

# A Epistemologia

A. C. Grayling  
Birkbeck College, Londres  
St Anne's College, Oxford

## Introdução

A epistemologia, também chamada teoria do conhecimento, é o ramo da filosofia interessado na investigação da natureza, fontes e validade do conhecimento. Entre as questões principais que ela tenta responder estão as seguintes. O que é o conhecimento? Como nós o alcançamos? Podemos conseguir meios para defendê-lo contra o desafio cético? Essas questões são, implicitamente, tão velhas quanto a filosofia, embora seu primeiro tratamento explícito seja o encontrado em Platão (427-347 AC), em particular no *Theaetetus*. Mas primordialmente na era moderna, a partir do século XVII em diante - como resultado do trabalho de Descartes (1596-1650) e Locke (1632-1704) em associação com a emergência da ciência moderna - que a epistemologia tem ocupado um plano central na filosofia.

Um passo óbvio na direção de responder a primeira questão é tentar uma definição. A definição padrão, preliminarmente, é a de que o conhecimento é crença verdadeira justificada. Esta definição parece plausível porque, ao menos, ele dá a impressão de que para conhecer algo alguém deve acreditar nele, que a crença deve ser verdadeira, e que a razão de alguém para acreditar deve ser satisfatória à luz de algum critério - pois alguém não poderia dizer conhecer algo se sua razão para acreditar fosse arbitrária ou aleatória. Assim, cada uma das três partes da definição parece expressar uma condição necessária para o conhecimento, e a reivindicação é a de que, tomadas em conjunto, elas são suficientes.

Há, contudo, dificuldades sérias com essa idéia, particularmente sobre a natureza da justificação requerida para a crença verdadeira equivar-se a conhecimento. Propostas competidoras tem sido oferecidas para acolher as dificuldades, ou para acrescentar mais condições ou para achar um enunciado melhor para a definição posta. A primeira parte da discussão que se segue considera essas propostas.

Paralelamente a esse debate sobre como definir o conhecimento há um outro sobre como o conhecimento é adquirido. Na história da epistemologia tivemos duas principais escolas de pensamento sobre o que constitui o meio mais importante para o conhecer. Uma é a escola "racionalista", que mantém que a razão é responsável por esse papel. A outra é a "empirista", que mantém que é a experiência, principalmente o uso dos sentidos, ajudados, quando necessário, por instrumentos, que é responsável por tal papel.

O paradigma de conhecimento para os racionalistas é a matemática e a lógica, onde verdades necessárias são obtidas por intuição e inferência racionais. Questões sobre a natureza da razão, a justificação da inferência e a natureza da verdade, especialmente da verdade necessária, pressionam para serem respondidas.

O paradigma dos empiristas é a ciência natural, onde observações e experimentos são cruciais para a investigação. A história da ciência na era moderna dá sustentação à causa do empirismo; mas precisamente para esta razão, questões filosóficas sobre percepção, observação, evidência e experimento tem adquirido grande importância.

Mas para ambas tradições em epistemologia o interesse central é se podemos confiar nas rotas que

elas respectivamente denominam. Os argumentos céticos sugerem que não podemos simplesmente assumi-las como confiáveis; certamente, elas sugerem que trabalho é necessário para mostrar que elas são confiáveis. O esforço para responder ao ceticismo, portanto, fornece um modo distinto de entender o que é crucial em epistemologia. A segunda parte está concentrada na análise do ceticismo e algumas respostas a ele.

Há outros debates em epistemologia sobre, entre outras coisas, memória, julgamento, introspecção, raciocínio, distinção "a priori- a posteriori", método científico e diferenças metodológicas, diferenças metodológicas, se há, entre ciências da natureza e ciências sociais; as questões consideradas aqui são básicas para todos esses debates.

## **Conhecimento**

### **Definição de Conhecimento**

Há diferentes modos pelos quais alguém poderia ser indicado como tendo conhecimento. Alguém pode conhecer pessoas ou lugares, no sentido de estar familiarizado com eles. Isso é o que se quer dizer quando alguém fala "Meu pai conhecia Lloyd George". Alguém pode conhecer como fazer algo, no sentido de possuir uma habilidade ou destreza. Isso é o que se quer dizer quando alguém fala "Eu sei jogar xadrez". E alguém pode saber que é algo é o caso quando alguém fala "Eu sei que o Everest é montanha mais alta". Este último modo é às vezes chamado de "conhecimento proposicional", e é a espécie que os epistemólogos mais desejam entender.

A definição de conhecimento já mencionada - conhecimento é crença verdadeira justificada - é entendida como uma análise do conhecimento no sentido proposicional. A definição é obtida perguntando que condições tem de ser satisfeitas quando queremos descrever alguém como conhecendo algo. Ao dar a definição enunciamos o que esperamos que sejam as condições necessárias e suficientes para a verdade da afirmação "S sabe que p", onde "S" é o sujeito epistêmico - o suposto conhecedor - e "p" a proposição.

A definição sustenta um ar de plausibilidade, ao menos quanto aplicada ao conhecimento empírico, porque parece encontrar o mínimo que pode ser esperado como necessário a partir de um conceito conseqüente. Parece correto esperar que se S sabe que p, então p deve, ao menos, ser verdadeira. Parece certo esperar que S deve não meramente supor ou esperar que p é o caso, mas que deve ter um atitude epistêmica positiva em relação a p: S deve acreditar que ela é verdadeira. E se S acredita em alguma proposição verdadeira enquanto ela não tem nenhum fundamento, ou fundamentos incorretos, ou meramente fundamentos arbitrários ou imaginários, não diríamos que S conhece p; querendo dizer que S deve ter bases para acreditar que p em algum sentido propriamente justificado de assim proceder.

Dessas condições propostas para o conhecimento, é a terceira que dá mais problema. A razão é simplesmente ilustrada com contra-exemplos. Esses toma a forma de casos em que S acredita em uma proposição verdadeira para o que são de fato razões erradas, embora elas são a partir dele próprio um ponto de vista persuasivo. Por exemplo, suponha que S tenha dois amigos, T e U. O último está viajando, mas S não tem idéia de onde ele está. Como para S, T disse estar comprado um carro e após dirigir um Rolls Royce, portanto acredita-se que ele é o dono de um. Agora, a partir de qualquer proposição p alguém pode validamente inferir a disjunção "p ou q". Assim, S tem fundamentos para acreditar que "T é proprietário de um Rolls Royce ou U está em paris", mesmo embora, ex hypothesi, ele não tenha idéia da localização de U. Mas suponha que T de fato não tem seu próprio Rolls Royce - ele o comprou para uma outra pessoa, e ele dirigiu uma parte para ela. Além disso, a suposição posterior é fato, que U está, por ocasião, em Paris. Então S acredita, com justificação, uma proposição verdadeira: mas não deveríamos querer chamar sua crença de

conhecimento.

Exemplos como este são artificiais, mas eles cumprem sua função; eles mostram que é necessário ser dito mais sobre justificação antes de afirmarmos tem um relato adequado de conhecimento.

## **Justificação**

Preliminarmente, uma questão é sobre se tendo justificações para acreditar que algum p implica a verdade de p, pois, se assim é, contra-exemplo do tipo mencionado nesse momento nada alcança e não precisamos perseguir modos de bloqueá-los. Há certamente uma perspectiva, chamada "infallibilismo", que oferece exatamente um tal recurso. Ela estabelece que se é verdadeiro que S conhece p, então S não pode estar enganado em acreditar em p, e portanto sua justificação para acreditar em p garante sua verdade. A afirmação é, em resumo, que alguém não pode estar justificado na crença de uma proposição falsa.

Essa perspectiva é rejeitada pelos "falibilistas", cuja afirmação é a de que alguém pode de fato ter uma justificação para acreditar em algum p embora ele seja falso. Sua consideração para o infalibilismo volta-se sobre a identificação de um engano em no seu argumento sustentado. O engano é que apesar de que a verdade de "S sabe que p" certamente nega a possibilidade de que S está em erro, isto está bem distante de dizer que S está situado de tal modo que ele não pode, possivelmente, estar errado sobre p. É correto dizer: (1) "é impossível para S estar errado sobre p se ele conhece p", mas não é invariavelmente certo dizer (2) "se S conhece p, então é impossível para ele estar errado sobre p". O engano está em pensar que a leitura correta de amplo escopo (1) de "é impossível" autoriza a leitura de escopo estreito (2) que constitui o infalibilismo.

Um infalibilista conta que fazer a definição de conhecimento parece simples: S sabe que p se sua crença em p é justificada infalivelmente. Mas essa definição produz uma noção de conhecimento também restrita, pois ela diz que S pode justificar sua crença em p somente quanto a possibilidade da falsidade de p estiver excluída. Embora pareça ser um lugar comum da experiência epistêmica que alguém pode ter a melhor evidência ao acreditar em algo e ainda assim estar errado (como a abordagem do ceticismo dada adiante lamenta mostrar), que é dizer que o falibilismo parece somente explicar a justificação adequada aos fatos da vida epistêmica. Precisamos, portanto, ver se as teorias falibilistas de justificação podem nos dar uma abordagem adequada do conhecimento.

O problema da abordagem falibilista é precisamente é o exemplo ilustrado pelo exemplo do Rolls Royce e outros similares (os assim chamados exemplos de Gettier, introduzidos por Gettier, 1963), a saber, que a justificação de alguém para acreditar que p não conecta com a verdade de p de um modo correto, e talvez absolutamente de modo algum. O que é preciso é um quadro claro de "crença justificada". Se alguém pode identificar o que justifica uma crença, alguém tem tudo para dizer, ou a maior parte, o que é justificação; e nessa trilha esse alguém terá mostrado a conexão correta entre justificação, de um lado, e crença e verdade, de outro. Em relação a essa conexão há vários tipos padrões de teorias.

## **Fundacionismo**

Uma classe das teorias de justificação emprega a metáfora de uma edificação. A maioria de nossas crenças ordinárias requer sustentação de outras; temos de justificar uma dada crença apelando para outras e mais outras sobre as quais ela se baseia. Mas se a cadeia de crenças justificadas fosse regressiva sem um fim em uma crença que fosse de algum modo independentemente segura, portanto fornecendo um fundamento para as outras, pareceria faltar justificação para alguma crença na cadeia. Parece necessário, portanto, que deveria haver crenças que não necessitassem de justificação, ou que são de algum modo auto-justificadas, para servir a base epistêmica.

Nessa perspectiva uma crença justificada é uma que sustentada por tal crença básica ou é ela própria uma crença fundacional. Os próximos passos, portanto, são os de tornar claro a noção de um "fundamento" e explicar como crenças fundacionais "sustentam" aquelas não-fundacionais. É necessário algum modo de entender o fundacionismo sem metáforas de construção.

Não é suficiente apenas enunciar que uma crença fundacional é uma crença que não requer nenhuma justificação, pois deve haver uma razão do porquê este é o caso. O que torna uma crença independente ou auto-instituída do modo requerido? É padronizadamente afirmado que tais crenças justificam-se por si mesmas, ou são auto-evidentes, ou são irrevogáveis ou incorrigíveis. Essas coisas não são as mesmas. Um crença poderia ser auto-justificada sem ser auto-evidente (poderia dar bom trabalho ver que ele se justifica por si mesma). Ser irrevogável quer dizer, crê-se, que nenhuma evidência a mais, concorrente, pode render uma dada crença insegura. Embora isso seja uma propriedade que a crença poderia ter independentemente de se ela fosse ou não auto-justificada. E assim por diante. Mas o que é que essas caracterizações estão pretendendo apontar é para a idéia de que uma certa imunidade à dúvida, erro ou revisão anexa-se às crenças em questão.

Poderia, mesmo, ser desnecessário ou enganoso pensar que é crença que fornece a fundação para o edifício do conhecimento: alguma outra declaração poderia assim fazer. Enunciados perceptuais tem sido oferecidos como candidatos, porque eles parecem ser adequadamente incorrigíveis - se alguém vê uma mancha vermelha, diz-se, então alguém não pode estar errado de que vê uma mancha vermelha. E parece plausível dizer que a crença de alguém de que p não necessita mais nenhuma justificação ou fundamento do que coisas que aparecem a esse alguém como p as descrevem enquanto o que são.

Essas sugestões ficam incômodas com as dificuldades que lhes aparecem. Exemplos de auto-evidência ou auto-justificação de crenças tendem a ser tirados da lógica e da matemática - eles são da variedade de "x é x" ou "um mais um é igual a dois", sobre os quais os críticos são rápidos em apontar a pouca ajuda que tem para falarmos sobre a bases de crenças contingentes. Enunciados de percepção, da mesma forma, revelam-se como candidatos pouco plausíveis para serem fundamentos, basear-se na percepção envolve a aplicação de crenças que elas mesmas enunciam como necessitando de justificação - entre essas crenças há aquelas sobre a natureza das coisas e as leis que elas obedecem. O que é mais fortemente contestado é o "mito do dado", a idéia de que há data firme, original ou primitivo, com o qual a experiência supri nossas mentes, anteriormente a qualquer julgamento, puro, fornecendo os recursos necessários para assegurar o resto de nossas crenças.

Há uma dificuldade, também, sobre como a justificação é transmitida a partir da crença fundamental para as crenças dependentes. É bastante forte a afirmação que diz que as últimas são deduzidas delas. A maioria, senão todas, as crenças contingentes não são demandadas pelas crenças que as sustentam; a evidência que eu tenho de que eu não estou sentado em minha escrivaninha é sobre quão forte quão empírica a evidência pode ser, embora, dadas as considerações do cético (tais como, por exemplo, a possibilidade de que eu estou agora sonhando), isso não implica que eu esteja sentado aqui.

Se a relação não é uma relação dedutiva, o que é então? Outros candidatos - indutivo ou criterial - são, por natureza, dispensáveis, e portanto, senão suplementados de alguma maneira, insuficientes para a tarefa de transmitir justificação dos fundamentos para outras crenças. A suplementação teria de consistir de garantias que as circunstâncias que causam a destruição da justificação não-dedutiva de fato não obtém. Mas se tais garantias - entendidas, para evitar a circularidade, como não fazendo parte da suposta fundação de si mesmas - estivessem disponíveis para proteger bases não dedutivas, então apelar para uma noção de fundamentação pareceria simplesmente algo fútil.

## Coerência

A não satisfação com o fundacionismo tem conduzido alguns epistemólogos a preferir dizer que uma crença está justificada se ela é coerente com aquelas já aceitas em um conjunto. A tarefa imediata é especificar o que é a coerência, e encontrar um modo de tratamento não circular do problema de como as crenças já aceitas vieram a ser aceitas.

As dificuldades dessa tarefa vem de um bom número de questões. A coerência é um critério negativo (isto é, uma crença a qual falta justificção se ela falha na adequação coerente a um conjunto) ou um critério positivo (isto é, uma crença é justificada quando ela se adequa coerentemente com o conjunto)? E ela deve ser entendida de modo forte (pela qual coerência é suficiente para a justificção) ou fraco (pela qual coerência é uma entre outras características da justificção)?

O conceito de coerência tem sua base teórica na noção de sistema, entendido como um conjunto cujos elementos estão em relações mútuas tanto em consistência quanto de (algum tipo de) interdependência. A consistência é, obviamente, um requerimento mínimo, diz-se. A dependência é mais difícil de se especificar sua adequação. Seria muito - pois daria vazão para uma afirmação redundante - requisitar que a dependência signifique implicação mútua entre crenças (isto é o que alguns tem requisitado, citando a geometria como exemplo). Uma noção mais difusa é aquela que diz que um conjunto de crenças é coerente se de qualquer uma delas segue-se todo o resto, e se nenhum subconjunto delas é logicamente independente do restante. Mas isso é vago, e de qualquer modo parece requerer que o conjunto seja conhecido como completo antes de alguém poder julgar se uma dada crença é coerente com ele.

Um remédio poder ser dizer que uma crença é coerente com um conjunto antecedente se ela pode ser inferida dele, ou a partir de algum subconjunto significativo dentro dele, como sendo a melhor explanação no caso. Este alguém poderia objetar que nem todas as justificções tomam a forma de explicações. Uma alternativa poderia ser dizer que uma crença é justificada se sobrevive à comparação com competidoras no trabalho de se fazer aceita em um conjunto antecedente. Mas aqui quem quisesse objetar poderia perguntar como isso pode ser suficiente, uma vez que por si mesmo ela não mostra porque ela tem melhores méritos do que suas rivais, as igualmente coerentes, na aceitação. Certamente, qualquer teoria da justificção tem de assegurar a maior quantidade de crenças candidatas, assim, não há nada que distintivamente sustente a teoria da coerência. E esses pensamentos conduzem a uma questão não examinada do "conjunto antecedente" e sua justificção, que não pode ser uma questão de coerência, pois com o que ele seria, por sua vez, coerente?

### **Internalismo a externalismo**

Ambos, o fundacionismo e a teoria da coerência, são algumas vezes descritos como "internalistas" porque descrevem a justificção como consistindo em relações internas entre crenças, ou - como no primeiro caso - a partir de uma relação vertical de suporte entre crenças supostamente básicas e outras que dependem destas, ou - como no segundo caso - a partir de suporte mútuo de crenças em um sistema entendido apropriadamente.

Caracterizada de modo geral, as teorias internalistas afirmam ou assumem que uma crença não pode ser justificada para um sujeito epistêmico S a menos que S tenha acesso ao que provê a justificção, ou de fato ou por princípio. Essas teorias geralmente envolvem o requerimento "de fato" no sentido mais forte porque ser a justificativa de S de acreditar que p é algo resgatado, de forma padrão, nos termos de suas razões assumidas para tomar p como verdadeiro, onde razão assumida é entendido no sentido corrente (no sentido de "ter razão").

Aqui, uma objeção se coloca por si mesma. Qualquer S tem somente acesso finito a o que poderia justificar ou solapar suas crenças, e esse acesso está confinado ao seu ponto de vista particular. Parece que a justificação completa para suas crenças raramente estaria disponíveis, porque sua experiência seria restrita ao que é próximo, em tempo e espaço, e ele estaria designado a manter somente aquelas crenças que sua experiência limitada licenciou.

Uma objeção conectada é a de que o internalismo mostra-se inconsistente com o fato de que muitas pessoas parecem ter conhecimento a despeito dele não ser suficientemente sofisticado para reconhecer que tal-e-qual é uma razão para acreditar que p - este é o caso, por exemplo, com crianças.

Uma objeção mais geral, ainda, é que as relações entre crenças, se do tipo daquelas do fundacionismo ou da teoria da coerência, poderiam ser obtidas sem que as crenças em questão fossem tomadas como verdadeiras de algo para além delas próprias. Alguém poderia imaginar um conto, claramente verdadeiro, diga-se, que em nenhum momento corresponde a alguma realidade externa, mas que tem suas crenças justificadas, todavia, por suas relações mútuas.

Essa reflexão nada fácil induz o pensamento de que deveria haver uma restrição em relação às teorias de justificação, na forma de uma demanda de que deveria haver alguma conexão ajustável entre posse de uma crença e fatores externos - isto é, algo mais do que as crenças e suas relações mútuas - que determinam seu valor epistêmico. Isso concordantemente motiva a idéia de uma alternativa externalista.

### **Credibilidade, causalidade e busca da verdade**

O externalismo é a perspectiva de que o que torna S justificado ao acreditar que p poderia não ser algo ao qual S tem acesso cognitivo. Poderia ser que os fatos no mundo são como S crê que sejam, e isso certamente é a causa que fez S acreditar neles assim como são, pelo estímulo de seus receptores sensoriais, de um modo correto. S não precisou estar consciente de que isso é a maneira como suas crenças são formadas. Assim, S poderia estar justificado ao acreditar que p, sem mais.

A principal espécie de teoria externalista é a da credibilidade; a sua tese - ou grupo de teses - é a de que uma crença é justificada se ela está, em confiança, com crédito, conectada com a verdade. De acordo com uma variante influente, a conexão em questão é suprida pela confiabilidade de processos de formação de crenças, umas tem, então, alto êxito diante da avaliação que mensura a produção de crenças verdadeiras. Um exemplo de um processo no qual esta envolvida a confiança (credibilidade) poderia ser a percepção normal em condições normais.

São bem plausíveis as teorias baseadas noção de uma ligação externa, especialmente a ligação causal, entre uma crença e o que é que ela tem de conteúdo. Um exemplo de uma tal teoria é a abordagem de Alvin Goldman (1986) do conhecimento como "crença verdadeira causada apropriadamente", onde "causação apropriada" assume um número variado de formas, todas compartilhando a seguinte propriedade: elas são processos que são tanto confiáveis "localmente" quanto "globalmente" - o primeiro significa que o processo tem alto êxito diante da avaliação que diz sobre a produção de crenças verdadeiras, o último significa que o processo não teria produzido a crença em questão em "alguma situação contrafactual relevante" onde a crença é falsa. A perspectiva de Goldman é concordantemente um paradigma de uma teoria de confiabilidade ou credibilidade.

Um elegante primo de segundo grau dessa perspectiva é aquela oferecida por Robert Nozick (Nozick, 1981). Às condições

1. p é verdadeira

e

2. S acredita em p

Nozick acrescenta

3. se p não fosse verdadeira, S não acreditaria em p

e

4. se p fosse verdadeira, S acreditaria nela.

As condições (3) e (4) tem a intenção de bloquear os contra-exemplos do tipo de Guttier para crença verdadeira justificada anexando firmemente a crença de S de que p à verdade de p. A crença de S de que p está conectada ao mundo (a situação descrita por p) pela relação que Nozick chama de "encalço" (tracking): a crença de S está no encalço da verdade de que p. Ele acrescenta refinamentos, numa tentativa de desviar dos contra-exemplos que os filósofos, sempre engenhosamente, vivem inventando.

Se essas teorias parecem plausíveis é porque elas estão de acordo com nossas perspectivas pré teóricas. Mas como se pode ver, realmente há muito que se pode objetar contra elas, e uma copiosa literatura sobre isso assim faz. O mais sério defeito dessas teorias, contudo, é que elas são da ordem de questões de princípio. Elas não vão na questão de como S está confiante de que uma dada crença é justificada; em vez disso, buscam socorro em duas assunções altamente realistas, uma sobre a extensão do domínio de alcance das crenças e outro sobre como o domínio e S estão conectados; assim é que podem afirmar que S está justificado ao acreditar que p mesmo se o que o justifica repousa fora de sua própria competência epistêmica. Seja lá o que for mais que alguém pense sobre essas sugestões, elas não elucidam S, e portanto não comprometem o mesmo problema a que se dirigem a teorias internalistas.

Mas o pior de tudo - uma crítica astera assim poderia dizer - as amplas assunções às quais essas teorias recorrem são precisamene aquelas que a epistemologia deveria examinar. Teorias externalistas e causais, de qualquer modo e em qualquer combinação, são melhor desenvolvidas pela psicologia empírica, onde se dá, franca e assumidamente, um desconto para com as assunções padrões sobre o mundo externo e suas conexões com S. A filosofia, com certeza, é onde tais premissas, elas próprias, são investigadas.

### **Conhecimento, crença e, novamente, justificação**

Considere o argumento: "Se alguém conhece algum p, então pode saber certamente que p. Mas ninguém pode estar certo de algo. Portanto ninguém sabe algo". Este argumento (desenvolvido nesta forma por Unger, 1975) é instrutivo. Ele repete o erro de Descartes de pensar que o estado psicológico de certos sentimentos - que alguém pode ter com respeito à falsidade, tal como o fato de que eu posso sentir como certo que o cavalo Arkle vencerá a corrida na próxima semana, e estar errado - é o que buscamos em epistemologia. Mas ele também exemplifica a tendência nas discussões sobre o conhecimento, tal como tornar a definição de conhecimento tão altamente restritiva que pouco ou nada pode se alistar em suas fileiras. Alguém deveria dar atenção se uma sugerida definição de conhecimento é tal que, como o argumento citado nos conta, ninguém pode saber nada? Exatamente assim como alguém tem crenças bem justificadas que funcionam muito corretamente na prática, alguém pode não estar suficientemente satisfeito em não saber nada? Da minha parte, penso que pode.

Isso sugere que, na medida em que o tema esboçado nos parágrafos precedentes tem interesse, ele está em conexão com a justificação de crenças e não com a definição de conhecimento ali implicado. A justificação é uma questão importante, no mínimo porque nas áreas de aplicação, em epistemologia, onde o interesse realmente sério deveria estar - em questões sobre filosofia da ciência, filosofia da história ou os conceitos de evidência e prova na área do direito - , a justificação é o problema crucial. Aí é onde os epistemólogos deveriam estar trabalhando. Por comparação, os esforços para definir "conhecimento" são triviais e ocupam muita energia em epistemologia. A propensão ao desacordo no debate gerado pelos contra-exemplos de Gettier - antecipados de modo belo no exame de Russell sobre James (Russell, 1910, p. 95) - avançou sobre um tabuleiro de "ismos", como exemplificado acima, é um sintoma do gasto de energia.

O problema geral com a justificação é que os procedimentos adotados, atravessando toda a caminhada da vida epistêmica, parecem altamente permeáveis por dificuldades apontadas pelo ceticismo. O problema da justificação é, portanto, em grande medida, o problema do ceticismo; que é, precisamente, a razão pela qual a discussão do ceticismo é central para a epistemologia.

## **Ceticismo**

### **Introdução**

O estudo e o emprego dos argumentos céticos, em algum sentido, pode ser dito, definem a epistemologia. Um objetivo central da epistemologia é determinar como podemos estar certos de que nossos meios para conhecer (aqui "conhecer" implica obrigatoriamente "crença justificada") são satisfatórios. Um modo preciso de mostrar o que é requerido é observar cuidadosamente os desafios céticos aos nossos esforços epistêmicos, desafios que sugerem que as maneiras pelas quais seguimos estão distorcidas. Se somos capazes de não apenas identificar mas, sim, enfrentar os desafios céticos, um objetivo primário da epistemologia terá sido concretizado.

O ceticismo é frequentemente descrito como a tese de não é - ou, mais fortemente, pode ser - conhecido. Mas essa é uma caracterização ruim, porque se não conhecemos nada, então não podemos saber que não sabemos nada, e assim tal afirmação é trivialmente algo que frustra a si mesma. É mais eficaz caracterizarmos o ceticismo do modo à frente sugerido. Ele é um desafio direto contra reivindicações de conhecimento, e a forma e a natureza do desafio variam segundo o campo da atividade epistêmica em questão. Em geral, o ceticismo toma a forma de uma solicitação pela justificação das afirmações de conhecimento, em conjunto com um enunciado sobre as razões que motivam tal solicitação. Padronizadamente, as razões são de que certas considerações sugerem que a justificação proposta poderia ser insuficiente. Conceber o ceticismo de tal modo é vê-lo como mais problematizante e mais importante filosoficamente do que se ele é descrito como uma tese positiva que afirma nossa ignorância ou incapacidade de conhecimento.

### **Primeiro Ceticismo**

Alguns entre os pensadores da antiguidade - Pirro de Elis (360-270 AC) e sua escola, e os sucessores de Platão na Academia - expressaram desapontamento pelo fato de que séculos de investigação levada adiante pelos seus antecessores pareciam ter gerado poucos frutos, ou em cosmologia ou em ética (esta última era construída de modo amplo, incluindo, portanto, a política). Tal desapontamento motivou a adoção de perspectivas céticas. Os pirroneanos argumentaram que porque a investigação é árdua e interminável, dever-se-ia abandonar a tentativa de julgar o que é verdadeiro e falso, certo e errado; pois somente assim conseguiríamos paz mental.

Uma forma menos radical de ceticismo assaltou os sucessores de Platão na Academia. Eles concordaram com Pirro sobre o que, certamente, deveríamos evitar, mas eles temperaram a uma tal

perspectiva cética com o aceite de que as demandas da vida prática devem ser enfrentadas. Eles não pensaram como viável a "suspensão de juízos", como Pirro recomendou, e portanto argumentaram que deveríamos aceitar aquelas proposições ou teorias que fossem mais prováveis (pp. 314-16) que suas concorrentes. As concepções desses pensadores, conhecidas como as dos céticos da Academia, são recordadas na obra de Sexto Empírico (150-225).

No fim do Renascimento - ou, que é a mesma coisa, no início dos tempos modernos - , com as certezas religiosas sob ataque e as novas idéias se ampliando, alguns dos argumentos céticos da Academia e dos pirroneanos adquiriram uma significação especial, notavelmente como um resultado do uso que René Descartes fez deles, mostrando que eram poderosos instrumentos para a investigação da natureza e das fontes do conhecimento. No tempo de Descartes uma mesma pessoa pode ser astrônomo e astrólogo, químico e alquimista, físico ou mágico. Era difícil separar conhecimento e nonsense; era mesmo árduo distinguir aqueles métodos de investigação que poderiam produzir um conhecimento genuíno daqueles outros que podiam somente aprofundar a ignorância. Assim, havia uma necessidade urgente de alguma teorização epistemológica aguda, clara. Em suas *Meditações* (1986), Descartes concorda em identificar a epistemologia como uma tentativa essencial e preliminar para a física e para a matemática, de modo a tentar estabelecer as bases da certeza como uma propedêutica à ciência. O primeiro passo de Descartes em tal tarefa foi o de adotar e aplicar alguns dos argumentos céticos tradicionais (Eu comentarei sobre seu uso do ceticismo mais adiante).

### **A anatomia do ceticismo**

Os argumentos céticos exploram certos fatos contingentes sobre nosso modo de adquirir, testar e lembrar nossas crenças, bem como raciocinar sobre elas. Qualquer problema que infecta a aquisição e emprego de crenças sobre uma dada matéria, e em particular qualquer problema que infecte nossa confiança na manutenção de que aquelas crenças eram justificáveis, ameaça a nossa manutenção de posição sobre o assunto em questão.

Os fatos contingentes em questão relacionam a percepção da natureza, a vulnerabilidade humana normal ao erro, e a existência de estados da mente - por exemplo, sonho e desilusão - que pode ser subjetivamente não distinguível daquelas que normalmente tomamos como apropriadas para adquirir crenças justificadas. Apelando para essas considerações o cético visa mostrar que há questões significantes para serem respondidas sobre os graus de confiança que estamos destinados a colocar em nossas práticas epistêmicas padrões.

As considerações céticas colocam problemas para os epistemólogos de ambos os campos, racionalista e empirista. Essa divisão em duas escolas de pensamento, que disputam sobre o conhecimento, é grosseira mas útil, dado que é uma forma breve de marcar a diferença entre aqueles que mantêm que a razão é o meio mestre para o conhecimento, e aqueles que mantêm que tal coisa é um papel desempenhado pela experiência. Os racionalistas enfatizam a razão porque em sua perspectiva os objetos do conhecimento são proposições imutavelmente e necessariamente verdadeiras - os exemplos que oferecem são os de proposições da matemática e da lógica - e essas, ele dizem, só podem ser adquiridas pelo raciocínio. Os empiristas compreendem que o conhecimento substantivo e genuíno do mundo só pode ser aprendido através da experiência, por meio dos sentidos e suas extensões proporcionadas por instrumentos, tais como telescópios e microscópios. O racionalista não precisa negar que a consciência empírica é um ajudante importante da razão, até mesmo um ajudante indispensável, nem o empirista precisa negar que a razão é um auxiliar importante, indispensável, da experiência; mas ambos insistirão que os meios mestres para o conhecimento são diferentes, um a razão, o outro a experiência.

O refinamento do debate dessas questões merecem exame detalhado, que aqui não é o lugar. Para o

presente propósito, devo assinalar o ponto no qual o ceticismo é um problema para ambas as escolas de pensamento. Para ambas, as possibilidades de erro e de ilusão postulam um desafio. Para os empiristas, em particular, erro e ilusão devem ser acrescentados a problemas distintos da percepção.

### **Erro, ilusão e sonhos**

Um característica padrão do argumento cético é tirado de uma conjunto de considerações sobre erro, ilusão e sonho.

Consideremos, primeiro, o argumento do erro. Somos criatura falíveis, nós, algumas vezes, nos enganamos. Se, contudo, sempre somos capazes de afirmar que conhecemos (isto é, ao menos como crentes em algo que justificamos) alguma proposição  $p$ , devemos se capazes de excluir a possibilidade de que no momento de afirmar que sabemos  $p$  estamos em erro. Mas, uma vez que, tipicamente, ou no mínimo, freqüentemente não estamos conscientes de nossos erros quando os cometemos, e poderíamos portanto inadvertidamente estarmos em erro quando afirmamos saber que  $p$ , não estamos justificados quando fazemos essa afirmação.

O mesmo se aplica quando um pessoa é sujeita à ilusão, fantasia ou alucinação. Algumas pessoas experienciam um ou outro desses estados em que não sabem o que estão fazendo, e tomam a si mesmas como tendo passado por experiências verídicas. Claramente, todavia ela pensem que estão no estado em que conduzem a si mesmas ao se justificarem por afirmar que acreditam que  $p$ , elas não estão em tal estado. Assim, para que alguém afirmar conhecimento de alguma  $p$ , deve ser capaz de excluir a possibilidade de que são sujeitos a tais estados.

Esse padrão de argumentação é mais familiar no argumento do sonho empregado por Descartes. Um modo de expor tal argumento é o seguinte. Quando eu durmo eu algumas vezes sonho, e quando sonho algumas vezes - de fato, freqüentemente - não sei se estou sonhando. Assim, posso ter experiências que parecem experiências verídicas em vigília na base das quais me assumo como justificado ao afirmar que sei tais e tais coisas. Mas porque estou sonhando, de fato não sei tais e tais coisas; meramente sonho que sei. Se não posso excluir a possibilidade de que, agora, neste momento, estou sonhando, sou incapaz de afirmar conhecimento sobre as coisas no momento mesmo em que me assumo como sabendo das coisas. Por exemplo, me parece que estou sentando na minha escrivaninha próximo à janela, vendo as árvores e o gramado. Mas porque eu poderia estar sonhando que isso é assim, não posso afirmar que sei.

Nesses argumentos a possibilidade do erro, ilusão e sonho atuam como o que poderia ser chamado de uma "fracasso" de reivindicações de conhecimento. O padrão é: se alguém sabe  $p$ , então nada está atuando para subverter a justificação desse alguém ao afirmar que sabe de  $p$ . Mas alguém pode parecer a si mesmo completamente autorizado a afirmar que sabe algum  $p$ , e haver falha nessa autorização, como as considerações precedentes mostram. Assim, nossas reivindicações ao conhecimento são carentes de bases melhores do que ordinariamente assumimos que temos. Devemos achar uma modo destruir os objetores.

### **Percepção**

Ambos, racionalistas e empiristas, vêem que as fontes do conhecimento são ameaçadas pelos argumentos esboçados. Argumentos que põe problemas particulares para o empirismo são sugeridos pela natureza e limitação da percepção, a melhor abordagem corrente que nos conta algo sobre isso segue a seguinte história.

Luzes refletem a partir de superfícies dos objetos no meio físico e passam para nossos olhos onde irritam as células das retinas de um tal modo que dispara impulsos nos nervos óticos. Os nervos

óticos transportam esses impulso para a região do córtex cerebral que processa dados visuais, onde eles estimulam certos tipos de atividades. Com um resultado, de um modo ainda misterioso para a ciência e para a filosofia, "quadros em movimento" emergem na consciência do sujeito, representando o mundo exterior à sua cabeça. Essa notável transação é repetida mutatis mutandis no sentido de outras modalidades sensoriais, como ouvir, sentir cheiro, gosto e tato, fazendo emergir percepções de harmonia e melodia, perfumes e excitação olfativa, suavidade, delicadeza, quente e assim por diante.

Esse modelo pode ser usado para fornecer outras aplicações céticas do fracasso do argumento. O que história complexa causal nos diz é que - assim o cético pode indicar - ela poderia ser interrompida de modos problemáticos em qualquer dos pontos de seu caminho. As experiências que dizemos que resultam da interação de nossos sentidos com o mundo poderia nos ocorrer para outras razões. Elas poderiam ocorrer quando, como notei acima, sonhamos, alucinamos e temos ilusões; ou para ser mais imaginativo, elas poderiam ser produzidas em nós por um deus, ou por um deus, ou por um cientista que teria conectado nossos cérebros a um computador. Do ponto de vista do sujeito que experiencia, poderia não fazer qualquer diferença. Assim, diz o cético, a menos que possamos encontrar um meio de excluir essas possibilidades, não estamos autorizados a reivindicar conhecimento do que, de maneira padrão, assumimos conhecer.

### **Relatividades perceptuais**

As mesmas considerações sobre a percepção pode induzir o desafio cético a rotas diferentes. Uma breve reflexão do tipo da ensinada por Locke, Berkeley (1685-1753) e outros primeiros contribuintes para o debate mostra que algumas dessas propriedades que parecemos perceber nos objetos não "neles mesmos", mas são de fato criaturas das da relação perceptual. A qualidade dos objetos - suas cores, gosto, cheiro, som e textura - variam de acordo com a condição de quem percebe ou das condições sob as quais são percebidos. Os exemplos padrões são em grande número: a grama é verde de dia, preta à noite; a água morna mostra-se quente para uma mão fria, fria para uma mão quente; objetos parecem maior grandes de perto, pequenos de longe, etc.

Essas relatividades perceptuais são citadas pelo cético para levantar as questões de que a percepção é uma fonte de desconfiança sobre as informações a respeito do mundo, exceto se o mundo pode ser dito existir, de algum modo, independentemente da percepção. Pois o que aconteceria se as propriedades pelas quais aqueles meios de detecção da presença de objetos não pudessem ser descritos aparte de serem objetos da percepção? Considere o velho enigma de se um som produzido pela queda de árvores na floresta quando nenhum ser com poder de percepção e sentidos está presente para ouvi-lo. A resposta, em uma padrão da teoria da percepção corrente na ciência contemporânea, é que as árvores caem em silêncio completo. Pois se não há nenhum ouvido para ouvi-las, não há nenhum som; há somente, na melhor das condições - ondas vibrantes - que causariam som como este é percebido por ouvidos se houvesse membranas auditivas funcionando, nervos auditivos e o resto para ser estimulados por eles.

Essas considerações sugerem um quadro cético em que os que percebem estão com algo tal como a seguinte predicação. Imagine um homem usando um capacete protetor que não o deixa ouvir, ver, sentir gosto ou cheiro ou qualquer outra coisa fora dele. Imagine uma câmera, uma microfone e outros sensores fixados no topo do capacete, transmitindo quadros e outras informações para seu interior. E, finalmente, suponha que é impossível para quem está com o capacete removê-lo para comparar as informações com qualquer coisa do lado de fora, assim, ele não pode checar a credibilidade das representações do mundo exterior. De algum modo, quem veste o capacete tem de confiar na característica intrínseca da informação disponível dada pelo capacete, para julgar a credibilidade das informações. Ele sabe que a informação algumas vezes sai de fontes outras que as do mundo exterior, como nos sonhos e ilusões; ele tem deduzido que o equipamento fixado no

capacete funciona segundo a entrada de dados e sua alteração, por exemplo, acrescentando cores, sons e odores aos seus quadros que intrinsecamente não tem nenhuma dessas propriedades (no mínimo, em tais formas); ele sabe que suas crenças sobre o que está do lado de fora do capacete repousa sobre inferências que ele tira das informações disponíveis no interior do capacete, e que suas inferências são apenas tão boas quanto falíveis, permitem a capacidade de errar a respeito do que há lá fora. Dado tudo isso, pergunta o cético, não temos nenhum emprego no qual trabalhar de modo a justificar nossas reivindicações de conhecimento?

### **Ceticismo problemático e metodológico**

Antes de considerar esses argumentos e ponderá-los para, de algum modo, responder a eles, é importante notar duas coisas. Uma é que os argumentos céticos não são melhor abordados com uma tentativa de refutação passo-a-passo - isto é, um por um. A Segunda é que há uma distinção vital, importante, a ser tirada de entre os dois modos nos quais o ceticismo pode ser empregado em epistemologia. É importante notar essas questões porque de outro modo a implausibilidade, *prima facie*, da maioria dos argumentos do cético nos enganará sobre sua importância. Retorno a cada ponto.

A tentativa de refutação dos argumentos do cético é argumentativamente, passo a passo, algo fútil, por duas boas razões. Como sugerido no início, os argumentos céticos são mais fortes não quando buscam provar que somos ignorantes sobre algum questão em pauta mas, sim, quando solicitam que justifiquemos nossas afirmações de conhecimento. Um desafio para que justifiquemos algo não é uma afirmação ou uma teoria, e não pode ser refutado; pode somente ser aceito ou ignorado. Uma vez que o cético oferece razões pelas quais a justificação é requerida, a resposta poderia estar na inspeção dessas razões de modo a vermos se o desafio precisa ser enfrentado. Tal coisa, certamente, é uma boa resposta ao ceticismo. Onde as razões são convincentes, a próxima boa resposta é tentar enfrentar o desafio então posto.

A segunda razão é que os argumentos do cético tomados conjuntamente tem um efeito conexo de mostrar que há trabalho a ser feito se estamos para conseguir uma explicação satisfatória do conhecimento - e o ceticismo indica o que é necessário. Se alguém pudesse refutar, ou mostrar a não fundamentação, de um ou outro argumento cético individual, outros seriam deixados no lugar, ainda demandando uma tal explicação a ser perseguida.

Esses pontos podem ser ilustrados por meio da tentativa de Gilbert Ryle (1900-1976) de refutar o argumento do erro usando um argumento do "conceito polar". Não pode haver moedas falsas, Ryle observou, a menos que existam as genuínas, nem desvios de caminhos a menos que haja os caminhos diretos, nem homens altos sem os baixos. Muitos conceitos caem em tais polaridades, uma característica que é aquela que mostrar que não se pode compreender um polo a menos que se compreenda seu oposto ao mesmo tempo. "Errar" e "acertar" são polaridades conceituais. Se alguém entende o conceito de erro, entende o conceito de "acertar". Mas ao entender este último conceito é ser capaz de aplicá-lo. Assim, toda nossa compreensão do conceito de erro implica em acertarmos algumas vezes.

Ryle obviamente assumiu que o erro cético está afirmando que, por tudo que sabemos, poderíamos sempre estar em erro. De acordo com isso, seu argumento - de que se entendemos o conceito de erro, devemos algumas vezes alcançar as coisas corretamente - visa refutar a inteligibilidade da afirmação de que poderíamos estar sempre errados. Mas, é claro, o erro cético não é isso. O cético está simplesmente perguntando como, dado que algumas vezes erramos, podemos negar a possibilidade de estar em erro em qualquer ocasião de julgamento - diga-se, neste momento presente.

Mas o cético precisa não conceder a Ryle as afirmações mais gerais que este faz, a saber, que para qualquer polaridade conceitual ambos os pólos devem ser entendidos - para além e mesmo mais tendenciosamente -, e entender um conceito é saber como aplicá-lo, e ele ser aplicável é, realmente, ser aplicado (ou ter sido aplicado). Este último movimento é bem uma questão de princípio, mas assim é a própria afirmação sobre as polaridades conceituais. Pois o cético pode, feliz, citar casos de polaridades conceituais - "perfeito-imperfeito", "mortal-imortal", "finito-infinito" - onde de forma alguma fica claro que os mais exóticos pólos aplicam-se a tudo, ou até mesmo que realmente os entendemos. Finalmente, pegar um termo e anexar a ele um prefixo negativo não garante que tenhamos, portanto, compreendido um conceito inteligível.

Esses comentários sugerem que os argumentos céticos, mesmo se singularmente eles parecem não plausíveis, em conjunto eles convidam a uma resposta séria; que é o que, em larga medida, a epistemologia busca oferecer. Mas há, ainda, para ser explicada, a questão da distinção entre ceticismo metodológico e problemático, e aqui uma recapitulação breve do uso que Descartes faz do argumento cético será útil.

### **O método da dúvida de Descartes**

O objetivo de Descartes era o de achar uma base para o conhecimento, o qual ele acharia buscando uma ponto de início a respeito do qual ele poderia estar certo. Encontrar a certeza, ele necessitava rejeitar qualquer coisa que pudesse ser duvidosa, mesmo que fosse ter dúvida sobre algumas coisas fosse um absurdo, pois somente deste modo poderíamos ser deixados com o que é verdadeiramente indubitável. Na primeira Meditação ele embarca nessa tarefa tomando emprestado os argumentos céticos dos antigos. Primeiro ele cita o fato de que podemos ser enganados pela percepção. Mas isso não é um ceticismo completamente suficiente, pois mesmo se percebemos erradamente há ainda muito que podemos saber. Assim, ele, em seguida, considera a possibilidade de que em qualquer ocasião de afirmação de alguém de ela sabe algo, ela poderia estar sonhando. Esse pensamento cético consegue mais coisas para sua rede, mas é ainda insuficiente, pois mesmo no sonho podemos saber tais coisas como, por exemplo, verdades matemáticas. Assim, para alcançar uma consideração a mais ampla possível, Descartes introduz a idéia do "gênio maligno". Aqui a suposição é a de que com respeito a todas as coisas sobre as quais poder-se-ia possivelmente estar errado, com certeza o "gênio maligno" a engana. Notoriamente, o que um tal ser não poderia fazer errar é que cogito ergo sum - quando se pensa "eu existo", esta proposição é verdadeira.

O essencial a se notar no uso de Descartes desses argumentos é que se trata de um uso puramente metodológico. O resto das Meditações é devotado a mostrar que sabemos uma grande porção de coisas, porque o fato (como Descartes, se êxito, tenta provar) é que há um deus bom que garante que, tanto quanto usamos nossas faculdades responsabilmente, qualquer coisa que é percebido com clareza e distinção como verdadeira será certamente verdadeira. Isso porque um deus bom, diferentemente de um mau, não desejaria nossa ignorância. Descartes não foi, de maneira alguma, um cético, nem ele pensava que os argumentos céticos, menos de todos os que alguém empregava como dispositivo para por de lado tantas crenças quanto possíveis, fossem persuasivos. O "método da dúvida" era meramente um instrumento.

Os sucessores de Descartes, contudo, estavam muito mais impressionados com os argumentos céticos que ele empregou do que sua resposta a eles. Pois a tradição do pensamento epistemológico após seu tempo, considerou esses problemas e similares não como mero dispositivos metodológicos, mas como problemas sérios que requeriam uma solução. Daí a distinção que tirei aqui entre ceticismo metodológico e ceticismo problemático.

É claro que há considerações céticas que tem utilidade meramente metodológica, e não são genuinamente problemáticas, porque não representam um desafio persuasivo e estável para nossos

padrões epistemológicos ordinários. O "gênio maligno" é um caso desse tipo. Uma vez que a hipótese de que há uma tal coisa é tão arbitrária e sem base quanto uma hipótese pode chegar a ser, ela não tem mérito ao ser tomada seriamente senão como uma estratégia para se provar um ponto de vista. Mas as considerações céticas sobre percepção, erro, ilusão e sonho soam mais interessantes e problemáticas, e conseqüentemente merecem exame.

Entre a muitas questões dignas de preocupação sobre a discussão de Descartes temos duas, as seguintes. Primeiramente, como sugerido inicialmente, sua busca por certeza é mal concebida em argumentos. Certamente um estado psicológico de alguém pode ocorrer independentemente de se as crenças desse alguém são verdadeiras ou não. A falsidade de uma crença não é nenhuma barreira para que o sentimento de certeza desse alguém seja de outro modo. Descartes perseguiu modos específicos de reconhecer quais das nossas crenças são verdadeiras, mas ele foi falar de certeza porque - e este é o segundo ponto - ele assumiu que a tarefa da epistemologia é prover alguém com uma maneira de conhecimento, a partir de ponto de vista subjetivo próprio deste alguém, quando se possui conhecimento. Conseqüentemente, ele começa com o dado privado de uma consciência singular e tenta mover-se para fora dela, buscando garantias par os processos em rota. Quase todos os sucessores de Descartes em epistemologia, até Russell, incluindo Russell (1872-1970) e Ayer (1910-1989), aceitaram essa perspectiva a respeito de suas tarefas. Nesse sentido, ao menos, todos foram cartesianos. Falando de modo amplo, é por tais razões, como sugerimos acima, que eles acharam duro de enfrentar o desafio do ceticismo.

### **Algumas respostas ao ceticismo**

O desafio cético diz que sofremos de um comprometimento epistêmico, a saber, que podemos ter a melhor evidência possível para acreditar em algum p, e ainda assim estarmos errados. Enunciado de modo resumido e formal, o ceticismo é a observação de que não há nada contraditório na conjunção de enunciados s incorporando nossas melhores bases para uma dada crença p, por um lado, com a falsidade de p, por outro.

Uma representação informativa do ceticismo assim sumarizada é como segue. Argumentos céticos abrem uma fenda entre, de um lado, as bases que um suposto conhecedor tem para alguma afirmação de conhecimento, e, de outro lado, a afirmação em si mesma. Respostas ao ceticismo geralmente tomam a forma de tentativas ou de colocar uma ponte sobre a fenda ou de diminuir o buraco. O modelo padrão perceptual, no qual as crenças são formadas por interação sensorial com o mundo, postula um ponte causal que atravessa a fenda; mas tal ponte é vulnerável à sabotagem cética, aqui a explicação causal, no mínimo, precisa de suporte. Descartes, como notado, identificou a tarefa epistemológica como a necessidade de especificar garantias - chame-se X - que, acrescentada às nossas bases subjetivas para crenças, protege-as contra o ceticismo e assim eleva as crenças à forma de conhecimento. Seu candidato para X era a bondade da divindade; rejeitar esse candidato (enquanto continuou a aceitar sua perspectiva da tarefa epistemológica) cria a obrigação de termos de encontrar um alternativa. Se um X não pode ser achado para sustentar a ponte que liga a fenda cética, a opção é tentar aproximá-la - ou, mais exatamente, mostrar que, de modo algum, há alguma fenda ali. Ambos as buscas por X e por fechar a fenda tem constituído o esforço epistemológico maior contra o ceticismo na filosofia moderna. Algumas desses esforços, de modo breve, são os seguintes.

Os sucessores imediatos de Descartes foram, como mencionados, não persuadidos pela sua tentativa de colocar uma ponte na fenda invocando uma divindade boa para servir como X. Locke, sem muito alarde, empregou uma versão mais fraca do expediente cartesiano dizendo que podemos ignorar as ameaças céticas à explicação causal porque "a luz que é acesa em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos". A partir do ponto de vista de Locke não há importância se a luz interior é fixada por Deus ou pela natureza; a questão é que há algo - X, a luz interna, que poderia ser, talvez,

a razão, a intuição empírica ou a confiança nativa na confiabilidade dos sentidos - que dá bases para que aceitemos nossos meios ordinários de adquirir conhecimento como sendo os meios adequados.

### **Argumentos transcendentais**

Kant (1724-1804) considerou o fracasso na refutação do ceticismo o "escândalo" da filosofia, e ofereceu sua Crítica da Razão Pura (1781) como uma solução. Sua tese é que nossas mentes são de tal modo constituídas que elas impõem uma estrutura de conceitos interpretativos sobre nossas sensações, entre elas aquelas de interconexão causal e de objetividade do que percebemos. A aplicação desses conceitos transforma receptores meramente passíveis de dados em experiência propriamente dita (pp. 590-8). Nossas faculdades são tais que onde o dado cru cai sob a atividade interpretativa de nossos conceitos, eles, os dados, já tem forma espacial e temporal que lhes foi conferida pela natureza de nossas capacidades sensoriais; toda nossa experiência, considerada como relacionada ao que é exterior a nós, é experiência de um mundo estruturado espacialmente, e toda nossa experiência, considerada como relacionada a seu caráter receptivo em nossas mentes, é de um mundo temporalmente estruturado. Sobre os dados espaço-temporais assim trazidos, antes, às nossas mentes, impomos nossas categorias, isto é, os conceitos que tornam a experiência possível dando a elas seu caráter determinado. E aqui está o ponto chave de Kant: se o cético pede que justifiquemos nossas afirmações de conhecimento, nós assim fazemos dispendo esses fatos sobre como a experiência é constituída.

Kant disse que Hume (1711-76) o inspirou, porque Hume havia argumentado que embora não pudéssemos refutar o ceticismo - a razão não era capaz disso, afirmou ele - não deveríamos estar em apuros, pois a natureza humana é assim constituída de modo que simplesmente não podemos consertar as crenças que o ceticismo nos desafia a dar justificativas. Essa crenças incluem, por exemplo, que há um mundo externo, que há relações causais mantidas entre eventos no mundo, que o raciocínio indutivo é confiável assim por diante. A partir dessa sugestão, Kant elaborou sua teoria de que os conceitos os quais o cético que justificação são características constituintes de nossa capacidade, de algum modo, de ter qualquer experiência.

A estratégia, se não os detalhes, do ataque de Kant sobre o ceticismo, tem estimulado o interesse da filosofia mais recente. O argumento que ele emprega é um argumento transcendental, brevemente caracterizado como aquele que diz que porque A é uma condição necessária para B, e, porque B é o caso, A deve ser também o caso. Um exemplo de um tal argumento em ação contra o ceticismo é o que segue.

Um desafio cético típico é o concernente a crença na existência de objetos não percebidos, continuamente. O que justifica nossa manutenção de uma tal crença e o desconto que damos a respeito dela? As respostas do argumento transcendental são as seguintes: por causa de que nos assumimos como ocupando um mundo singular e unificado de objetos espaço-temporais, e por causa de que, nessa perspectiva, objetos espaço-temporais tem de existir quando não percebidos a fim de constituir o real como singular e unificado, uma crença contínua na existência de objetos não percebidos é uma condição de nosso pensamento a respeito do mundo e a respeito de nossa experiência dele desse tal modo. Uma vez que, de fato, pensamos desse modo, a crença que o cético pede para justificarmos está, portanto, justificada. Um pensador contemporâneo que fez notável uso desse estilo de argumento é P. F. Strawson, nascido em 1919.

### **Idealismo e fenomenalismo**

Há, em paralelo a esse modo de Kant responder ao desafio cético, outra abordagem, que nega a existência de um fosso gerando pelo ceticismo. As figuras chefes nesse campo são Berkeley e, mais recentemente, os fenomenalistas, que - permitindo por diferenças entre eles, e lembrando que os

dois últimos só mantêm tais perspectivas em parte de suas carreiras - incluem Mill (1806-73, Russell e Ayer).

Na perspectiva de Berkeley, o ceticismo emerge do pensamento de que atrás ou na frente de nossas experiências sensoriais repousa um mundo material. O mundo "material" significa "feito de matéria", e "matéria" é um termo filosófico técnico que é suposto denotar uma substância indetectável empiricamente, que os predecessores da filosofia de Berkeley usaram como base para as propriedades das coisas detectáveis sensorialmente, tais como cores, formas e texturas. Berkeley rejeitou o conceito de matéria assim entendido - é comum lê-lo erradamente, tomando-o como alguém que negou a existência de objetos físicos; ele não fez tal coisa - argumentando que por causa dos objetos físicos serem coleções de qualidades sensíveis, e porque qualidades sensíveis são idéias, e porque idéias só podem existir se percebidas, a existência de objetos, portanto, consiste em serem percebidos; se não por mentes finitas tais como as nossas, então em todos os lugares e em todo o tempo por uma mente infinita. (Podemos notar que Berkeley pensava que sua refutação do ceticismo era ao mesmo tempo um novo e poderoso argumento em favor da existência de Deus.)

O costume de Berkeley de dizer que as coisas existem "na mente" levou leitores não críticos a supor que ele queria dizer que objetos existem somente na cabeça de alguém, que é o que o idealista subjetivista ou o solipsista poderiam tentar manter. O idealismo de Berkeley, se é ou não de algum modo defensável, é ao menos uma perspectiva não tão instável. Seu "na mente" deveria ser lido como significando "com referência essencial à experiência ou pensamento".

Para os propósitos aqui presentes, a questão é que Berkeley buscou refutar o ceticismo por meio da negação da existência de um fosso entre experiência e realidade, sobre o fundamento de que experiência e realidade são a mesma coisa. (Ele tinha uma teoria de como, a despeito disso, poderíamos ainda imaginar, sonhar e errar). Os fenomenalistas, mesmo com uma importante diferença, argumentaram de modo parecido, partindo do que aparece para nós na experiência. Quando analisamos os aparecimentos - o "fenômeno" - vemos que eles não são construídos separados dos dados básicos dos sentidos, seja a menor passagem de cor no campo visual ou o mais baixo som em nosso campo auditivo. Fora dos dados dos sentidos "construímos logicamente" as cadeiras e mesas, pedras e montanhas, constituindo os acessórios do mundo do dia-a-dia.

Uma alternativa, mas equivalente, de se colocar tal questão, afirmam os fenomenalistas, é dizer que enunciados sobre objetos físicos são meramente convenientes atalhos de enunciados mais longos e mais complicados sobre como as coisas aparecem para nós no emprego usual de nossas capacidades sensoriais. E para dizer que objetos continuam existindo mesmo quando não percebidos é dizer - na frase de Mill - que eles são "possibilidades permanentes de sensação", significando que alguém poderia experienciá-los se fossem preenchidas certas condições.

Berkeley mantém que coisas permanecem em existência quanto não percebidas por mentes finitas porque elas são percebidas por uma divindade. Os fenomenalistas argumentam que o que se quer dizer quando se fala que as coisas existem independentemente da percepção delas é que certas condições contra-factuais são verdadeiras, a saber, aqueles que afirmam que as coisas em questão seriam percebidas se algum ente que percebe estivesse adequadamente localizado com respeito a elas. Esses condicionais são notoriamente problemáticos, porque não está claro como entendê-los. O que, em particular, torna todos eles verdadeiros quando eles são (ou bem obviamente que são) verdadeiros? As respostas usuais, nos termos de mundos possíveis, leis e regularidades ideais ou similaridades exóticas, ajudam pouco. Não está claro quanto muito de um progresso é adquirido a partir da ubiquidade da divindade de Berkeley ao simplesmente a substituímos por contra-factuais verdadeiros. A perspectiva de Berkeley tem a modesta atração de que tudo no mundo é real - tudo que existe é percebido - em qualquer lugar no universo do fenomenalista a maioria do que existe é assim uma possibilidade antes do que uma realidade, a saber, uma possibilidade de percepção.

Pelos menos uma coisa está clara: que não se alcança o fenomenalismo simplesmente subtraindo a teologia da teoria de Berkeley. Ao fazer isso, então reaparece o fosso metafísico, e então substitui-se um comprometimento com a existência de simples verdades contra-factuais, com um comprometimento de ficção acompanhado com a existência do possível. Tanto a teoria de Berkeley quanto o fenomenalismo, então, demanda um preço para aproximar o fosso cético.

### **Epistemologia cética versus anti-cartesianismo**

Alguns epistemólogos não tentam refutar o ceticismo pela boa razão de que eles acham que ele é verdadeiro ou irrefutável. A perspectiva desses epistemólogos poderia ser resumida como dizendo que o ceticismo é o resultado inevitável da reflexão epistemológica, assim deveríamos aceitar o seguinte: ou estamos destinados mesmos a termos crenças justificadas só imperfeitamente, sempre sujeitas à revisão da experiência, ou temo de reconhecer que o ceticismo, a despeito de ser irrefutável, não é uma opção prática, e portanto temo de viver como a maioria das pessoas vivem, isto é, simplesmente ignorando tais questões.

Alguns comentadores de Hume interpretam seu pensamento como endossando esta última perspectiva, e de acordo com isso falam em "resposta humeana ao ceticismo". Stroud (1984) e Strawson (1985), fazem algo mais ou menos parecido com essa "resposta humeana ao ceticismo".

Outros, em debates recentes, são mais combativos, entre eles está Dewey (1859-1952) e Wittgenstein (1889-1951). A despeito das diferenças fundamentais sobre outros aspectos, esses dois pensadores mantiveram uma interessante perspectiva comum, que é a de que o ceticismo resulta da aceitação do ponto de partida cartesiano do dado privado da consciência individual. Se, em vez disso, dizem eles dois, começarmos com o mundo público - com considerações relacionadas a fatos sobre o caráter essencialmente público do pensamento humano e da linguagem - emergirá daí um quadro diferente.

Dewey argumentou que o modelo cartesiano torna o sujeito epistêmico uma recipiente meramente passivo de experiências, como alguém sentado no escuro do cinema assistindo a fita; mas, apontou ele, nossa visão é de uma perspectiva participante - somos atores no mundo, e nossa aquisição de conhecimento é o resultado de nossos feitos no mundo.

Wittgenstein contestou toda a coerência da abordagem cartesiana argumentando pela impossibilidade da linguagem privada. A linguagem privada, no sentido de Wittgenstein, é aquela que é logicamente disponível única e exclusivamente para um falante, que é o que um sujeito cartesiano precisaria no sentido de começar a discursar sobre sua experiência interior privada. Seu argumento é este: linguagem é uma atividade governada por regras, e só se tem êxito ao falar uma linguagem quando se segue as regras para o uso de suas expressões. Mas um solitário usuário da linguagem seria alguém incapaz de contar a diferença entre realmente seguir as regras e meramente acreditar que assim está fazendo; assim, a linguagem que ele fala não pode ser logicamente privada para ele próprio; ele deve ser compartilhada com outros. Certamente, Wittgenstein argumentou que a linguagem só pode ser adquirida em uma situação pública (ele liga o aprendizado da linguagem ao treinamento de animais; aprender uma linguagem é imitar comportamentos linguísticos de quem está ensinando), que similarmente pesa contra a idéia de que o projeto cartesiano é, até mesmo em princípio, possível.

As possibilidades contra os céticos do argumento da linguagem privada parecem não ter sido vislumbrada em seu todo pelo próprio Wittgenstein. Em notas de esboço sobre o ceticismo e o conhecimento, escritas nos últimos meses de sua vida - depois publicadas sob o título *Da Certeza* (1969) - ele oferece uma resposta ao ceticismo, que marca um retorno a uma abordagem mais tradicional, não diferente da oferecida por Hume e Kant. Há algumas coisas que temos de aceitar no

sentido de administrar nosso modo comum de pensar e falar. Tais proposições como a de que há um mundo externo, ou que o mundo veio a existir há muito tempo, não estão, simplesmente, abertas à dúvida; não é uma opção para nós questioná-las. Nem, portanto, diz Wittgenstein, podemos dizer que sabemos delas, porque conhecimento e dúvida são intimamente relacionados, e só pode haver conhecimento onde pode haver dúvida e vice versa.

As proposições que não podemos duvidar constituem os "andaimes" de nosso pensamento ordinário e de nossa conversação diária, ou - Wittgenstein varia suas metáforas - eles são como o leito e os bancos de um rio, abaixo dos quais a correnteza do discurso normal segue seu fluxo. Nesse sentido as crenças que o ceticismo tenta desafiar não estão abertas à negociação; que, diz Wittgenstein, dispõe o ceticismo.

Esses pensamentos são tão sugestivos quanto eles estão na filosofia de Hume e Kant; mas um dos problemas com o modo de Wittgenstein de colocá-los é que ele usa conceitos fundacionistas na descrição da relação de proposições "gramaticais" em alguns casos, mas repudia o fundacionismo como tal, e parece permitir uma versão de relativismo assim fazendo - o leito do rio e os bancos, diz ele, poderiam, no momento necessário, serem deteriorados. Mas o relativismo é apenas o ceticismo disfarçado - ele é, de fato, argumentativamente, o mais poderoso e a forma mais problemática de ceticismo, pois ele é a perspectiva de que conhecimento e verdade são relativos a um ponto de vista, um tempo, um lugar, uma meio ambiente cognitivo ou cultural: e conhecimento e verdade, assim entendidos, não são conhecimento e verdade.

### **Observações finais**

Há muito gostar-se-ia insistir sobre uma tentativa correta para descrever o trabalho que necessita ser feito em epistemologia, para isso é necessário preliminarmente fazer o progresso que podem. Aqui, eu simplesmente sublinharei uma casal de observações já feitas acima.

Primeiramente, debates sobre a definição de "conhecimento" me parecem ser um lado a ser mostrado. A justificação de afirmações nas ciências naturais, nas ciências sociais (não, no mínimo, na história) e direito é onde o trabalho real a ser feito em epistemologia fala mais alto. E sua explicação aplica-se somente ao caso empírico: o que das questões epistemológicas que apertam em ética e em filosofia da matemática? Pode não haver nenhuma garantia - e certamente é não razoável - que altar generalizações sobre justificação e conhecimento se aplicarão inequivocamente a todos esses campos. "Justificação" é um conceito mudo que necessita ser resgatado fora, nos termos particulares para campos particulares; muito seria óbvio a partir do fato de que explicações gerais de justificação não restritivamente mostram-se não ajudáveis à vulnerabilidade de contra-exemplos.

Em segundo lugar, pouco da literatura corrente sobre o ceticismo torna alguém confiante de que sua natureza é propriamente entendida. O ceticismo define um problema central em epistemologia, a saber, a necessidade de mostrar como é possível justificação de crenças. Isso é feito ao nos defrontarmos com o desafio de mostrar que considerações céticas não produzem, após tudo, um fracasso de nossos melhores esforços neste ou naquele específico campo. Implícito nessa caracterização estão duas importantes afirmações: primeiramente, que o ceticismo é melhor entendido como um desafio, não como uma afirmação de que não sabemos nada ou que não podemos saber nada; e, secundariamente, que o melhor modo de responder ao ceticismo não é tentando refutá-lo na base de argumento por argumento, mas mostrando como fazemos as justificações para o que acreditamos. De algum modo, esse dois pontos, que foram óbvios aos nossos predecessores, parecem terem sido uma visão que se perdeu.

Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr.

O texto foi traduzido de Grayling, A.C. Epistemology. Bunnin and others (editors); The Blackwell Companion to Philosophy. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1996.

As notas, as referências, leituras recomendadas e questões estão na obra original (NT).