianos se dá, porque esse conhecimento ordinário sobre o qual pretendemos defender a posse não é o mesmo tipo de conhecimento que a epistemologia definiu como ‘crença verdadeira justificada’ e que é resistente a hipóteses céticas. O conhecimento infalível sobre o qual o cético lança seu ataque deve possuir evidência disponível suficiente capaz de eliminar todas as possibilidades em contrário e de assegurar a verdade de uma proposição que pretenda ser a referência de um fato real dado no mundo. O conhecimento que o contextualista deseja preservar é falível.

---

<sup>27</sup> Unfortunately, a problem remains. If in everyday contexts, it is a *priori* rational enough for us to know the falsity of skeptical alternatives, then we have a *priori* knowledge of the falsity of skeptical alternatives. But surely these alternatives are contingent. So it looks as if the contextualist is committed to the view that we have contingent *a priori* knowledge.

Nunca – bem, quase nunca. Alguns dizem que temos conhecimento infalível de poucas simples, verdades necessariamente axiomáticas, e de nossa própria experiência presente. Dizem que eu simplesmente não posso estar errado que uma parte de uma parte de alguma coisa é em si parte da coisa; ou que isto me parece agora (como estou sentado aqui com o teclado) exatamente como estar ouvindo barulhos clicando em cima de ruídos constantes. Alguns dizem desta forma. Outros negam isto. Não importa – que seja concedido, pelo menos para o bem do argumento. Não é suficiente. Se tivermos apenas aquele conhecimento muito infalível, mas conhecimento é infalível por definição, então temos muito pouco conhecimento de fato – não o conhecimento cotidiano abundante que pensávamos ter. O que ainda é absurdo. (LEWIS, 1999, p. 221)<sup>28</sup>

Em contextos ordinários, nossa evidência sensorial é base de evidência suficiente para a justificação da crença, por exemplo, de que temos mãos. Essa visão mantém intactas nossas pretensões de conhecimento corriqueiras e também o Princípio de Fechamento, pois aquelas pretensões de conhecimento situadas em contextos ordinários podem ser satisfeitas; assim se S sabe que tem mãos, então, por fechamento, sabe que não é um cérebro na cuba, desde que, S ter mãos, implique em S não ser um cérebro na cuba. Em contextos céticos esta evidência sensorial não é suficiente, então S falha em saber que tem mãos e tudo mais que isso possa implicar; mais que isso, em contextos céticos, a exigência de negar a hipótese cética é condição para afirmar que temos mãos.

Para Cohen (2000) a infrequência dos enganos subscritos nas hipóteses céticas, como estar vendo uma mula disfarçada em vez de uma zebra, por exemplo, é suficiente para sabermos que estas hipóteses não são verdadeiras. Alega ainda que esse recurso à probabilidade pode ser influente inclusive em casos de alternativas céticas globais; em contextos cotidianos, podemos saber que não somos cérebros em cubas, porque a probabilidade estatística é adequada para aquele conhecimento que pretendemos ter; entretanto, vale lembrar, temos de admitir, que essa abordagem probabilística

---

<sup>28</sup> Never – well, hardly ever. Some say we have infallible knowledge of a few simple, axiomatic necessary truths; and of our own present experience. They say that I simply cannot be wrong that a part of a part of something is itself a part of that thing.; or that it seems to me now (as I sit here at the keyboard) exactly as if I am hearing clicking noises on top of a steady whirring. Some say so. Others deny it. No matter; let it be granted, at least for the sake of the argument. It is not nearly enough. If we have only that much infallible knowledge, yet knowledge is by definition infallible, then we have very little knowledge indeed – not the abundant everyday knowledge we thought we had. That is still absurd.

apareceria para nós exatamente como é, se de fato fossemos cérebros em cubas. Todavia, podemos dizer que a infrequência de S ganhar na loteria é suficiente para *saber* que S nunca ganhará na loteria? Mesmo que S tenha um bilhete de loteria em casa? Dado o número de bilhetes perdedores, a crença mais justificada de S é que ele perderá na loteria; entretanto, ele não sabe que perderá.

John Hawthorne (2000) nos propõe distinguir os usos práticos que ‘conhecer’ pode apresentar de acordo com a inflexão empregada no proferimento da sentença, mesmo dentro de um contexto já reconhecido, como é no caso da zebra e do bilhete de loteria, ambos situados em contextos cotidianos. Afirma também que em contextos de discussão epistemológica nos quais hipóteses globais são erguidas, não se pode afirmar que ‘não sou um cérebro na cuba’, porque nesses contextos os padrões nos obrigam a negar uma hipótese que não pode ser negada com base em qualquer evidência.

Se S está em posição de saber que tem uma mão e, em consequência, saber que não é um cérebro na cuba, então a alternativa cética não é saliente de modo que exija investigação adicional para sua exclusão. Se a alternativa fosse saliente, S não poderia dizer que sabe ter uma mão e precisaria de investigação adicional a fim de formar uma base evidencial capaz de excluir a alternativa cética. O contexto cotidiano seria então capaz de assegurar a verdade de ‘sei que tenho uma mão’, mas não a verdade de ‘sei que não sou um cérebro na cuba’; neste cenário não há nem a saliência da alternativa nem a possibilidade de eliminá-la.

Uma opção interessante seria um tipo de fechamento restrito às alternativas salientes. Nesse tipo de fechamento, o conhecimento é fechado sob uma consequência saliente no contexto e não simplesmente sob uma implicação necessária. Quando S está em posição de saber que tem uma mão, a hipótese do cérebro na cuba não é uma alternativa saliente justamente porque este ‘estar em posição de saber’ preenche os requisitos necessários para que a pretensão de S seja efetivada como conhecimento. Se nosso conhecimento está fechado sob uma implicação, S só é capaz de conhecer a proposição *p*, se esta proposição influenciar todas as possibilidades epistêmicas não eliminadas pela evidência de S.

Esta posição privilegiada só se dá em contextos ordinários, nos quais alternativas selecionadas devem ser adequadamente eliminadas ou ignoradas. O sujeito deve ser capaz de reconhecer as características do contexto que fazem de uma alternativa uma alternativa saliente que deve ser eliminada para que suas pretensões de conhecimento sejam asseguradas. Peter Unger (1975) sugere que, (dado que seja requerido do sujeito que ele seja capaz de eliminar todas as possibilidades contrárias à verdade da proposição que ele pretende conhecer), se o sujeito não for capaz de eliminar todas as possibilidades (e agora estamos tratando de possibilidades salientes, e não de todas aquelas que se contraponham à proposição em questão e que podem inclusive ter sua ocorrência desconhecida pelo sujeito), então, se o sujeito não for capaz de eliminar todas as possibilidades salientes, ele deve ao menos estar em posição de ignorá-las.

Em “*Elusive Knowledge*”, David Lewis (1999) apresenta algumas regras que podem auxiliar o sujeito a ignorar adequadamente aquelas alternativas salientes que ameaçam sua crença. A primeira regra é a *Regra da Realidade* segundo a qual a realidade não pode ser falsamente colocada porque ela é exatamente aquilo que é conhecido, a verdade dada no mundo enquanto ocorrência fenomênica mesma. Assim, alternativas que se refiram à realidade não podem ser adequadamente ignoradas, mesmo em um contexto particular de um sujeito específico. A segunda regra é a *Regra da Crença* de acordo com a qual uma crença se dá em graus e uma possibilidade não pode ser adequadamente ignorada se o sujeito dá a ela um elevado grau de crença. O quão elevado é elevado o bastante dependerá do que se está em jogo e das consequências de uma possível falha do sujeito, o que é contextual.

A *Regra da Semelhança* explica porque uma possibilidade não pode ser adequadamente eliminada se não se pode eliminar pelo mesmo método outra possibilidade que lhe é semelhante. Como ocorre, por exemplo, no caso da loteria no qual o sujeito não pode saber que perderá na loteria porque não é capaz de eliminar todas as possibilidades de todos os outros bilhetes concorrentes serem, algum deles, o ganhador; assim como não pode eliminar adequadamente a possibilidade de seu bilhete ser o ganhador. As três regras anteriores referiram-se a alternativas que não podendo ser eliminadas também não podem ser adequadamente ignoradas.

A regra seguinte é a *Regra da Confiabilidade* que versa sobre alternativas que podem ser adequadamente ignoradas. Crenças causadas pelas informações transmitidas a nós pela percepção, memória e testemunho são confiáveis dentro de certos limites que permitem ao sujeito falsear as alternativas salientes; assim os dados da experiência são capazes de colocar o sujeito em uma posição na qual ele possa ignorar adequadamente as possibilidades em contrário. Há ainda duas regras permissivas que consistem na disposição permanente e nos permitem confiar em casos particulares que se apresentam diante de nós, são as Regras do *Conservadorismo* e a da *Atenção*. A primeira nos autoriza a ignorar possibilidades que já ignoramos geralmente; sobre a segunda, Lewis (1999) nos alerta que é mais uma trivialidade que uma regra propriamente dita. De acordo com a *Regra de Atenção* o que é e o que não é ignorado resulta de características particulares de contextos conversacionais, ela também explica como o cético consegue nos influenciar principalmente em contextos epistemológicos nos quais são tantas as possibilidades não eliminadas a serem ignoradas, que a possibilidade do conhecimento fica cada vez mais difícil.

O que está e o que não está sendo ignorado é uma característica de um contexto conversacional particular. Não importa quão forçada uma certa possibilidade possa ser, não importa quão devidamente poderíamos tê-la em algum outro contexto, se *neste* contexto não estamos de fato a ignorando, mas lhe dando atenção, então ela é uma alternativa relevante para nós agora. Está no domínio determinado contextualmente. (LEWIS, 1999, p. 230)<sup>29</sup>

As regras de cada contexto precisam ser flexionadas para que as possibilidades possam ser ignoradas ao passo que são reconhecidas como alternativas céticas, entretanto o que o falibilista quer é negar a importância de alternativas tornadas relevantes e afirmar que as possibilidades poderiam ter sido eliminadas sem flexionar as regras. Além das possibilidades já ignoradas, o sujeito só pode saber que *p*, por exemplo,

---

<sup>29</sup> What is and what is not being ignored is a feature of the particular conversational context. No matter how far-fetched a certain possibility may be, no matter how properly we might have ignored it in some other context, if in *this* context we are not in fact ignoring it but attending to it, then for us now it is a relevant alternative. It is in the contextually determined domain.

se  $p$  influenciar todas as possibilidades não eliminadas pela evidência do sujeito, e ainda entre todas as possibilidades eliminadas pela evidência do sujeito estão todas aquelas que já foram adequadamente ignoradas. Para Lewis (1999), o conhecimento é “melhor” quando se fundamenta em possibilidades eliminadas, em vez de possibilidades apenas ignoradas; entretanto há possibilidades que não podem ser eliminadas.

Se o conhecimento está fechado sob uma implicação, então o fechamento pode conduzir o argumento ao ceticismo, mas se ele está fechado sob uma alternativa que não seja resultado de implicação necessária, mas de uma saliência influente no contexto, então o argumento cético pode ser evitado. Reservar o esforço de eliminar alternativas apenas para aquelas hipóteses que são salientes, relevantes, e que podem ser eliminadas pela evidência disponível é um caminho possível para a manutenção de padrões ordinários que nos permitam assegurar nossas pretensões de conhecimento cotidianas.

Para Dretske (1970), mesmo quando o fechamento for mantido sob uma implicação necessária, fixar um contexto no qual, por exemplo, o fato do sujeito saber que tem mãos é o antecedente, impede a hipótese do ‘cérebro numa cuba’ de ser uma hipótese verdadeira enquanto consequente da implicação conhecida; se o contexto puder ser fixado, então a verdade será preservada porque a cadeia evidencial disponível legitima a proposição ‘sei que tenho mãos’ e conseqüentemente anula a proposição ‘não sei que não sou um cérebro na cuba’.

Para Lewis, Dretske não está completamente certo; um contexto não pode ser fixado definitivamente e, além disto, a contexto-dependência vai além de possibilidades artificiais de erro que podem ser ignoradas. As afirmações de que ‘existem possibilidades de erro não eliminadas’, que ‘ainda sabemos muito’ e que ‘conhecimento é, por definição, infalível’ são verdadeiras, mas não ao mesmo tempo.

Diferente da visão de Dretske, Schiffer (1996) acredita que o Princípio de fechamento deve ser adaptado pelo contextualista à sua própria abordagem levando em conta a variabilidade do conhecimento. Em  $P \rightarrow Q$ , o conhecimento de  $P$  e o conhecimento da implicação se realizariam relativamente a um padrão que deve servir ao antecedente e ao consequente. O padrão deve ser mantido por causa da diferença que há entre contextos cotidianos e contextos céticos. É fácil, por exemplo, afirmar que se têm

mãos em um contexto ordinário, mas em um contexto cético, no qual as exigências são elevadas, é muito difícil manter o padrão; independente do contexto de proferimento a própria proposição cria um contexto capaz de fornecer um padrão a ser satisfeito.

Schiffer introduz a noção de sensibilidade proposta por DeRose, segundo a qual há proposições insensíveis como ‘eu não sou um cérebro numa cuba’ cuja asserção seria feita pelo sujeito, mesmo que a crença fosse falsa, já a crença ‘sei que tenho mãos’ é uma crença sensível, pois o sujeito saberia que não tem mãos se esse fosse o caso. Para o tratamento dessa sensibilidade, é considerada a temática dos mundos possíveis<sup>30</sup>. Um mundo possível no qual ‘eu sou um cérebro numa cuba’ é tão distante que a crença de que ‘não sou um cérebro numa cuba’ se torna uma posição epistêmica muito forte; poderíamos dizer então que relativo a padrões comuns, nos quais mundos em que ‘eu não sei que não sou um cérebro numa cuba’ são possibilidades muito distantes, a hipótese cética é falsa.

O paradoxo cético do qual falamos no segundo capítulo falharia então em ser um paradoxo de fato. As proposições que formam o argumento cético estão sujeitas a diferentes padrões que nos levam a uma conclusão que não é plausível, o que não corresponde a um conjunto de proposições que juntas são inconsistentes, mas que possuem, cada uma, alguma plausibilidade, ou seja, que não correspondem a um paradoxo. Juntas, as proposições do argumento cético, são inconsistentes e formam um resultado implausível, mas separadas são razoáveis de acordo com seu padrão determinado.

---

<sup>30</sup> Os mundos possíveis são conjuntos de fórmulas proposicionais passíveis de serem conhecidas por agentes epistêmicos e que são verdadeiras em seu mundo possível. Tendo acesso a um mundo possível, um agente epistêmico pode acessar todos os outros mundos possíveis que mantenham uma relação de acessibilidade com o primeiro mundo em questão. Para uma explicação mais precisa ver: HINTIKKA, J. (1975). “Impossible Possible Worlds Vindicated”, *Journal of Philosophical Logic*, 4: 475-484.

## 4.2 Objeções ao contextualismo epistêmico

Uma das principais objeções que se fazem ao contextualismo epistêmico está relacionada à questão de se o contextualismo é mesmo uma teoria de caráter epistemológico. Alguns epistemólogos, como é o caso de Ernest Sosa (2000), concordam que o contextualismo tem um papel central na epistemologia apesar de nutrirem algumas reservas quanto a sua aplicação em teoria do conhecimento, bem como sua eficácia em responder ao ceticismo.

O contextualista, ao perguntar sobre a correta aplicação de termos, substitui uma questão epistemológica por outra semântica. Para uma discussão estritamente epistemológica, dever-se-ia requerer do contextualista que os termos não tivessem mudança em sua significação e que o debate a respeito de indexicais fosse exclusivamente objeto do contextualismo semântico. Seria uma “falácia contextualista” responder a uma questão epistemológica recorrendo à significação dos termos envolvidos na formulação da questão. A tese do contextualismo epistêmico defende que sentenças de conhecimento são passíveis de verdade somente em relação a certo contexto de uso e atribuição, enquanto a objeção segue a afirmação de que essa tese tem sua plausibilidade apenas em linguística ou filosofia da linguagem.

Também a tentativa de assegurar as pretensões cotidianas de conhecimento seria um equívoco, pois não é porque frequentemente sabemos em contextos cotidianos que sempre sabemos em contextos cotidianos. Não haveria então qualquer segurança para esse conhecimento ordinário e isso limitaria o interesse epistêmico e a relevância do contextualismo. Deve-se, entretanto, salientar que o interesse epistemológico acerca de um conhecimento infalível é um dos pontos que o contextualismo pretende trabalhar e que o fato de o contextualismo defender a posse do conhecimento mesmo quando há possibilidades de erro não eliminadas faz desta posição uma posição de interesse por um conhecimento falível e acessível.

De acordo com Sosa (2000), o contextualismo pode ter alguma relevância para a epistemologia na dimensão da justificação, desde que não ofereça uma resposta semântica a uma questão epistêmica.

O contextualismo epistêmico pode ser relevante para a epistemologia, enfim, se houver uma dimensão pertinente – por exemplo, a da justificação epistêmica – cujas altas exigências podemos nunca alcançar, não para a satisfação dos cétricos, enquanto conseguimos alcançar níveis mais baixos satisfatoriamente na vida cotidiana. (SOSA, 2000, p. 5).<sup>31</sup>

Sosa (2000) parece assumir a corrente visão de que a justificação se dá em graus e que uma variação pode ocorrer, desde contextos cétricos nos quais o nível é alto ao ponto de não podermos satisfazê-lo, até contextos ordinários nos quais satisfazemos os padrões de justificação. O contextualismo seria bastante limitado contra o ceticismo porque o argumento cétrico não se refere a se podemos atingir certo grau de justificação, mas diz respeito a se podemos alcançar qualquer grau de justificação em direção ao conhecimento. Mesmo os níveis observados em contextos cotidianos não poderiam ser satisfeitos segundo o cétrico, já que a proposta de conhecimento com a qual ele lida envolve uma concepção infalibilista.

Outro ponto de discordância com o contextualismo é o fato de esta teoria pretender oferecer um detalhamento dos fatores que governam as condições de verdade para uma atribuição de conhecimento, resolvendo problemas de caso-limite de atribuição com resultados que derivam novamente de um ponto de vista semântico. Isso seria nada mais que uma disputa terminológica que torna o contextualismo uma teoria bastante limitada em epistemologia.

Não segue da posição contextualista, segundo as objeções, que se falharmos em saber alguma coisa em contextos filosóficos poderíamos sabê-lo em contextos cotidianos. Como, por exemplo, saber que temos mãos. Entretanto, não é porque algo é tomado como verdadeiro pelo senso comum que isto é de fato verdadeiro, mesmo de acordo com baixos padrões. Na Idade Média acreditava-se que a Terra era plana e isto era

---

<sup>31</sup> Epistemic contextualism may be relevant to epistemology, after all, if there is a pertinent dimension – e.g., epistemic justification – whose heights we may never reach, not to the satisfaction of skeptics, while we do attain lesser levels often enough in ordinary life.

considerado verdadeiro naquele contexto de atribuição; até certa época também se acreditava que baleias eram peixes e não mamíferos como hoje é sabido.

Não se pode, todavia dizer que os homens daquelas épocas *sabiam* de fato aquilo que acreditavam saber, mas em sua defesa é possível argumentar que eles fizeram o melhor com as evidências que lhes estavam disponíveis e que a investigação adicional que sucedeu suas afirmações demonstraram que eles estavam errados. Por casos como estes é que o contextualismo falha, porque enquanto a atribuição de conhecimento está correta o conhecimento mesmo não existe.

Meu ponto aqui é simplesmente esse. SE os limiares mais baixos dos contextos cotidianos são relevantes para nossos interesses em um contexto filosófico no qual o limiar é assentado em níveis mais altos de exigência, isso não é algo que se segue por si. Isso teria de ser considerado, e talvez argumentado, caso a caso. (SOSA, 2000, p. 9)<sup>32</sup>

De acordo com Hilary Kornblith (2000), o contextualismo responde apenas ao ceticismo de altos padrões que sustenta que uma crença não conta como conhecimento porque para isso seria necessário atingir um padrão muito alto, mas não responde ao ceticismo radical para o qual nada sabemos a respeito do mundo externo, não porque satisfazemos baixos graus de justificação enquanto o conhecimento exige altos graus, mas porque não satisfazemos qualquer justificação em qualquer que seja o grau.

O ceticismo radical insiste que todas as proposições sobre o mundo externo estão sujeitas ao mesmo nível e que nenhuma delas pode ser conhecida. As pretensões erguidas pelos céticos radicais é que deveriam ser rebatidas; elas seriam as mais interessantes do ponto vista filosófico. É essa posição cética que deve nos preocupar. Se o contextualismo não consegue rebater este tipo de ataque, ele perde bastante em contar como uma teoria epistemológica interessante. Kornblith (2000) afirma ainda que a resposta que os contextualistas, principalmente Keith DeRose, dão ao ceticismo radical,

---

<sup>32</sup> My point is simply this. IF the lower thresholds of ordinary contexts are relevant to our concerns in a philosophical context wherein the threshold is set higher, this is not something that goes without saying. It has to be considered, and perhaps argued, case by case.

não é de fato uma resposta contextualista, mas está atrelada a uma posição mais genérica, qual seja, o externalismo epistêmico.

O contextualismo falha, portanto, em enfrentar a forma de ceticismo epistemologicamente interessante, e se dedica a explicar um fenômeno para o qual há já explicação adequada e independente. Eis uma visão que não devemos adotar. (KORNBLITH, 2000, p. 30)<sup>33</sup>

O argumento cético deve ser então explicado de uma forma alternativa ao contextualismo. Para isso, uma importante distinção precisa ser feita entre os requisitos de segurança e sensatez. A confusão entre estes dois requisitos favoreceriam o fortalecimento do apelo do argumento cético. A posição epistêmica de alguém é sensata, por exemplo, quando e somente se S não acreditaria em p, caso p não fosse verdadeiro. A posição de alguém é, por sua vez, segura quanto mais remotas forem as possibilidades de alguém acreditar em p, caso p não seja o caso, por exemplo.

Sosa rejeita que a sensatez seja um requisito para o conhecimento e em seu lugar adota o requisito da segurança. Kornblith (2000), a despeito disto, sugere que o requerimento de segurança não é suficiente para o conhecimento. Em casos de crença dogmática, por exemplo, que se fundamentam sobre a fé para a qual nenhuma alternativa é pertinente, mesmo que a crença seja verdadeira e o requisito de segurança estivesse satisfeito ela, a crença, falharia na avaliação da sensatez. Apenas o requisito de segurança não é suficiente para o conhecimento.

Apesar de o requisito de sensatez não ser nem necessário nem suficiente para o conhecimento, ele manteria a ideia de que nossa posição epistêmica deva possuir alguma resposta que se relacione a traços do mundo, ou seja, uma posição epistêmica sensata que seja resultado da apreensão de características observáveis na realidade. Se a crença é segura, ela deve estar fundamentada em uma recomendação na qual se possa

---

<sup>33</sup> Contextualism thus fails to address the epistemologically interesting form of skepticism and it attempts to explain a phenomenon for which there is already adequate and independent explanation. It is a view we should not endorse.

confiar. De qualquer modo, se a crença é segura, mas não sensata, falta à posição epistêmica do sujeito responsividade (*responsiveness*).<sup>34</sup>

Segundo Kornblith (2000), a distinção entre estes dois requisitos não é contemplada pela proposta do contextualismo epistêmico, mas pela teoria externalista cujo tratamento do conhecimento deve ser explorado a fim de explicar a dialética do argumento cético. Do contextualismo deve-se manter distância porque ele falha em explicar o apelo do argumento cético ao mesmo tempo em que confunde os requisitos de sensatez e segurança.

O principal ataque à teoria contextualista é, então, a afirmação de que sua relevância para a epistemologia é duvidosa. Fundamentados na crença de que o contexto semântico não é importante para determinações epistemológicas, os objetores reivindicam que o contextualismo extrapola quando tenta mudar o tema do debate levando a discussão para o significado de termos relacionados ao contexto conversacional. A avaliação de Sosa (2000) de que cada caso teria de ser analisado separadamente a fim de saber se o que limita nossos contextos cotidianos é relevante para nosso interesse epistemológico não desqualifica, entretanto, o contextualismo, mas reforça a ideia de que contextos filosóficos e contextos cotidianos servem a diferentes objetivos.

A objeção mais interessante que Kornblith (2000) faz ao contextualismo se refere a sua resposta ao ceticismo. Para Kornblith (2000), o contextualismo falha em responder a forma mais interessante de ceticismo que seria o ceticismo radical. Esse tipo de ceticismo, todavia não causa problemas apenas à teoria contextualista, mas a todas as propostas de justificação epistêmica. Além disto, estamos cientes de que o contextualismo de fato não é capaz de rebater os ataques do ceticismo radical, mas oferece um tipo de desvio do problema que nos possibilita, (reconhecendo que as exigências para que o conhecimento filosófico seja alcançado), separar o contexto filosófico do contexto cotidiano e assegurar nossas pretensões comuns de conhecimento.

---

<sup>34</sup> O termo 'responsividade' não existe em língua portuguesa, o adjetivo que forma a palavra, no entanto existe, é o termo 'responsivo'. Uma tradução possível é "resposta adequada".

## EXCURSO

### ACERCA DO SENSO COMUM

Penso que devemos, por agora, lidar com uma questão que vem sendo, deliberadamente, postergada até o momento. As análises precedentes se aplicam ao caso em que estamos tomando muito seriamente o ceticismo, e as objeções que levanta à definição clássica de conhecimento, mas nossas pretensões cotidianas de conhecimento não necessitam de uma exigência muito grande de uma tal definição.

Todos os dias fazemos diversas afirmações sobre coisas que julgamos saber. Mais que isso, julgamos saber e estar aptos a mostrar que sabemos. Não julgamos apenas acreditar, mas acreditamos que sabemos. Acreditamos saber, por exemplo, que temos mãos, que estamos acordados quando estamos acordados e que estávamos dormindo antes de acordar; acreditamos que esse mundo em que vivemos é um mundo real e não vemos razão para duvidar disto até que surgem os argumentos céticos.

Argumentos céticos estão dispostos a provar justamente o contrário, que não temos qualquer conhecimento porque não somos capazes de fornecer qualquer justificação adequada em qualquer que seja o caso. Através de hipóteses céticas, exemplos usados para nos convencer de que a justificação que possuímos não é suficiente ou adequada, o cético pretende mostrar que estamos errados sobre o que julgamos conhecer, sobre o conhecimento que julgamos ter. Há, no entanto, uma objeção a ser feita: hipóteses céticas tem sua área específica de atuação.

O resultado do julgamento cético é que nossas pretensões de conhecimento são inverídicas, que nosso conhecimento é falso ou que simplesmente não o possuímos. Os argumentos céticos pretendem enfraquecer, além do que acreditamos, aquilo que sabemos com certeza e fazem isto explicando através de hipóteses ou exemplos como podemos estar errados sobre aquilo que julgamos conhecer. As hipóteses céticas, como as cartesianas: Hipótese do Sonho e o Gênio Maligno; a Hipótese do Cérebro na Cuba ou o Exemplo do Mundo Matrix funcionam de modo a nos fazer embarcar na vã tentativa de

respondê-las segundo a afirmação de que esses exemplos não correspondem à realidade vigente ou ao mundo atual.

O cético não pretende que acreditemos que suas hipóteses são o caso; pelo contrário, ele nos convoca a refutá-las. Sua exigência é de que sejamos capazes de excluir a possibilidade de que elas sejam verdadeiras e provar que os exemplos sugeridos não correspondem ao mundo atual. Se não formos capazes de excluir as hipóteses, ou de sabermos que elas são falsas, para o cético, não sabemos coisa alguma daquilo que julgamos saber e em alguma medida não estamos sequer certos sobre a realidade que acreditamos compartilhar. De qualquer modo, o ataque cético que nos interessa compreender se dirige à justificação de crenças que “não estão justificadas, ou que são possivelmente falsas ou que não são sabidas com certeza completa” (DeRose, 1999).

Em contextos diferentes uma mesma proposição pode ter valores de verdade diferentes. Que diferentes atribuições de conhecimento podem ser feitas a respeito da mesma proposição quando diferentes padrões conversacionais regulam os diferentes contextos de atribuição. Assumindo então que existem diferentes contextos conversacionais, seguiremos tentando empreender uma nítida separação entre dois contextos específicos, a saber, o contexto filosófico e o contexto cotidiano.

‘Se não sei que sou um cérebro numa cuba/, e, /se não sei que não sou um cérebro numa cuba, então não sei que tenho mãos/ então, não sei que tenho mãos’, é esta a estrutura do argumento cético. A partir dessa estrutura, vamos imaginar algumas situações que podem inclusive serem experimentadas. Primeiro, você está na feira livre e se depara com uma senhora simpática que escolhe laranjas, então você pergunta: “A senhora sabe que tem mãos?”. Segundo, por algum motivo você está em uma sala cirúrgica durante uma cirurgia de peito aberto quando pergunta ao médico: “Você sabe que está acordado agora?”. Mais uma, sua esposa acaba de entrar em casa sem que você perceba e o flagra com sua amante, então você diz: “Meu amor, não é nada disso que você está pensando, na verdade nem você, nem eu e nem mesmo essa garota que eu nunca vi antes existimos, você por acaso sabe que não é um cérebro na cuba?”.

Podemos imaginar as respostas que seriam dadas pela senhora na feira, pelo médico e pela esposa traída. Nenhum deles vai apelar para qualquer teoria da justificação

na tentativa de refutar a hipótese lançada. A estrutura do argumento cético como apresentada no parágrafo anterior não irá impor sobre eles a responsabilidade de refutar seu subscrito para assim assegurar suas respectivas crenças de que ‘sei tenho mãos’, ‘sei que estou acordado’ e ‘sei que não sou um cérebro na cuba’. A questão que se propõe abordar com estes exemplos é a de se indivíduos que se deparam com hipóteses céticas realmente acreditam que precisam refutá-las para assegurar seu pretense conhecimento do mundo, de um mundo que eles acreditam que existe da forma que o percebem ou se, pelo menos à primeira vista, a impressão que hipóteses céticas causam é de um ridículo evidente.

A razão de o ataque cético ser completamente despropositado nestas situações é que estas são situações ocorridas em um contexto conversacional comum, cotidiano, ordinário. Não há qualquer elemento nesse contexto que faça os agentes se perguntarem se estão acordados ou se a realidade na qual acreditam existe. Os padrões aí vigentes asseguram o conhecimento comum do mundo detido pelos agentes comum do conhecimento. Não se trata nem de um contexto filosófico, tampouco de filósofos de outro mundo, que não esse comum.

Em terreno epistemológico seria comum tentar responder estes exemplos recorrendo a alguma teoria da justificação, ou traçando uma cadeia evidencial que nos leve a acreditar que hipóteses céticas são falsas. Em contextos cotidianos a tentativa de responder a estas questões se depara com o fato de que questões como essas sequer são levantadas e, se o são, o contexto cotidiano no qual são proferidas as faz parecer absurdas. Temos que atentar para as várias possibilidades conversacionais nas quais exigências diferentes são feitas. Em alguns momentos, mesmo em contextos ordinários, será exigido do sujeito que ele disponha de evidências específicas, ou seja capaz de uma argumentação mais sofisticada. No entanto, aquilo que é exigido em contextos filosóficos está em um nível de exigências muito mais alto, que reivindica inclusive a eliminação de hipóteses céticas.

Seja qual for a impressão que se tenha de hipóteses céticas, sua configuração lhe assegura uma construção concisa cuja lógica vigente *exige* de suas premissas a conclusão que o argumento oferece. Desde que as premissas sejam aceitas não há como

escapar da conclusão mesmo que ela seja absurda, ridícula e principalmente contraintuitiva.

Por mais improvável, extravagante ou mesmo por mais bizarro que pareça supor que você é um cérebro na cuba, parece também que você não *sabe* que você não o é. Como você *poderia* saber de tal coisa? E parece também que, em relação a tudo o que você sabe, se você é um cérebro na cuba, então você não sabe que você tem mãos. Como poderia saber que tem mãos se, sabendo tudo o que sabe, você não tem corpo e, portanto, não tem mãos? (DeROSE, 1999, p. 3)<sup>35</sup>

Sem dúvida, o argumento cético é forte, mas apesar de seu amparo lógico ele não é capaz de suportar a contraintuitividade que sua conclusão provoca. Poder-se-ia então objetar que ainda que o cético pretenda sustentar que não temos qualquer condição de justificar nosso pretense conhecimento, ou que não temos conhecimento, a sensação de que as hipóteses céticas são absurdas é muito mais forte que nossa sensação sobre a conclusão válida do argumento. Sabemos melhor aquilo que acreditamos saber do que sabemos as premissas céticas.

No entanto, ser concomitantemente válido e contraintuitivo não desqualifica o argumento cético, nem retira seus componentes fortemente apelativos. O apelo do argumento do cético permanece intenso não só pela irrevogável estrutura lógica que ele possui, mas também pela maneira que ‘conhecer’ é usado quando o objetor questiona, por exemplo, se eu *sei* que não sou um cérebro numa cuba. Podemos estar voltando ao ponto de questionar a respeito dos possíveis usos que ‘conhecer’ pode possuir, ou talvez estejamos mudando de direção num sentido que nos faz questionar o quão forte é ‘conhecer’, remetente a quão forte é a justificação exigida para que o conhecimento seja realizável<sup>36</sup>. Estamos lidando com diferentes tipos de conhecimento, resultantes de diferentes graus de justificação.

---

<sup>35</sup> For however improbable, far fetched, or even bizarre it seems too suppose that you are a brain in a vat, it also seems that you don't *know* that you're not one. How *could* you possibly know such a thing? And it also seems that if, for all you know, you are a brain in vat, then you don't know that you have hands. How could you know you have hands if, for all you know, you're bodiless, and therefore handless?

<sup>36</sup> Ver nota 5.

Se você começar da ideia antiga que justificação é a marca que distingue conhecimento de mera opinião (mesmo opinião verdadeira), então você bem poderia concluir que atribuições de conhecimento são contexto-dependentes porque os padrões para justificação adequada são contexto-dependentes. Segue: opinião, mesmo se verdadeira, merece o nome de conhecimento apenas se ela está adequadamente sustentada por razões; para merecer aquele nome em um contexto epistemológico especialmente exigente, os argumentos para sustentar razões devem ser especialmente à prova d'água; mas os padrões especiais de justificação que este contexto especial exige nunca podem ser encontrados (bem, quase nunca). No contexto estrito da epistemologia nós sabemos nada, contudo em contextos negligentes sabemos muito. (LEWIS, 1999, p. 222)<sup>37</sup>

Visto que permanecemos fazendo referência à definição fornecida pela Análise Tradicional do Conhecimento, o que nos resta é admitir que o conhecimento, cuja realização exige justificação adequada, pode requerer para sua efetivação uma justificação mais forte ou menos forte segundo o contexto no qual se pretende satisfazer as condições para o conhecimento específico próprio da conversação em questão. O cético, assim como o epistemólogo, está situado num contexto filosófico cuja regulação é muitas vezes severa e correspondente a altos padrões, a despeito da senhora, do médico e da esposa de nossos exemplos anteriores que respondem a modais epistêmicos sob baixos padrões e por esta via satisfazem uma justificação que remete a um sentido cotidiano de 'conhecer' que é, pode-se argumentar, um desvio daquele conhecimento filosófico rigorosamente regulamentado.

O ataque cético sobre nosso conhecimento do mundo carrega consigo a dúvida tenaz sobre a existência de um mundo exterior e a eficácia de nossos sentidos em conhecê-lo. O homem comum, do senso comum, quando questionado a respeito da realidade que julga conhecer sempre usará a realidade que ele *julga* conhecer para

---

<sup>37</sup> If you start from the ancient idea that justification is the mark that distinguishes knowledge from the mere opinion (even true opinion), then well might conclude that ascriptions of knowledge are context-dependent because standards for adequate justification are context-dependent. As follows: opinion, even if true, deserves the name of knowledge only if it is adequately supported by reasons; to deserve that name in the especially demanding context of epistemology, the arguments from supporting reasons must be especially watertight; but the special standards of justification that this special contexts demands never can be met (well, hardly ever). In the strict context of epistemology we know nothing, yet in laxer contexts we know a lot.

responder à questão. Esse procedimento pode parecer circular, mas, resta-nos saber se ao homem comum, com rasas pretensões de conhecimento, as razões que lhes são disponíveis para sua crença de que conhece o mundo são ou não suficientes. Ou seja, se os sentidos são capazes de assegurar o conhecimento do mundo que ele julga deter.

G. E. Moore (1980) recorreu ao senso comum contra o ceticismo sobre a possibilidade do conhecimento humano (ceticismo epistemológico) e sobre a própria existência de um mundo que nos seja externo (ceticismo ontológico), no qual o conhecimento humano poderia ser realizado. Para Moore, o ataque aos sentidos é absurdo já que os dados dos sentidos, individualmente *sentidos*, formam a base evidencial mais forte que possuímos para a refutação do ceticismo sobre os sentidos. Sabemos mais fortemente aquilo que resulta da mediação feita pelos nossos sentidos ao mundo exterior, que qualquer outro argumento que se disponha a nos convencer de que não sabemos da existência de objetos materiais e da existência de uma realidade na qual os apreendemos.

O grau de certeza que temos sobre nossas crenças diariamente formadas é superior àquele valor epistêmico que dispensamos aos argumentos céticos, como fonte formadora de qualquer conhecimento. A contra intuitividade gerada pelo argumento cético é mais uma razão pela qual esse grau de certeza sobre nossas crenças se torna ainda mais forte diante dos argumentos céticos que tentam negar a legitimidade de nossas atribuições de conhecimento cotidianas.

A razão pela qual não há argumento mais forte contra o cético é que a certeza da existência de uma manifestação real de nosso conhecimento como “eu sei que esse é um lápis” é maior do que a certeza de qualquer outra premissa que se possa apresentar numa argumentação filosófica contra o cético, assim como de qualquer premissa que o cético possa oferecer. No que se refere a disputas sobre o ceticismo filosófico, o recurso ao senso comum tem maior valor epistêmico que qualquer outra forma de argumento. (LANDESMAN, 2006, p. 149).

Quando Moore elenca numa lista uma série de obviedades, que por serem tão evidentes nem precisariam de anunciação, coisas que seguramente acreditamos serem verdade, as quais ele chama “truísmos óbvios”, ele não quer dizer apenas que as pessoas geralmente acreditam nelas, mas que sabem que são verdadeiras. Estas coisas que

*sabemos* ser verdadeiras se referem à existência de nosso próprio corpo e outros corpos, a consciência sobre tempo e espaço, além de fatos mais complexos sobre estes itens conhecidos. Ou seja, objetos que estão no mundo exterior e que são obviamente conhecidos. Truísmos desta natureza configuram a visão de senso comum do mundo. O cético certamente nega que possamos conhecer estes truísmos, porque nega que possamos saber sobre a existência de tal mundo exterior; entretanto, não é porque o cético nega que saibamos que realmente não sabemos.

As teorias filosóficas, ao contestar estas afirmações de conhecimento, tentam sustentar proposições que são conflitantes com aquilo que é sabidamente verdadeiro. Em outras palavras, filósofos que escrevem com suas mãos, sentados em suas cadeiras, negam a possibilidade de saber sobre a existência de mãos, cadeiras e todos os objetos exteriores dos quais dispõem porque não podem responder ao cético que sua conclusão não é aceitável ou porque se conformaram em não poder sair das cubas em que espontaneamente entraram. O mais sensato ainda parece ser afirmar que mesmo os defensores da supremacia do conhecimento filosófico sobre o senso comum acreditam com mais certeza nestes “truísmos óbvios” que em qualquer argumento cético.

O que é estranho é que os filósofos fossem capazes de sustentar com sinceridade, como parte de seu credo filosófico, proposições inconsistentes com o que eles próprios *sabiam* ser verdade; e mesmo assim até onde posso ver, isto aconteceu realmente com frequência. Portanto, minha posição, neste primeiro ponto, difere daquela dos filósofos pertencentes a este grupo A, não porque eu sustento alguma coisa que eles não sustentaram, mas apenas porque não sustento, como parte do meu credo filosófico, as coisas que eles sustentam como parte de seus credos – o que quer dizer as proposições inconsistentes com algumas proposições que eles e eu sustentamos em comum. (MOORE, 1980, p. 88).

Filósofos são capazes de afirmar que não é possível conhecer o mundo exterior quando acreditam com certeza que existe uma realidade extramental da qual participam em conjunto com outras mentes e corpos. Para Landesman (2006), os filósofos que sustentam visões incompatíveis com aquilo que realmente acreditam ser verdadeiro incorrem em dois tipos de inconsistência; a inconsistência lógica porque

sustentam uma proposição e afirmam outra logicamente incompatível com ela, e a inconsistência epistêmica porque sustentam uma proposição inconsistente com outra que sabem ser verdadeira.

Está claro que o cético não aceita essa argumentação sob a afirmação de que não somos capazes de refutar suas alternativas, e recorrer ao nosso conhecimento da realidade para rebater uma objeção feita à possibilidade deste conhecimento da realidade é circular. Parece também que opor-se à teoria cética sob a afirmação gratuita de que ela é absurda não explica como sabemos sobre as coisas e fatos do mundo exterior. Para uma resposta satisfatória, Moore formula uma prova da existência do mundo exterior. Provar a existência de um mundo exterior requer apenas que ele prove a existência de qualquer objeto que lhe sendo exterior ocupe algum lugar no espaço fora de sua mente, ou de sua consciência.

O que Moore classifica como objetos exteriores são as “coisas físicas que são públicas, perceptíveis e que existem independentemente de serem percebidas”. (LANDESMAN, 2006) São coisas que não têm dependência ontológica da nossa percepção, existem mesmo que não as notemos, ou conheçamos. Mesmo que se objete que as imagens dos objetos não são públicas, e que é somente isso que temos delas além de seu odor, textura e demais dados fornecidos pelos sentidos; estamos tratando da existência de objetos que podem ser publicamente percebidos e ainda que sejam percebidos de maneira diferente seu *status* ontológico é assegurado pela percepção pública.

Se os objetos passam no teste de consulta pública e se podem ser semelhantemente apreendidos por diferentes pessoas é porque não são objetos internos, produto de nossa mente ou da manipulação de nossa mente. São objetos externos que compõem o mundo exterior; não fazem parte da consciência de um indivíduo, mas existem independente dela.

Em outras palavras, se posso provar que existe agora tanto uma folha de papel como uma mão humana, terei provado que existem agora “coisas fora de nós”; se posso provar que existe agora tanto um sapato como uma meia, terei provado que existem agora “coisas fora de nós”; etc.; e

analogamente tê-lo-ei provado, se posso provar que existem agora duas folhas de papel, ou duas mãos humanas, ou dois sapatos ou duas meias, etc. Obviamente, então, existem milhares de coisas diferentes tais que, se, em algum tempo, posso provar alguma delas, terei provado a existência de coisas fora de nós. Não posso provar alguma destas coisas?(...) Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Segurando minhas duas mãos e dizendo, à medida que faço um certo gesto com a mão direita, “aqui está uma mão”, e acrescentando, à medida que faço um certo gesto com a mão esquerda, “e aqui está a outra”. E se, fazendo isso, provei *ipso facto* a existência de coisas exteriores, todos nós veremos que posso também fazê-lo de várias outras maneiras: não existe nenhuma necessidade de multiplicar os exemplos (MOORE, 1980, p. 130).

Para Charles Landesman (2006), a premissa da prova de Moore não é uma objeção ao ceticismo epistêmico porque não se manifesta a favor do nosso conhecimento de objetos externos, mas é apenas uma objeção ao ceticismo ontológico, pois ela provaria a existência de objetos externos e não nosso conhecimento deles. Contudo, saber que objetos exteriores existem já é em si um ataque direto àquelas formas de ceticismo que visam a suspender nossa consciência do mundo dizendo que não se pode sequer saber que existem objetos exteriores.

A existência independente é condição necessária para o conceito de objeto exterior que o senso comum possui. A prova de Moore tem com principal alvo o “idealismo dogmático” de Berkeley (1973) “que considera o espaço, com todas as coisas a que ele adere como condição imprescindível, como algo em si mesmo impossível e declara por isso que as coisas no espaço são simples imaginações”. (ABBAGNANO, 2012, p. 607). O idealismo de Berkeley estaria equivocado porque não leva em consideração a condição de independência ontológica quando faz sua formulação do conceito de matéria.

Sobre refutar ou não o ceticismo epistêmico, a prova de Moore não é uma prova de validade lógica formal indiscutível; ela é, sobretudo, um encadeamento de sentenças que possuem valor epistêmico e que são capazes de demonstrar que a conclusão é verdadeira. A prova não é formal porque a interação entre a premissa e as conclusões depende da semântica dos termos constituintes e não de implicações lógicas.

Seria absurdo sugerir que Moore não conhece a premissa da prova quando ele está diante de tantos outros indivíduos a abanar as mãos na vista de todos.

Conhecendo a premissa da prova, a saber, “esta é uma mão e esta é outra”, Moore pode saber que pelo menos duas mãos existem *agora*. Do *status* ontológico, segue-se a afirmação modal epistêmica de que “eu sei que existem duas mãos”. Apesar de saber a premissa, não é possível provar sua verdade à maneira exigida pelo cético. Nem mesmo todas as evidências de que se pode dispor podem ser apresentadas para a afirmação de uma crença a respeito de objetos exteriores, quanto além uma prova definitiva. É possível inclusive que haja alguma evidência que não seja conhecida. Isto não fere nossas pretensões porque se encaixa perfeitamente sobre o tipo falível de conhecimento que estamos reivindicando.

Ao afirmar que sabe a premissa, e a sabe sem provas, além de abanar as mãos à vista de muitos outros indivíduos e dizer que ‘aqui está uma mão e aqui está outra’; Moore é acusado de dogmatismo e o próprio Wittgenstein se opõe a ele afirmando que:

Moore tem todo o direito de dizer que sabe que há uma árvore além, em frente dele. Naturalmente, pode estar errado. (Porque *não* é o mesmo que a declaração <<Eu creio que há além uma árvore>>). Mas o ele estar certo ou errado neste caso não tem importância filosófica. Se Moore ataca aqueles que dizem que uma pessoa não pode saber realmente tal coisa, não pode fazer asseverando-lhes que ele sabe isto e aquilo. Porque as pessoas não têm de acreditar nele. Se os seus opositores tivessem afirmado que uma pessoa não podia *acreditar* nisto ou naquilo, então ele poderia ter respondido << *Eu acredito*>>.

O erro de Moore reside nisto – ter refutado a afirmação que uma pessoa não pode saber uma coisa, dizendo <<Eu sei esta coisa >>. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 147, § 520-521).

Se alguém, entretanto, afirma ver algo, então algo existe. Se este algo é um objeto material e exterior ou se ele é uma produção mental, há de se verificar através do teste de consulta pública, por exemplo. Não é porque Moore diz que sabe que ele de fato sabe que ‘aqui está uma mão e aqui está outra’, mas algo existe e está sendo percebido por várias pessoas que *sabem* da existência das mãos pelo fato de que eles veem as mãos

expostas. Estas pessoas estão em posição de saber que a premissa é verdadeira independente de fazerem ou não qualquer asserção de conhecimento a este respeito. Mesmo que a posição de Moore seja uma posição dogmática, a premissa da prova é algo conhecido não inferencialmente. A premissa é conhecida por causa do que é visto.

O pensamento de Moore sobre argumentos céticos envolve uma condição de plausibilidade que as premissas céticas não satisfazem. A questão é que as premissas não são tão plausíveis quanto nossa crença de que sabemos coisas e não é mais racional acreditar nas conclusões céticas que em nossas crenças a respeito do mundo, inclusive a crença de que temos mãos. É o que se chama de fato mooreano, essa sensação mais forte de que sabemos coisas a respeito do mundo que a sensação de que sabemos que as conclusões céticas são verdadeiras.

Alguns epistemólogos sequer continuariam um debate se um argumento fundamentado nos sentidos fosse apresentado. Aparentemente a dúvida sobre os sentidos que atravessa a filosofia ao longo de sua história tornou inválido recorrer à nossa percepção do mundo. Porque eles já enganaram e ainda enganam, não são confiáveis. Em contextos cotidianos, entretanto, nosso conhecimento de senso comum que tem, ao longo da história da humanidade, servido em nossa vida prática, aceita e usa conhecimentos falíveis que são derivados de nossos sentidos e da apreensão do mundo exterior por eles fornecida. Confiamos em nossos sentidos até quando eles estão nos enganando.

É exclusivamente o conhecimento daqueles que chamamos de agentes comuns que pretendemos defender. O conhecimento reivindicado pela análise tradicional do conhecimento, obra da epistemologia, refere-se ainda a algo parecido com o que foi formulado por Platão muitos séculos atrás. Podemos inclusive defender que este conhecimento que chamamos ‘filosófico’ está no mundo das ideias inacessível por definição, e sofre um colapso total provocado por incessantes ataques céticos que o afirmam não ser possível ao homem. Neste ponto parecemos concordar.

O conhecimento cotidiano que pretendemos assegurar defendendo-o dos ataques céticos é aquele renegado e pejorativo conhecimento do senso comum, cuja origem a filosofia lhe deve, mas o mérito não lhe concede. Aquele que é anterior às reflexões filosóficas e sem o qual nenhum problema ou pseudoproblema poderia ser

formulado. Faz parte do mundo que vivemos e que acreditamos ser real antes de nos tornar filósofos, homens de ciência dos quais até hoje deve rir Descartes. Homens cujo direito de afirmar um mundo real exterior foi negado por não conseguirem desviar-se da hipérbole cartesiana, ou homens que por livre vontade puseram seus cérebros em cubas e delas não conseguem retirá-los.

Poderíamos inclusive afirmar que o empreendimento epistemológico renegou o conhecimento do senso comum e tornou impossível o conhecimento filosófico. Faz-nos buscar o saber infalível como derradeiro prêmio de um torneio no qual devemos vencer o cético, suas hipóteses e seus desafios; como se o fato desse conhecimento ser inacessível não bastasse. Pois bem, não é deste conhecimento perfeitamente platônico que reivindicamos posse. Aquele conhecimento que possuímos, sim possuímos, tão ordinariozinho, é que queremos salvaguardar do ataque cético, mostrando que a lei que governa o contexto no qual ele se dá, não permite que o cético de nós o subtraia.

A filosofia deveria servir ao entendimento do mundo no qual vivemos, deveria servir a nossas práticas enquanto seres pensantes. A despeito disso, existe toda uma história da filosofia, à qual rotineiramente recorremos e da qual inclusive nos servimos no exercício atual da filosofia, que revela uma explícita incompatibilidade entre diversos discursos filosóficos tentando, cada um, superar seu antecessor e fixar-se como o discurso verdadeiro, ou como a melhor resposta para um dado problema comum a si e ao discurso anterior. Cada discurso filosófico pretende ser o verdadeiro discurso filosófico e a única maneira de se *fazer* filosofia. Desde Pirro este resultado já estava exposto, desde ali muitas filosofias se desenvolveram e, no entanto o diagnóstico pirrônico parece permanecer. As filosofias continuam a enfrentar-se na tentativa de resolver problemas que elas mesmas inventaram.

O ceticismo dogmático é resultado desses problemas ou questões filosoficamente levantados. A dúvida a respeito da eficácia de nossa consciência, a dúvida a respeito da eficácia de nossos sentidos, a dúvida a respeito da existência de um mundo e a respeito de nossa própria existência; todas essas dúvidas e outras mais que se poderiam citar, são mote necessário para a implantação da questão de se podemos conhecer e em que condições isso é possível, se for possível. Posto deste modo é possível entender a

importância de separar o contexto filosoficamente instituído daqueles contextos nos quais a sofisticação e o método filosófico não estão presentes.

Separados os contextos, busquemos então a legitimação necessária para o conhecimento comum dos homens comuns. Tendo reconhecido a incessante disputa entre discursos filosóficos e a incapacidade de decidir sobre critérios capazes de regular nossas escolhas sobre as soluções oferecidas, voltamos nosso interesse para aquele conhecimento que dizem ser o conhecimento que antecede a reflexão filosófica e que segundo Kant (1959), não passa de um recurso à opinião da multidão, de cujo aplauso o filósofo se envergonha. Entretanto se o argumento cético derrota nosso conhecimento filosófico, resta-nos a tentativa de preservar o conhecimento comum. Talvez por ser um conhecimento possível, o saber humano comum seja considerado inferior ao saber filosófico e duvidar de sua posse é como diria Lewis, um absurdo.

O mundo humano, diferente daquele mundo ideal metafísico, é o lugar no qual as doutrinas filosóficas são construídas. Aquela doutrina que negar a verdade de nossa crença de senso comum de que existe um mundo real e atual que compartilhamos nega a si mesma, é uma falácia. É possível confiar em nossas crenças de senso comum, como, por exemplo, a de que existe um mundo exterior, com algumas ressalvas que resultam das limitações que pertencem aos próprios agentes do senso comum que compõem uma realidade cuja apreensão é reconhecidamente falha e incompleta, mas que muitas vezes se mostra acertada.

Se pretendermos, assim como Descartes, confiar apenas naquilo que nunca nos enganou, então de fato devemos abandonar nossos anseios de conhecimento inclusive os mais rasteiros advindos do senso comum. Se, a despeito disto, aceitarmos nosso conhecimento imperfeito do mundo, nosso conhecimento não-divino do mundo, não teremos outra saída a não ser nos conformar com o pássaro que temos na mão. O senso comum é (assim como o conhecimento dito científico) transformado, revogado, corrigido. E se diversas vezes nos enganamos sobre nossas crenças a vida prática nos ensina a tomar mais cautela com respeito a elas.

Nossa confiança no discurso comum é grande, porém não ilimitada. E nele mesmo dizemos a consciência que temos de suas limitações, que são nossas. Reconhecemo-lo capaz de verdade e acertos, mas também de falsidade, erros e enganos. Mudamos com frequência nossos modos de pensar, voltamos atrás em nossas opiniões, abandonamos velhas crenças que rejeitamos como falsas e substituímos por crenças novas. Corrigimos continuamente nossos pontos de vista, tanto sobre as coisas mais banais e triviais quanto sobre as mais sérias e importantes. A consciência de nossos enganos e desacertos não nos leva à descrença ou à dúvida generalizada ou à desconfiança sistemática do discurso, recomenda-nos somente uma prudência maior. (PEREIRA, 2007, p. 49).

O senso comum compreendido como o saber anterior ao pensamento filosófico é colocado no mesmo patamar que o mito, o qual deve ser abandonado por ser qualificado como uma narrativa fantasiosa com o “estigma da ingenuidade” e substituído pela filosofia racionalmente desenvolvida. O senso comum não é, entretanto, uma narrativa fantasiosa; sua característica crucial é servir indeterminadamente à vida prática, legitimando comportamentos e saberes que são úteis à vida cotidiana. Porchat Pereira (2007) chama de idealista a posição filosófica que pretende desqualificar a visão comum do mundo recusando a fundição dos saberes do senso comum com aqueles dispostos nos discursos filosóficos. É uma filosofia idealista aquela que se pontua pelo melhor modo platônico de representar um mundo ideal e sobre ele refletir e versar, mundo este do qual não participamos.

Ainda na modernidade parece repousar nosso entendimento epistemológico do mundo; sob a égide de uma desconfiança contínua daquele único aparato que possuímos para a apreensão e conhecimento do mundo exterior. Permanece a filosofia do conhecimento amparando-se na existência de um ‘eu’ e rogando a Deus em favor do nosso conhecimento do mundo. “E a razão filosófica passou a precisar da bondade divina até mesmo para assumir a existência do Mundo” (PEREIRA, 2007, p. 65). Acaso retornamos ao mito?

Não podemos continuar buscando posse e legitimação de um conhecimento cuja existência dependa da misericórdia divina. Ou assumindo que existe tal conhecimento epistemologicamente definido que é acessível sobre condições inalcançáveis. Antes mesmo de descrever as condições para a posse do conhecimento do

mundo exterior devemos assumir que ele é possível. O conhecimento do mundo exterior é possível à medida que se admita concomitantemente suas imperfeições, e os saberes do senso comum a respeito do mundo exterior são possíveis porque não se espera deles que sejam infalíveis.

O projeto cartesiano põe os saberes do senso comum sob uma dúvida que se aparenta definitiva. Para recorrer ao senso comum de modo que ele nos auxilie a refutar argumentos filosóficos, ele precisa estar configurado fora dos limites do dogmatismo. Depois do caminho percorrido por Descartes até o *Cogito*, parece ser filosoficamente natural suspender o juízo a respeito do mundo, como parte de um processo metodológico cético. Parece ser obrigatório duvidar dos sentidos e dos dados por eles fornecidos, para que não nos deixemos jamais enganar por algo que outrora já nos enganou. E assim a filosofia continua dando ao cético todas as armas que ele precisa para agir: a exigência de uma justificação perfeita para um conhecimento igualmente perfeito; a verdade absoluta, indubitável, imutável e eterna à qual devemos fazer corresponder os fatos que apreendemos no mundo. Caso não consigamos, não conhecemos o mundo.

Mas o paradigma cético-cartesiano domina ainda a postura filosófica da maioria dos pensadores de nosso tempo. Provocadas, suas filosofias retomam velhas armas do arsenal cético e brandem-nas de novo para desqualificar o senso comum. E, *a fortiori*, não hesitam em fulminar qualquer defesa que porventura se empreenda e uma postura de apego ao velho Mundo familiar. Ou qualquer pretensão que se tenha de identificar nossa visão cotidiana das coisas com um Saber humano e comum do Mundo. Se ousamos enveredar por este caminho, as filosofias repetem contra nós seus procedimentos históricos e, na medida do que lhes é conveniente, consentem mesmo em desvelar e explicitar o paradigma de que se alimentam. (PEREIRA, 2007, p. 85).

Se o senso comum é o ponto de partida de toda ciência e filosofia e se o projeto epistemológico tem destruído seu próprio objeto, então os saberes do senso comum devem estar assegurados a aqueles que não compartilhando do discurso filosófico e não se deparando com um discurso cético dogmático, não estão obrigados a aceitar as conclusões céticas a respeito de seus saberes cotidianos. O homem comum, do senso comum, deveria gloriar-se de permanecer no ponto de partida da filosofia possuindo

apenas aquele conhecimento original e ingênuo que os homens de ciência perderam. Não é que o conhecimento filosófico não seja importante, o problema é que as maneiras pelas quais a filosofia o definiu não o tornam possível. Ficamos com aquilo que conseguimos ter: nosso conhecimento comum.

## 5 CONCLUSÃO

Ao iniciar este texto apresentamos três tipos de ceticismo que de forma direta são responsáveis pelo ceticismo contra o qual hoje argumentamos. O ceticismo de Pirro não é importante apenas por ser o ponto de partida desta teoria atual, mas principalmente porque seu objetivo de fazer-nos alcançar a tranquilidade se confunde e depende da cura de dogmatismos filosóficos; também hoje talvez não seja o objetivo das teorias céticas promover tal cura, mas é certo que a epistemologia sofre do mesmo mal que a filosofia antiga. Não parece que tenhamos avançado muito.

O ceticismo de Hume, por sua vez, parece não ter sido levado a sério. Suas considerações sobre como nossos processos inferenciais e como nossas crenças formadas sobre o mundo são ilegítimas não abalaram a teoria do conhecimento de modo que a fizesse substituir suas exigências e tornasse o conhecimento do mundo possível. A negação da falha é a negação do homem. Descartes também negou a falha, exigiu que tudo aquilo que um dia já enganou fosse descartado por não ser digno de confiança, tendo que recorrer a Deus para assumir algum conhecimento do mundo.

Muitos não entenderam que o ceticismo cartesiano tem fins metodológicos e absorvendo ao pé da letra a dúvida hiperbólica parecem viver sob a égide da crença de que apenas seu próprio 'eu' pode ser provado. Há, entretanto, um consolo. Ainda restam muitos epistemólogos para os quais a necessidade de provar que existe um mundo que ultrapassa os limites do *Cogito* é absurdo. Filósofos para os quais a ameaça cética não atravessa os limites da academia ou do discurso acadêmico.

O argumento cético é conciso, não há como negar. Logicamente forte, fortemente apelativo, mas sua principal arma é dada pela teoria do conhecimento. O cético exige de nós que sejamos capazes de seguir as regras do jogo epistemológico, eliminando todas as possibilidades de erro, e confiando apenas em processos indubitáveis para a formação da crença. Eliminar *todas* as possibilidades de erro não é possível, e

nossa apreensão da realidade não contempla essa formação doxástica por processos indubitáveis como é filosoficamente proposto.

Se a realidade que apreendemos não é e nem chega perto de ser a realidade mesma, a realidade verdadeira não é algo que possamos consertar. Aquilo que possuímos como meio de conhecer esse mundo exterior que acreditamos existir é tudo o que possuímos. Nossos sentidos, mesmo que não resistam ao ceticismo e não sejam capazes de atravessar a desconfiança filosófica que a modernidade lhe impôs, é ainda o aparato mais legítimo do qual dispomos. E dispomos bastante na vida humana que vivemos.

Pode-se ingenuamente pensar que toda a filosofia, além de muitas outras coisas, é um pensamento exclusivamente debruçado sobre o homem e que sua análise racional se dirige à vida humana em seus aspectos mais sutis. A teoria do conhecimento especialmente, e a filosofia analítica de modo mais geral, na tentativa de analisar, explicar e delimitar as condições de possibilidade para o conhecimento se depara com o ceticismo como um empecilho para a realização do conhecimento sobre o mundo, segundo a definição proposta. A definição proposta, entretanto, parece não refletir qualquer tipo de conhecimento que possa ser humanamente obtido.

Dada nossa incapacidade em satisfazer as exigências para a obtenção do conhecimento tradicionalmente definido, várias teorias da justificação epistêmica se desenvolveram na tentativa de rebater os ataques céticos que fomentam esta incapacidade. Se há alguma ressalva na epistemologia em afirmar que ‘sim, sabemos a respeito do mundo e sabemos muito’, é porque a epistemologia é apenas um discurso retórico enfrentando outro discurso retórico que é o ceticismo, e sobre o qual não alcançou vitória.

Hipótese céticas globais atingem mais que nossas pretensões de conhecimento acerca do mundo exterior, elas atingem a possibilidade mesma de um mundo extra-mental existir. Atacam o que entendemos como realidade atual com base em hipóteses que levantam a chance de estarmos sendo enganados por demônios ou de sermos cérebros manipulados dentro de cubas. Elas não nos dão chance; se elas são falsas não temos como demonstrá-lo e se são verdadeiras não há o que reivindicar.

A epistemologia vive então um embate teórico do qual o resultado já sabemos. Não há como convencer e vencer o cético; não há como, lógica ou retoricamente, rebater os argumentos céticos. As regras do jogo deles são muito rígidas; é algo de fato tão difícil de ser satisfeito que há quem diga que céticos não existem, que são uma pura imagem teórica envolta numa penumbra metodológica. São fantasmas. Não podendo derrotar o ceticismo, o contextualismo propõe então um desvio do argumento cético tentando assim assegurar pelo menos o conhecimento ordinariamente humano.

O contextualismo quer dizer-nos que os fatores influentes para atribuições de conhecimento são sensíveis aos contextos. Que a justificação enquanto fator necessário e indispensável ao conhecimento deve ser contextualmente delimitada e que é necessário separar contextos de altos padrões, como o contexto filosófico, por exemplo, de contextos nos quais os padrões de justificação são facilmente satisfeitos. Se desejarmos salvar nossas pretensões cotidianas de conhecimento, temos que analisá-las segundo os padrões que as governam.

De um lado, temos o contexto filosófico com altas pretensões epistêmicas vigiadas pela definição tradicional de conhecimento que exige um tipo de saber que, correspondente à verdade, seja indubitável, imutável, absoluto e eterno. Um conhecimento cuja fundamentação seja resultado de uma cadeia de evidências que não incorra em dogmatismo, em circularidade e nem regresse *ad infinitum*. Do outro lado, no entanto, há o contexto cotidiano com pretensões de conhecimento ordinárias erguidas sob o mais alto grau de crença mesmo quando se está diante de possibilidades de erro não eliminadas.

Enquanto o conhecimento filosófico se propõe a ser um conhecimento infalível acerca da realidade, satisfazendo exigências metafísicas que estão fora da realidade empiricamente perceptível, (já que o que é empiricamente perceptível é epistemicamente duvidoso), o conhecimento humano ordinário se reconhece enquanto um saber falível do mundo, admitindo enganos e reformulações. O conhecimento ordinário pretende ser humano, pretende se referir ao humano em suas práticas mais corriqueiras nas quais os saberes têm algum valor pragmático. Não é o caso que o conhecimento filosófico não possua qualquer valor pragmático; o problema é que este

tipo de conhecimento parece estar suspenso desde que foram dispostas as alternativas céticas.

Separar os terrenos é sem dúvida essencial para o sucesso da teoria contextualista em desviar-se do ceticismo. É necessário dizer que o filósofo, ou o cético, não podem jogar no campo dos saberes do senso comum, porque nesse campo as regras divergem daquelas regras vigentes em contextos filosóficos. Separados os contextos, coube-nos apresentar a tentativa de assegurar aqueles conhecimentos de senso comum, bem como tecer uma crítica à pretensão extra-humana de obter conhecimento filosófico.

O ataque cético não atinge nosso conhecimento cotidiano porque ele, o ataque cético, foi formado no seio dos debates epistemológicos e é àquilo que tais debates entenderam ser conhecimento que o ceticismo ataca. Não é nossa visão comum do mundo, humildemente defendida nestas linhas, que o cético pretende ceifar. Estamos cientes do quão vulgar ela é, de que em sua posse e uso erramos e até nos contradizemos. Que mal há nisso, não é isso também ser humano? Não é do conhecimento humano que estamos tratando? O ceticismo não é mais que uma forma de discurso primorosamente construído. Um discurso que não convence, mas que não somos capazes de negar. Um discurso diante do qual outros discursos perdem em retórica, que é a lógica da filosofia.

Esse poderia ser nosso final e infeliz veredicto: “não podemos vencer o cético”. Mas não é contra o conhecimento que estamos defendendo que ele está lutando. O cético poderia mesmo ser chamado de aliado e o tempo dispensado em respondê-lo poderia ser usado na “cotidianidade” de nossas vidas. O cético está aí desde Pirro; no entanto, seu desvio da terapêutica pirrônica e o desenvolvimento de suas exigências severas serve, e muito, para mostrar-nos que *nossa* empreitada em direção ao conhecimento infalível é uma construção sob a areia da beira do abismo. O cético está gritando que esse conhecimento filosoficamente desejado não é possível, e de que convém ofender-se se ele está certo?

Seguindo deste modo poderíamos mesmo dizer que o ceticismo não é nosso principal problema tomando de nós nossas memórias, experiências, nosso corpo, enfim todo o conhecimento do mundo que julgamos possuir. Talvez o ceticismo seja o advento de uma nova epistemologia; talvez ele seja o precursor, o principal provocador de novos

desenvolvimentos epistemológicos que possam resultar em uma nova definição de conhecimento passível de ser humanamente satisfeita.

As primeiras formulações céticas, ainda na Antiguidade, pretenderam curar a filosofia do dogmatismo. Não seremos nós a dizer que as formulações céticas mais atuais pretendem curar a epistemologia do dogmatismo sob o qual se estabelece sua autoridade. Se forem os filósofos os responsáveis por designar quando e como o conhecimento pode ser realizado, eles devem então voltar-se para um tipo de conhecimento que seja realizável; do contrário, não serão mais que parricidas insistindo em satisfazer um ideal platônico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARAÚJO, Marcelo de. Teorias do Juízo e Voluntarismo Doxástico no debate Epistemológico Contemporâneo. *Ensaio Filosóficos – volume 1*, Rio de Janeiro, 2010, p. 42-54.
- BERKELEY, G. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. Trad. Antonio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 7-50. (Os Pensadores)
- BRITO, Rodrigo Pinto de. Uma breve história do ceticismo. *Revista Gaia* nº 7 – ano X. Rio de Janeiro: LHIA/UFRJ, 2010, p. 85-117.
- COHEN, Stewart. Contextualism and skepticism. In: Sosa, Ernest e Enrique Villanueva (eds.). *Skepticism*. Boston MA & Oxford UK: Blackwell Publishers, 2000, p. 94-107.
- CONNEE, Earl. & FELDMAN, Richard. *Evidentialism*. Oxford: University Press, USA, 2004.
- DeROSE, Keith. Responding to Skepticism. In: DeRose e Ted A. Warfield (eds.) *Skepticism, a contemporary reader*. Oxford: University Press, 1999, p. 1-24.
- \_\_\_\_\_. Contextualismo: explicação e defesa. . In: John Greco e Ernest Sosa (orgs.). *Compêndio de Epistemologia*. Trad. Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 297-324.
- \_\_\_\_\_. Contextualism and Knowledge Attributions. In: Michael Hueme (ED.) *Epistemology – a Contemporary Readings*. London and New York: Routledge, 2002, p. 913-929.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 81-150. (Os Pensadores)
- DRETSKE, Fred. Epistemic Operators. *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, No. 24, Dec. 1970, p. 1007-1023.
- HAWTHORNE, John. Reply to Cohen. In: Sosa, Ernest e Enrique Villanueva (eds.). *Skepticism*. Boston MA & Oxford UK: Blackwell Publishers, 2000, p. 117-120.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação – Ensaio Filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Editora Loyola, 2004.
- HINTIKKA, J. Impossible Possible Worlds Vindicated. *Journal of Philosophical Logic*, 4, 1975, p. 475-484.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Tratado de La natureza humana*. Trad. Vicente Viqueira. Albacete: Libros em La red, 2001. Edição eletrônica disponível em: [http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion\\_adicional/obligatorias/034\\_historia\\_2/Archivos/Hume\\_tratado.pdf](http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Hume_tratado.pdf).

- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nacional, 1959.
- KLEIN, Peter. "Skepticism". In: MOSER, Paul (ed.). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: University Press, 2002, p. 336-361.
- KORNBLITH, H. The Contextualist Evasion of Epistemology. In: Sosa, Ernest e Enrique Villanueva (eds.). *Skepticism*. Boston MA & Oxford UK: Blackwell Publishers, 2000, p. 24-32.
- LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1977.
- LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- LEWIS, D. Elusive Knowledge In: DeRose e Ted A. Warfield (eds.) *Skepticism*, a contemporary reader. Oxford: University Press, 1999, p. 220-239.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MOORE, G. E. Uma defesa do senso comum. Trad. Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 81-102. (Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. Uma prova do mundo exterior. Trad. Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 115-133. (Os Pensadores)
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: UNESP, 2007, p. 219-257.
- \_\_\_\_\_. A filosofia e a visão comum do mundo. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: UNESP, 2007, p. 49-71.
- PUTNAM, Hilary. Brains in a Vat. In: DeRose e Ted A. Warfield (eds.) *Skepticism*, a contemporary reader. Oxford: University Press, 1999, p. 27-42.
- SAMPAIO, Evaldo. O problema de seguir regras. *Abstracta*, 1, 2005, p. 221-233.
- SCHIFFER, Stephen. Contextualist Solutions to Skepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 96 (1996), p. 317-333
- SEXTO EMPÍRICO. "Hipóteses Pirrônicas: livro I". Trad. Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro n. 12: 1997, p. 115-122.
- \_\_\_\_\_. "Hipóteses Pirrônicas". Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. Acessado em 10/11/2011, em <http://portalveritas.blogspot.com/2009/06/sesto-empirico-hipotiposes-pirronicas.html>.
- SOSA, E. Skepticism and Contextualism. In: Sosa, Ernest e Enrique Villanueva (eds.). *Skepticism*. Boston MA & Oxford UK: Blackwell Publishers, 2000, p.1-18.
- \_\_\_\_\_. The coherence of virtue and the virtue of coherence: justification in epistemology. *Synthese*, vol. 64, 1985, p. 3-28.
- STEVENSON, J. T. On doxastic responsibility. In: Keith Lehrer. *Analysis and Metaphysics*. Dordrecht: Reidel, 1975, p. 229-252.
- UNGER, Peter. *Ignorance: A Case for Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

WILLIAMS, B.: Deciding to believe. In: *The Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 136-151.

WILLIAMS, Michael. Ceticismo. In: John Greco e Ernest Sosa (orgs.). *Compêndio de Epistemologia*. Trad. Alessandra S. Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 65-116.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Da certeza*. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *The Blue and the Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1958.

ZIMMER, Robert. *O Portal da Filosofia, Uma Entrada Para as Obras Clássicas*. Trad. Marijane Vieira Lisboa e Rita de Cássia Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2009.