

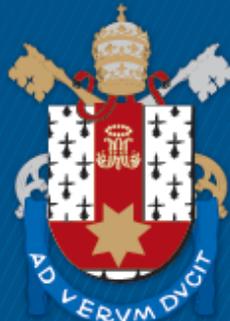
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

GREGORY GABOARDI

CETICISMO E AMBIÇÃO:
UM ESTUDO EM METAEPISTEMOLOGIA

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

GREGORY GABOARDI

Ceticismo e ambição:
um estudo em metaepistemologia

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação do Curso de Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Gonçalves de
Almeida

Porto Alegre

2021

Ficha Catalográfica

V658c Vieira, Gregory Gaboardi

Ceticismo e ambição : Um estudo em metaepistemologia / Gregory Gaboardi Vieira. – 2021.

134.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida.

1. Ceticismo. 2. Ceticismo cartesiano. 3. Metaepistemologia. 4. Metaconhecimento. I. Almeida, Cláudio Gonçalves de. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

GREGORY GABOARDI

Ceticismo e ambição:
um estudo em metaepistemologia

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação do Curso de Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida - PUCRS

Profa. Dra. Kátia Martins Etcheverry - PUCRS

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho - UFRGS

Prof. Dr. Roberto Horácio de Sá Pereira – UFRJ

À memória de minha mãe, Tati.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq pela concessão da bolsa que viabilizou minha pesquisa e à PUCRS pela estrutura e ensino proporcionados. São tempos difíceis, tive sorte por poder desfrutar de recursos cada vez mais escassos.

Agradeço ao meu orientador, Claudio de Almeida, que ao longo de minha pós-graduação sempre foi um modelo de integridade e discernimento. É um privilégio poder ser orientado por quem admiramos.

Agradeço aos membros da banca examinadora, Eros Carvalho, Katia Etcheverry e Roberto Sá Pereira, pela avaliação cuidadosa com a qual me honraram. Também é um privilégio poder ser avaliado por quem admiramos.

Agradeço aos colegas e amigos Guido Alt, Eduardo Alves, Rodrigo Borges, David Chalmers, Samuel Cibils, João Fett, Mike Huemer, Clayton Littlejohn, Diego Machuca, Felipe Medeiros, André Neiva, Ram Neta, Vinícius Posselt, Duncan Pritchard, Chris Ranalli, Tiegue Rodrigues, Giovanni Rolla, Luis Rosa, Leonardo Ruivo, Greg Stoutenburg e Tuomas Tahko. Esta tese foi beneficiada imensamente pela ajuda e interlocução com vocês.

Agradeço aos meus pais, Jesus Alcindo e Zenitha, pelo constante apoio, confiança e incentivo. Nunca serei suficientemente grato.

Agradeço às gatas e ao gato de minha vida: Sunshine, Céline e Aristóteles, que ajudaram a tornar suportáveis os momentos mais difíceis da pesquisa.

Agradeço a Camila pelo amor e pelo apoio que foram tão essenciais quanto constantes.

RESUMO

Este trabalho trata do ceticismo entendido como a tese de que não temos conhecimento empírico sobre o mundo exterior. É um trabalho metaepistemológico sobre o ceticismo: é sobre o conhecimento de que o ceticismo é falso, em vez de ser sobre o ceticismo ser verdadeiro ou falso. Será assumido que o ceticismo é falso e que podemos saber disso. Nossa questão principal é esta: para que possamos saber que o ceticismo é falso, é necessário que possamos saber disso com base em razões aceitáveis para o cético? A resposta "não" para essa questão teve e tem defensores influentes, como John Greco, Robert Nozick e Timothy Williamson, mas arguiremos que é incorreta. Defenderemos a resposta "sim" para nossa questão principal, o que consiste em defender uma tese chamada "ambição": a tese de que se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Concluiremos que a ambição é verdadeira e daremos uma sugestão sobre o que faz alguns autores alegarem que negam a ambição ainda que, na prática, argumentem contra o ceticismo como se assumissem que a ambição é verdadeira.

Palavras-chave: Ceticismo. Ceticismo cartesiano. Metaepistemologia. Metaconhecimento.

ABSTRACT

This work is about skepticism understood as the thesis that we don't have empirical knowledge of the external world. It is a metaepistemological work on skepticism: it is about knowing that skepticism is false instead of being about whether skepticism is true or false. It will be assumed that skepticism is false and that we can know that it is false. Our main question is this: assuming that we can know that skepticism is false, in order for us to be able to know that, is it necessary that we can know that based on reasons that are acceptable to the skeptic? The answer 'no' for this question had and has influential proponents, such as John Greco, Robert Nozick and Timothy Williamson, but we will argue it is incorrect. We will defend the answer 'yes' to our main question, which is a thesis called 'ambition': the thesis that if we can know that skepticism is false, then we can know that skepticism is false based on reasons that are acceptable to the skeptic. We conclude holding that ambition is true and making a suggestion about what makes some authors claim that they deny ambition even though, in practice, they argue against skepticism as if they assumed ambition to be true.

Keywords: Skepticism. Cartesian skepticism. Metaepistemology. Metaknowledge.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
1.1 Retratos de um escândalo.....	15
1.2 Roteiro.....	19
2 ELUCIDANDO A AMBIÇÃO E A MODÉSTIA.....	21
2.1 Podemos saber que o ceticismo é falso.....	21
2.2 Podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.....	27
3 MODÉSTIA: DEFESAS E OBJEÇÕES.....	43
3.1 O argumento moral de Nozick.....	43
3.2 O argumento da alçada.....	47
3.3 O argumento da obstrução racional.....	53
3.4 O argumento direto.....	58
3.5 O argumento da indução pessimista.....	59
3.6 O argumento das teorias de fundo.....	62
3.7 O argumento do externismo.....	75
4 EM DEFESA DA AMBIÇÃO.....	87
4.1 O argumento da inversão.....	87
4.2 O argumento da circularidade.....	91
4.3 O argumento da natureza da evidência.....	103
5 CONCLUSÃO.....	125
REFERÊNCIAS.....	128

1 INTRODUÇÃO

O ceticismo pode ser entendido como a tese de que não temos conhecimento empírico sobre o mundo exterior. Quando entendido assim, costuma ser identificado como “ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior”, “ceticismo sobre o mundo exterior” ou “ceticismo cartesiano”. Adotaremos esse entendimento, mas empregaremos apenas “ceticismo”. Ter conhecimento empírico sobre o mundo exterior, nos sentidos de “conhecimento empírico” e “mundo exterior” que nos interessam, é ter conhecimento baseado em experiências (geradas pela nossa percepção) sobre fatos ou eventos envolvendo objetos concretos e suas propriedades. Fatos ou eventos que não são psicológicos, que independem das propriedades mentais de algum sujeito.¹ É nesse sentido de independência que são exteriores aos sujeitos e suas vidas mentais. De modo geral, são os fatos ou eventos que envolvem aquilo que, segundo o senso comum e a ciência, compõe nosso mundo: mãos, mesas, cadeiras, gatos, pessoas, árvores, bactérias e planetas, entre várias outras coisas.² Saber que temos mãos, que existem mesas e cadeiras, que alguns gatos são peludos, que as pessoas costumam dormir, que há bactérias perigosas para nossa saúde e que estamos no planeta Terra é ter conhecimento sobre o mundo exterior. Segundo o ceticismo, não sabemos nada disso.

Acerca do ceticismo costuma ser indagado se ele é verdadeiro. Pode não ser óbvio que seja falso. Ou caso seja obviamente falso, não é óbvia a razão pela qual é falso. Isso porque ele se segue de argumentos como este:

- (1) Se sei que tenho mãos, então sei que não sou um cérebro encubado.
- (2) Não sei que não sou um cérebro encubado.
- (C) Logo, não sei que tenho mãos.

Ser um cérebro encubado é ser um cérebro mergulhado em fluidos nutritivos dentro de uma cuba, ligado por eletrodos a um computador que estimula suas terminações nervosas.³ Podemos imaginar que o computador é operado por cientistas malignos, mas o importante é que o computador estimula o cérebro do mesmo modo que objetos comuns, como mesas e cadeiras, em um ambiente normal, como sua sala, estimulariam seu cérebro. Com isso ele gera experiências indistinguíveis daquelas que você teria caso estivesse na situação em que pensa estar, como a de estar lendo um trabalho filosófico. O cenário do cérebro encubado é

¹Ocasionalmente omitiremos a qualificação “empírico” em “conhecimento empírico” no que segue para simplificar a exposição, não por assumirmos que não possa haver conhecimento sobre o mundo exterior que não seja empírico.

²Para mais discussão sobre a noção de mundo exterior, cf. Neta (2018, pp.634-6).

³O cenário do cérebro encubado foi introduzido por Putnam (1981) e desde então se tornou uma hipótese cética popular na discussão sobre ceticismo.

um em que a vida mental do sujeito pode ser ou parecer a mesma que ele teria em nosso mundo, mas onde o mundo seria de fato muito diferente do nosso e as crenças do sujeito seriam predominantemente falsas ou, de qualquer maneira, não seriam conhecimento. O cérebro encubado acreditaria que tem mãos e que está sentado, mas essas crenças seriam falsas. Acreditaria que está diante de um computador, e talvez essa crença até fosse verdadeira (caso o computador que controla o cérebro estivesse por perto), mas não seria conhecimento (seria uma crença sortuda). Ainda que o cenário do cérebro encubado seja mirabolante, não parece impossível. Assim como não parecem impossíveis os cenários descritos por hipóteses céticas mais tradicionais, como a hipótese do sonho ou do gênio maligno. São hipóteses que, se verdadeiras, fazem com que saibamos muito menos do que pensamos saber e, no entanto, são tais que não conseguimos determinar facilmente se são verdadeiras ou falsas. Uma vez que se percebe o apelo das premissas (1) e (2), a simplicidade lógica do argumento torna a conclusão quase irresistível: não sabemos que temos mãos. Como ela se generaliza para tudo que pensamos conhecer com base em nossos sentidos, o resultado é que não temos conhecimento sobre o mundo exterior.

A falha do argumento cético (1)-(C), caso exista, não é óbvia, e ele sequer é o único (ou melhor) argumento que pode amparar o ceticismo.⁴ Filósofos têm tentado há alguns séculos estabelecer onde está a falha na argumentação cética, de modo que possamos conservar a suposição pré-teórica de que sabemos aquilo que o cético nega que saibamos. Neste trabalho, contudo, não trataremos da questão de o ceticismo ser verdadeiro ou falso. Assumiremos que é falso e que podemos saber que é falso. A questão principal que nos ocupará é esta: é verdade que, se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético?

Se podemos saber que o ceticismo é falso, podemos saber que temos conhecimento sobre o mundo exterior, e vice-versa. Saber que temos mãos, que existem mesas e cadeiras, que alguns gatos são peludos, entre outras coisas, é ter conhecimento sobre o mundo exterior. Saber que temos conhecimento sobre o mundo exterior é, em parte, saber que sabemos essas coisas. Nesse sentido a questão que discutiremos é metaepistemológica (ou de segunda ordem): é sobre podermos saber que sabemos certas coisas, em vez de ser sobre podermos saber certas coisas diretamente sobre o mundo. Assumiremos que temos conhecimento de primeira ordem: que sabemos que temos mãos, entre muitas outras coisas. Nosso foco será no que está envolvido em nosso conhecimento de segunda ordem acerca do ceticismo: nosso

⁴A literatura sobre argumentos céticos dessa natureza é enorme. Para visões panorâmicas, cf. Comesaña & Klein (2019), Conee & Feldman (2004, cap.12), Greco (2007) e Neta (2018).

suposto conhecimento de que temos conhecimento sobre o mundo exterior. Isto é, nosso suposto conhecimento de que o ceticismo é falso.

Satisfação filosófica e circularidade

O presente trabalho se alinha com uma tradição de trabalhos como os de Stroud (1984), Williams (1991), Fumerton (1995) e, mais recentemente, Ranalli (2015). São trabalhos metaepistemológicos sobre o ceticismo. Tratam da possibilidade e natureza do conhecimento de que o ceticismo é falso. Diferentemente do que ocorre nesses trabalhos, contudo, nossa preocupação não será se pode haver (e como seria) uma resposta filosoficamente satisfatória ao ceticismo. Nossa preocupação é mais basilar: para que possamos ter o conhecimento de que o ceticismo é falso, *independentemente* desse conhecimento poder ser filosoficamente satisfatório, é necessário que possamos tê-lo com base em razões aceitáveis para o cético? Resumidamente, entenderemos que certas razões são aceitáveis para o cético se forem tais que possam ser possuídas mesmo que o ceticismo seja verdadeiro ou de algum modo dependerem de razões que possam ser possuídas mesmo que o ceticismo seja verdadeiro. Saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético é, portanto, saber que o ceticismo é falso com base em razões desse tipo.

Stroud e Fumerton se preocupam com a possibilidade de uma resposta ao ceticismo que seja filosoficamente satisfatória ou que proporcione certa garantia filosófica (“*philosophical assurance*”). Não assumiremos que as condições para ser filosoficamente satisfatória ou para proporcionar garantia filosófica, nas concepções de Stroud e Fumerton, coincidam com as (ou sejam consequência das) condições para certas razões serem aceitáveis para o cético. Nossas exigências serão mais fracas. Autores como eles, e vários outros, parecem assumir que é inaceitável para o cético que possamos saber que ceticismo é falso com base em razões que envolvam certos tipos de circularidade, por exemplo.⁵ Para Stroud e Fumerton é precisamente a ocorrência de certos tipos de circularidade (ou a ocorrência de circularidade em certos argumentos) que faz com que algumas respostas ao ceticismo não possam ser filosoficamente satisfatórias (ou com que não gerem garantia filosófica). Eles parecem pensar que para poder haver conhecimento de que o ceticismo é falso (ou para poder haver a versão desse conhecimento que realmente almejamos), esse conhecimento teria que

⁵Ao longo deste trabalho, sempre que falarmos em circularidade teremos em vista a circularidade *epistêmica*. Ela ocorre quando para se saber ou crer justificadamente que uma fonte de conhecimento ou justificação de fato gera conhecimento ou justificação, depende-se da posse de crenças ou da realização de inferências que, por sua vez, dependem dessa fonte e, assim, dependem que ela gere conhecimento ou justificação. Para mais discussão, cf. Bergmann (2006, cap.7).

ser filosoficamente satisfatório ou ser obtido de modo filosoficamente satisfatório, que gere garantia filosófica.⁶ Já para outros autores a circularidade seria inaceitável para o cético, mas isso não impediria que fosse possível saber que o ceticismo é falso com base em algum tipo de circularidade (e talvez até que esse conhecimento fosse filosoficamente satisfatório segundo os padrões desses autores). Em contraste com esses dois casos, nossa posição será a de que razões que dependam de algum tipo de circularidade não são necessariamente inaceitáveis para o cético. Isso não significa que sejam sempre aceitáveis, mas significa que se forem inaceitáveis, será por razões independentes daquelas que justificam o ceticismo. Por isso as condições de aceitabilidade que assumiremos diferem significativamente das condições para uma resposta ser filosoficamente satisfatória (dada uma concepção substancial das últimas, como as concepções de Stroud ou Fumerton) e de outras condições tipicamente assumidas na literatura, que tornam respostas circulares inaceitáveis para o cético.

Ainda que as condições de aceitabilidade que assumiremos sejam relativamente frouxas (ou mais frouxas do que alguns julgariam adequado), não são tais que qualquer razão para crer que o ceticismo é falso, por pior que seja, seja aceitável para o cético. Mostraremos que nossas condições são substanciais na medida certa. Por ora, uma prova que daremos disso é que elas não tornam trivial que possa ser dada uma resposta ao ceticismo baseada em razões aceitáveis para o cético. Não facilitam demais a tarefa. Tanto é assim que na próxima seção veremos exemplos de autores que respondem negativamente à nossa questão principal: que negam que para poder saber que o ceticismo é falso seja necessário poder saber disso com base em razões aceitáveis para o cético.

1.1 Retratos de um escândalo

O escândalo em questão é aquele que Kant (2008, p.32) denunciou há alguns séculos: “[...] não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de crença a existência das coisas exteriores a nós [...] e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a pôr em dúvida.”.

A situação não mudou muito desde então. Até hoje não temos um argumento filosófico que seja amplamente considerado satisfatório e que estabeleça que temos conhecimento sobre o mundo exterior. Isso por si só não implica que não temos conhecimento sobre o mundo exterior. Entretanto, sugere que até o momento não sabemos se temos tal conhecimento, que

⁶Para mais discussão sobre as posições de Stroud e Fumerton, cf. Gascoigne (2014) e Pritchard & Ranalli (2016).

não sabemos se o ceticismo é falso. Sendo isso verdade, o escândalo persiste.⁷ Os retratos que veremos são exemplificações de um desenvolvimento recente nesse escândalo: a defesa da posição de que podemos saber (ou que de fato sabemos) que temos conhecimento sobre o mundo exterior ainda que não possamos ter um argumento que o cético aceitaria, que tornaria racionalmente necessário o abandono do ceticismo para qualquer sujeito.⁸ Vamos aos retratos (a ordem é meramente alfabética):

We need to be very clear about the nature of the enterprise in which we are engaged. What we are confronted with is not an argument that *forces* us to be skeptics. Rather we are faced with a paradox. [...] What we seek is a way out of the paradox—a resolution of our inconsistent inclinations. It is not a constraint on the acceptability of a resolution that it appeal to the skeptic. [...] To resolve the paradox is not to demonstrate to the skeptic that we know. Rather it is to demonstrate to ourselves that we can claim to know without paradox. (COHEN, 1988, p.117, ênfase no original)

Na passagem, o paradoxo ao qual Cohen se refere é o paradoxo cético, que pode ser entendido como uma adaptação do argumento cético introduzido há pouco: (1) sei que tenho mãos; (2) se sei que tenho mãos, então sei que não sou um cérebro encubado e (3) não sei que não sou um cérebro encubado. A alegação de Cohen é que para resolvermos esse paradoxo e sabermos que o ceticismo é falso bastaria demonstrarmos para nós mesmos que (2) ou (3) são falsas (ou no mínimo que a tríade não é invariavelmente inconsistente) e isso, segundo ele, não precisaria ocorrer com base em razões aceitáveis para o cético. Bastaria que as razões fossem satisfatórias para não-céticos, mesmo que fosse impossível satisfazer o cético.

Mais um exemplo:

Supposing a less restrictive conception of evidence than the skeptic's, or stronger rules of inference than she is willing to countenance, may enable one to argue on empirical grounds for the external world hypothesis. Such an argument may leave the skeptic cold, and therefore may not bring any nearer an a posteriori *resolution* of the skepticism debate, which I understand to require that the debate be settled in a way that is acceptable to both parties involved. But if we non-skeptics can convince or reassure ourselves of the tenability of our own position, then what further good is there to be gained by convincing *others* of it? Philosophy is not politics. (DOUVEN, 2009, p.24, ênfases no original)

⁷Alguém poderia alegar que o escândalo identificado por Kant seria metafísico (ou ontológico) e não epistêmico — como Lyons (2009, p.185) alega — ou que não diria respeito especificamente ao ceticismo conforme estamos entendendo essa tese. Não faremos discussão exegética sobre isso. Para mais discussão sobre a visão kantiana, cf. Stroud (1984, cap.4). O tópico de que o problema do mundo exterior poder ser encarado como um problema metafísico e como um problema epistemológico retornará no capítulo 3.

⁸Está em aberto o quanto esse desenvolvimento é recente: Reid — cf. Van Cleve (2008) e Woudenberg (2018) — e Peirce — cf. Hookway (2008) — talvez aceitassem ou esboçassem essa posição, por exemplo. Ambos foram críticos do projeto de persuadir o cético e, supondo que foram influentes nesse aspecto, podemos suspeitar que isso tenha permeado o pensamento de seus herdeiros intelectuais ou das teorizações que inspiraram. No entanto, não faremos um rastreio genealógico do tema.

Douven parece assumir que, para ser razoável a pretensão de persuadir racionalmente o cético, teria que haver (ou poder haver) algum cético por aí, no mundo atual. Um que poderíamos tentar convencer. Porém, tentar convencer opositores seria matéria de política, não de filosofia. Logo, a pretensão não seria razoável de qualquer jeito, mesmo que não fosse impossível de atingir. Bastaria que estivéssemos convencidos de que estamos certos, ainda que conforme padrões rejeitados pelo cético, e estarmos de fato certos, para sabermos que o ceticismo é falso.

Vejamos um longo excerto do trabalho de Greco:

The skeptical argument means to challenge all of our knowledge at once, or, more exactly, all of our knowledge of the world at once, and so any line of objection that assumes such knowledge begs the question against the skeptical position. It begs the question, for example, to invoke empirical science as showing that our cognitive faculties are reliable in some important respect. Now it seems clear that this charge of question begging is relevant if we think of skeptical arguments as moments in a debate. If the debate is over whether empirical knowledge is possible, we cannot invoke empirical science to show that it is. The question-begging charge is not relevant, however, if we think of skeptical arguments as objects of analysis. I have been suggesting that we should use skeptical arguments as heuristic devices that can drive us to better theories of knowledge and evidence. Skeptical arguments are philosophically interesting because they start from premises that seem plausible *to us*, and yet lead to conclusions that we find implausible. The philosophical task becomes to find something that we can reject, and to replace it with something better. In this context it is irrelevant that an imaginary skeptic could invoke ground rules in an imaginary debate. So far as we find a line of critique to be plausible, it does not matter that it begs the question against an imaginary someone else. [...] What is the question that epistemology is supposed to answer or the problem that it is supposed to solve? Historically, and I think to this day, the project of epistemology has been conceived in five principal ways: (a) to beat the skeptic in a debate; (b) to persuade someone out of his or her skepticism; (c) to prove to someone else that we have knowledge; (d) to prove to ourselves that we have knowledge; and (e) to provide an adequate account of what knowledge is. My claim is that all of these conceptions are misguided except for the last, and that this is rather obvious once the question of epistemology's project is raised explicitly. (GRECO, 2000, pp.39-40, 66, ênfases no original)

Greco não chega a dizer que é impossível não cometer petição de princípio contra o cético ao se saber que o ceticismo é falso, mas sugere que não há problema caso seja. Evitar a petição de princípio contra o cético não deveria ser uma preocupação do não-cético ou do epistemólogo de modo geral. Não deixaríamos de poder saber que o ceticismo é falso mesmo que fosse impossível evitá-la.

Vejamos agora uma passagem de Nozick:

I might describe the situation as follows. I take the skeptic less seriously than someone does who sets out to convince him, whose concern is what the skeptic thinks or continues to think; but I take what the skeptic says more seriously than someone does who merely sets out to convince him, for I view what the skeptic says as a problem for me, for my beliefs. My problem does not disappear if the skeptic does, or if the skeptic says he was only joking, that he really does believe he knows things. If I succeed in my task, I (and others like me) learn from the skeptic, my beliefs change and are reorganized, while the skeptic need not learn anything. Whereas if the convincer succeeds, the skeptic will learn something, though the convincer himself need not. I do not take the skeptic seriously enough to want to teach him; I do take what he says seriously enough to want to learn from it. (NOZICK, 1981, pp.16-7)

Nozick alega que não podemos saber que hipóteses céticas são falsas (*ibid.*, p.201) e, portanto, concordaria que não podemos saber que são falsas com base em razões aceitáveis para o cético. Contudo, Nozick não é cético. Ele alega que podemos saber que temos mãos. Ocorre que Nozick não se preocupa em defender com base em razões aceitáveis para o cético seja sua teoria do conhecimento, seja que atualmente nossas crenças sobre o mundo exterior satisfazem as condições para serem conhecimento. Não precisaríamos ser capazes de persuadir o cético para sabermos que o ceticismo é falso. Como veremos adiante, o modo como Nozick encara o ceticismo é uma instância do modo mais geral como a metafilosofia dele faz com que ele encare questões filosóficas.

Vejamos trechos de dois artigos de Pryor:

The ambitious anti-skeptical response project is to refute the skeptic on his own terms, that is, to establish that we can justifiably believe and know such things as that there is a hand, using only premises that the skeptic allows us to use. The prospects for this ambitious anti-skeptical project seem somewhat dim. [...] Most fallibilists concede that the ambitious anti-skeptical project is hopeless: we can't demonstrate to the skeptic, using only premises he'll accept, that we have any perceptual knowledge. (PRYOR, 2000, pp.517, 520)

Nowadays, it's commonly agreed that an adequate *philosophical response* to the skeptic need not be capable of rationally *persuading* the skeptic that the external world exists, or that we have justification to believe it exists. Nor need it be capable of persuading someone who's seized by skeptical doubts. (PRYOR, 2004. p.370, ênfases no original)

Pryor apresenta com clareza a posição que nega que para poder saber que o ceticismo é falso seja necessário poder saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Além disso alega que, ao menos na época dos artigos, a correção dessa posição seria algo sobre o que frequentemente haveria acordo, em especial entre falibilistas.

Finalmente, vejamos uma passagem de Williamson:

Nothing said here should convince someone who has given up ordinary beliefs that they constitute knowledge, for nothing said here should convince her that they are true. The trick is to never give them up. This is the usual case with philosophical treatments of scepticism: they are better at prevention than at cure. If a refutation of scepticism is supposed to reason one out of the hole, then scepticism is irrefutable. (WILLIAMSON, 2000, p.27)

A passagem de Williamson dispensa comentário. Pensamos que essa amostra basta. São autores que, apesar das diferenças profundas entre si, concordam que não seria possível refutar o cético em seus próprios termos e que, apesar disso, não deveríamos dar razão ao cético. Alegam ou sugerem que não podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, mas que nem por isso devemos concordar com o cético ou suspender juízo sobre o ceticismo. A ideia é que podemos saber que o ceticismo é falso mesmo que não possamos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético (ou que, supondo que podemos saber que o ceticismo é falso, poderíamos saber disso mesmo que fosse impossível saber disso com base em razões aceitáveis para o cético).

Seguindo a terminologia corrente, chamaremos a posição desses autores de *modéstia* e a negação dela de *ambição*. A motivação da terminologia, introduzida por Pryor (2000, p.517), é contrastar dois projetos: o de refutar o cético em seus próprios termos, o que seria um projeto ambicioso, e o de rejeitar o ceticismo com base em razões inaceitáveis para o cético, mas que nós acetaríamos como suficientes para estabelecer que o ceticismo é falso, o que seria um projeto modesto. Ao cético a modéstia talvez parecesse melhor classificada se fosse classificada como “presunção”, mas não discutiremos terminologia.

Interpretaremos a disputa entre modéstia e ambição como uma disputa sobre a seguinte condicional ser verdadeira: se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Para defensores da modéstia (ou modestos) ela é falsa, para defensores da ambição (ou ambiciosos) é verdadeira. Discutiremos ambas as posições e defenderemos a ambição.

1.2 Roteiro

No capítulo 2 elucidaremos o conteúdo da disputa entre ambição e modéstia. Detalharemos o que está envolvido no conhecimento de que o ceticismo é falso e no conhecimento de que o ceticismo é falso que é obtido com base em razões aceitáveis para o cético. Mais especificamente, nesse capítulo detalharemos as condições para que razões sejam

aceitáveis para o cético e para que sejam tais que possamos saber que o ceticismo é falso com base nelas.

No capítulo 3 apresentaremos e avaliaremos defesas da modéstia. Essas defesas serão articuladas em seis argumentos principais. Alegaremos que nenhuma defesa é bem-sucedida e que, portanto, não há boa razão a favor da modéstia. Isto é, não há boa razão para pensarmos que podemos saber que o ceticismo é falso mesmo que seja impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.

No capítulo 4 apresentaremos e avaliaremos defesas da ambição. Essas defesas serão articuladas em três argumentos principais. Alegaremos que os argumentos são bem-sucedidos e que, portanto, a ambição deve ser aceita e a modéstia rejeitada. Isto é, sustentaremos que se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.

O capítulo 5 será nossa conclusão. Faremos uma retomada do que foi exposto e abordaremos a questão de o que faz alguns autores defenderem a modéstia ainda que argumentem contra o ceticismo como se aceitassem a ambição.

Uma escolha metodológica

Não há trabalhos em português sobre o tema que abordaremos. Esse fato gerou um impasse: tentar cobrir uma gama variada de argumentos para gerar um mapa amplo, ainda que pouco detalhado, do terreno dialético do tema, ou cobrir uma gama menor de argumentos em maior profundidade, para gerar um mapa detalhado, ainda que pequeno, desse mesmo terreno. Optamos pela primeira alternativa. Pensamos que assim damos uma contribuição mais significativa para a pesquisa futura sobre o tema.

2 ELUCIDANDO A AMBIÇÃO E A MODÉSTIA

Neste capítulo elucidaremos esta condicional: se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Uma vez que o ceticismo ser falso é termos conhecimento sobre o mundo exterior, se não podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, então não podemos saber que temos conhecimento sobre o mundo exterior. Segundo essa condicional, se ninguém no mundo atual pode saber (com base em razões aceitáveis para o cético) que, por exemplo, não é um cérebro encubado (ou algo que o valha), então você não sabe se sabe que tem mãos, entre muitas outras coisas que pensa saber.

Na seção 2.1 elucidaremos a antecedente, “Podemos saber que o ceticismo é falso”. Na seção 2.2 elucidaremos a consequente, “Podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético”. Neste capítulo não apresentaremos nenhum argumento acerca da questão principal que nos interessa (a verdade da condicional), ele serve apenas para preparar o terreno para que essa questão seja investigada nos capítulos posteriores.

2.1 Podemos saber que o ceticismo é falso

Considere o seguinte argumento esquemático (“S” é uma variável para um sujeito epistêmico qualquer, “P” é uma variável para alguma proposição sobre o mundo exterior que supostamente é cognoscível empiricamente, como a que você expressaria por “Tenho mãos”, e “CC” é uma variável para uma condição cética, como a condição de saber que hipóteses céticas são falsas, como o que você expressaria por “Sei que não sou um cérebro encubado”):

(1) Se S sabe que P, então S satisfaz CC.

(2) S não satisfaz CC.

(C) Logo, S não sabe que P.

A rigor não é um argumento que, devidamente interpretado, estabeleça o ceticismo. Adotando (C) e adicionando algumas premissas formamos este segundo argumento esquemático:

(1’) Se S não sabe que P e saber que P é um caso paradigmático de conhecimento sobre o mundo exterior, então S não tem conhecimento sobre o mundo exterior.

(2’) S não sabe que P e saber que P é um caso paradigmático de conhecimento sobre o mundo exterior.

(C’) Logo, S não tem conhecimento sobre o mundo exterior.

Esse argumento esquemático estabelece o ceticismo (mais exatamente, instâncias devidamente interpretadas dele estabelecem o ceticismo). Saber que o ceticismo é falso é saber que (C') é falsa para algum S (ou ao menos para algum S que esteja dentro do domínio relevante, como o conjunto dos seres humanos).

Dado que a conjunção de (1') e (2') implica (C'), saber que o ceticismo é falso exige saber que (1') ou (2') é falsa? A negação de (C') implica a negação da conjunção de (1') e (2'), mas é implausível que, por alguém saber que uma proposição é verdadeira e que essa proposição implica uma segunda proposição, então necessariamente esse alguém saiba também que a segunda proposição é verdadeira.⁹ Podemos saber que uma proposição é verdadeira sem sequer ter crenças sobre suas infundáveis consequências lógicas.

Entretanto, para fins de discussão, assumiremos que normalmente alguém que saiba que (C') é falsa, isto é, que saiba que o ceticismo é falso, saberá que (1') é falsa ou saberá que (2') é falsa. Nossa argumentação não dependerá dessa suposição, mas é instrutivo considerar que tipo de proposição precisaria ser item de conhecimento para que possamos saber que o ceticismo é falso. Afinal, se pode haver conhecimento de que o ceticismo é falso, presumivelmente tal conhecimento será inferencial, dependente da posse de outros itens de conhecimento (ou de crença justificada). Ter alguma ideia, ainda que dependente de idealizações, das inferências que podem estar relacionadas com esse conhecimento ajuda a identificar o que está envolvido em sua posse.

A premissa (1') é matéria de estipulação: decorre do que foi estipulado como o significado de "ter conhecimento sobre o mundo exterior". A premissa (2') seria o alvo de quem não é cético. Em particular, o alvo seria a conjunta expressa por "S não sabe que P", que é (C), pois é pacífico que algum caso possa cumprir o papel de ser um caso paradigmático de conhecimento sobre o mundo exterior (ainda que só aparentemente). Exemplos de casos assim são saber, em condições normais (do sujeito e de seu ambiente) que se tem mãos, que há uma lareira diante de si ou que não está chovendo. O que resta ao não-cético é negar (C), a primeira conjunta de (2'), e alegar que de fato temos conhecimento nesses supostos casos paradigmáticos de conhecimento sobre o mundo exterior.

Uma vez que (C) é consequência de (1) e (2), saber que o ceticismo é falso normalmente exige, dadas as suposições feitas, saber que (1) é falsa ou saber que (2) é falsa. Logo, para saber que o ceticismo é falso normalmente é preciso saber que CC não é condição necessária para saber que P ou então que satisfazemos CC. Como ilustração, pode ser dito que para saber que o ceticismo é falso normalmente é preciso saber que, para sabermos que temos

⁹Questões dessa natureza estão em jogo na discussão sobre fecho epistêmico, cf. Luper (2016).

mãos, não é necessário que saibamos que não somos cérebros encubados ou, então, é preciso saber que sabemos que não somos cérebros encubados. Novamente, não é porque a falsidade do ceticismo implicaria a falsidade de (1) ou (2) que saber que o ceticismo é falso exigiria saber que (1) ou (2) são falsas, mas manteremos a suposição de que tipicamente isso ocorre. Alguém pode insistir que é possível saber que o ceticismo é falso sem saber que (1) ou (2) — devidamente interpretadas — são falsas. Talvez insista até que seja possível saber que o ceticismo é falso de modo não-inferencial. Não negamos essas possibilidades, embora tenhamos dificuldade em imaginar como essas hipóteses seriam tornadas plausíveis. Reforçamos que fazemos essa suposição para fins de exposição, ela não é essencial para o que arguiremos adiante.

Iterações e intelectualizações

Dois detalhes antes de prosseguirmos. Primeiro: embora seja verdade que se S sabe que P (mantendo “P” como uma variável para proposições como a que você expressaria por “Tenho mãos”), então S tem conhecimento sobre o mundo exterior; é falso que se S sabe que P, então S sabe que tem conhecimento sobre o mundo exterior. Saber que P é *ter* conhecimento sobre o mundo exterior, mas não é *saber que se tem* conhecimento sobre o mundo exterior. Por hipótese, uma criança pode saber que tem mãos e não saber que tem conhecimento sobre o mundo exterior por não ter o conceito de mundo exterior. De modo geral, um sujeito pode saber algo sem saber que sabe esse algo. Não que o princípio KK (segundo o qual se S sabe que P, então S sabe que sabe que P) não seja digno de discussão, mas aqui assumiremos que ele é falso.¹⁰

Segundo detalhe: também é falso que se S sabe que sabe que P, então S sabe que tem conhecimento sobre o mundo exterior. Isto é, não é o caso que se S sabe que S sabe que P, então S sabe que o ceticismo é falso. Uma pessoa pode saber que sabe que tem mãos sem saber que o ceticismo é falso, assim como uma pessoa pode saber que algo existe sem saber que esse algo exemplifica uma propriedade de segunda ordem, ou pode saber que algo é verdade sem saber que esse algo é (ou expressa) uma proposição que corresponde aos fatos. Não é necessário ser filósofo para saber que algumas coisas existem e que algumas alegações são verdadeiras. Similarmente, não é necessário ser epistemólogo para ter conhecimento de segunda ordem (saber que se sabe algo), tampouco é necessário ter qualquer crença envolvendo o ceticismo ou a noção de conhecimento do mundo exterior para tanto. Para saber

¹⁰Sobre KK, cf. Greco (2015a, 2015b) e Oliveira (2016, cap.3).

que se sabe algo é necessário ter crenças sobre o conhecimento que se tem (supondo que conhecimento requer crença), mas podemos ter essas crenças e, em princípio, elas podem ser conhecimento sem se vincularem com reflexões filosóficas.

Portanto, para alguém ter conhecimento sobre o mundo exterior (de primeira ordem) ou saber que sabe algo (ter conhecimento de segunda ordem) não é necessário que saiba que (1) ou (2) são falsas. Contudo, para alguém saber que o ceticismo é falso normalmente é necessário que esse alguém saiba que (1) ou (2) são falsas. Não é preciso ser epistemólogo para ter conhecimento sobre o mundo exterior ou para ter conhecimento de segunda ordem, mas normalmente é preciso ser epistemólogo (ou ao menos filósofo) para poder saber em primeira mão que o ceticismo é falso. É preciso saber o que é o ceticismo para saber que ele é falso, e dificilmente sabemos o que ele é sem ser através da reflexão filosófica.

DeRose (2017, p.86) afirma que “We really do have quite highly warranted knowledge (even if not absolute knowledge) of the fact that we’re not BIVs, and we have this knowledge before engaging in any philosophy.”. Para ele o conhecimento de que não somos cérebros encubados seria não só difundido como seria não-inferencial. Ainda que seja possível obter esse conhecimento sem realizar alguma reflexão filosófica ou inferência, é implausível que seja um conhecimento difundido entre não-filósofos. Estamos seguros de que muita gente não faz ideia do que seria um cérebro encubado, não tendo crenças sobre isso (embora acredite ter mãos e até acredite saber que tem mãos). Se sujeitos que não são filósofos fossem interpelados com a pergunta “Você acredita que é um cérebro encubado?”, talvez afirmassem que acreditam que não são cérebros encubados, mas isso não implicaria que tal crença precederia a interpelação. Ela poderia ser formada intuitivamente no instante que a hipótese cética fosse explicada. Nesse sentido, a hipótese do sonho soa mais promissora: parece mais difundido que as pessoas acreditem que não estão sonhando (ou que não estão apenas sonhando que têm mãos). Seja como for, ainda que saber que não somos cérebros encubados (ou que não estamos sonhando) seja parte decisiva de saber que o ceticismo é falso, não é a mesma coisa que saber que o ceticismo é falso. Tal como saber que se tem mãos (ou que se sabe que se tem mãos) não é saber que o ceticismo é falso. Talvez DeRose alegasse algo mais fraco diante dessas observações: que saber essas coisas nos deixa *em posição* de saber que o ceticismo é falso. Podemos aceitar isso precisamente porque significa conceder que os itens de conhecimento em questão (saber algo sobre o mundo exterior; saber que hipóteses céticas são falsas e saber que o ceticismo é falso) e os modos como são obtidos são diferentes.

Desconhecemos evidência que justifique crer que o conhecimento de que o ceticismo é falso seja difundido e independente de reflexão filosófica. É um conhecimento

intelectualizado em função de seu conteúdo, naturalmente atípico. Uma vez que distinguimos os itens de conhecimento relevantes, aceitar isso não obriga a aceitar uma intelectualização de como sabemos que temos mãos ou de como sabemos que não estamos sonhando, ao contrário do que DeRose parece supor. Ainda que a defesa do senso comum exija que se defenda a falsidade do ceticismo, ela não exige que se defenda que seja amplamente sabido que o ceticismo é falso.

A condicional

Consideremos a condicional que nos ocupará nos próximos dois capítulos (que identificaremos por “ Φ ”; por “ambição” entenderemos a aceitação de Φ): se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético (equivalentemente: se podemos saber que temos conhecimento sobre o mundo exterior, então podemos saber que temos conhecimento sobre o mundo exterior com base em razões aceitáveis para o cético.).

Faremos duas estipulações. A primeira é que empregaremos “defesa da ambição” (ou “defesa da modéstia”) para identificar tanto a defesa de Φ (ou de não- Φ no caso da modéstia) quanto a defesa da *aceitação* de Φ (ou da aceitação de não- Φ). O contexto deixará claro o que está sendo dito em cada caso (na próxima seção explicaremos nosso uso de “aceitação”). A segunda estipulação é que empregaremos “Podemos saber que o ceticismo é falso” como expressando a mesma proposição que expressaríamos por “Possivelmente, S sabe que o ceticismo é falso” (preferimos a primeira construção por ser mais natural). A possibilidade em “Possivelmente” é metafísica, e não faremos restrição sobre quais sujeitos estão no domínio de “S” (não pretendemos que o “nós” implícito no uso de “podemos” seja significativamente restritivo). Em sua formulação mais explícita, Φ é expressa por esta condicional: “Se (Possivelmente) S sabe que o ceticismo é falso, então (Possivelmente) S sabe que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.”¹¹

Poder saber que o ceticismo é falso normalmente exige poder saber que (1) é falsa ou que (2) é falsa. Poder saber que (1) é falsa é poder saber que CC não é condição necessária para haver conhecimento sobre o mundo exterior. Poder saber que (2) é falsa é poder saber que CC é satisfeita. O cético nega que qualquer uma dessas coisas possa ser item de conhecimento. Segundo o cético, (1) e (2) são ambas verdadeiras em ao menos alguma

¹¹Assumiremos que Φ , se verdadeira, é necessariamente verdadeira, mas não nos aprofundaremos nesses detalhes. Conforme a prática corrente na literatura sobre ceticismo, optamos por manter as qualificações modais implícitas.

instância, como quando (1) é expressa por “Se sei que tenho mãos, então sei que não sou um cérebro encubado” e (2) é expressa por “Não sei que não sou um cérebro encubado.”.

Saber que (1) ou (2) são falsas não é saber que o ceticismo é falso. Um argumento válido pode ter premissas falsas e conclusão verdadeira, e podemos saber que são falsas sem, com isso, saber que a conclusão é falsa. Saber que o ceticismo é falso envolve mais do que saber que (1) ou (2) são falsas (mesmo que saibamos que são falsas em todas as suas instâncias interpretadas), ainda que isso seja condição necessária. Acerca do que seria condição suficiente para saber que o ceticismo é falso, também não basta rejeitar razões para crer que ele é verdadeiro. É preciso ter razões para crer que de fato temos conhecimento sobre o mundo exterior. É preciso inclusive um pouco mais do que ter conhecimento de segunda ordem. Saber que o ceticismo é falso normalmente envolve saber que (1) ou (2) são falsas, saber que sabemos certas coisas, como que temos mãos, e saber que tal conhecimento é conhecimento sobre o mundo exterior.

Pensar sobre o que é saber que o ceticismo é falso incita a pensar sobre o que é saber que o ceticismo é infundado. Entretanto, são coisas bastante diferentes. Uma proposição infundada pode ser verdadeira e uma proposição falsa pode ser altamente plausível. No caso de Φ o que importa é o ceticismo ser falso, não ser infundado. Isso não significa que não exista valor em saber que o ceticismo é infundado. Mas, se o objetivo for saber que é falso, saber que é infundado não é suficiente (ainda que alguém possa alegar que seja necessário). Não é suficiente porque saber que uma proposição é infundada é saber que, em última análise, não há boa razão para crer que ela é verdadeira. Saber que não há boa razão para crer que é verdadeira não é (nem implica) ter boa razão para crer que é falsa. É falacioso inferir a falsidade de uma proposição apenas da falta de boas razões para crer que ela é verdadeira. Logo, para considerar se podemos saber que o ceticismo é falso precisamos ir além de considerações sobre podermos saber que é infundado.

Tomaremos a noção de conhecimento como uma noção primitiva (não-analisada) e não adotaremos nenhuma concepção substancial de conhecimento. Na próxima seção detalharemos algumas condições que assumiremos que precisam ser satisfeitas para haver conhecimento, mas pretendemos que a discussão acerca de Φ seja compatível com diversas concepções do mesmo. Algumas concepções, como uma concepção contrastivista de conhecimento — cf. Schaffer (2005) — complicariam a discussão, mas não parece haver concepção (não-arbitrária) que torne impossível formular Φ ou que condene a discussão dessa proposição.

De modo geral, há três atitudes que podemos tomar sobre o ceticismo: crer que é falso, que é verdadeiro, ou suspender juízo sobre ele.¹² As duas últimas possibilidades são satisfatórias apenas para o cético — cf. Steup (1996, pp.207-9). Suspender juízo sobre termos conhecimento acerca do mundo exterior já é conceder demais ao cético. Para o não-cético defender sua rejeição do ceticismo ele precisa defender que o ceticismo é falso. É a única saída. Para tanto não basta o ceticismo *ser* falso, interessa ao não-cético *saber* que ele é falso. Atentemos agora para a qualificação que consta em Φ envolvendo as razões que o cético aceitaria.

2.2 Podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético

Saber que o ceticismo é falso envolve crer que ele é falso, ou crer na negação dele, com base em certas razões ou de certo modo.¹³ Não pretendemos que a condição expressa por “crer com base em certas razões ou de certo modo” seja controversa. Pretendemos que seja entendida como uma versão minimalista da noção de justificação epistêmica: crer com base em certas razões ou de certo modo é crer justificadamente. Crer justificadamente que P (onde “P” é uma variável para uma proposição qualquer) é crer com base na justificação que se tem.¹⁴ A justificação que se tem para uma crença é o que quer que torne a crença epistemicamente racional ou apropriada para o sujeito, e que é condição necessária para uma crença ser conhecimento.¹⁵ Deixaremos demais especificações sobre quais condições caracterizam a justificação epistêmica incompletas, para nossos propósitos elas podem ser preenchidas por diversas teorias.¹⁶ Por conveniência, falaremos apenas em razões (ou em estar

12Para simplificar, nessa alegação estamos desconsiderando a possibilidade de haver outras atitudes além de crença, suspensão de juízo e descrença. Em seguida discutiremos a atitude de aceitação. Deixaremos de lado a discussão sobre graus de crença, nada do que alegaremos será afetado por considerações sobre esse tópico (as alegações relevantes poderiam ser reformuladas em termos de graus de crença se necessário).

13Assumiremos que conhecimento requer crença. A relação entre conhecimento e crença pode ser complicada, mas nada em nossa argumentação dependerá dessas complicações. Para mais discussão, cf. Ichikawa & Steup (2017, seção 1.2) e Silva (2019).

14Não assumiremos nenhuma teoria sobre a natureza da relação de estar baseada em certa instância de justificação (se é uma relação causal ou de outra natureza). Para discussão sobre o tema, cf. Korcz (2019).

15Estamos adotando uma concepção de justificação parecida com a que é adotada por Pryor (2013, p.203), ainda que em um contexto diferente. Há autores que negam que a justificação seja condição necessária para o conhecimento, como Kornblith (2008), mas geralmente o que esses autores negam é que algo mais específico e substancial seja condição necessária para o conhecimento. Nosso entendimento de “justificação” aqui é amplo e provavelmente se aplicaria para alguma das condições que até mesmo tais autores tomam como necessárias para o conhecimento. Para uma discussão sobre dificuldades que cercam a noção de justificação epistêmica, cf. Cohen (2016).

16Alston (2005) é cético sobre haver uma propriedade que seria a justificação epistêmica. Ele sustenta que há uma série de propriedades que seriam pertinentes para a avaliação epistêmica e que não deveriam ser entendidas como constituindo uma única propriedade. Podemos acomodar a tese de Alston concedendo que, para nossos propósitos, a noção de “justificação” pode ser entendida como se aplicando para a disjunção das propriedades que Alston elenca como *desiderata* epistêmicos.

baseada em razões, e ocasionalmente empregaremos “evidências”, que tomaremos como equivalente de “razões”). Mas, o que diremos poderia ser reformulado sem prejuízo em outros termos. Assim, saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético é saber que o ceticismo é falso com base em certos tipos de justificação epistêmica.

A norma cética e a irrelevância da psicologia do cético

As razões são justificação epistêmica (somente “justificação” daqui em diante) aceitáveis para o cético se forem tais que possam ser possuídas mesmo que o ceticismo seja verdadeiro ou dependerem de razões que possam ser possuídas mesmo que o ceticismo seja verdadeiro. Chamaremos essa norma cética de aceitabilidade de “NC”.

A noção de aceitabilidade que ocorre em “aceitáveis para o cético”, no lado esquerdo de NC, deve ser entendida de modo normativo: ser aceitável é estar em acordo com alguma norma. É o mesmo sentido em que certos movimentos de peças no xadrez são aceitáveis. É um sentido que contrasta com o sentido psicológico de “aceitabilidade”, no qual ser aceitável é ser algo que um sujeito estaria disposto a aceitar. Esse segundo sentido é inadequado para a compreensão do ceticismo, ainda que a expressão “aceitáveis *para o cético*” seja empregada em NC. Vejamos essa questão em detalhe, pois ela engendra confusões.

Há diversos modos de entender o ceticismo (ou os diferentes tipos de ceticismo existentes): como uma tese, um argumento, um conjunto de argumentos, um paradoxo, uma postura, entre outros — cf. Machuca & Reed (2018, pp.xiii-xvi) e Veber (2019, pp.333-6). Estamos entendendo o ceticismo prioritariamente como uma tese, mas uma tese que resulta de certo argumento ou inferência. Isso torna natural encarar o ceticismo como ingrediente de uma tentativa de persuasão racional. Nesse sentido, o ceticismo é algo que é tal que pode ser defendido por alguém que estaria interessado em nos persuadir (e talvez em ser persuadido). Embora esse entendimento seja natural, é importante manter em vista que entender o ceticismo como o resultado do argumento que seria oferecido por um sujeito (o cético) não é essencial.

É importante manter isso em vista porque, além de não ser essencial, pode ser enganador: convida a crer que refutar o ceticismo é persuadir o cético, encarado como um sujeito com o qual estamos debatendo hipoteticamente. Não que proceder assim seja de todo impróprio, mas aumenta o risco de surgirem distrações, como questões sobre o que o cético estaria disposto a aceitar, sobre como seria sua psicologia e se seria uma psicologia que alguém de fato poderia instanciar. São distrações porque a plausibilidade do ceticismo não

depende de ele resultar de um argumento que um sujeito (hipotético ou não) defenderia. Essa independência fica evidente ao encararmos o ceticismo como um paradoxo (ou como uma forma de resolver um paradoxo). Considere a seguinte tríade esquemática inconsistente (mantendo as variáveis do argumento cético esquemático introduzido anteriormente): (1p) S sabe que P; (2p) se S sabe que P, então S satisfaz CC e (3p) S não satisfaz CC.

Cada proposição esquemática da tríade pode ser plausível para um mesmo sujeito quando interpretada, e por isso a tríade constitui ou gera um paradoxo. Por exemplo: (1p) Ana sabe que tem mãos; (2p) se Ana sabe que tem mãos, então Ana sabe que não é um cérebro encubado e (3p) Ana não sabe que não é um cérebro encubado. Para Ana, as três proposições podem parecer plausíveis (ainda que não pareçam igualmente plausíveis). Também é plausível para Ana que sejam inconsistentes. Isso será assim independentemente de haver alguém tentando persuadir Ana a aceitar algumas delas e negar outra. Ana tampouco precisa se imaginar em um debate hipotético para crer que o paradoxo ameaça sua suposição de que ela sabe que tem mãos. Talvez a melhor saída seja negar (1p). Pode não ser óbvio para Ana que essa não seja a melhor saída, se fosse óbvio não haveria paradoxo.¹⁷

O ceticismo consiste em resolvermos a inconsistência negando (1p). Nessa abordagem, o ceticismo é apenas um modo de lidar com a inconsistência. Um entre outros, cujo apelo percebemos por percebermos a plausibilidade das instâncias relevantes de (2p) e (3p) bem como a inconsistência da tríade. A negação de (1p) não precisa ser algo de cuja verdade alguém tentaria nos persuadir. De modo geral, não precisa haver alguém interessado em estabelecer que não temos conhecimento sobre o mundo exterior para que a dificuldade colocada pelo paradoxo seja percebida. O ceticismo seria um problema para nós mesmo fôssemos psicologicamente incapazes de ser céticos. Consequentemente, é irrelevante que seja impossível que exista um cético. Uma vez que o ceticismo é encarado como um paradoxo (ou resultado de um paradoxo), fica nítido que a psicologia do cético é tão relevante para o ceticismo gerar perplexidade quanto a psicologia de alguém que defendesse a posição de Zenão seria relevante para os paradoxos de Zenão gerarem perplexidade.¹⁸

Assim, o ceticismo, entendido como uma tese, pode ser tomado tanto como o resultado de um argumento quanto de um paradoxo, e isso não influencia a plausibilidade dele, mas

¹⁷Alguns talvez não reconhecessem nenhuma plausibilidade em (3p) e para esses não haveria paradoxo. Dada a perplexidade que historicamente o ceticismo tem causado, não parece que essa reação seja comum. Seja como for, isso é alheio ao que está em questão, que é o fato de que as três proposições podem ser individualmente plausíveis para alguém sem que precise haver outro sujeito argumentando em defesa de cada uma (ou da negação de alguma).

¹⁸Sobre os paradoxos de Zenão, cf. Huggett (2018).

pode influenciar o modo como lidamos com ele.¹⁹ O modo correto de lidar com ele é um em que importa apenas a plausibilidade das proposições que constituem o argumento ou paradoxo, não a psicologia de certos agentes e como a psicologia desses agentes faria com que reagissem ao ceticismo. Esse modo correto não torna inviável tratar o ceticismo como a conclusão do argumento proposto pelo cético, mas exige que sejamos cuidadosos. No que segue ocasionalmente falaremos do cético como alguém que pode ser persuadido, que faz ou precisa fazer certas suposições, que aceitaria certas coisas ou que teria certas reações. Também falaremos do argumento cético como se fosse proposto pelo cético e como se ser estruturado na forma de argumento (em vez de paradoxo) fosse essencial para o ceticismo. Toda essa conversa deve ser interpretada estritamente como um recurso de exposição.

Aceitação e flexibilidade

Apesar da ressalva sobre o uso de “aceitação” em NC ser normativo em vez de psicológico, e apesar das advertências sobre o risco de “psicologizar” o ceticismo na figura do cético ao se falar do que o cético aceitaria, não descartamos o emprego de “aceitação” em sua acepção psicológica. Essa noção será importante na discussão de alguns argumentos nos próximos capítulos. Assim, quando empregamos “aceitar” e palavras cognatas, frequentemente estaremos falando da aceitação como uma atitude proposicional (o contexto deixará saliente quando for feito esse uso). Entendemos que aceitar uma proposição é supor que ela é verdadeira e partir disso para realizar diversas ações, mentais ou não, como a de considerar suas consequências, de dar atenção para perguntas sobre ela e de escrever ou discutir sobre ela — cf. Proust (2012). Por contraste com a crença, a aceitação é voluntária. É a atitude que temos quando tomamos certa proposição como uma hipótese de trabalho.

Assumiremos que sempre aceitamos aquilo em que acreditamos (ainda que isso não seja rigorosamente verdade), mas que o inverso nem sempre ocorre. Os casos em que pode haver aceitação sem crença ilustram que, para a aceitação, considerações práticas desempenham um papel significativo.²⁰ Você pode aceitar que se não sair de casa agora, chegará atrasado em um compromisso, mesmo que suspenda juízo sobre isso ser verdade.

¹⁹É possível entender paradoxos como argumentos. Nos termos de Sainsbury (2009, p.1), um paradoxo é uma conclusão aparentemente inaceitável derivada por meio de um raciocínio aparentemente aceitável de premissas aparentemente aceitáveis. Nosso objetivo aqui ao contrastar argumentos e paradoxos não é negar isso, mas salientar que a plausibilidade do ceticismo não depende da possibilidade de haver alguém interessado em argumentar em defesa do ceticismo.

²⁰Com isso não estamos negando (ou afirmando) que, diferentemente da aceitação, no caso das crenças considerações práticas não podem afetar a questão de uma crença ser apropriada (talvez em um sentido epistêmico de “apropriada”). Tangenciaremos essa discussão.

Pode aceitar isso por ter prometido que seria pontual para uma pessoa querida. Considerações práticas afetam não só aquilo que aceitamos, mas também aquilo que *devemos* (ou não) aceitar, dado que temos controle sobre o que aceitamos e que temos objetivos que, para serem alcançados, dependem de aceitarmos (ou não) certas proposições — independentemente de crermos nelas. Se aceitar que Deus não existe é algo que tem consequências predominantemente negativas para uma pessoa (talvez ela tome atitudes autodestrutivas ou imorais caso faça isso), presumivelmente essa pessoa não deve aceitar que Deus não existe. Haverá razões práticas para ela não aceitar que Deus não existe. Isso ilustra que o caráter prático da aceitação pode ser muito significativo. Veremos que a discussão sobre Φ tem abarcado a discussão sobre a aceitação de Φ (e de não- Φ), e que será pertinente levar em conta esse caráter prático.

Alguém poderia sugerir que somos flexíveis demais em nossa concepção do que é aceitável para o cético. Do jeito que está, não é óbvio que justificção supostamente oriunda de inferência circular, por exemplo, viole NC. Um cético que aceitasse razões (para crer que o ceticismo é falso) baseadas em inferência circular não seria flexível demais e, por isso, desinteressante?

A sugestão não é despropositada, mas decorre de uma avaliação superficial de NC. O conteúdo de NC diz respeito ao que é justificção aceitável *para o cético*, não é (nem pretende ser) sobre o que é justificção aceitável *em absoluto*. NC pode estar acompanhada por uma norma que expresse ou implique que inferências circulares são epistemicamente inaceitáveis, incapazes de gerar ou transmitir justificção. Se uma norma assim for uma norma mais geral da racionalidade epistêmica e se for concedido que o cético pode ser racional (que pode haver justificção, mesmo que apenas aparente, para as premissas das quais o ceticismo depende, sem incoerência óbvia), tal norma também será adotada pelo cético, junto com NC. Agora, há um detalhe crítico: se forem dadas razões que satisfazem NC para crer que inferências circulares podem gerar justificção, esse resultado também será aceitável para o cético. Nesse sentido é importante distinguir aceitabilidade *categórica* e aceitabilidade *condicional*.

Certa razão (como uma crença ou uma experiência), R, é categoricamente aceitável para o cético (como razão que justifica certa crença) se pode ser possuída mesmo que o ceticismo seja verdadeiro, satisfazendo diretamente NC. Certa razão, R, é condicionalmente aceitável para o cético (como razão que justifica certa crença) se R não satisfaz diretamente NC, mas há uma razão R' que satisfaz diretamente NC e que permite crer que R justifica certa crença. Empregamos “permite crer” porque R' pode ajudar R de ao menos duas maneiras: pode anular razões para crer que R não justifica certa crença e pode justificar crer que R

justifica certa crença. Por fim, certa razão R é inaceitável para o cético sse não é categoricamente aceitável nem condicionalmente aceitável. Isto é, R é aceitável para o cético sse é categoricamente aceitável ou condicionalmente aceitável para o cético. Isso é o que está por trás da noção de “dependência” em NC.

Uma razão pela qual podemos saber que o ceticismo é falso pode ser categoricamente inaceitável e condicionalmente aceitável. Não ser categoricamente aceitável não implica não ser condicionalmente aceitável. O que há de crítico nesse detalhe é o fato de que facilmente não separamos o que é inaceitável para o cético daquilo que é condicionalmente aceitável para o cético. Pensar que a justificação perceptual é necessariamente inaceitável para o cético pode decorrer desse erro. O cético pode aceitar que justificação perceptual seja gerada (ou transmitida) em certa inferência circular desde que exista razão (que satisfaça NC) para crer que se trata de um caso de circularidade virtuosa, por exemplo. Tipicamente uma razão condicionalmente aceitável para negar (2) — “ S não satisfaz CC” — ou, digamos, para se saber que não se é um cérebro encubado, depende de uma razão categoricamente aceitável para negar (1) — “se S sabe que P , então S satisfaz CC”. No caso de inferências circulares, seria uma razão categoricamente aceitável para o cético negar algo como a proposição expressa por “se S sabe que P , então a justificação de S para crer que P não envolve circularidade” (supondo que a condição anticircularidade seria consequência de CC ou de alguma suposição de fundo partilhada por cétricos e não-cétricos). Em resumo, o fato é que a justificação perceptual não é necessariamente inaceitável para o cético, ainda que necessariamente envolva circularidade. A própria circularidade não é necessariamente inaceitável para o cético. Se a circularidade é necessariamente inaceitável, é por razões que não assumem nem implicam especificamente o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior. Separar o que é condicionalmente aceitável do que é inaceitável para o cético é fundamental para compreender Φ .

“Quem parece negar Φ não quer dizer apenas que podemos saber que o ceticismo é falso mesmo que seja impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões *categoricamente* aceitáveis para o cético? Talvez não queira afirmar que é possível saber que o ceticismo é falso mesmo que seja impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões *condicionalmente* aceitáveis para o cético.”: como visto no capítulo anterior e como veremos no próximo, não parece que quem nega Φ faria essa ressalva. Quem nega Φ tipicamente assume que poderíamos saber que o ceticismo é falso mesmo que fosse

impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões tanto categoricamente quanto condicionalmente aceitáveis para o cético.²¹

O ceticismo e seus extremos

Apesar desses esclarecimentos, pode perdurar a impressão de que há flexibilidade demais no cético para o qual a justificação perceptual não é sempre inaceitável. Essa impressão residual provavelmente repousa em um engano. A aceitabilidade condicional é consequência da aceitabilidade categórica: se pode haver razão que satisfaz NC com base na qual possamos saber que o ceticismo é falso, então pode haver razão que satisfaz NC que permita crer que há justificação perceptual, apesar das dificuldades que o cético apresenta. As premissas céticas, como instâncias de (1) e (2) no argumento esquemático, normalmente não implicam, por exemplo, que não possa haver justificação que satisfaça NC para crer que algumas inferências circulares geram justificação. Isso ocorre pela mesma razão que as premissas céticas não implicam que não possa haver justificação que satisfaça NC para crermos que não somos cérebros encubados, ou até para disputarmos a validade das regras lógicas das quais o argumento cético dependeria, ou a verdade de suposições metafísicas imputáveis ao ceticismo. Se houver justificação para essas alegações, a justificação para as premissas céticas será perdida (ou a justificação para as premissas não será transmitida para a conclusão). Mas, o que quer que justifique as premissas céticas não justifica (ou não precisa justificar) a suposição adicional de que a justificação para tais premissas não pode ser perdida ou se revelar inexistente. As premissas céticas restringem nossas possibilidades de resposta ao argumento cético, mas restringir não é eliminar. O único cético para o qual a justificação perceptual é sempre inaceitável é um para o qual não pode haver razão aceitável (para ele) para crer que o ceticismo é falso. Acontece que, embora alguém possa defender a tese de que não pode haver razão aceitável para o cético que permita saber que o ceticismo é falso (veremos defesas disso no próximo capítulo), esse alguém não precisa ser o próprio cético.

Na realidade, não *pode* ser o cético. Não sem que o ceticismo perca um bocado da sua força. Suponha que se o ceticismo é verdadeiro, então é impossível haver razão aceitável para o cético para crer que o ceticismo é falso. Sendo assim, por contraposição, se pode haver razão aceitável para o cético para crer que o ceticismo é falso, então o ceticismo é falso. Consequentemente, tais razões teriam que ser infalíveis, incompatíveis com a falsidade do que

²¹ Isso não significa que quem nega Φ não possa fazer isso por cometer o erro de não separar aceitabilidade condicional de inaceitabilidade. Mas, isso seria um erro, não uma qualificação de Φ .

apoiam. Seria arbitrário que somente razões para crer que o ceticismo é falso precisassem ser infalíveis. Por que razões para crer que é verdadeiro seriam exceção? Logo, o cético teria que assumir um tipo de infalibilismo: qualquer razão que justifique crer em algo teria que ser infalível, incompatível com a falsidade do conteúdo da crença justificada. Na falta de razão para limitar o infalibilismo ao metaconhecimento, isso abrangeria a justificação para crenças sobre o mundo exterior, que presumivelmente ficariam em estado de calamidade. As premissas céticas por hipótese desfrutariam de justificação infalível, mas talvez não sobrasse muita coisa justificada além delas.

Essa adoção do infalibilismo, no entanto, diminuiria drasticamente o apelo do ceticismo. Não é como se negar o infalibilismo, isto é, ser falibilista, fosse geralmente considerado absurdo. Precisamente o oposto parece verdade.²² Um ceticismo que não depende do infalibilismo seria muito mais preocupante para não-céticos.²³ Portanto, o cético não deve se comprometer com a suposição de que se o ceticismo é verdadeiro, então é impossível haver razão aceitável para o cético para crer que o ceticismo é falso. Em termos menos “psicologizantes”: ao refletirmos sobre o ceticismo, caso desejemos abordá-lo em sua versão mais forte, não devemos comprometê-lo com essa suposição. Não há nada próprio do ceticismo que justifique que atribuamos esse compromisso.²⁴

O ceticismo por si só não torna (e para ser mais preocupante não pode tornar) impossível que justificação perceptual seja aceitável. Como vimos, uma maneira de o não-cético tornar justificação perceptual (condicionalmente) aceitável é tornando (categoricamente) aceitável que inferências circulares possam gerar ou transmitir justificação. “Por que algum cético aceitaria que algumas inferências circulares geram (ou transmitem) justificação?”: porque a razão para tanto talvez seja que se nenhuma inferência circular gerar (ou transmitir) justificação, um ceticismo global (segundo o qual não existe justificação) seria inevitável. Um ceticismo que faria o próprio ceticismo que nos ocupa ser injustificado. Em outras palavras, o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior não é incompatível

²²Na década de oitenta, Cohen (1988) afirmou que “The acceptance of fallibilism in epistemology is virtually universal”. Vinte anos depois as coisas não tinham mudado muito, como diz Vahid (2008): “Fallibilism has assumed the status of default position in the contemporary theories of knowledge.”. Contudo, vale notar que o infalibilismo vem recebendo defesas engenhosas: cf. Dutant (2016). Para mais discussão, cf. Brown (2018).

²³Aqui estamos abordando a relação entre ceticismo, ambição e infalibilismo pelo ângulo do que importa para o ceticismo. Em seguida abordaremos (brevemente) pelo ângulo do que importa para o infalibilismo. Vale dizer que, ao contrário do que sugerimos, há infalibilistas que negam que o infalibilismo teria consequências céticas, como Neta (2011). Não entraremos no mérito dessa questão.

²⁴Há autores para os quais plausivelmente existiria uma dependência do ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior em relação ao infalibilismo (ao menos quando se trata de ceticismo baseado em hipóteses céticas), como Brueckner (2010, p.381). Isso não é consenso — cf. Pritchard (2016) para uma articulação detalhada do ceticismo que diverge nesse aspecto. Aqui assumiremos que não há necessariamente tal dependência.

com ser verdade que a impossibilidade de haver justificção circular implique em um ceticismo global. Por outro lado, haver plausibilidade no ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior é incompatível com ser verdadeiro um ceticismo global. Isto é, a plausibilidade do ceticismo que nos ocupa depende da implausibilidade de ceticismos mais extremos, como o global, e de tais ceticismos mais extremos não serem consequência óbvia do ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior. Talvez algum tipo de circularidade precise ser aceitável para não se justificar um ceticismo que torne necessariamente injustificado o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior.

“Por que o cético abandonaria o ceticismo em vez de abraçar o ceticismo global?”: sobre essa pergunta há duas coisas para notar. A primeira é que a pergunta confere importância para o que supostamente o cético faria, algo que, como já foi colocado, é irrelevante. A segunda é que estamos discutindo uma forma específica de ceticismo, o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior. Estamos assumindo que esse ceticismo não é obviamente implausível. Logo, estamos assumindo que estão satisfeitas as condições para esse ceticismo não ser obviamente implausível, para as premissas céticas terem alguma justificção, mesmo que pouca ou apenas aparente. Se a plausibilidade desse ceticismo depende da falsidade de ceticismos extremos, como o ceticismo global, é descabido pensar que o ceticismo global seria uma resposta razoável (dadas as premissas céticas e suas motivações) por parte do cético para alguma objeção específica ao ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior.²⁵

“Mas, diante de uma refutação em potencial que satisfaz NC, o cético poderia neutralizar a refutação abraçando o ceticismo pirrônico em vez do ceticismo global!”: a rigor, o ceticismo pirrônico é uma postura que inclui um conjunto de estratégias de argumentação para certo fim (a *ataraxia*).²⁶ Entendido assim, considerar se o cético que nos ocupa abraçaria o ceticismo pirrônico é enveredar para a psicologização do ceticismo. Teríamos que saber algo sobre a psicologia do cético para saber se ele abraçaria o ceticismo pirrônico. Para evitar essa distração é preciso entender o ceticismo pirrônico como uma tese. Como algo que possa ter relevância evidencial para o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior, que também estamos entendendo como uma tese. Entender o ceticismo pirrônico como uma tese pode ser uma desfiguração dele, mas é oportuno para fins de discussão.²⁷

O ceticismo pirrônico pode ser entendido como uma tese radical, como a de que não existe crença justificada (nesse caso não difere do ceticismo global) ou como uma tese um

²⁵Para defesas de ceticismos radicais desse tipo, cf. Unger (1975) e Streumer (2017).

²⁶Sobre o ceticismo pirrônico, cf. Lammeranta (2008), Machuca (2011) e Vogt (2018, seção 4).

²⁷Comesaña & Klein (2019, seção 5) procedem da mesma maneira ao discutir o ceticismo pirrônico.

pouco menos radical, como a de que não existe justificação inferencial ou de que somente certas crenças (crenças evidentes ou não-teóricas, digamos) podem ser justificadas.²⁸ Seja como for, uma vez entendido como uma tese, o ceticismo pirrônico é consistente ou inconsistente com a tese de que o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior é plausível. É consistente ou inconsistente com ser impossível um sujeito crer justificadamente, com base no argumento cético, que não sabe que tem mãos, por exemplo. Se for inconsistente, é irrelevante para nossos propósitos: estamos assumindo que é possível o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior ser plausível, justificado, ainda que só aparentemente ou em pouca medida. Nessas condições, o ceticismo pirrônico seria relevante somente como possível recurso para o não-cético ou dificuldade para o cético: se fosse uma consequência (que não seria óbvia) do ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior.

Por outro lado, se o ceticismo pirrônico for consistente com haver plausibilidade no ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior (o que pode ocorrer em suas versões menos radicais), então será redundante com o segundo tipo de ceticismo ou, de qualquer modo, irrelevante para nossos propósitos. Logo, seja como for, o ceticismo pirrônico será irrelevante para nossa discussão do ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior.²⁹

A verdade (ou falsidade) do ceticismo é algo independente de sua plausibilidade. Ele pode ser implausível e verdadeiro ou plausível e falso. Mas, para ser plausível o ceticismo precisa ser consistente com a possibilidade de haver razões aceitáveis para o cético para crermos que o ceticismo é falso. Isso é condição necessária para o ceticismo não ser obviamente autorrefutante sem ser infalibilista. Ele não pode implicar que essas razões não podem existir, pois nesse caso culminaria em infalibilismo e seria menos preocupante do que devemos pensar que seja. Não pode implicar que existem, ao menos não obviamente, pois nesse caso seria obviamente autorrefutante. Assim, se uma versão preocupante do ceticismo pode ser plausível, então NC pode ser satisfeita por razões para crer que o ceticismo é falso sem, com isso, deixar de ser uma norma cética adequada.

Posse de razões e fontes de justificação

Sobre as razões “serem possuídas” (lado direito de NC: “forem tais que possam ser possuídas mesmo que o ceticismo seja verdadeiro”), cabe introduzir a distinção entre

²⁸Essa questão sobre ser correta a caracterização do ceticismo pirrônico como uma posição radical (para a qual não haveria crença justificada) ainda é matéria de controvérsia, não tomaremos partido sobre isso — cf. Machuca (2011, p.249-50).

²⁹Para uma abordagem metaepistemológica do ceticismo que não faz essa exclusão do ceticismo pirrônico, cf. Gascoigne (2002).

justificação proposicional e justificação doxástica — originalmente introduzida por Firth (1978). A justificação proposicional é a justificação que um sujeito tem para suas crenças (ou atitudes de modo geral), independentemente de o sujeito de fato basear suas crenças (ou atitudes) na justificação que tem. O sujeito tem justificação doxástica para uma crença somente quando essa crença é baseada na justificação proposicional que o sujeito tem. Ou seja, um sujeito pode ter certa crença, ter justificação proposicional para ela, mas ela não ser uma crença justificada, ou que tenha justificação doxástica, por não estar baseada na justificação que o sujeito tem (imagine alguém que tem boa evidência de que certa pessoa cometeu um crime e que crê que essa pessoa cometeu o crime não com base nessa evidência, mas por não simpatizar com a pessoa). Pode ocorrer também de um sujeito ter justificação proposicional para crer em certa proposição ainda que não tenha a crença (como provavelmente em algum momento seja seu caso diante da proposição expressa por “Napoleão nunca esteve em Marte”), e nesse caso não haverá crença com justificação doxástica. No caso das razões aceitáveis para o cético, o que importa é que elas sejam possuídas como justificação proposicional, não como justificação doxástica (mesmo que possam ser ou se tornar justificação doxástica).³⁰

Ainda sobre o lado direito de NC, lembremos que estamos entendendo o ceticismo como a tese de que não temos conhecimento *empírico* sobre o mundo exterior. A justificação que não podemos ter para nossas crenças sobre o mundo exterior caso o ceticismo seja verdadeiro é, portanto, justificação empírica. Mais exatamente, se o ceticismo for verdadeiro, não temos justificação perceptual para crenças sobre o mundo exterior nem qualquer justificação que seja dependente da posse de justificação perceptual. Assim, justificação que satisfaz NC tem que ser justificação *a priori* ou, se for justificação *a posteriori*, tem que ser tal que seja independente de justificação perceptual. Por exclusão, os tipos fundamentais de justificação que o cético aceitaria são justificação *a priori* e justificação baseada na introspecção, e um tipo presumivelmente não-fundamental de justificação que ele aceitaria seria a memorial.³¹

30Para mais discussão sobre a distinção entre justificação proposicional e doxástica, cf. Turri (2010), Melis (2018) e Oliveira & Silva (no prelo). Note-se que mesmo que a justificação proposicional fosse tal que, para ser possuída, precisasse *poder ser* doxástica (talvez a última fosse mais fundamental ou explicasse a primeira), a psicologia do cético não se tornaria relevante para a plausibilidade do ceticismo (e das respostas ao ceticismo).

31O sentido em que presumimos que a memória seja não-fundamental diz respeito ao fato de a existência de justificação obtida através da memória depender da existência prévia de outras fontes de justificação, como a percepção e a introspecção. O mesmo vale para o testemunho, mas como o testemunho depende ainda mais drasticamente da percepção do que a memória (uma vez que atos testemunhais precisam ser percebidos para gerar justificação e que, por hipótese, poderíamos ter ou reter justificação na memória mesmo que não tivéssemos justificação perceptual), o testemunho fica de fora das fontes que satisfazem NC.

Por “justificação *a priori*” entenderemos justificação que é independente da experiência (RUSSELL, 2020). Não assumiremos nenhuma teoria específica sobre a natureza da justificação *a priori* (sobre ela consistir em intuições ou ser produto de competências conceituais, por exemplo).³² O que é crucial para nossos propósitos é que ela seja tal que possa ser possuída de modo independente da experiência. É o que parece se verificar com a justificação que temos para crer em diversas proposições, como as expressas por “ $5+7=12$ ”, “Nenhum solteiro é casado”, “Punir inocentes é errado”, “Nenhuma superfície é completamente verde e vermelha ao mesmo tempo” e “Se sei que estou acordado, então estou acordado”. A justificação *a priori* pode ser entendida como aquilo que é (ou que se fundamenta em) um estado mental ou exercício de alguma habilidade cognitiva, com base no qual é epistemicamente permitido formar crença na verdade de certa proposição, ainda que nesse estado ou exercício a experiência (em particular a experiência perceptual) não desempenhe nenhum papel evidencial, de apoio para a verdade da crença. A experiência pode desempenhar algum papel, como ser necessária para a aquisição dos conceitos que permitem que se forme a crença. Porém, no caso da justificação *a priori* não se depende de que a experiência apoie a verdade da crença justificada (tal como ocorre com crenças justificadas com base na percepção). Não se depende de que a experiência cumpra o papel característico que ela cumpre em casos de conhecimento perceptual, como nosso conhecimento sobre a presença de objetos em nosso ambiente.

Por “justificação baseada na introspecção” entenderemos justificação que é obtida com base em nossa capacidade de examinar nossos estados mentais e os conteúdos desses estados (AUDI, 2011, cap.4, NETA & STEUP, 2020, seção 5.2). É o modo pelo qual tipicamente sabemos que estamos com dor ou com fome, ou que sabemos que estamos tendo certas experiências perceptuais, como a experiência visual de haver um tomate diante de nós, e que sabemos que temos certas crenças ou desejos. Não faremos nenhuma suposição significativa acerca da natureza da introspecção.

Finalmente, entenderemos a memória nos termos de Neta & Steup (2020, seção 5.3) como a capacidade de reter conhecimento adquirido no passado (ainda que o conteúdo do conhecimento não precise ser sobre o passado). Você pode saber o que jantou ontem, onde estão suas chaves de casa agora e em qual dia da semana ocorrerá seu próximo aniversário por

³²Existe controvérsia sobre qual seria a caracterização correta da justificação *a priori* — para uma discussão aprofundada sobre esse tema, cf. Casullo (2003) — mas aqui deixaremos essa controvérsia de lado. Também deixaremos de lado a controvérsia sobre a profundidade ou significância da própria distinção *a priori/a posteriori*. O que realmente importa é que possamos distinguir as fontes de justificação que são ameaçadas pelo cético das que não são, algo que podemos fazer independentemente dos méritos ou minúcias da distinção *a priori/a posteriori*. Para mais discussão, cf. Boghossian & Williamson (2020), Casullo (2012) e Russell (*ibid.*).

lembrar dessas coisas. Conforme aponta Audi (2011, p.78), a memória pode preservar conhecimento e pode tanto preservar quanto gerar justificação. Pode preservar justificação ao preservar as crenças com base nas quais você realiza uma inferência cuja conclusão é justificada por tais crenças. Pode gerar justificação quando você tem a impressão de lembrar de um rosto conhecido ainda que não lembre mais de fato como era esse rosto (pois mesmo que você não possa saber de quem é o rosto com base nessa memória, pode ter justificação para crer que é de certa pessoa). Apesar de sua importância, as capacidades da memória são comparativamente limitadas: não pode haver nada na memória que sirva como justificação e que não possa ocorrer como justificação obtida por outra fonte, como a justificação *a priori* ou a justificação obtida através da introspecção. Porém, o inverso não se verifica. Algo não deixaria necessariamente de ser justificação *a priori* ou justificação obtida através da introspecção caso, por alguma razão, não pudesse ser retido ou se tornar presente em nossa memória. Nesse sentido o papel da memória é derivativo e mais limitado.

Basicamente, justificação que satisfaz NC seria justificação *a priori* ou justificação oriunda da introspecção (e derivadamente a justificação presente na memória que dependesse delas). O ceticismo não se ampliaria para ameaçar o conhecimento adquirido por meio dessas fontes? Nas *Meditações*, Descartes (2004, p.253) considera que o gênio maligno que faria com que não tivéssemos conhecimento com base nos sentidos poderia ameaçar até mesmo o conhecimento matemático que pensamos ter, como o do resultado de dois mais três. Acerca disso é importante manter em vista o seguinte: o ceticismo sob discussão aqui ameaça inteiramente o conhecimento empírico do mundo exterior. Ainda que ele possa ser articulado de modo que ameace uma porção de algum outro domínio de conhecimento, ele não pode ameaçar *inteiramente* qualquer outro domínio, ao menos não pelas mesmas razões que ameaça nosso conhecimento empírico do mundo exterior.³³ Isso se deve ao fato de que, no ceticismo sob discussão, é assumido que há justificação ainda que pouca ou apenas aparente para crer nas premissas céticas (1) — “Se S sabe que P, então S satisfaz CC” — (2) — “S não satisfaz CC” — e para crer que a conclusão, S não sabe que P, segue-se de (1) e (2) (quando devidamente interpretadas). A força do ceticismo depende de no mínimo parecer haver alguma justificação para tais premissas (quando devidamente interpretadas) e para a validade do argumento, e essa justificação terá que satisfazer NC sob risco de o ceticismo ser

³³Para discussão sobre variedades de ceticismo acerca do conhecimento *a priori*, cf. Beebe (2011) e Bueno (2018). Para discussão sobre limitações da introspecção e sobre dificuldades que teorias da introspecção enfrentam, cf. Gertler (2015) e Schwitzgebel (2019). Para discussão sobre problemas para a memória, cf. Senor (2009).

injustificado sob seus próprios padrões.³⁴ Ser injustificado por tal razão tornaria o ceticismo desinteressante (mesmo que nem por isso o tornasse falso). O cético que nos ocupa pode disputar que exista justificação *a priori* para certas crenças, mas não pode negar que possa haver justificação *a priori* para algumas crenças. Algo equivalente se aplica à introspecção: tipicamente, a justificação para a premissa (2) assume que a introspecção pode ser fonte de justificação para ao menos algumas crenças, como nossas crenças sobre aquilo que sabemos e sobre as experiências que temos ou sobre como o mundo parece ser para nós. Já a memória não é claramente relevante para a plausibilidade do ceticismo, mas ela não violará NC nem será algo que o ceticismo deveria ameaçar na medida em que não for além do que a justificação *a priori* e a introspecção fornecem, fontes das quais o cético não pode abrir mão.

Satisfazer NC faz com que a justificação para crer que o ceticismo é falso seja compatível com o ceticismo ser verdadeiro. Isso significa que não poderá ser justificação infalível ou conclusiva. Uma consequência disso é que um infalibilista (alguém que pense que somente justificação infalível pode gerar conhecimento) que pense que podemos saber que o ceticismo é falso presumivelmente terá que negar Φ .³⁵ Ou seja, poderíamos pensar que se o infalibilismo é verdadeiro e podemos saber que o ceticismo é falso, então a modéstia é a posição correta. Entretanto, a seguinte qualificação em Φ pode contornar isso: se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões *que parecem* aceitáveis para o cético. Um infalibilista que aceitasse essa condicional ainda contaria, para nossos propósitos, como um defensor da ambição. Os argumentos que consideraremos se aplicariam igualmente para essa versão qualificada de Φ , de modo que deixaremos de lado a tensão entre o infalibilismo e a ambição.

Em resumo, a justificação que satisfaz NC, na qual a própria argumentação cética se sustenta, é (ou depende da) justificação que tem sido identificada como aquela que pode ser obtida “da poltrona”. Isto é, com base apenas na reflexão, em raciocínios, na memória e no exame dos próprios estados e conteúdos mentais.

Sutilezas e trapaças

34A ideia aqui não é que o ceticismo não possa em última análise ser injustificado sob seus próprios padrões (até porque é isso que uma refutação do ceticismo mostraria), mas apenas que o ceticismo não é (ou não precisa ser) obviamente autorrefutante. A justificação para crer que o ceticismo é injustificado não é tão facilmente obtida quanto seria caso ele fosse obviamente autorrefutante.

35Para discussão sobre caracterizações do infalibilismo, cf. Brown (2018, cap.1). Adotamos uma caracterização do infalibilismo que julgamos suficientemente neutra para nossos propósitos.

Saber que o ceticismo é falso, segundo estamos assumindo, depende de saber que a premissa (1) é falsa ou saber que (2) é falsa. Saber que o ceticismo é falso por se saber que (2) é falsa tem uma particularidade. A premissa (2) é “S não satisfaz CC”. Uma vez que CC é uma condição epistêmica (como a condição de saber que hipóteses céticas são falsas ou de ter justificção para crer que são falsas), saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético depende de se satisfazer CC *através* de razões aceitáveis para o cético. Note-se que isso é diferente de ter razões aceitáveis para o cético para crer que CC é satisfeita. Uma coisa são as razões pelas quais você crê que não é um cérebro encubado, outra são as razões pelas quais você crê que você sabe que não é um cérebro encubado. Mesmo que não exista um abismo entre as duas coisas, elas são diferentes.

Essa sutileza é importante porque alguém poderia dizer que é possível saber da poltrona que o ceticismo é falso ainda que se saiba isso por supostamente se saber de modo puramente empírico (violando NC) que não se é um cérebro encubado. A ideia seria que conhecimento de segunda ordem sempre pode ser obtido da poltrona, mesmo que seja conhecimento de segunda ordem sobre um item de conhecimento perceptual. Uma vez que o ceticismo ser falso é ser verdade que temos conhecimento sobre o mundo exterior, saber que o ceticismo é falso seria ter conhecimento de segunda ordem. Logo, poderíamos saber da poltrona que o ceticismo é falso mesmo que, por hipótese, soubéssemos que o ceticismo é falso por, em parte, sabermos que não somos cérebros encubados com base em razões inaceitáveis para o cético.

Isso seria trapaça. Estipularemos que para você saber da poltrona que o ceticismo é falso com base em algum item de conhecimento, esse item de conhecimento também precisa satisfazer NC. Assim, para S saber (com base em razões aceitáveis para o cético) que o ceticismo é falso por, em parte, saber que não é um cérebro encubado, S precisa saber que não é um cérebro encubado com base em razões aceitáveis para o cético. Pode ser que saiba disso com base em suas experiências, mas nesse caso essas experiências terão que ser condicionalmente aceitáveis para o cético. Isto é, estamos assumindo que se alguém sabe que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, então tudo aquilo de que depende esse conhecimento também é conhecido com base em razões aceitáveis para o cético (ao menos quando diz respeito ao que é disputado com o cético, como as premissas do argumento cético). Se você sabe que o ceticismo é falso de um modo que satisfaz NC, então você sabe que (1) é falsa ou sabe que (2) é falsa de um modo que satisfaz NC.

Em resumo, saber que o ceticismo é falso tipicamente depende de se saber que hipóteses céticas são falsas ou de ser possível se saber que se tem mãos sem se saber que

hipóteses cétricas são falsas. Portanto, saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético tipicamente depende de se saber que hipóteses cétricas são falsas com base em razões aceitáveis para o cético ou de, por razões aceitáveis para o cético, ser possível se saber que se tem mãos sem se saber que hipóteses cétricas são falsas.³⁶

Um último esclarecimento sobre Φ : ainda que fosse verdade que humanos, por alguma limitação peculiar, não pudessem saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, talvez algum outro agente epistemicamente mais poderoso pudesse. Para nossos propósitos isso é irrelevante. Quem nega Φ assume que podemos saber que o ceticismo é falso ainda que nem sequer sujeitos epistemicamente sobrehumanos possam saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.

Sumário

Até aqui foi exposto e endossado o seguinte: normalmente, se S sabe que o ceticismo é falso, então S sabe que (não é o caso que se S sabe que P, então S satisfaz CC) ou S sabe que (S satisfaz CC). Além disso, não é o caso que (se S sabe que P, então S sabe que o ceticismo é falso) e não é o caso que (se S sabe que S sabe que P, então S sabe que o ceticismo é falso). A condicional Φ expressa que se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético é saber disso através de somente, em última instância, justificação *a priori*, justificação baseada na introspecção ou baseada na memória (as três fontes que constituem a justificação da poltrona) ou através de justificação que é tal que, para ser parte da justificação para a crença de que o ceticismo é falso, ainda que seja perceptual, depende que seja possuída justificação da poltrona.

A questão de Φ ser verdadeira é, fundamentalmente, a questão de ser possível saber em alguma medida significativa da poltrona que o ceticismo é falso (sob a suposição de que é possível saber que ele é falso). A ambição é a defesa de Φ , a modéstia é a rejeição de Φ . No próximo capítulo apresentaremos alguns críticos de Φ e seus argumentos contra ela.

³⁶Estamos ilustrando o argumento cético esquemático com argumentos que se apoiam em hipóteses cétricas, mas pensamos que nada depende desse detalhe e por isso optamos por formular o argumento cético esquemático em alto grau de generalidade.

3 MODÉSTIA: DEFESAS E OBJEÇÕES.

Neste capítulo examinaremos seis argumentos principais, com algumas ramificações, em defesa de não- Φ . Isto é, em defesa da modéstia, de que não é o caso que para que possamos saber que o ceticismo é falso seja necessário que possamos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.

Acompanharemos a exposição de Veber (2019) nas seções 3.1 até 3.3, mas com acréscimos e divergências (em 3.2 criticaremos uma defesa que Veber faz de uma posição próxima da ambição). Os demais argumentos são esforços nossos para reconstruir, seja com base na literatura ou na reflexão sobre o que pode embasar a modéstia, aquilo que consideramos suas melhores defesas. Concluiremos que nenhum dos argumentos é bem-sucedido.

3.1 O argumento moral de Nozick

Conforme aponta Veber, Nozick alega que argumentos filosóficos são coercivos: eles forcem alguém a aceitar certa conclusão (ao menos quando são bem-sucedidos).³⁷ Mas, segundo Nozick, ocorre que, por razões morais, normalmente não devemos coagir pessoas a aceitarem coisas.³⁸ Em particular, não devemos tentar coagir o cético a abandonar seu ceticismo. Esta passagem de Nozick (1981, pp.197-8, ênfases no original) deixa isso claro:

Our goal is not, however, to refute skepticism, to prove it is wrong or even to argue that it is wrong. [...] Our task here is to explain how knowledge is possible, given what the skeptic says that we do accept (for example, that it is logically possible that we are dreaming or are floating in the tank.). In doing this, we need not convince the skeptic, and we may introduce explanatory hypotheses that he would reject. What is important for our task of explanation and understanding is that *we* find those hypotheses acceptable or plausible, and that they show us how the existence of knowledge fits together with the logical possibilities the skeptic points to, so that these are reconciled within our own belief system. These hypotheses are to explain to ourselves how knowledge is possible, not to prove to someone else that knowledge *is* possible.

37“A philosophical argument is an attempt to get someone to believe something, whether he wants to believe it or not. A successful philosophical argument, a strong argument, *forces* someone to a belief.” (NOZICK, *ibid.*, p.4, ênfase no original).

38“Why are philosophers intent on forcing others to believe things? Is that a nice way to behave toward someone? I think we cannot improve people that way—the means frustrate the end. [...] The valuable person cannot be fashioned by committing philosophy upon him.” (NOZICK, *ibid.*, p.5).

Não devemos tentar persuadir o cético, pois tal persuasão (ainda que feita através de razões que o cético aceitasse) seria coerção. A posição de Nozick sobre isso pode ser articulada no seguinte argumento:

(1) Não devemos tentar persuadir o cético.

(2) Se não devemos tentar persuadir o cético, então não devemos aceitar que Φ é verdadeira.

(C) Logo, não devemos aceitar que Φ é verdadeira.

Não é um argumento contra Φ , mas é contra uma ação que seria naturalmente motivada por se aceitar que Φ é verdadeira, e nessa medida mostraria que é inapropriado aceitar Φ .³⁹ Dificilmente alguém buscaria refutar o cético sem aceitar Φ . A posição de Nozick é interessante por recomendar que Φ não seja assumida no trato com o ceticismo, ainda que nem por isso pretenda estabelecer que Φ é falsa (e tampouco seja capaz de anular qualquer razão epistêmica para crer que Φ é verdadeira, caso exista alguma).

Embora seja interessante, não é uma posição razoável. O problema crítico está na premissa (1) — talvez (2) não esteja livre de problemas, mas não disputaremos ela. Concordamos com as duas objeções que Veber apresenta para (1), que mostram que ela é infundada.

Primeira objeção

Nozick caracteriza inadequadamente o sentido em que um argumento filosófico (ou um argumento filosófico “nocauteante”) é coercivo. Alguém é forçado a aceitar a conclusão de um argumento no sentido em que, se for racional e aceitar as premissas (bem como a validade ou força do argumento), precisa aceitar a conclusão. Ao menos para continuar sendo racional. Contudo, ainda que isso possa ser classificado como coerção em algum sentido de “coerção”, não é o mesmo sentido em que obrigar alguém a fazer algo sob a mira de uma arma é um caso de coerção. Não só porque, no caso de crenças, é implausível que seja possível fazer alguém formar crenças através de coerção (“Se você não acreditar que o ceticismo é falso, atiro em você!”: não soa como uma abordagem promissora). Mas, também porque ainda que fosse possível fazer alguém formar crenças através de coerção, seria nítida a diferença moral entre fazer isso através de argumentação e através de ameaças. Diferentemente dos casos típicos de coerção, não seria óbvio que haveria alguma imoralidade na persuasão racional através de argumentos ou que, caso houvesse, seria algum tipo

³⁹Nozick não emprega a noção de aceitação e, a rigor, não fala em Φ ou em ambição, mas pensamos que nossa articulação do argumento dele nesses termos não é injusta com a posição que ele sustenta.

preocupante de imoralidade (mais grave do que um erro de etiqueta, por exemplo, caso algo assim pudesse ser imoral). Mesmo que persuasão racional via argumentação envolva algum tipo de coerção, é implausível que só por isso não devamos tentar persuadir o cético.

Segunda objeção

A descrição e a avaliação que Nozick faz do papel da argumentação na reflexão filosófica são implausíveis. A descrição é implausível porque assume que buscar por argumentos filosóficos (ou por argumentos filosóficos “nocauteantes”) é algo que seria motivado pelo desejo de gerar uniformidade de crenças, contrastando com as motivações mais nobres que podem guiar a reflexão filosófica, como a curiosidade ou a perplexidade diante de problemas filosóficos:

Philosophical argument, trying to get someone to believe something whether he wants to believe it or not, is not, I have held, a nice way to behave toward someone; also, it does not fit the original motivation for studying or entering philosophy. That motivation is puzzlement, curiosity, a desire to understand, not a desire to produce uniformity of belief. (NOZICK, *ibid.*, p.13)

Como Veber nota, não é plausível que esse necessariamente seja o caso. Bons argumentos filosóficos não são facilmente elaborados, e não é incomum que o envolvimento com eles gere ainda mais curiosidade e perplexidade do que se tinha antes de se investir na elaboração deles. Isso pode ser alegado concedendo que as motivações para a reflexão filosófica não podem ser mais diversas do que Nozick assume e que a motivação para a argumentação normalmente é a pretensão de gerar uniformidade de crenças (ainda que o efeito não costume ser esse). Nenhuma dessas duas concessões é óbvia. Contudo, mesmo assim, e inversamente, o desinteresse pelo esforço para persuadir interlocutores através de argumentos filosóficos é que tende a gerar ou facilitar a uniformidade de crenças. Afinal, se basta que certas razões sejam convincentes para nós, tudo dependerá de quem está no “nós”. Uma vez que isso levar a isolar certos interlocutores do diálogo, o que é de se esperar que ocorra, será algo que facilitará que se estabeleça a uniformidade de crenças no interior de grupos discordantes. Assim, a descrição que Nozick faz do papel da argumentação parece inadequada. Não é como se a geração de uniformidade de crenças fosse um papel ou efeito característico da argumentação.

Sobre a avaliação que Nozick faz do papel da argumentação, não podemos afirmar que seja inteiramente negativa:

Even argument, despite its coerciveness and distortion of philosophical direction, has its own virtues: it is responsive to a person's rationality (if not his autonomy), and perhaps in caring what he believes it evidences some caring about the person. But though philosophical arguing is somewhat responsive to and respectful of the person, it is not responsive and respectful enough. (NOZICK, *ibid.*, p.23)

Não é inteiramente negativa, mas é bastante. Há um exemplo de Veber (*ibid.*, pp.324-5) que ilustra o que há de errado com essa avaliação. Imagine que você tem um chefe em seu trabalho e que ele assume que no ambiente de trabalho todos são tratados respeitosamente, com dignidade. Contudo, você aborda seu chefe apresentando razões, que você honestamente considera boas razões, para crer que o ambiente é tóxico: há racismo e sexismo ocorrendo entre funcionários. Após você apresentar suas razões, seu chefe responde que, apesar do que você alega, a posição dele sobre o ambiente de trabalho está correta. Ele oferece então uma explicação disso que ele reconhece que você rejeitaria (por se basear em suposições das quais você duvida ou até que você pensa saber que são falsas), e não faz nenhum esforço para oferecer um argumento que seria racionalmente persuasivo para você. Você reclama disso e acusa seu chefe de cometer uma petição de princípio. Seu chefe responde que nunca pretendeu persuadir você sobre como são as coisas no ambiente de trabalho, que para ele bastava explicar a razão pela qual você estaria errado para aqueles que concordavam com ele de antemão. Seu chefe prossegue dizendo que não importa para ele que você não considere a resposta dele plausível ou satisfatória, pois basta que ele e quem concorda com ele fique satisfeito. Por fim, seu chefe reforça para os demais funcionários que o problema que você levantou foi resolvido e que todos podem continuar com suas tarefas.

É difícil concordar com qualquer avaliação em que a posição desse chefe seria moralmente apropriada. Contudo, é precisamente esse tipo de posição que adotamos em relação ao cético caso sigamos a recomendação de Nozick. Certamente em alguns casos pode ser improdutivo ou inapropriado tentar persuadir alguém através de boa argumentação. Basta misturar assuntos políticos com eventos de família para lembrar disso. No entanto, não é algo que se justifique como postura geral a ser adotada, como algo a ser seguido por princípio. Fazer isso propagaria situações como o exemplo hipotético de Veber, e Nozick não oferece nenhuma razão para pensarmos que essa postura se aplicaria excepcionalmente no caso do cético. Pelo contrário, o caso do cético é um em que ela parece especialmente deletéria. Não pelo risco de gerar mais injustiça ou imoralidade no mundo (não parece haver muitos céticos

por aí para serem injustiçados), mas pelo risco de causar prejuízos intelectuais na prática filosófica (retomaremos essa questão no próximo capítulo).

Terceira objeção e avaliação final do argumento

Ainda dentro desse último aspecto, uma objeção que fazemos além das feitas por Veber é que, se concordássemos com Nozick, pensaríamos que não devemos tentar persuadir o cético. Não deveríamos tentar mesmo que fosse possível fazer isso de modo racional, de um modo que o próprio cético aceitaria. O problema, porém, é que ficaria nítido que nesse caso foi longe demais a suposição de que o cético existe (ou poderia existir) como um sujeito cujos interesses deveriam ser respeitados. É uma suposição desnecessária para o problema cético se colocar — algo que o próprio Nozick (*ibid.*, p.198) reconhece e que enfatizamos no capítulo anterior. Concluímos que o argumento moral inspirado pela posição metafilosófica de Nozick fracassa. Não é boa razão para defender a modéstia.

3.2 O argumento da alçada

A segunda defesa da modéstia que Veber identifica consiste, grosso modo, na alegação de que refutar o cético não estaria, em um sentido importante, na alçada do epistemólogo. Uma vez que isso for concedido, o resultado será que não cabe ao epistemólogo dar razões aceitáveis para o cético para crermos que existem objetos do mundo exterior. Esse resultado seria a modéstia, e segundo Veber seria nocivo.

Repare que nesse contexto o que Veber entende por “modéstia” difere do que estamos entendendo por “modéstia”. No argumento da alçada, a modéstia abrange a tese de que não cabe ao epistemólogo dar razões aceitáveis para o cético para crermos que existem objetos do mundo exterior. É uma tese que não implica nem é implicada por Φ (ao menos não obviamente), e que não é inconsistente com Φ . Afinal, Φ não diz respeito ao que cabe ao epistemólogo nem é diretamente sobre a existência de objetos do mundo exterior. Ainda assim, é instrutivo discutir o argumento da alçada, que é um argumento *contra* a modéstia (diferentemente dos demais que abordamos neste capítulo), pois pensamos que Veber falha em sua defesa dele. O argumento pode ser formulado assim:

(1) Se não cabe ao epistemólogo dar razões aceitáveis para o cético para crermos que existem objetos do mundo exterior, então o epistemólogo pode assumir a existência de objetos do mundo exterior ao lidar com o ceticismo.

(2) Se o epistemólogo pode assumir a existência de objetos do mundo exterior ao lidar com o ceticismo, então devemos aceitar que a questão da existência dos objetos do mundo exterior nunca será resolvida.

(3) Se não cabe ao epistemólogo dar razões aceitáveis para o cético para crermos que existem objetos do mundo exterior, então devemos aceitar que a questão da existência dos objetos do mundo exterior nunca será resolvida.

(4) Não devemos aceitar que a questão da existência dos objetos do mundo exterior nunca será resolvida.

(C) Logo, cabe ao epistemólogo dar razões aceitáveis para o cético para crermos que existem objetos do mundo exterior.

As premissas cruciais são (1) e (2), pois (3) se segue de (1) e (2) por silogismo hipotético e (4) é pacífica (ao menos para nossos propósitos). Rejeitamos o argumento porque rejeitamos (2), mas primeiro vejamos como Veber defende (1) e (2).

Premissa (1)

Sobre (1), Veber afirma que, em certo sentido, é correto distinguir um componente ontológico de um componente epistemológico na questão do ceticismo. O componente ontológico é a questão de determinar se objetos como mesas e cadeiras existem; o componente epistemológico é a questão de determinar se, supondo que esses objetos existem, podemos ter conhecimento sobre eles. Essa distinção torna a antecedente de (1) plausível: não cabe ao epistemólogo dar razões para crermos que *existem* objetos do mundo exterior (fossem razões aceitáveis para o cético ou não). O que pode caber ao epistemólogo é dar razões (aceitáveis para o cético) para crermos que *sabemos* que existem tais objetos.

Alguém poderia protestar que é impossível o epistemólogo dar razões para crermos que sabemos que cadeiras existem sem com isso dar razões para crermos que cadeiras existem. Essa impossibilidade seria uma consequência da factividade do conhecimento e de mais alguns pressupostos razoáveis. Talvez isso ocorra. Independentemente disso, porém, não é verdade que o epistemólogo, ao dar razões para crermos que sabemos que cadeiras existem, não possa dar razões para crermos que as demais condições para o conhecimento são satisfeitas (além da factividade) sem, ao fazê-lo, apenas assumir que cadeiras existem.

Outra maneira de compreender que não cabe ao epistemólogo (por contraste com o ontologista) dar razões para crermos que existem objetos do mundo exterior resulta de observar que a questão da existência de objetos do mundo exterior não é exatamente a questão

expressa por “Existem cadeiras?”, e sim algo como a que é expressa por “Cadeiras são entidades concretas que existem objetivamente?”. Ao menos no contexto de discussão das hipóteses céticas em que elas são consideradas em seus aspectos metafísicos, a última interpretação é a visada. Um idealista não precisa negar a existência de cadeiras. Só negará que esteja correta a descrição materialista delas. Portanto, mesmo que caiba ao epistemólogo dizer quais razões permitem que você acredite (ou saiba) que cadeiras existem (que não são apenas alucinações ou algo similar), não parece caber ao epistemólogo dizer quais razões permitem que você acredite (ou saiba) que cadeiras são entidades concretas, materiais, que existem objetivamente (em vez de serem entidades mentais em uma realidade onde tudo existe dependentemente de alguma mente ou algo similar).

A plausibilidade da antecedente de (1) fica ainda mais evidente uma vez que consideramos o que justifica a consequente: o epistemólogo pode assumir a existência de objetos do mundo exterior ao lidar com o ceticismo pela simples razão de que o cético pode assumir isso também. Aceitar que mesas e cadeiras existem não é empecilho para o cético porque nossas crenças sobre mesas e cadeiras serem verdadeiras por si só não faz com que sejam conhecimento (ou sequer com que sejam justificadas), que é o que o cético nega que sejam. Podemos sonhar com algo, esse algo ser o caso, e nem por isso teremos conhecimento ou alguma justificção sobre esse algo.⁴⁰ Você sonhar que está caminhando em seu quarto enquanto é verdade que está fazendo isso (por ser sonâmbulo) não faz com que você saiba que está caminhando em seu quarto (mesmo que você acredite nisso enquanto dorme). E o que vale para a hipótese cética do sonho vale para outras hipóteses céticas. O cético *pode* assumir a falsidade das nossas crenças sobre o mundo exterior, mas não *precisa* fazer isso para arguir que elas não são conhecimento. É importante separar as suposições que o cético pode fazer daquelas que ele precisa fazer. A suposição de que mesas e cadeiras não existem (que são meras simulações geradas por computador, digamos) é uma que ele pode fazer ao introduzir um cenário cético, mas que não precisa fazer. Consequentemente, (1) é verdadeira.

Com essas colocações não pretendemos sugerir que o ceticismo, mesmo entendido como uma tese epistemológica, não possa carregar suposições metafísicas ou ontológicas. Há suposições desse gênero que parece que o cético precisa fazer. O cético costuma assumir que os objetos do mundo exterior são distintos das experiências que aparentemente temos com eles (o que seria incompatível com algumas teses metafísicas, como alguns tipos de idealismo) e costuma assumir uma concepção realista sobre o que é a verdade (que o cético

⁴⁰Esse fato já foi pontuado por alguns autores na literatura sobre ceticismo, como Moore (1959, p.245) e Stroud (1984, cap.1).

concede que seja condição necessária para o conhecimento). Porém, essas são posições que o cético *costuma* assumir e, mesmo que precise assumi-las, o argumento que ele oferece, para ser rejeitado, não exige que elas sejam negadas (ainda que possam ser negadas para se rejeitar o ceticismo). São posições que, mesmo sendo disputáveis, não podem ser disputadas no palco da epistemologia. Devem ser disputadas no palco da metafísica, por mais que posições epistemológicas e metafísicas circulem entre os bastidores de ambos os palcos.

Premissa (2)

Aceitamos (1). Porém, negamos (2). O apoio para (2) decorreria do fato de que, segundo Veber, se essa distinção entre componentes for adotada pelo epistemólogo ao lidar com o ceticismo, ele será levado a aceitar a modéstia e a questão envolvendo o componente ontológico nunca será resolvida. Isso porque o ontologista, ao lidar com a questão da existência de objetos do mundo exterior, desconsidera a possibilidade de hipóteses céticas serem verdadeiras e, portanto, não se preocupa em oferecer argumentos que o cético aceitaria. Quando o ontologista discute se cadeiras existem, sua preocupação *costuma* ser determinar que cadeiras existem em vez de existirem apenas ideias de cadeiras ou alguma outra entidade mental (que não seria a entidade concreta não-mental que estaria em acordo com o senso comum), ou então determinar que cadeiras existem em vez de existirem apenas objetos sem partes próprias (átomos mereológicos) que podem compor uma cadeira (que em última instância não existiria). Segundo Veber, o ontologista não está preocupado em mostrar que cadeiras não são, por exemplo, simulações geradas por um computador em um mundo no qual somos cérebros encubados, quanto mais fazer isso com base em razões aceitáveis para o cético. Caberia ao epistemólogo mostrar isso. Entretanto, dada (1), o epistemólogo passará o problema para o ontologista, que por sua vez repassará para o epistemólogo. Um ficará repassando o problema para o outro e ele nunca será resolvido. Dada a premissa (4), esse pingue-pongue tornaria a modéstia nociva.

Pensamos que o trabalho de um autor é um contraexemplo decisivo para (2): Chalmers (2005, 2018) aborda hipóteses céticas (em particular a hipótese de estarmos no cenário do filme *The Matrix*, tomada como uma versão específica da hipótese de que somos cérebros encubados) como hipóteses metafísicas e discute elas nesses termos. A ideia de Chalmers é oferecer uma resposta veridicalista ao argumento cético, onde esse veridicalismo é estruturalista. O veridicalismo consiste na tese de que as crenças de um sujeito são em sua maioria verdadeiras mesmo que o sujeito esteja em um cenário cético (mesmo que seja um

cérebro encubado ou uma vítima do gênio maligno); já o estruturalismo é uma explicação de como essas crenças são verdadeiras nessas condições. Grosso modo, são verdadeiras porque o conteúdo de uma crença, como sua crença de que você tem mãos, envolve algo estrutural: ter mãos seria ter uma propriedade que desempenha certo papel (como o de causar certas experiências tácteis e visuais). Tanto em um cenário normal quanto em um cenário cético você instanciaría essa propriedade estrutural, e por isso mesmo no cenário cético sua crença de que você tem mãos seria verdadeira. A diferença fundamental é que talvez no cenário cético sua mão seja feita de *bits*, não de carne e osso.

Com base nessas teses, Chalmers alega que não precisamos descartar hipóteses céticas para que possamos pensar que nossas crenças sobre o mundo exterior são verdadeiras. Segundo ele, é falso que se alguém sabe que tem mãos, então esse alguém precisa saber que hipóteses céticas são falsas. As próprias hipóteses céticas não precisam ser falsas para ser verdade que você tem mãos. Independentemente dos méritos da resposta de Chalmers diante do ceticismo, ela não é um caso em que a existência dos objetos do mundo exterior é assumida. Também não é um caso em que hipóteses céticas são desconsideradas. O fato de epistemólogos poderem assumir a existência de objetos do mundo exterior ao lidar com o ceticismo não faz com que uma resposta como a de Chalmers perca seu valor ou plausibilidade. Além disso, a resposta de Chalmers não precisa resolver a questão da existência dos objetos do mundo exterior para indicar que (2) é falsa.

Se houvesse alguma reclamação do epistemólogo sobre a resposta de Chalmers, não seria a de apontar que, se Chalmers pretende fazer epistemologia, ele concede mais ao cético do que deveria. A reclamação que podemos esperar seria bem distinta. Consistiria em apontar que Chalmers não responde ao problema realmente epistemológico (por contraste com metafísico) do ceticismo: o veridicalismo erra o alvo, pois não é crucial para o ceticismo que, no cenário cético, nossas crenças sejam em sua maioria falsas. Fosse essa reclamação justa ou não, ela não ajudaria Veber. Não seria uma tentativa do epistemólogo de repassar o problema para alguém. Pelo contrário, seria o epistemólogo reclamando que a proposta de Chalmers não resolve o problema que o epistemólogo pensa ser seu e que julga intransferível. A proposta de Chalmers, estando correta ou não, não mostra que o epistemólogo não possa assumir a existência de objetos do mundo exterior ao lidar com o ceticismo. No máximo mostra que ele não precisa fazê-lo. Talvez Veber não concorde com a resposta de Chalmers. Porém, ele não pode negar que seja uma tentativa de responder à questão da existência dos objetos do mundo exterior, de explicar como nossas crenças sobre tais objetos são verdadeiras. É uma resposta que inclusive pode conceder para o cético a veracidade das hipóteses céticas, sendo modesta

dentro do que Veber entende por “modéstia” — não há petição de princípio contra o cético na arguição de Chalmers. Portanto, (2) é falsa.

Uma confusão e a avaliação final do argumento

Ao discutir o argumento da alçada estamos rondando uma confusão possivelmente incentivada pelo modo famoso através do qual Moore (1959, p.146) lidou com o ceticismo (e o idealismo): provando (ou tentando provar) a existência de suas mãos. A confusão é pensar que proposições como as expressas por “Tenho mãos” ou “Existem cadeiras” ou, de modo geral, “Existem objetos do mundo exterior”, são diretamente relevantes na discussão com o cético, quando não são. A verdade delas pode ser concedida pelo cético, como vimos há pouco. As proposições cuja verdade é diretamente relevante para o cético, e que não podem ser confundidas com as anteriores, são proposições como “Sei que tenho mãos”, “Ana sabe que cadeiras existem” ou, de modo geral, “Sabemos que existem objetos do mundo exterior”. As proposições do primeiro grupo são *indiretamente* relevantes porque o conhecimento é factivo, o que faz com que as proposições do segundo grupo dependam da verdade das que estão no primeiro grupo. Entretanto, quando o epistemólogo discute a suposta prova ou o argumento de Moore, ele faz isso assumindo que essa prova ou argumento pretende estabelecer que há conhecimento de que mãos existem, não apenas que mãos existem. É isso que torna a prova ou argumento *mooreano* pertinente diante do ceticismo, por mais que “conhecimento” (ou noções epistêmicas próximas) não conste nas premissas ou conclusão da prova.⁴¹ O ceticismo, seja como tese, argumento ou paradoxo, precisa ser articulado com noções epistemológicas (como a de conhecimento ou de justificação) para se tornar algo que o epistemólogo reconheça como um problema epistemológico. O mesmo vale para as respostas ao ceticismo. Proceder assim em relação ao ceticismo não é evasão por parte do epistemólogo diante de um problema (o problema da existência de mãos), é precisão diante do problema que cabe a ele investigar (o problema do conhecimento do mundo exterior).

⁴¹ Moore (1942, pp.668-9) eventualmente esclareceu que ao considerar sua prova devemos diferenciar as proposições expressas por “Não existem coisas materiais” e por “Ninguém sabe com certeza que existem coisas materiais”, e que a primeira proposição é que importaria para sua prova. Isso gera suspeitas sobre o quanto Moore pretendia que a prova tivesse a importância epistemológica (em relação ao ceticismo) que muitos passaram a ver nela, por contraste com ter maior importância metafísica (em relação ao idealismo — como apontaram Baldwin (1990) e Sosa (2007b)). Seja como for, não é absurdo pensar que a prova possa ser encarada como tendo importância epistemológica. Além disso, em artigos como *Certainty* (1959) e *Four Forms of Scepticism* (1959), Moore desenvolve argumentos parecidos com a prova, mas com teor explicitamente epistemológico. Para mais discussão sobre a prova *mooreana*, cf. Weatherall (2017).

É instrutivo considerar o argumento da alçada e o erro na objeção de Veber porque ajuda a entender melhor em que consiste o ceticismo e, com isso, ajuda a entender o que é pertinente para a plausibilidade da ambição. Defender a ambição (em nosso sentido de “ambição”, que é mais restrito do que o de Veber) não exige que se defenda que precisamos fazer ontologia (ou ontologia ambiciosa) para refutar o ceticismo.⁴²

3.3 O argumento da obstrução racional

A terceira defesa da modéstia que Veber identifica foi proposta por Pryor (2004) e foi endossada por Bergmann (2008, p.521), entre outros — algo próximo dela foi defendido também por Markie (2005). Ela pode ser articulada no seguinte argumento:

- (1) O cético está racionalmente obstruído em relação ao ceticismo ser falso.
- (2) Se o cético está racionalmente obstruído em relação ao ceticismo ser falso, então não pode haver razões aceitáveis para o cético para crer que o ceticismo é falso.
- (3) Se não pode haver razões aceitáveis para o cético para crer que o ceticismo é falso, então não podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.
- (C) Logo, não podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético.

Dado que se assuma que podemos saber que o ceticismo é falso, o argumento da obstrução racional parece estabelecer a modéstia: se for sólido, Φ é falsa. Contudo, defenderemos, em acordo com Veber, que o argumento fracassa.

Obstrução racional

Segundo Pryor (*ibid.*, p.364), um sujeito tem uma obstrução racional para ter certa crença em uma proposição qualquer, Q, com base em certa justificação, quando esse sujeito tem uma outra crença (ou dúvida), em alguma proposição P, cuja justificação solapa a justificação que o sujeito teria para crer em Q. Por exemplo: se um sujeito crê que sua capacidade de ver cores não é confiável (ou no mínimo tem dúvidas acerca disso), isso impede que esse sujeito acredite racionalmente que está diante de uma parede vermelha com base em suas experiências com cores. Um sujeito racional nessas condições ficaria impedido

⁴²Se da ambição resultasse que o epistemólogo precisa fazer ontologia para responder ao cético, pensamos que isso tornaria a ambição implausível. Por isso julgamos mais apropriado discutir o argumento da alçada no presente capítulo em vez do próximo, que será sobre defesas da ambição.

de confiar nessas experiências, tendo uma obstrução racional para crenças baseadas nelas sobre as cores dos objetos e superfícies em seu ambiente.

Pryor (*ibid.*, p.365) alega que a atitude (crença ou dúvida) que gera obstrução não impede que o sujeito adquira justificação para outras crenças. O que ela impede é que racionalmente o sujeito creia com base nessa justificação. Aqui cabe recuperar a distinção entre justificação proposicional e justificação doxástica — introduzida no capítulo anterior. A obstrução racional impede que o sujeito tenha justificação doxástica, não que tenha justificação proposicional. O sujeito que crê que sua capacidade de ver cores não é confiável (ou que tem dúvidas sobre a confiabilidade dela) pode estar errado sobre sua capacidade não ser confiável. Talvez sua crença (ou dúvida) sobre a confiabilidade das suas capacidades seja até injustificada. No entanto, em uma situação onde esse sujeito de fato tem uma excelente capacidade de ver cores, ele constantemente adquirirá justificação proposicional para suas crenças sobre as cores dos objetos em seu ambiente mesmo que, se for racional, não adquira justificação doxástica.

A obstrução racional também afeta a justificação doxástica do sujeito para crenças de ordem superior: o sujeito não só ficará impedido de crer justificadamente que certos objetos têm certas cores como também ficará impedido de crer justificadamente que tem justificação para crer que certos objetos têm certas cores. Naturalmente isso se amplia para aquilo que o sujeito pensa saber. A própria atitude que gera obstrução racional necessariamente é uma crença (ou dúvida) de ordem superior.

Premissa (1)

Pryor alega que o cético sofre com uma obstrução racional. Supostamente o cético crê (ou duvida) que possa ter justificação para certas crenças. Mais precisamente, o cético crê (ou duvida) que possa ter justificação perceptual para crenças envolvendo objetos do mundo exterior. Isso impediria o cético de ter justificação doxástica para tais crenças, ainda que, sendo o ceticismo falso, ele adquirisse justificação proposicional para elas com base na percepção. Essa obstrução racional acabaria por impedir o cético de crer justificadamente que o próprio ceticismo é falso, isto é, de crer que tem conhecimento sobre o mundo exterior. Nesse sentido, não poderia haver razões para crer que o ceticismo é falso que o cético aceitaria, que seriam justificação doxástica para ele. A obstrução racional impediria que existissem tais razões. Portanto, dado que podemos saber que o ceticismo é falso, Φ seria falsa.

Há alguns problemas no argumento da obstrução racional. Um deles foi identificado por Veber: para Pryor, a obstrução racional é racional porque o que faz certa atitude gerar obstrução para o sujeito é o sujeito ser racional e, por possuí-la (ainda que ela mesma não seja racional), não formar crenças com base em justificação que estaria obstruída. Ou seja, uma atitude irracional pode ser mantida racionalmente.⁴³ No entanto, o problema com o cético nessas condições é que se torna bastante implausível que ele esteja sendo racional ao manter a atitude que gera a obstrução. Se o ceticismo é falso, o cético recebe evidências que contrariam sua atitude o tempo todo, não é como se ele estivesse impedido de recebê-las. O cético estaria mais próximo de alguém que crê que a Terra é plana nos dias de hoje (que dificilmente terá racionalidade exemplar) do que de alguém que é enganado por seu oftalmologista (até então confiável) sobre sua capacidade de ver cores. Afinal, segundo Pryor, a atitude do cético é irracional, é uma crença ou dúvida que ele não deveria ter porque, supostamente, não possuiria boa razão para ter — cf. Pryor (*ibid.*, p.369). E isso torna a proposta de Pryor implausível. Embora uma atitude irracional possa ser mantida racionalmente, se ela for tão irracional quanto Pryor sugere que seja no caso do cético, seria incrível que pudesse ser racional mantê-la diante da farta contraevidência e da falta de razões para ela. O cético estaria até pior do que o terraplanista no quesito da racionalidade (na medida que a suspeita do terraplanista sobre a esfericidade do nosso planeta fosse minimamente menos infundada do que as crenças ou dúvidas céticas, que para Pryor seriam totalmente infundadas). Portanto, a premissa (1) do argumento da obstrução racional é implausível.

O problema da irrelevância e a avaliação final do argumento

Há outro problema no argumento da obstrução racional, um que Veber não identifica. O problema é que, a rigor, é irrelevante o fato de o cético não poder adquirir justificação doxástica para crer na falsidade do ceticismo. O que importa é a existência de justificação proposicional para crer que o ceticismo é falso (NC não exige que as razões aceitáveis para o cético sejam justificação doxástica) e que essa justificação possa ser justificação doxástica ao menos para o não-cético (seja tal que seja possível saber com base nela que o ceticismo é

⁴³Um exemplo prosaico que pode ilustrar isso: imagine que Maria crê irracionalmente que comida indiana faz mal. Ela crê nisso por avaliar incorretamente sua evidência e por se deixar levar por preconceitos e vieses contra a cultura indiana. Digamos que em certo momento uma amiga de Maria conta para Maria que passou mal por consumir comida indiana. Após receber essa informação, Maria preserva sua confiança sobre comida indiana fazer mal, respondendo racionalmente à evidência que recebeu. Nesse caso, diríamos que embora a crença de Maria seja irracional (e continue sendo após o testemunho da amiga, ainda que talvez um pouco menos), ela foi mantida racionalmente diante da nova evidência (algo que teria sido irracional é que Maria perdesse confiança naquilo que crê em função dessa evidência).

falso). Dada a ambição, essa justificação precisa ser justificação que o cético poderia ter, ser formada por razões aceitáveis para ele, mas não importa que no caso dele ela não se tornaria doxástica (não sem que ele mudasse de ideia sobre o próprio ceticismo). Conforme dito anteriormente, detalhes sobre a psicologia do cético são irrelevantes porque é irrelevante, para o ceticismo ser plausível ou refutável, que o cético seja um sujeito psicologicamente possível. Portanto, a premissa (2) é falsa.

Nesse ponto devemos ser justos com Pryor (e talvez Veber não tenha sido tão justo quanto deveria): a preocupação de Pryor ao apelar para a noção de obstrução racional é explicar porque argumentos *mooreanos* seriam dialeticamente ineficazes contra o cético, ainda que representem inferências que, segundo Pryor, não são epistemicamente defeituosas — cf. Pryor (*ibid.*, pp.368-70).⁴⁴ Como a preocupação de Pryor é explicar o fracasso dialético e, nesse sentido, psicológico, desses argumentos contra o cético, é natural que ele se concentre na questão da justificação doxástica, nas crenças ou dúvidas que o cético teria. Dito isso, ainda que sejamos justos, como vimos no primeiro capítulo, Pryor é um defensor da modéstia. Em nenhum momento fica claro que ele qualificaria sua defesa da modéstia como uma defesa da tese mais fraca de que podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões que não poderiam ser justificação doxástica para o cético. Ele não indica que concederia que Φ é verdadeira ou plausível, pelo contrário. Logo, ainda que Pryor não encare o argumento da obstrução racional como uma defesa da modéstia, ele defende a modéstia e vale notar que tal argumento não sustenta essa defesa.

Uma suspeita

Temos uma suspeita sobre o que realmente faz Pryor defender a modéstia. A CC (condição cética) assumida (e criticada) por Pryor em seu entendimento do argumento cético pode ser formulada assim (chamemos ela de “CCP”): se S sabe que P, então S tem razões para crer que hipóteses rivais de P são falsas. Razões que são tais que não dependem da razão com base na qual S sabe que P (uma hipótese rival de P nesse caso é uma proposição inconsistente com P ou que seja tal que, se verdadeira, impede que a crença em P seja justificada). Adaptando um exemplo de Fumerton (2011, p.497), podemos ilustrar o que está em jogo com CCP: é implausível que um astrólogo possa saber que a astrologia é confiável (como fonte de

⁴⁴Um argumento *mooreano* para Pryor (2004, p.349) é um argumento como este: (1) aqui há duas mãos, (2) se mãos existem, então há um mundo exterior, (C) logo, há um mundo exterior. Não é difícil o sujeito partir de (C) para concluir que tem conhecimento sobre o mundo exterior (embora seja bom manter em mente a observação feita na discussão sobre o argumento da alçada. Para Pryor importa a questão de existir um mundo exterior somente na medida em que, caso ele exista, o argumento *mooreano* gere conhecimento desse fato.).

conhecimento) por ler nas estrelas que ela é confiável. Ao menos se o astrólogo não tem razão independente da leitura das estrelas, que por sua vez depende de a astrologia ser confiável, para descartar a hipótese de que ela não seja confiável. CCP explicaria a implausibilidade de pensar que o astrólogo possa saber que a astrologia é confiável ao ler as estrelas. Esse tipo de exemplo pode ser multiplicado facilmente.

Contudo, Pryor nega que CCP se aplique irrestritamente. Você pode saber que a Terra não é plana com base em razões que um terraplanista julgaria indevidas ou inaceitáveis (dado que ele teria explicações conspiracionistas que anulariam suas razões, explicações que você não teria razões independentes para recusar). Supor que CCP se aplica irrestritamente seria o erro do cético — não só do cético, mas também de autores como Wright (2002). Pryor então infere que, uma vez que na concepção dele é possível alguém saber que tem mãos com base em razões inaceitáveis para o cético (seria possível saber isso com base na experiência que o sujeito tem ao olhar suas mãos), consequentemente seria possível saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético. Argumentos ou inferências *mooreanas* poderiam fornecer esse conhecimento.

Não discutiremos o mérito da posição de Pryor em relação ao ceticismo. O que nos interessa é se ela cria dificuldades para a defesa de Φ . A resposta é negativa. O erro de Pryor nesse sentido é não perceber que a resposta dele pode ser condicionalmente aceitável para o cético, em vez de inaceitável. O cético pode aceitar condicionalmente que alguém saiba que o ceticismo é falso com base em um argumento ou inferência *mooreana*. Ele só não pode aceitar isso categoricamente. Se houver razões categoricamente aceitáveis para o cético para cremos que o ceticismo depende de CCP e que CCP deve ser negada (ao menos em sua versão irrestrita), e não é óbvio que não possa haver tais razões, não haverá conflito entre o que Pryor propõe e Φ . Das teses de Pryor não se segue não- Φ . Saber da poltrona que argumentos ou inferências *mooreanas* geram conhecimento permite saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. O que não é óbvio é que saibamos da poltrona que argumentos ou inferências *mooreanas* geram conhecimento, sejamos nós céticos ou não. Ninguém precisa ser cético para ter reservas sobre isso.

Em resumo, Pryor procede como se negasse uma instância da premissa (1) do argumento cético esquemático exposto no capítulo dois (tomando CC por CCP). Mas, curiosamente faz isso com base em razões aceitáveis para o cético. A defesa de Pryor de sua posição é feita inteiramente da poltrona. Apesar de Pryor declarar a defesa da modéstia, ele responde ao cético como um ambicioso. Não é uma prática rara entre defensores da modéstia

(retomaremos essa discrepância, que pode ser encontrada também em outros autores, no decorrer da discussão).

3.4 O argumento direto

Este é um argumento contra Φ que pode parecer intuitivo e que é um tanto direto:

(1) Se podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético, então não- Φ .

(2) Podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético.

(C) Logo, não- Φ .

O argumento pode ser intuitivo porque uma vez que seja possível saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético, seria natural que, para podermos saber que o ceticismo é falso, seja irrelevante se podemos saber disso com base em razões aceitáveis para o cético. A condição de existirem razões que satisfazem o cético seria desnecessária para se poder saber que o ceticismo é falso. Desse modo, ainda que fosse impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, seria possível saber que o ceticismo é falso, e isso nos bastaria.

Premissa (2)

O argumento direto fracassa. A premissa (2), conforme acabamos de observar ao discutir a negação de Pryor de CCP, está longe de ser óbvia. Você não precisa aceitar o ceticismo para achar implausível que alguém possa passar a saber que o ceticismo é falso com base em uma inferência como a que representáramos por “Sei que tenho mãos; se sei que tenho mãos, sei que não sou um cérebro encubado; logo, sei que não sou um cérebro encubado.”. Assim como você não precisa aceitar o ceticismo sobre a memória para achar implausível que alguém possa saber que tem uma memória confiável fazendo inferências em que usa a própria memória para chegar nessa conclusão.

Talvez as aparências sejam enganadoras acerca desses casos. Talvez pareça haver algo de errado com essas inferências por causa de alguma confusão de nossa parte. Contudo, essa é uma possibilidade que não é substantiada pelo argumento direto. Além disso, não bastaria ser verdade que não temos razões para crer que (2) é falsa, apesar de parecer que temos. É preciso ter razões para crer que é verdadeira. Precisaria haver alguma razão dependente de justificação perceptual, que não seria sequer condicionalmente aceitável para o cético, para

crermos que inferências circulares ou que envolvem petição de princípio podem gerar (ou transmitir) justificação, e (2) é tão plausível quanto é evidente que exista razão assim. Ou seja, não muito (retomaremos essa questão em alguns momentos adiante).

A premissa (1) e a avaliação final do argumento

Seja como for, ainda que (2) fosse concedida, (1) permaneceria infundada. Não há fundamento para afirmar que, por ser possível saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético, então seria possível saber que o ceticismo é falso mesmo que fosse impossível saber disso com base em razões aceitáveis para o cético. É algo que simplesmente não se segue, e que tende a decorrer do erro de não separar inaceitabilidade de aceitabilidade condicional para o cético. O argumento direto fracassa, portanto, por suas premissas serem falsas ou infundadas.

Uma observação

Embora o argumento direto não funcione, para o modesto pode parecer que ele está na direção certa. Parece que algo como o argumento direto está por trás da defesa de Pryor da modéstia, e algumas defesas da modéstia que consideraremos adiante podem ser encaradas como desenvolvimentos dele (ou como acompanhamentos para ele). Isso é previsível uma vez que o argumento direto parece capturar a mentalidade por trás da modéstia, aquela que DeRose (2017, p.69) representa nesta passagem:

I think we should use ‘proof’/‘prove’ as Nozick does, admitting that we are offering no ‘proof’ that the skeptic is wrong. And I suspect most working in this broad and diffuse non-refuting tradition of treatments of skepticism are similarly inclined. Rather than insisting that we are ‘refuting’ the skeptic or ‘proving’ her wrong, it is more characteristic of this broad tradition (that follows Moore in substance and in spirit here, but not in his use of some key terms) to admit that that’s not at all what we’re doing, and perhaps even to admit that it can’t be done, but to ask, ‘so what?’

Um defeito do argumento direto pode ser o de capturar de forma muito bruta ou simplista o raciocínio do modesto. Mas, seu defeito principal é ser infundado.

3.5 O argumento da indução pessimista

Um argumento simples que alguém poderia oferecer em defesa da modéstia é este:

(1) Até hoje não encontramos razões para crer que o ceticismo é falso que são aceitáveis para o cético.

(C) Logo, não há razões para crer que o ceticismo é falso que são aceitáveis para o cético.

Feita essa inferência indutiva e adicionada a suposição de que podemos saber que o ceticismo é falso, o resultado é que Φ é falsa.⁴⁵ É um argumento que tem algum apelo: a história de respostas ao ceticismo até hoje não parece uma história de sucessos. Ainda que exista consenso significativo sobre o ceticismo ser falso, não parece haver convergência para algum consenso sobre certa resposta ao ceticismo ser uma refutação dele, em conformidade com Φ .

Premissa (1)

Apesar da plausibilidade aparente, o argumento da indução pessimista tem dois defeitos. O primeiro é que a premissa (1) é falsa ou, no mínimo, implausível. Há razões para crer que o ceticismo é falso e que, em princípio, o cético aceitaria. Apresentaremos três exemplos disso sem nos aprofundarmos (e sem assumirmos que são *boas* razões para crer que o ceticismo é falso, assumiremos apenas que não são obviamente ruins).

Um exemplo é o das respostas abduvistas ao ceticismo. Elas tentam mostrar que sabemos que hipóteses céticas são falsas com base em considerações explanatórias — cf. Beebe (2009). Essas considerações podem ser baseadas em justificação *a priori* (ou justificação da poltrona de modo geral) e, portanto, podem constituir razões que o cético aceitaria contra a premissa (2) do argumento cético (“S não satisfaz CC”). Nessa linha alguém poderia defender que temos justificação *a priori* para crer que hipóteses céticas são explicações piores (por não serem parcimoniosas, digamos) das nossas experiências do que a hipótese do mundo exterior, e que por isso hipóteses céticas devem ser rejeitadas. Baseados nisso poderíamos saber que não somos cérebros encubados. E baseados nisso (entre outras coisas) poderíamos então saber que o ceticismo é falso.

Um segundo exemplo é a tentativa de Wilson (2012) de argumentar que se não podemos saber que hipóteses céticas são falsas, então não podemos saber que estamos em certos estados mentais. E se não podemos saber que estamos em certos estados mentais, iniciaremos um regresso infinito que resultaria em um ceticismo incompatível com as

⁴⁵Poderia ser elaborado também um argumento *abduvivo* pessimista onde a suposta falta de razões (aceitáveis para o cético) para crer que o ceticismo é falso seria melhor explicada pela inexistência ou impossibilidade dessas razões. Não achamos que essa inferência mereça discussão separada porque ela teria a mesma fraqueza que apontaremos na premissa (1) do argumento da indução pessimista.

suposições do cético serem justificadas. Afinal, o ceticismo dependeria de podermos saber em que estados mentais estamos. A única forma de evitar o regresso seria negar que não podemos saber que hipóteses céticas são falsas.⁴⁶

Um terceiro exemplo é a tentativa recente de Rinard (no prelo) de refutar o ceticismo de maneira declaradamente ambiciosa. Segundo Rinard, o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior se apoia em razões que também apoiam o ceticismo sobre o passado, mas o ceticismo sobre o passado levaria ao ceticismo sobre inferências complexas e o ceticismo sobre inferências complexas seria irracional dentro dos padrões do próprio cético (sobre nosso conhecimento do mundo exterior).⁴⁷

A ideia aqui não é sugerir que essas respostas resolveram a questão, longe disso. Não estamos sugerindo sequer que sejam boas respostas. Ocorre apenas que elas mostram que (1) é falsa. Afinal, para (1) ser falsa não é necessário que a verdade de alguma dessas respostas seja matéria de consenso. E (1) não se torna verdadeira por não ser óbvio que não possa persistir alguma resistência justificada por parte do cético (ou inclusive por parte de não-céticos) diante dessas respostas. Igualmente não é óbvio que alguma dessas respostas não esteja correta. Elas estão sob avaliação. Mas, se há alguma falha nelas, não é a de depender de razões que violam restrições céticas. Logo, (1) é falsa ou, no mínimo, implausível. Ao que parece já encontramos razões para crer que o ceticismo é falso que são aceitáveis para o cético, só não temos acordo sobre elas resolverem a questão.

A conclusão e a avaliação final do argumento

O segundo defeito do argumento da indução pessimista é que ainda que (1) fosse plausível, não seria boa base para (C). Não parece que estamos perto do fim da reflexão filosófica sobre o tópico do ceticismo, que foram esgotadas as possibilidades de resposta ao cético (ou de exame das mesmas). O último século foi especialmente fecundo nesse sentido: a reflexão filosófica sobre o ceticismo foi intensa e na mesma medida mostrou que ainda há bastante o que se refletir sobre ele — cf. Reed (2018, pp.523-534). Ou seja, o pessimismo dessa indução parece precipitado. Portanto, o argumento da indução pessimista fracassa.

⁴⁶Para uma crítica ao argumento de Wilson, cf. Avnur (2016).

⁴⁷Há mais exemplos além do abdutivismo, da proposta de Wilson e da proposta de Rinard que podem ser encontrados na literatura — para uma visão panorâmica das respostas ao ceticismo, cf. Brueckner (2014) e Comesaña & Klein (2019).

3.6 O argumento das teorias de fundo

Dependendo da teoria epistemológica pressuposta, se ela for verdadeira é impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Graham (2007, pp.31-3) elenca algumas teorias (ou conjuntos de teorias) que ficariam nessa situação (acerca do que ele identifica como “ceticismo dialético”, que para nossos propósitos não difere do que estamos entendendo por “ceticismo”): cartesianismo, confiabilismo e contextualismo. A razão para tanto é que nessas teorias seria impossível saber da poltrona, ou satisfazendo NC de modo geral, que o ceticismo é falso. Uma vez que for assumido que essas teorias pretendem estabelecer que o ceticismo é falso de tal modo que possamos saber, com base nelas, que o ceticismo é falso, Φ seria falsa.⁴⁸

Podemos classificar como “T” tais teorias (teorias anticéticas nas quais é impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético) e, entendendo cada teoria como uma proposição (potencialmente bastante complexa) incluída em uma grande disjunção, podemos formular este argumento:

- (1) Se a disjunção das teorias T é verdadeira, então não- Φ .
- (2) A disjunção das teorias T é verdadeira.
- (C) Logo, não- Φ .

A premissa (1) deve ser concedida, decorre do que foi estipulado. A premissa (2) deveria ser aceita porque seria suficientemente mais plausível que sua negação. Afinal, podem ser várias as teorias T que formam a disjunção, e elas podem ser independentes entre si (a falsidade de uma não implica a falsidade de outra). Segundo o defensor do argumento das teorias de fundo, se (2) não é verdadeira, é no mínimo altamente provável, e isso bastaria para estarmos autorizados a negar Φ .

Há teorias fora de T que podem ser consistentes com Φ e que não são céticas. Um exemplo de Graham é o que ele chama de “intuicionismo”, que teria Audi (2011, cap.14) como expoente. Há também teorias que podem ou não ser uma teoria T, como o dogmatismo de Pryor, em que é possível saber que o ceticismo é falso com base em razões que não são categoricamente aceitáveis para o cético, mas que é consistente com Φ . Nesse sentido, vale a pena nos determos brevemente sobre a dificuldade de identificar quais teorias são ou não teorias T. Tomaremos a resposta de Sosa ao ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior como ilustração dessa dificuldade.

⁴⁸Alguém poderia afirmar que algumas dessas teorias pretendem apenas estabelecer que o ceticismo é infundado (ou talvez algo ainda mais fraco), não que é falso, ou que sequer são teorias anticéticas. Nesse caso desconsideraríamos tais teorias, pois elas seriam irrelevantes para a questão de Φ ser verdadeira.

Sosa e o ceticismo

Sosa (2014, p.130) afirma que:

If a skeptic challenges us to prove *ex nihilo* that we see a hand, or a fire, we should decline. Nor should we take the bait when he offers us as premises just obvious a priori truths and facts about our own current subjective states. Even given such premises, pure reason (deductive or inductive) will not yield nearly enough of what we believe ordinarily. Our knowledge of hands and fires is not explicable in terms of such reasoning from the given. Far from accepting such skeptical challenges, we should decline the presuppositions from which they are launched. We should reject the sheer assumption that only reasoning from the foundational given will provide or explain whatever knowledge we may enjoy.

É uma passagem esquisita. Ao contrário do que Sosa sugere, o cético tipicamente não pede para provarmos que temos certas experiências, como a de estarmos vendo uma mão, e sim para provarmos que sabemos o que pensamos saber com base nessas experiências. Mas, deixando isso de lado, Sosa insinua uma defesa da modéstia: se as premissas que o cético concederia são apenas aquelas cognoscíveis da poltrona, articuladas dedutiva ou indutivamente, o desafio cético seria intransponível. A razão para tanto, segundo Sosa, é que sob condições tão austeras o conhecimento do mundo exterior não poderia ser gerado nem explicado. Assim, a melhor (ou única) saída diante do ceticismo seria rejeitar as condições céticas para começo de conversa.

O que Sosa parece perder de vista é que uma resposta ao ceticismo não precisa (embora possa) mostrar como seria possível obter conhecimento sobre o mundo exterior inferencialmente a partir de conhecimento que não fosse sobre o mundo exterior. Afinal, não precisa haver por parte do cético a suposição de que o conhecimento sobre o mundo exterior, se existisse, seria sempre inferencial. Por exemplo: uma premissa cética pode ser a de que, seja como for que supostamente sabemos que temos mãos (seja inferencialmente ou não), nossas experiências ou evidências não seriam justificção para isso porque, digamos, não favorecem a proposição expressa por “Tenho mãos” em vez da que é expressa por “Sou um cérebro encubado que apenas tem a experiência de ter mãos”. Não tornam mais razoável a crença em uma proposição do que na outra.⁴⁹ Nesse caso não haveria conhecimento porque não haveria justificção em absoluto, sem que o raciocínio cético passasse pela suposição de

⁴⁹Para formulações do ceticismo nessas linhas, baseadas em um princípio de subdeterminação, cf. Pritchard (2016, cap.2) e Vogel (2004).

que tal justificação, se houvesse, seria inferencial. E tal como o cético não precisa fazer essa suposição, a resposta ao ceticismo também não precisa fazer (ou negar).

Sosa parece entender que ser ambicioso é supor que podemos obter inferencialmente conhecimento sobre o mundo exterior a partir de conhecimento que não é sobre o mundo exterior. Do modo que estamos entendendo “ambição”, isso não é algo que o ambicioso precisa supor. É difícil dizer se Sosa aceitaria a ambição em nossos termos. Apesar disso, as respostas que Sosa oferece ao ceticismo não são obviamente inconsistentes com Φ . Em relação ao ceticismo baseado em hipóteses céticas que seriam estapafúrdias, como a do cérebro encubado ou do gênio maligno, Sosa pensa que podemos saber que tais hipóteses são falsas, ou que podemos saber que não estamos sendo radicalmente enganados.⁵⁰ Saberíamos essas coisas porque nossas crenças nas proposições relevantes (como as expressas por “Tenho mãos” ou “Não sou um cérebro encubado”) seriam *seguras* (*ibid.*, p.131): seriam tais que dificilmente teríamos essas crenças com as mesmas bases em que as temos (como a percepção) sem que fossem verdadeiras. Como a possibilidade de ser um cérebro encubado seria remota em relação a um mundo que é como parece ser o atual, e como no mundo atual cremos verazmente que não somos cérebros encubados (com base em nossas experiências), sabemos que não somos cérebros encubados. Já o mundo em que cremos nisso falsamente (com a mesma base) estaria muito distante do atual, pois seria drasticamente diferente dele, apesar das aparências.

O impasse que essa resposta cria é evidente: o cético pode até conceder que se nossas crenças nas proposições relevantes forem seguras, então serão conhecimento, mas protestar que nada na resposta de Sosa mostra que nossas crenças são de fato seguras, que o mundo atual é um em que não somos cérebros encubados. Uma réplica de Sosa ao cético poderia ser a de alegar que não precisamos saber que nossas crenças são seguras para que elas sejam seguras. Avançando por esse caminho, Sosa provavelmente proporia (ou assumiria) o argumento do externismo, que discutiremos adiante. Podemos antecipar que não é um argumento que leva com sucesso à modéstia. Assim, a resposta de Sosa ao ceticismo baseada na condição de segurança não é necessariamente inconsistente com Φ . Pode ser defendida

⁵⁰Usamos a qualificação “estapafúrdia” porque Sosa adota uma abordagem diferente para uma hipótese cética que ele considera não tão estapafúrdia, a hipótese do sonho. Para Sosa a hipótese do sonho, ou uma versão qualificada dela, geraria uma dificuldade especial: o mundo em que você está agora apenas sonhando que lê um trabalho filosófico pode ser próximo do mundo atual, ao contrário do mundo em que um gênio maligno engana você sobre isso (ou mesmo do mundo em que tudo na sua vida é um sonho). A solução de Sosa para esse caso é negar que em um sonho você teria a crença de que está lendo um trabalho filosófico, ou que teria essa crença com a mesma base (sua percepção) com que tem ela no mundo atual. Logo, ainda que a possibilidade do sonho não seja remota, não é ameaçadora. Um cenário de sonho pode ser um mundo próximo, mas não será um mundo próximo no qual você creeria falsamente com a mesma base em que forma certa crença no mundo atual. Você não creeria em nada nele, ao menos não dentro do sonho. Para mais discussão, cf. Sosa (2017, cap.2).

com base em razões que satisfazem NC, tenha ou não mérito contra o ceticismo. Basta que a adequação da condição de segurança seja defendida com base em razões que satisfazem NC e que seja igualmente defensável, satisfazendo NC, que as crenças relevantes (para sabermos que o ceticismo é falso) são seguras. Talvez isso gere petição de princípio ou circularidade, mas isso por si só não mostraria que a resposta de Sosa não poderia ser condicionalmente aceitável para o cético.

Seja como for, pensamos que a resposta de Sosa ilustra as dificuldades encontradas quando tentamos identificar se uma teoria é uma teoria T. Uma teoria não é necessariamente uma teoria T só por não pretender fornecer uma refutação do ceticismo dentro dos moldes tradicionais — isto é, aceitando condições céticas e afirmando que elas são satisfeitas sem apelar para algum tipo de circularidade.⁵¹

Continuando a avaliação do argumento das teorias de fundo

Não é óbvio quais teorias são teorias T ou se pretende que sejam teorias T. Isso abala a plausibilidade de (2). Mas, independentemente disso, por que teorias anticéticas que não são teorias T seriam menos plausíveis que as teorias T? Elas podem ser igualmente diversas e independentes entre si. Isso revela a quantidade enorme de reflexão e argumentação que seria necessária para estabelecer (2) ou mesmo para estabelecer que (2) é mais provável que sua negação. Do jeito que está, o argumento das teorias de fundo funciona mais como nota promissória do que como argumento.

Esse problema pode ser atenuado. Há algo que pode ser o que realmente une as teorias T: a tese de que para poder saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético é necessário poder saber *a priori* algo que, segundo essas teorias, não poderia ser conhecido assim. Seja porque especificamente a proposição que teria que ser conhecida não poderia ser conhecida *a priori* (primeira suposição que consideraremos); seja porque não haveria conhecimento *a priori* (segunda suposição que consideraremos). São as duas suposições mais profundas que suspeitamos que estejam por trás da incompatibilidade das teorias T com a ambição.

Primeira suposição

⁵¹Sosa (2017, cap.1) discute aquele que poderia ser considerado o exemplo paradigmático de resposta ao ceticismo dentro dos moldes tradicionais, a resposta de Descartes. Na concepção de Sosa, contudo, a resposta cartesiana ao ceticismo estaria próxima da resposta do próprio Sosa.

A primeira suposição é negar que seja possível haver conhecimento *a priori* de verdades gerais contingentes. Ela permite que seja elaborado este argumento para (2):

(1') Se não há verdades gerais contingentes cognoscíveis *a priori*, então a disjunção das teorias T é verdadeira.

(2') Não há verdades gerais contingentes cognoscíveis *a priori*.

(C') Logo, a disjunção das teorias T é verdadeira.

Segundo essas teorias, não é possível saber *a priori* que seja verdadeira uma proposição geral contingente como a que expressaríamos por “A percepção é confiável.”. É uma proposição geral por contraste com uma proposição sobre particulares, como a que expressaríamos por “As capacidades perceptuais de Ana são confiáveis”. É contingente por não ser (metafisicamente) necessária, como a que expressaríamos por “Todo objeto é idêntico a si”. Há mundos metafisicamente possíveis em que a percepção não é confiável ou, mais basicamente, não gera justificção para crenças sobre o mundo exterior para alguns sujeitos desse mundo, como os mundos em que hipóteses céticas são verdadeiras.

Teorias T não precisam negar que possamos saber *a priori* algumas verdades particulares contingentes, como a que expressaríamos por “Eu existo”. Também não precisam negar que possamos saber *a priori* algumas verdades gerais necessárias, como a que expressaríamos por “Nenhum objeto é quadrado e redondo ao mesmo tempo”. Não são teorias que precisam negar que possa haver conhecimento *a priori* em geral ou de verdades contingentes especificamente. Mas, negam que possamos saber *a priori* verdades gerais contingentes. Entre essas verdades estaria a negação do ceticismo: “Temos conhecimento sobre o mundo exterior” (ou “Há conhecimento sobre o mundo exterior”). Se verdadeira, seria uma verdade geral contingente. Geral porque diz respeito ao conhecimento sobre o mundo exterior como um todo, de qualquer sujeito (ou de qualquer sujeito do domínio relevante). Contingente porque hipóteses céticas são verdadeiras em alguns mundos possíveis. Logo, não seria cognoscível *a priori* se temos conhecimento sobre o mundo exterior. Também não seria cognoscível *a priori* nada de que o conhecimento da falsidade do ceticismo dependesse e que fosse uma verdade geral contingente, como a que expressaríamos por “A percepção é confiável”. Adicione-se a suposição natural (que podemos conceder para fins de discussão) de que se algo não é cognoscível *a priori*, então não é cognoscível da poltrona, e a consequência será que, segundo as teorias T, não podemos saber da poltrona que o ceticismo é falso.

Mas, não tão rápido. Há uma limitação severa nessa motivação para (2). Ainda que para saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético seja necessário saber algo *a priori*, não é necessário que aquilo que seja conhecido *a priori* seja uma verdade

geral contingente. Pode ser que seja uma verdade necessária, o que se verifica nos casos em que o argumento cético é rejeitado por se rejeitar a devida instância da premissa de que “Se S sabe que P, então S satisfaz CC”. Presumivelmente, se essa premissa for falsa, sua falsidade é necessária e cognoscível *a priori*. Ou ao menos essa possibilidade não é eliminada por se aceitar (2’). Assim, uma teoria T apoiada na suposição sob discussão seria incompatível apenas com alguns tipos de respostas ambiciosas ao ceticismo, não necessariamente com a ambição. Seria incompatível apenas com aquelas respostas que dependem de podermos saber *a priori* que hipóteses céticas são falsas ou que nossa percepção é confiável, por exemplo, para que possamos saber que o ceticismo é falso. Isso por si só remove o risco de o argumento das teorias de fundo estabelecer não- Φ caso a suposição das teorias T seja (2’).

De todo modo, consideremos mais detidamente (2’): a proposição expressa por “Não há verdades gerais contingentes cognoscíveis *a priori*.” se apoia em quê? Não parece uma verdade conceitual ou algo similar. Compare-se ela com as proposições verdadeiras que expressaríamos por “Falsidades não são cognoscíveis” ou “Verdades formadas por infinitas proposições verdadeiras não são cognoscíveis por agentes limitados”. Nesses casos parece que temos intuições fortes, mas há alguma intuição (ou alguma intuição igualmente forte) apoiando “Verdades gerais contingentes não são cognoscíveis *a priori*”?

Alguns autores parecem ter essa intuição, que inclusive pode ser considerada própria da ortodoxia sobre o tema. Evans (1979, p.161), por exemplo, afirmou que “[...] it would be intolerable for there to be a statement which is both knowable a priori and deeply contingent”. Evans tem algo mais geral em vista com a ideia de verdades profundamente contingentes, mas é algo que abrangeria verdades gerais contingentes. Verdades profundamente contingentes são aquelas em que nada no conteúdo da proposição (ou no significado da sentença que expressa essa proposição) garante que exista o fato ou estado de coisas que torna a proposição verdadeira. Uma verdade contingente que não seria assim, e que por isso seria superficialmente contingente, é a que expressaríamos por “Eu estou aqui agora”. Já “Alguns gatos não são peludos” seria profundamente contingente, e o mesmo valeria para as verdades gerais contingentes relevantes para se saber que ceticismo é falso. Verdades assim não seriam cognoscíveis *a priori* porque entender tais proposições não nos deixaria em posição de, só com base nesse entendimento, determinar se essas proposições são verdadeiras (seria necessária alguma investigação empírica sobre o mundo para tanto).

Como Hawthorne (2002, p.248) observa, Evans articula sua intuição em duas razões: a primeira é que, em um caso de conhecimento *a priori*, a verdade da proposição deveria ser garantida pelo seu conteúdo, por sua semântica. A segunda é que se um sujeito pode conceber

que certa proposição não seja verdadeira no mundo atual, então não pode saber *a priori* se ela é verdadeira. Nenhuma das duas razões é boa. Começando pela segunda, ela é ruim porque é o mesmo que fazer a exigência de que se você sabe *a priori* alguma proposição P, então a falsidade de P no mundo atual deve ser inconcebível para você. É difícil ver motivação para essa exigência que não seja a de exigir que o conhecimento *a priori* seja infalível (ainda que do fato de a falsidade de P ser inconcebível para você não se seguir que sua justificação para crer que P, caso exista, seja infalível ou incompatível com sua crença em P não ser conhecimento). Ocorre que essa última exigência não é justificada por Evans e não parece essencial ao conhecimento *a priori*. Por hipótese, Frege tinha justificação *a priori* para crer em sua Lei Básica V e, caso ela não fosse falsa (como Russell demonstrou), presumivelmente poderia ter conhecimento com base nessa justificação. A motivação para a adoção de uma condição infalibilista para a justificação *a priori* não é óbvia e precisa ser sustentada de maneira independente.⁵² Seria *ad hoc* alegar que, especificamente quando se trata de verdades contingentes, a justificação *a priori* precisa ser infalível.

A primeira razão indicada por Evans e que poderia apoiar (2') é que em um caso de conhecimento *a priori* a verdade da proposição deveria ser garantida por sua semântica. Isso ocorreria quando a proposição garantiria sua verdade em virtude do seu próprio conteúdo. Hawthorne oferece contraexemplos para isso (apresentaremos apenas um deles simplificadamente): imagine um sujeito que não teve nenhuma experiência, mas que consegue antever diversas sequências de experiências pelas quais pode passar. Imagine também que esse sujeito pode conceber diversas teorias capazes de explicar (em termos microfísicos) essas sequências de experiências possíveis. Esse sujeito então passaria a crer em proposições como a que expressaríamos por uma condicional da forma "A teoria *T* é a melhor explicação da sequência de experiências possíveis *E*". Nessas condições, é razoável julgar que ele poderia saber *a priori* verdades contingentes que expressaríamos por condicionais da forma "Se *E*, então *T*". Ao menos não temos, segundo Hawthorne, qualquer razão especial para negar que o sujeito possa ter conhecimento desse tipo nesse caso (cientistas rotineiramente raciocinam da mesma forma que o sujeito hipotético, ainda que em condições menos artificiais, e costumamos atribuir conhecimento a eles por decorrência desses raciocínios), e seria conhecimento *a priori* de verdades profundamente contingentes. A semântica dessas condicionais não garante a verdade delas. Logo, não parece que todo caso de conhecimento *a priori* de verdades contingentes seja tal que a verdade da proposição precise ser garantida por sua semântica, que precise ser superficialmente contingente.

⁵²Para mais discussão, cf. Casullo (2003, cap.3) e Jeshion (2000).

Avnur (2011) argumenta que existe uma terceira razão motivando a ortodoxia, da qual (2') é consequência, que não é afetada pelas dificuldades levantadas por Hawthorne. Avnur articula essa terceira razão no seguinte argumento:

(1av) Se S sabe que P e P é uma verdade profundamente contingente, então S tem alguma evidência ou argumento para P.

(2av) Não pode haver evidência ou argumento *a priori* para verdades profundamente contingentes.

(Cav) Logo, não há verdade profundamente contingente cognoscível *a priori*.

As premissas são controversas, como Avnur reconhece, mas o maior problema do argumento é que Avnur não oferece razão para (2av). Em vez disso, ele apenas indaga retoricamente (*ibid.*, p.175): “What ‘pure thought’ could indicate how the world outside happens to be?”. Ainda que as dificuldades levantadas por Hawthorne não ameacem (1av) e (2av), o que é crucial para (2') é que exista boa razão para (2av), e Avnur não fornece isso. Hawthorne não se preocupa em mostrar que em seu exemplo envolvendo a crença em proposições da forma “Se E, então T” haveria alguma evidência ou argumento *a priori* amparando essa crença (e Avnur se aproveita dessa lacuna para dizer que só pensaremos que essa crença seria conhecimento se houvesse alguma evidência ou argumento *a posteriori* para ela). Para Hawthorne, a crença seria conhecimento *a priori* meramente por não depender da experiência para que seja conhecimento (e não por depender de intuições, competência conceitual ou algo similar). Contudo, Avnur não mostra que a crença em “Se E, então T” (ou em uma versão generalizada dessas proposições, que Avnur chama de “simplicidade” e que seria expressa por “As melhores explicações são mais provavelmente verdadeiras”) não poderia ser justificada *a priori*, por exemplo, com base em alguma intuição. Sobre essa possibilidade tudo que Avnur faz é dizer que:

This is clearly not a matter of *intuition*, any more than the question whether there is a good argument for Fermat’s last theorem can be settled by consulting one’s intuition about whether a mathematician can know Fermat’s last theorem. (*ibid.*, p.179, ênfases no original)

A passagem revela uma confusão por parte de Avnur. Ele confunde a questão de ser plausível que exista alguma intuição apoiando a crença em “As melhores explicações são mais provavelmente verdadeiras” com ser plausível que exista alguma intuição apoiando a crença de que a crença em “As melhores explicações são mais provavelmente verdadeiras” pode ser apoiada por intuições. É uma confusão de nível. O que realmente importa é se pode haver intuição apoiando a crença em “As melhores explicações são mais provavelmente

verdadeiras”, não importando se nossa base para crer que isso é possível não é uma intuição, mas algum tipo de inferência indutiva baseada na consideração de casos similares. Avnur não mostra que a crença em proposições da forma “Se *E*, então *T*” não pode ser justificada *a priori* e também não mostra, de modo mais geral, que (2av) é verdadeira.

DeRose (2017, p.236) sugere que a razão que de fato estaria por trás de (2') seria articulada em um argumento baseado em intuições sobre exemplos: as intuições seriam que, tipicamente, casos de conhecimento *a priori* envolvem verdades necessárias, como a que expressamos por “ $5+7=12$ ”, e casos de conhecimento *a posteriori* envolvem verdades contingentes, como a que expressamos por “Está chovendo”. Isso se generalizaria e o resultado seria que a questão de algo ser cognoscível *a priori* se alinha com o eixo necessário-contingente: se uma verdade é cognoscível *a priori*, é necessária; se é contingente (ou profundamente contingente), não é cognoscível *a priori*. O que o exemplo de Hawthorne e algumas observações de DeRose indicam é que o eixo necessário-contingente envia nossa atenção sobre o que importa para algo ser cognoscível *a priori*. É uma distorção gerada pela dieta de exemplos.

Para corrigir isso sugerimos (e DeRose sugere algo similar) que o eixo pelo qual deveríamos nos orientar é o da proximidade modal: se uma verdade (no mundo atual) é cognoscível *a priori*, então a proposição que expressa essa verdade não é falsa em mundos possíveis próximos do mundo atual (seja ela contingente ou não). Se é falsa em mundos possíveis próximos do atual (ainda que não próximos ao ponto de impedirem que ela seja item de conhecimento no mundo atual dada alguma condição modal), não é cognoscível *a priori*. Assim, ainda que a proposição expressa por “Está chovendo” seja item de conhecimento em algum mundo, ela será falsa em mundos possíveis mais próximos do mundo em que é conhecida do que a proposição expressa por “As melhores explicações são mais provavelmente verdadeiras” (ou “A percepção é confiável”) será falsa em mundos possíveis próximos daquele em que é conhecida. O que importa para uma proposição não ser cognoscível *a priori* não é que seja contingente, mas que seja falsa em mundos possíveis suficientemente próximos do mundo de referência. Note-se que nossa sugestão é estritamente de uma condição necessária: não ser falsa em mundos possíveis próximos do mundo atual não é suficiente para ser cognoscível *a priori* porque, por exemplo, presumivelmente leis da natureza (ou as proposições que expressam tais leis) não seriam falsas em mundos possíveis próximos do atual embora, em geral, não sejam cognoscíveis *a priori*.

Nossa sugestão não pretende ser uma caracterização exata das condições para algo ser cognoscível *a priori*. Para nossos propósitos basta que ela capture as intuições sobre os casos

e que não tenha nenhum contraexemplo imediato.⁵³ O importante é que fique claro que para (2') ser plausível não basta que alguns tenham intuições a favor disso, é preciso que articulem essas intuições em boas razões ou em caracterizações iluminadoras sobre o *a priori*. Na falta disso, dado que essas intuições não parecem ser pré-teóricas ou ter apelo intrínseco, independente, é até justo suspeitar que não sejam nada além de relíquias do empirismo, artigos de fé, por mais que sejam a ortodoxia.

Vale acrescentar que ainda que defender — ou pressupor — (2') seja algo arraigado, há quem defenda a tese de que há verdades gerais contingentes cognoscíveis *a priori*. Três autores que têm defendido isso são Bergmann (2017), Cohen (2000) e DeRose (*ibid.*, cap.7), que alegam que podemos saber *a priori* que a percepção é confiável ou que hipóteses céticas são falsas.⁵⁴ E também há espaço para reticência sobre isso, como Van Cleve (2003, pp.51-2) manifesta. A existência de concorrência filosófica e de reticência não mostra que (2') é totalmente injustificada, que não mereça nenhum crédito. Entretanto, somando-se isso com as dificuldades e limitações apontadas, é justo dizer que (2') é incapaz de fazer com que o argumento das teorias de fundo estabeleça sua conclusão.

Segunda suposição

A segunda suposição para apoiar (2) pode ser articulada neste argumento:

(1'') Se toda justificação é empírica ou depende de justificação empírica, então a disjunção das teorias T é verdadeira.

(2'') Toda justificação é empírica ou depende de justificação empírica.

(C') Logo, a disjunção das teorias T é verdadeira.

Justificação empírica é fundamentalmente justificação perceptual e justificação baseada na introspecção. A dependência em questão no argumento é epistêmica e pode ser entendida da seguinte forma: segundo (2''), para um sujeito ter justificação para uma crença em uma

⁵³A proximidade modal é um critério reconhecidamente nebuloso (para o objetivo de determinar quando algo cai sob certa classificação, como a de ser conhecimento). Isso por si só é um problema somente se houver razão anterior para crer que a condição de algo ser cognoscível *a priori* não seja igualmente nebulosa. É descabido exigir mais precisão do que o caso permite que se exija, como Lewis (1973, p.91) nos lembra. A distinção de Evans entre o que é superficialmente contingente e o que é profundamente contingente é menos nebulosa? Não é nítido que seja. Além disso, ela não faz com que não existam casos aparentes de conhecimento *a priori* de verdades profundamente contingentes. Nossa sugestão envolvendo proximidade modal faz mais justiça às aparências se a ideia é delimitar o que é cognoscível *a priori*: o que parece impedir uma verdade de ser cognoscível *a priori* não é ser profundamente contingente (ou apenas isso), é ser falsa em mundos possíveis suficientemente próximos.

⁵⁴É curioso que esses três autores são modestos ou simpáticos à modéstia. Portanto, ou a defesa que fazem da possibilidade de sabermos da poltrona que o ceticismo é falso é uma engrenagem solta no pensamento deles, ou são mais três casos de defensores (ou simpatizantes) da modéstia que argumentam como ambiciosos, assim como Pryor.

proposição qualquer, P , que pode inclusive ser uma verdade matemática, é necessário que o sujeito tenha justificção para crer em uma conjunção de outras proposições, P^1 - P^n , e a justificção para crer nessa conjunção será inevitavelmente empírica (porque a conjunção inevitavelmente incluiria proposições para as quais nossa justificção só poderia ser empírica). Isso abarca justificção inferencial (casos onde P^1 - P^n são premissas das quais P é inferida) e casos nos quais a dependência é não-inferencial, onde para alguém crer justificadamente em certo teorema, por exemplo, precisa ter justificção para crer que não foi descuidado ao provar o teorema, embora “Não fui descuidado” não expresse uma premissa do conjunto de premissas das quais o teorema é inferido. Como para a justificção de uma crença ser *a priori* ela não pode em qualquer medida depender de justificção que não seja *a priori*, não haveria justificção *a priori* para nenhuma crença.⁵⁵

A premissa (2'') representa a tese que caracteriza o empirismo radical (ou “naturalismo”, embora esse termo seja mais ambíguo), que é a tese de que não há justificção *a priori*. Grosso modo, não haveria justificção *a priori* porque ela seria desnecessária para que tenhamos conhecimento ou para que pudéssemos explicar o conhecimento que temos, e porque a ideia de justificção *a priori* seria obscura ou misteriosa — cf. Devitt (2014). O empirismo radical pode integrar uma variedade de teorias ou conjuntos de teorias, e frequentemente é encontrado em representantes do coerentismo, do holismo evidencial, do conservadorismo epistemológico e do abdutivismo, como vemos nos trabalhos de Harman (1973, 1986, 2001) e Lycan (1988) — para uma articulação recente de uma posição nessas linhas, cf. Poston (2014), para uma discussão panorâmica sobre o holismo evidencial, cf. Morrison (2017).⁵⁶ São posições que muitas vezes pretendem ser desenvolvimentos do trabalho de autores influentes, como Quine e Sellars. A premissa (2'') parece integrar algumas teorias T proeminentes.

Pensamos que há três problemas na concepção de dependência epistêmica que ocorre em (2''). O primeiro é que não é claro que seja um tipo de dependência que impeça a justificção para certa crença de ser *a priori*, pois não parece ser uma dependência evidencial. É plausível que para ter justificção para crer em certo teorema seja necessário que seja verdade que o sujeito não foi descuidado ao realizar sua prova. Podemos até conceder que ele precise ter justificção para crer que não foi descuidado e que essa justificção seria empírica.

⁵⁵Esse exemplo é de Neta (2013, p.182).

⁵⁶O abdutivismo, mencionando anteriormente como uma possível resposta ambiciosa ao ceticismo, pode também ser formulado como uma posição modesta. Uma versão do abdutivismo que adote o conservadorismo epistemológico, por exemplo, será modesta por incluir (2'') — ou alguma proposição na vizinhança de (2''), de acordo com a qual nem toda justificção seria *a priori* ou *a posteriori* (de forma que seria impossível delimitar o que é aceitável para o cético). Para mais discussão sobre tipos de abdutivismo, cf. McCain & Poston (2019).

Mas, ainda assim não parece plausível que essa justificação seria de algum modo parte da evidência, ou da justificação de modo geral, para crer nesse teorema. Se ela não for parte da evidência ou justificação, não pode fazer com que a justificação para crer no teorema não possa ser, no fim das contas, *a priori*, mesmo que seja inferencial.⁵⁷

O segundo problema é que essa concepção parece assumir que a possibilidade de a justificação para uma crença ser afetada pela aquisição de justificação para outra crença, que constitua um derrotador para a primeira, faz com que a fonte da justificação para a primeira crença de algum modo dependa da fonte da justificação para a segunda, o que não se segue. Imagine que o sujeito realiza a prova do teorema, adquirindo justificação *a priori* para crer na conclusão. Posteriormente, contudo, o sujeito descobre empiricamente que ingeriu em seu café uma substância que afeta seus raciocínios e que, sem que ele pudesse perceber, poderia ter afetado a justificação para crer no teorema fornecida pela prova. Embora a prova tenha parecido impecável ao sujeito, poderia conter erros graves por efeito da substância. Será um caso em que a justificação *a priori* será perdida em função da aquisição de evidência empírica, mas nem por isso é um caso que mostre que a justificação para crer no teorema não poderia, por isso, ser completamente *a priori*. Não mostra que a justificação para crer no teorema dependeria em alguma medida de outra fonte, além da fonte da justificação *a priori*. Esse fenômeno vale para diversos tipos de fontes de justificação.⁵⁸

Embora esses dois problemas dificultem a defesa de (2''), não nos aprofundaremos em nenhum deles porque isso nos desviaria muito de nosso tema. O terceiro problema é que a concepção de dependência epistêmica que ocorre em (2'') parece se comprometer com princípios de iteração de conhecimento ou justificação problemáticos (como o que expressaríamos por “Se S tem justificação para crer que P, então S tem justificação para crer que tem justificação para crer que P”). Afinal, parece que a justificação para crer em um teorema depende da justificação para crer que não se foi descuidado ao provar o teorema somente na medida em que, para crer justificadamente no teorema, é necessário ter justificação para crer que se crê justificadamente no teorema. Sem essa exigência, não parece que a justificação para crer no teorema dependeria da justificação para crer que não se foi descuidado ao provar o teorema. E essa condição facilmente gera um regresso infinito: para ter justificação para crer em uma proposição você precisaria ter justificação para crer que tem justificação para crer nessa proposição; para ter justificação para crer que tem justificação para crer nessa proposição, você precisaria ter justificação para crer que tem justificação para

⁵⁷Para uma discussão que toca nessa questão, mas envolvendo o papel da memória (em vez da atenção) na justificação *a priori* obtida através de inferência, cf. Bonjour (1998, pp.124-9).

⁵⁸Para mais discussão sobre esse fenômeno, a sobredeterminação epistêmica, cf. Casullo (2003, pp.35-7).

crer que tem justificção para crer nessa proposição, e assim sucessivamente. Talvez o regresso possa ser evitado, mas não é óbvio que isso possa ser feito de maneira que seja verdade que ocorra a relação de dependência epistêmica generalizada assumida em (2'').

Ainda que não precise haver verdade contingente cognoscível *a priori* para alguém poder saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, parece que precisa haver verdade cognoscível *a priori* para alguém poder saber que o ceticismo é falso desse modo. Parece que não há como alguém saber que o ceticismo é falso, satisfazendo NC, somente com base em justificção empírica (mesmo que justificção baseada em introspecção possa satisfazer NC). Sequer é óbvio que alguém possa saber que o ceticismo é falso em absoluto somente com base em justificção empírica, mesmo desconsiderando NC. Acerca disso, Neta (2013, p.183) diz o seguinte:

[...] what justifies me in believing that my total empirical evidence is not systematically misleading is simply my total empirical evidence. My total empirical evidence justifies me in believing quite a few things about the world, including the following: What evidence someone has is a result of impacts upon their sensory systems. Such impacts are interrelated in such complicated ways that it would be very difficult to make them systematically misleading (i.e., misleading in a way that left no trace in one's evidence set itself). I have no evidence of the existence of anything that can perform such a difficult task, and a great deal of evidence that no such thing exists. Thus, my total evidence justifies me in believing that my total evidence is not systematically misleading. Perhaps it is misleading here and there, but it is not so misleading as to make it impossible for me to correct it by appeal to my total evidence.

Não é uma posição que nos pareça obviamente plausível. A ideia de Neta é que com base em crenças sobre o que constitui a evidência que se tem, e crenças sobre a constituição dessa evidência ser tal que seria difícil que ela fosse sistematicamente enganadora, poderíamos ter justificção para concluir (através de uma inferência ampliativa) que nossa evidência empírica não é sistematicamente enganadora. Contudo, a justificção para crer nas premissas seria empírica e, conseqüentemente, a inferência envolveria circularidade.⁵⁹ Fundamentalmente, é uma inferência em que creríamos com base em justificção empírica que temos justificção empírica para várias de nossas crenças. A posição não nos parece obviamente plausível porque não é óbvio que seja um tipo aceitável ou virtuoso de circularidade. Seria necessário ter mais detalhes dela para fazer uma avaliação. Com isso a discussão adequada de (2'')

⁵⁹Em trabalhos mais recentes, Neta (2019, p.178) tem defendido uma posição incompatível com (2''), na qual temos justificção *a priori* para crer que nossa evidência empírica total justifica a crença de que nossa evidência empírica total não é sistematicamente enganadora.

exigiria mais espaço do que podemos dedicar aqui (tocaremos novamente nesse tema no próximo capítulo).⁶⁰

Para nossos propósitos, por ora dois apontamentos bastam. O primeiro é que (2'') é tão ou mais controversa que não- Φ , e por isso é dialeticamente inapropriada como razão para não- Φ . O segundo é que no próximo capítulo apresentaremos argumentos que estabelecem Φ e que, nessa medida, servem contra todas as teorias que assumem ou implicam (2''), como variedades de empirismo radical, holismo evidencial, coerentismo e conservadorismo.

Avaliação final do argumento

Por mais que muitas teorias populares sejam incompatíveis com Φ (e pode não ser fácil dizer quando isso ocorre, como visto no caso de Sosa), isso por si só não torna Φ implausível. Não torna negar Φ mais razoável que suspender juízo sobre ela. O argumento das teorias de fundo, para ser substancial e estabelecer não- Φ satisfatoriamente, precisa se ramificar na defesa de duas suposições: a de que verdades gerais contingentes não são cognoscíveis *a priori* ou a de que não há justificção *a priori*. A primeira suposição não permite que se estabeleça não- Φ , permite apenas que alguns tipos de resposta ambiciosa ao ceticismo sejam rejeitadas. Além disso, não é óbvio que seja uma suposição plausível, pois parece depender de uma concepção inapropriada da relação entre cognoscibilidade *a priori* e contingência. Já a suposição de que não há justificção *a priori* é tão ou mais controversa que não- Φ , o que torna ela dialeticamente inapropriada, embora permita que o argumento das teorias de fundo estabeleça não- Φ . No próximo capítulo apresentaremos considerações que justificam a rejeição dessa suposição. Portanto, pensamos que o argumento das teorias de fundo não é bem-sucedido.

3.7 O argumento do externismo

A caracterização do externismo epistemológico é matéria de disputa. Isso ocorre porque ele é caracterizado como a negação do seu rival, o internismo, e a própria caracterização do internismo e do que está em jogo entre externistas e internistas é matéria de disputa. Parece não haver caracterização inocente dessas posições em oferta.⁶¹ Felizmente,

⁶⁰Para críticas do empirismo radical, cf. BonJour (1998, cap.3, 2014), Casullo (2003, cap.5) e Jenkins (2014).

⁶¹Para discussões sobre externismo e internismo e sobre as caracterizações dessas posições, cf. Bergmann (2006, cap.1), Feldman (2014), Goldberg (2015), Greco (2014) e Pappas (2014). Littlejohn (2012, cap.1) faz um excelente apanhado dos argumentos propostos por externistas e internistas.

podemos adotar uma caracterização superficial do externismo. Superficialidade é o que chegará mais perto de inocência para nossos propósitos. Essa superficialidade será adequada porque a avaliação de como o externismo se relaciona com Φ não exige mergulho nos meandros da disputa com o internismo. Assim, entenderemos o externismo como a tese de que a justificação que um sujeito tem para suas atitudes (crenças em particular) depende de fatores externos ao sujeito, fatores que são tais que não precisam ser acessíveis ao sujeito (o sujeito não precisa ser capaz de se tornar ciente deles só pela reflexão, da poltrona). O internismo será a negação do externismo.

Como ilustração, uma teoria externista paradigmática é o confiabilismo (ou confiabilismo de processo) sobre a justificação: a tese de que uma crença é justificada caso ela resulte de um processo confiável de formação de crenças — Cf. Beddor & Goldman (2015) e Goldman (1979). Um processo de formação de crenças é confiável quando tende a formar crenças verdadeiras (ou forma uma proporção significativamente maior de crenças verdadeiras do que de crenças falsas). A confiabilidade de um processo de formação de crenças é um fator externo ao sujeito. Um sujeito pode ter uma capacidade de percepção visual que não é confiável sem ser capaz de ficar ciente dessa limitação apenas com base em reflexão ou introspecção sobre suas capacidades perceptuais. As crenças desse sujeito que forem formadas com base em sua percepção visual não serão justificadas por mais que, da perspectiva dele, tais crenças pareçam impecáveis. De modo similar, uma criança pode ter uma capacidade de percepção visual confiável sem ser capaz de refletir sobre os processos pelos quais forma suas crenças perceptuais, que nem por isso deixarão de ser justificadas. No decorrer dessa discussão, para facilitar a exposição tomaremos o confiabilismo de processo como nosso exemplo de trabalho de teoria externista, mas nada do que diremos estará restrito a ele. Aquilo que arguiremos em relação a Φ e ao externismo se generalizaria para outras teorias externistas.

Uma parte intensa da disputa entre externistas e internistas diz respeito ao ceticismo (em versões similares ou idênticas ao que estamos abordando). Ele entra na pauta como algo que o internismo tornaria inevitável, o que seria boa razão para negar o internismo. Enquanto isso o externismo seria anticético por vocação, implicaria a falsidade do ceticismo (ou das suposições das quais ele depende).⁶² Em outras palavras, uma vantagem presumida do externismo seria que, se soubermos que o externismo é verdadeiro, então podemos saber que o ceticismo é falso ou infundado. O internista não poderia estar nessa posição (ou não poderia

⁶²Para discussões sobre as relações entre externismo, internismo e ceticismo, cf. Bergmann (2008), Fumerton (2011) e Steup (2018).

tão razoavelmente se colocar nela).⁶³ Repare que é importante *saber* que o externismo é verdadeiro. De o externismo ser verdadeiro não se segue que podemos saber que ele é verdadeiro (assim como de o ceticismo ser falso não se segue que podemos saber que ele é falso). Agora, uma vez que o externista pensa que podemos saber que o externismo é verdadeiro (e ele costuma oferecer boas razões a favor do externismo), ele naturalmente pensará que podemos saber que o ceticismo é falso. Assim, o externista é alguém que está especialmente disposto a aceitar a antecedente de Φ . Ele costuma ser um otimista diante do cético — alguns críticos diriam que é otimista demais, cf. Fumerton (1998, p.906).

Apesar da disposição em aceitar a antecedente de Φ , o externista pode colocar uma dificuldade para Φ através deste argumento:

- (1) Se Φ e razões aceitáveis para o cético necessariamente são razões acessíveis ao sujeito, então o conhecimento de que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético não pode ser obtido sem razões necessariamente acessíveis ao sujeito.
 - (2) Se o conhecimento de que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético não pode ser obtido sem razões necessariamente acessíveis ao sujeito, então o internismo é verdadeiro.
 - (3) Se Φ e razões aceitáveis para o cético necessariamente são razões acessíveis ao sujeito, então o internismo é verdadeiro.
 - (4) O internismo é falso.
 - (5) Não é o caso que (Φ e razões aceitáveis para o cético necessariamente são razões acessíveis ao sujeito).
 - (6) Razões aceitáveis para o cético necessariamente são razões acessíveis ao sujeito.
- (C) Logo, não- Φ .

As premissas menos substanciais são (1), que é verdadeira em função do modo como estamos empregando os termos relevantes; (3), que se segue de (1) e (2) por silogismo hipotético, e (5), que se segue de (3) e (4) por *modus tollens*. Já (4) é extremamente substancial, mas será concedida para fins de discussão. Isso nos deixa com (2) e (6). Aceitamos (2), embora ela mereça algum comentário, mas rejeitaremos (6) e por isso rejeitaremos o argumento do externismo.

Premissa (2)

⁶³Greco (2004, p.54), um externista convicto, chega a dizer que: “[...] the *only* thing wrong with the best skeptical arguments is their (epistemically) internalist assumptions, and so if those assumptions are granted, the arguments must be sound.” (ênfases no original).

No caso de (2), há que se notar o seguinte: o externismo não implica que não pode haver conhecimento que seja tal que, para ser obtido, precise ser apoiado por razões acessíveis ou necessariamente acessíveis. O que ele implica é que pode haver conhecimento que seja tal que, para ser obtido, não precise ser apoiado por razões acessíveis. A confiabilidade de um processo de formação de crenças pode ser acessível, pode até ser necessariamente acessível pela natureza do processo. Fazer deduções a partir de verdades lógicas talvez seja um processo desses. Seja como for, a existência de tais processos é uma questão contingente, uma possibilidade que não é vetada por decreto pelo externista. Talvez alienígenas instanciem processos assim. É inclusive uma possibilidade que o externista pode explorar para distinguir tipos de conhecimento, de forma que alguns tipos dependeriam de fatores que costumam ser prezados pelos internistas, como a acessibilidade ou dependência de certa sofisticação intelectual, enquanto outros tipos de conhecimento seriam mais rudimentares. Explorar essa possibilidade pode se vincular com um esforço pelo ecumenismo como o que Sosa (2007a) promove ao distinguir conhecimento animal de conhecimento reflexivo.

Apesar disso, (2) é verdadeira, ou ao menos pode ser concedida para fins de discussão. E mesmo que (2) fosse falsa, isso não seria um problema tão severo para o argumento do externista. Podemos conceder que o externista teria maior dificuldade em dar uma explicação que não fosse *ad hoc* para que um caso de conhecimento (o da falsidade do ceticismo) fosse excepcional em suas exigências. Ainda que Sosa seja influente, externistas costumam pensar que metaconhecimento é apenas conhecimento sobre conhecimento, sem qualquer exigência especial.⁶⁴ Se para uma crença perceptual ser justificada basta que o processo que a forma seja confiável, sem que essa confiabilidade precise ser acessível, então para uma crença sobre uma crença perceptual ser justificada também deveria bastar que o processo que a forma seja confiável, igualmente sem que essa confiabilidade precise ser acessível.

Assim, segundo alguns externistas, não haveria motivação independente, fiel ao espírito do externismo, para exigir que o metaconhecimento se apoie em razões acessíveis. Saber que o ceticismo é falso seria caso de metaconhecimento (seria saber que temos conhecimento sobre o mundo exterior), mas o detalhe de ser conhecimento sobre ceticismo (em vez de ser algum caso mais corriqueiro de metaconhecimento, como você saber que sabe que tem mãos) não justificaria que fosse aberta exceção. Julgar que exceções devem ser abertas nesse caso seria julgar que devem ser feitas concessões ao internismo, e nem todo externista está disposto a negociar com internistas. Para alguns externistas, se o preço da

64A teoria de Sosa em seu desenvolvimento mais recente (2015) não trata o conhecimento reflexivo, ou o conhecimento reflexivo em sua forma mais elevada (*knowing full well*), como mero conhecimento animal de segunda ordem.

integridade (ou do radicalismo, diria o crítico) for não fazer concessões que talvez até evitassem dificuldades, que seja. E para fins de discussão, daremos alguma razão para esse externista obstinado. Assim, mesmo que (2) fosse falsa, poderíamos tomar algo na vizinhança dela como sendo plausível: se o conhecimento de que o ceticismo é falso com base em razões que o cético aceitaria não pode ser obtido sem razões necessariamente acessíveis ao sujeito, então o internismo é *mais provavelmente* verdadeiro. Nossa rejeição do argumento depende crucialmente de (6).

Premissa (6)

O apoio para (6) pode vir de algumas considerações diferentes. Algumas são ruins, como esta: segundo o externista, o ambicioso faz uma confusão de nível. A ideia é que razões aceitáveis para o cético são razões envolvendo crenças de segunda ordem. Crenças sobre a justificação que se tem para as próprias crenças, por exemplo. Crenças assim seriam desnecessárias para haver conhecimento de primeira ordem. Saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético seria saber que o ceticismo é falso de um modo em que você sabe que sabe que o ceticismo é falso. Mas, para saber que o ceticismo é falso não é necessário saber que se sabe que o ceticismo é falso (por consequência do externismo); logo, para saber que o ceticismo é falso não é necessário saber isso com base em razões aceitáveis para o cético. A alegação do externista é que o ambicioso aceitaria (6) exatamente por confundir saber algo com saber que se sabe algo.

Confusões de nível podem ser sutis, e não são raras, mas não são o caso aqui.⁶⁵ Saber que o ceticismo é falso é saber que temos conhecimento sobre o mundo exterior. Necessariamente é conhecimento de segunda ordem. Portanto, sobre estar em questão uma ordem de conhecimento além da primeira, o externista que faz essa defesa de (6) está certo. Mas, está errado sobre haver confusão. A alegação do ambicioso é que para sabermos que temos conhecimento sobre o mundo exterior é necessário que seja possível que saibamos disso com base em razões aceitáveis para o cético. Não é necessário que saber disso com base em tais razões seja algo que faça com que saibamos que sabemos que temos conhecimento sobre o mundo exterior. Não é por alguém saber que tem mãos com base em razões aceitáveis para o cético, por exemplo, que esse alguém sabe (ou sequer crê) que sabe que tem mãos. O mesmo vale para saber que o ceticismo é falso. Saber que o ceticismo é falso é ter metaconhecimento, mas não é por ser metaconhecimento que, para ser possuído, dependa de

⁶⁵Sobre confusões de nível, cf. Alston (1980).

mais metaconhecimento. Fazer essa exigência de modo geral tornaria o metaconhecimento impossível, o que parece absurdo. Se ignoramos o ceticismo, parece que sabemos que sabemos várias coisas.⁶⁶ Não há razão para que essa exigência seja feita especificamente no caso do metaconhecimento envolvendo o ceticismo. Não é algo que pareça decorrer das suposições pertinentes para o tipo de ceticismo que estamos considerando, das premissas que podem apoiá-lo. Hipóteses céticas, ainda que não sejam necessárias para o tipo de ceticismo que estamos considerando, não criam dificuldades excepcionais para o metaconhecimento, por exemplo.

A segunda consideração a favor de (6) é um pouco melhor: se o ceticismo é verdadeiro, então o internismo é verdadeiro. Segundo o externista, o cético precisa ser um internista. Logo, o cético precisa aceitar (6) porque pensará que qualquer razão aceitável, seja para o que for, terá que ser acessível. E o cético precisa ser um internista porque, segundo o cético, a evidência ou justificação que um sujeito teria (para suas crenças sobre o mundo exterior) caso fosse uma vítima no cenário cético seria a mesma que teria caso estivesse no cenário normal (supostamente o nosso). Somente o internismo pode acomodar isso.⁶⁷ Logo, o cético precisa do internismo e, portanto, compromete-se com (6).

Essa consideração também falha em sustentar (6). Falha por três problemas. O primeiro é que o ceticismo não precisa necessariamente resultar de um argumento que apele para hipóteses céticas.⁶⁸ Contudo, esse é um problema menor. Não deixaria de ser significativo que (6) fosse verdadeira apenas em relação ao cético que introduz hipóteses céticas em seu argumento. O segundo problema é que o internismo conforme o qual a evidência ou justificação que o sujeito teria no cenário cético seria a mesma que teria no cenário normal não precisa assumir uma condição de acesso para a justificação, tal como ocorre em (6). Afinal, o internismo pode ser mentalista em vez de acessibilista (ainda que seja controverso se o mentalismo é um tipo de internismo).⁶⁹ A suposição de que a evidência ou a justificação seriam as mesmas nos dois cenários, ainda que seja tipicamente internista (embora não seja aceita por todos os internistas), não implica que alguma condição de acesso seja necessária. Isto é, essa suposição não apoiaria (6). Entretanto, pensamos que esse também não é um problema grave. Podemos conceder ao externista que a suposição de que a evidência

66Para uma discussão sobre o ceticismo acerca do metaconhecimento, cf. Oliveira (2016).

67Essa é a ideia por trás do problema do Novo Gênio Maligno (*New Evil Demon*) proposto por Cohen (1984), que foi colocada como um desafio para o externista (mais exatamente para o confiabilista), ainda que aqui esteja servindo para o externista amparar (6).

68Para um exemplo de formulação do argumento cético (sobre nosso conhecimento do mundo exterior) sem hipóteses céticas, cf. Fumerton (1995, cap.2).

69Para mais discussão sobre as variedades de internismo, cf. Madison (2010). Para alguém que nega que o mentalismo seja um tipo de internismo, cf. Bergmann (2006, cap.3).

ou justificação seriam as mesmas nos dois cenários anda quase sempre junta com a suposição de que a justificação precisa ser acessível. Não é como se fosse uma parceria inusitada.

O problema maior é que é falso que somente o internista possa acomodar o resultado de que no cenário cético a evidência ou justificação seria a mesma que o sujeito teria no cenário normal. É verdade que algumas posições externistas são incompatíveis com esse resultado, como a de Williamson (2000, cap.9), mas isso não se generaliza. Essa incompatibilidade não é condição necessária para uma posição ser externista. Bergmann (2006, cap.5), por exemplo, defende uma posição externista em que a vítima do cenário cético poderia ter as mesmas evidências ou justificação que o sujeito teria no cenário normal. Como é falso que o cético precisa ser um internista para defender que a evidência ou justificação no cenário cético e no normal sejam a mesma, a segunda consideração falha em sustentar (6).

A terceira consideração a favor de (6) que o externista pode oferecer é a melhor e vai na direção oposta da primeira: obter metaconhecimento é tão fácil quanto obter conhecimento de primeira ordem. O cético teria que negar isso para não ser refutado, e para negar isso teria que endossar (6). Suponha que você faz esta inferência:

(1e) Sei que tenho mãos.

(2e) Sei que parece para mim que tenho mãos.

(3e) Logo, sei que minha experiência de ter mãos é verídica.

(Ce) Logo, sei que não sou um cérebro encubado.⁷⁰

Sua justificação para crer que você tem mãos será sua experiência perceptual, e uma vez que ela for confiável, (1e) será verdadeira.⁷¹ Com base em sua introspecção, você terá justificação para crer que lhe parece que você tem mãos, e uma vez que sua introspecção for confiável, (2e) será verdadeira. Com base em (1e) e (2e), e talvez ao constatar repetidamente que sempre que lhe parece que você tem mãos, é o caso que você tem mãos, você pode fazer uma inferência indutiva e concluir (3e) — ou algo mais forte na vizinhança de (3e), como a proposição que expressaríamos por “Sei que minhas experiências são confiáveis”. Inferências indutivas também seriam confiáveis, e com isso (3e) também será verdadeira. Finalmente, com base em (3e) e mais algumas suposições tácitas, você poderia deduzir (Ce). Inferências dedutivas são confiáveis e permitiriam que você soubesse, com base na inferência, que não é um cérebro encubado. Assim, ao realizar toda a inferência (1e)-(Ce) nas condições descritas, você saberia que não é um cérebro encubado.

⁷⁰Adaptamos a inferência com base na formulação de Vogel (2000, pp.618-9).

⁷¹Assumiremos que as crenças relevantes seriam verdadeiras e que não seriam gettierizadas.

É uma inferência que não exemplifica uma maneira categoricamente aceitável para o cético de você saber que não é um cérebro encubado: sua percepção precisaria ser confiável para você poder saber que tem mãos com base nela, mas você saberia que ela é confiável por saber que tem mãos com base nela (em vez de ser por saber disso com base em alguma razão aceitável para o cético). A circularidade da inferência é gritante. Contudo, não é uma inferência que seria problemática para o externista — ou assim assume a defesa de (6) sob avaliação.⁷² Nada próprio do externismo faria com que ela não gerasse conhecimento. Bastaria os processos instanciados serem confiáveis.

Uma vez que o sujeito souber que não é um cérebro encubado, ficará fácil saber que tem conhecimento sobre o mundo exterior. Conforme a inferência (1e)-(Ce) mostra, adquirir metaconhecimento pode ser tão fácil quanto adquirir conhecimento. Por que o cético resistiria? Segundo o externista, o cético não aceitaria que uma inferência assim possa gerar conhecimento da falsidade do ceticismo por pressupor (6): ainda que os processos envolvidos na inferência fossem confiáveis (percepção, introspecção, indução e dedução), as razões que o sujeito acessaria em sua reflexão, ao realizar a inferência, seriam obviamente circulares. O próprio sujeito seria capaz de perceber a circularidade da inferência ao refletir sobre ela, sem precisar de muita sofisticação. Dado que para o cético (na visão externista) o que importaria seriam as razões que o sujeito acessa e que elas seriam circulares, o sujeito não poderia obter conhecimento. Isto é, para o cético poder reclamar da circularidade, ele teria que pressupor uma condição de acessibilidade. Tal condição seria necessária para a circularidade ser um problema epistêmico, ser algo que afete o mérito cognitivo de uma inferência.

Essas considerações, entretanto, não estabelecem (6). De modo geral, o cético não precisa assumir que o que importaria são apenas as razões que o sujeito acessa. As razões aceitáveis para o cético não precisam ser acessíveis. Lembrem que tudo que NC diz é o seguinte: as razões são aceitáveis para o cético se forem tais que possam ser possuídas mesmo que o ceticismo seja verdadeiro ou dependerem de razões que possam ser possuídas mesmo que o ceticismo seja verdadeiro.

Além disso, acerca da circularidade, ao contrário do que sugere a defesa de (6), não é preciso ser internista para achar que a circularidade pode ser um problema epistêmico. Ela é um problema para todos, internistas ou não. Nossas intuições sobre algumas inferências serem incapazes de gerar conhecimento (ou justificação) por serem circulares são bastante básicas e precisam ser preservadas ou devidamente explicadas por qualquer teoria. Um externista não

⁷²Esse tipo de inferência se tornou conhecida como *bootstrapping*, e é controverso que possa gerar conhecimento. Para mais discussão, cf. Neta (2013) e Weisberg (2012).

está obrigado a negar que sequer pareça haver algo de errado com alguém usar sua memória para inferir que sua memória é confiável, por exemplo. A defesa de que o cético assumiria (6) para negar a legitimidade da inferência (1e)-(Ce) não mostra que o externista não possa disputar a legitimidade dessa inferência e fornecer uma explicação sobre quando a circularidade é virtuosa. O confiabilista pode alegar que não é qualquer inferência indutiva que é confiável, mas somente aquelas que satisfazem certas condições (como a de não se basear em amostras muito pequenas ou enviesadas).⁷³ Nesse caso a inferência de instâncias de (1e) e (2e) para (3e) poderia não gerar crença justificada em (3e) mesmo sob padrões confiabilistas, por exemplo. Algumas inferências não seriam confiáveis por terem certo tipo de circularidade (na qual dependem de inferências indutivas com certos defeitos), ainda que nem sempre a circularidade faça uma inferência não ser confiável. E o mais importante: essa seletividade confiabilista (ou externista de modo geral) acerca da circularidade poderia ser sustentada por razões aceitáveis para o cético. Não há nada no externismo por si só que faça a inferência (1e)-(Ce) ser incapaz de gerar uma razão *condicionalmente* aceitável para o cético com base na qual possamos saber que o ceticismo é falso.

Na medida em que for possível (e parece inevitável) que a defesa de algum tipo de circularidade, se necessária e exequível, seja feita da poltrona, então mesmo que alguma circularidade seja necessária para a resposta externista ao ceticismo se sustentar, o externismo por si só não implicará a modéstia. Será perfeitamente compatível com a ambição. Teremos que escolher entre externismo e ambição somente se invariavelmente a resposta externista ao ceticismo impedir que possamos saber que o ceticismo é falso da poltrona (ou de modo dependente da poltrona). Até o momento é algo que está longe de ser evidente. Equivalentemente, não há razão para comprometer NC com o internismo. O internismo não é necessário para tornar NC passível de ser satisfeita, para fazer com que possa haver razões aceitáveis para o cético para crermos que o ceticismo é falso.

Avaliação final do argumento

O argumento do externismo fracassa. O externismo é consistente com a modéstia (talvez diferentemente de algumas versões do internismo), mas isso não significa que justifique a modéstia. Além disso, parece que se há razões apoiando o externismo, então pode haver razões aceitáveis para o cético para crer que o ceticismo é falso. Afinal, se o externista não se desfaz da poltrona em sua defesa do externismo, por que deveria se desfazer em uma

⁷³Essa sugestão foi feita por Weisberg (2010).

resposta ao ceticismo?⁷⁴ O externismo por si só não implica que verdades gerais contingentes não sejam cognoscíveis da poltrona. Nem que toda justificação é perceptual (ou dependente de justificação perceptual). Isto é, considerando o argumento das teorias de fundo visto há pouco, uma teoria externista não precisa ser uma teoria T.

É oportuno finalizar a avaliação do argumento do externismo considerando um trecho de Fumerton (2011, p.498):

It has always seemed to me that philosophers show a bit of hubris in assuming that their desire for intellectually satisfying justification will be met. And one can't help but wonder if the externalists haven't simply changed the subject matter of epistemology in their zeal to avoid the skeptic's arguments.

Fumerton só se engana ao sugerir que a modéstia (aqui representada pelo que seria um zelo para evitar os argumentos do cético) seja algo característico do externismo, embora possa estar certo sobre ela ter sido uma pretensão importante para externistas. A divisão entre modéstia e ambição não acompanha a divisão entre internismo e externismo. Mesmo que o externismo possa motivar a modéstia, há internistas modestos, coerentes e que não são cétricos — como Cohen e Pryor. O problema genuíno nessas reações ao ceticismo que incomodam Fumerton é a modéstia, não o externismo. Ou assim suspeitamos. O externismo, como vimos, pode ser ambicioso, e como veremos no próximo capítulo, é melhor que seja.

Sumário

Neste capítulo foram avaliados seis argumentos principais em defesa da modéstia. O argumento moral de Nozick tenta estabelecer que não devemos ser ambiciosos porque, caso sejamos, tentaremos persuadir o cético e isso seria um erro. O argumento fracassa porque não é verdade nem que, a rigor, a defesa da ambição leva a psicologizar o ceticismo e porque, mesmo que levasse a isso, não é verdade que tentar persuadir racionalmente alguém seja sempre um erro (ou seja um erro especificamente no caso do ceticismo).

⁷⁴Algumas das principais defesas do externismo são feitas através de argumentos que se baseiam em justificação *a priori* (envolvendo o emprego de intuições e experimentos mentais). Um exemplo é o argumento de Alston (1989, p.145) em que ele propõe que imaginemos um indivíduo em uma comunidade primitiva. Nessa comunidade esse indivíduo forma suas crenças em acordo com as normas que a comunidade segue por tradição, formando crenças sobre eventos distantes para os quais ele não tem evidências independentes. Esse indivíduo poderia satisfazer condições internistas para que suas crenças baseadas na tradição fossem justificadas. Mas, uma vez que for estipulado que esses processos pelos quais o indivíduo forma tais crenças não são conducentes à verdade, podemos ter a intuição de que as crenças dele não serão justificadas, ainda que satisfaçam condições internistas. Consequentemente, o externismo seria verdadeiro.

O argumento da alçada, sugerido por Veber, não era exatamente uma defesa da modéstia. A ideia do argumento é que se defendermos a modéstia, desconsideraremos indevidamente certas questões ontológicas e que, portanto, devemos aceitar a ambição. Contudo, o argumento pode ser entendido como colocando uma dificuldade para a ambição na medida em que compromete a defesa da ambição com o ônus de responder tais questões ontológicas. De qualquer forma, o argumento fracassa nesse sentido: a ambição pode ser defendida sem que por isso se pense que essas questões devem ser desconsideradas, ainda que quem defende a ambição não precise respondê-las para defender sua posição.

O argumento da obstrução racional tentou mostrar que, por o cético ser vítima da obstrução racional, não há razões que ele possa aceitar e com base nas quais possa crer que o ceticismo é falso. Assim, não poderia haver razão aceitável para o cético para crer que o ceticismo é falso. O argumento fracassa, porém, porque é implausível que o cético de fato seja vítima de obstrução racional e porque, mesmo que fosse, isso seria irrelevante para a questão de poder haver razões aceitáveis para o cético para crermos que o ceticismo é falso (dado que a psicologia do cético e o que ele faria com essas razões, caso elas existam, é irrelevante).

O argumento direto tentou mostrar que se podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético, então a modéstia é verdadeira. Ele fracassa porque, além de não ser óbvio que podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético, ainda que isso fosse possível, não tornaria verdade que seja impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Poder saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético pode tornar a modéstia atraente, mas não faz ela ser verdadeira.

O argumento da indução pessimista se apoia na alegação de que até o momento não temos razões aceitáveis para o cético com base nas quais possamos saber que o ceticismo é falso e conclui que, portanto, é impossível que existam tais razões ainda que possamos saber que o ceticismo é falso. O argumento fracassa porque sua premissa é falsa (há várias respostas ao ceticismo disponíveis que se apoiam em razões aceitáveis para o cético e que não são obviamente implausíveis) e porque, de todo modo, seria uma inferência indutiva apressada. Mesmo que exista evidência que autorize certo pessimismo sobre a existência de razões aceitáveis para o cético com base nas quais possamos saber que o ceticismo é falso, até o momento está longe de ser evidência que permita concluir a falsidade da ambição.

O argumento das teorias de fundo se apoia na identificação de um conjunto de teorias anticéticas de acordo com as quais é impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Segundo esse argumento, se alguma dessas teorias for

verdadeira, então a modéstia é verdadeira, e alguma dessas teorias seria verdadeira. O problema é que as duas principais razões para pensar que alguma dessas teorias é verdadeira não se sustentam. A primeira razão é que não poderia haver conhecimento *a priori* de verdades gerais contingentes. Essa razão não se sustenta porque não há base para pensar que não possa haver tal tipo de conhecimento (pelo contrário, parece haver base para pensar que pode haver) e porque, independentemente disso, ainda que não pudesse haver tal conhecimento, isso impediria que fossem adequadas apenas algumas defesas da ambição (nem toda resposta ambiciosa ao ceticismo precisa assumir que podemos ter conhecimento *a priori* de verdades gerais contingentes). A segunda razão é que não existiria conhecimento *a priori* (ou conhecimento que fosse independente de justificação inaceitável para o cético) de modo geral. Essa posição enfrenta dificuldades e, de qualquer modo, daremos razões para negá-la no próximo capítulo. Assim, o argumento das teorias de fundo não estabelece sua conclusão.

Finalmente, o argumento do externismo busca mostrar que a ambição implica o internismo e que, como o internismo é falso, a ambição seria falsa. O argumento fracassa porque, ainda que se conceda que o internismo é falso, não é verdade que ele seja implicado pela ambição. A defesa de que podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético pode ser feita sem que se assuma que essas razões precisam ser concebidas ao modo do internista.

Nenhum dos seis argumentos é bem-sucedido. Desconhecemos boas razões para crermos que a modéstia é verdadeira. No próximo capítulo consideraremos razões para crer que ela é falsa, que a ambição é a posição correta.

4 EM DEFESA DA AMBIÇÃO

Neste capítulo sustentaremos que se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Isto é, defenderemos que Φ é verdadeira, que a ambição é a posição correta.

Pode haver uma razão bastante direta em defesa da ambição: havendo razões aceitáveis para o cético com base nas quais podemos saber que o ceticismo é falso (conforme pensam os defensores de algumas respostas ao ceticismo, como alguns tipos de abdutivismo), é natural concluir que, se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Deixaremos esse raciocínio de lado, contudo, porque ainda que ele tenha mérito epistêmico (possa justificar nossa crença em Φ), se formulado como um argumento, não teria mérito dialético contra quem nega Φ . Modestos negariam a premissa de que pode haver razões aceitáveis para o cético com base nas quais podemos saber que o ceticismo é falso.

Apresentaremos três argumentos em defesa de ambição que pensamos que possuem algum mérito dialético. O primeiro foi proposto por Veber, os demais são nossos. Sustentaremos que todos são bem-sucedidos.

4.1 O argumento da inversão

Veber propôs este argumento (o nome do argumento e a formulação abaixo são nossos):

- (1) Se as consequências para a prática filosófica de aceitar não- Φ são ruins, então não devemos aceitar não- Φ .
- (2) As consequências para a prática filosófica de aceitar não- Φ são ruins
- (C) Logo, não devemos aceitar não- Φ .

É um argumento similar ao argumento moral de Nozick no aspecto de não ser diretamente sobre Φ , mas sobre a atitude que devemos ter em relação a Φ (mais exatamente, em relação a não- Φ). Apesar disso, pensamos que é um argumento bom e pertinente. Vejamos o que apoia cada premissa.

Premissa (1)

A premissa (1) é a mais firme. Veber não apresenta seu argumento em termos de “aceitação”, mas como supomos que ele não precisaria falar em termos de crença e, com isso, comprometer-se com alguma tese polêmica sobre como considerações práticas afetam aquilo que alguém possa (ou deva) crer, optamos por formular seu argumento usando a noção de aceitação (introduzida no capítulo 2). Conforme colocado anteriormente, considerações práticas afetam aquilo que devemos ou não aceitar dado que temos certo controle sobre o que aceitamos e que temos objetivos que, para serem alcançados, dependem de aceitarmos (ou não) certas proposições. A ideia em (1) não é que não possam surgir outras razões que, apesar das supostas consequências ruins para a prática filosófica de aceitar não- Φ , façam com que no fim das contas devamos aceitar não- Φ . A ideia é apenas que, na ausência de razões que motivem outra atitude sobre Φ , as consequências ruins da aceitação de não- Φ para a prática filosófica fazem com que não devamos aceitar não- Φ .

Premissa (2)

A premissa (2) é apoiada pela consideração de um exemplo que Veber oferece. Para construir o exemplo basta assumirmos que se é permitido ser modesto em relação ao ceticismo, o mesmo deveria valer para outras posições filosóficas. Ao menos na ausência de alguma razão para o ceticismo ser excepcional nesse quesito. Em seu exemplo, Veber (*ibid.*, p.331, ênfases no original) apresenta o que seria um manifesto do cético que é modesto em relação ao anticeticismo:

It is not our job to refute anti-skeptical philosophers who claim that we know things or even to argue against them. Instead, our task is to explain how knowledge is impossible, given what the anti-skeptic says that we do accept (e.g., that we appear to have hands). In doing this, we need not convince the anti-skeptic, and we may introduce explanatory hypotheses that he would reject. (*Knowledge requires certainty or e justifies P for S only if there is no possible world where S possesses e and P is false* both come to mind as decent candidates. They certainly make good sense of *our* ordinary epistemic intuitions.) What is important for our task of explanation and understanding is that *we* find those hypotheses acceptable or plausible. These hypotheses are to explain to ourselves how knowledge is impossible not to prove to someone else that knowledge *is* impossible.

Como salienta Veber, as respostas modestas ao ceticismo poderiam ser replicadas por um filósofo cético. As duas partes da discussão alegariam não ter razões que persuadiriam (ou deveriam persuadir) racionalmente a parte opositora. Apesar disso, ambas alegariam ter

resolvido um problema filosófico importante. Um lado poderia declarar que o outro é um triste caso perdido, mas que felizmente já foi derrotado.

Seguindo esse padrão, a modéstia (ou versões análogas dela) pode se generalizar para as mais diversas teses filosóficas: tal como poderia haver ceticismo modesto; poderia haver teísmo modesto; ateísmo modesto; fisicismo modesto; dualismo modesto; consequencialismo modesto; deontologismo modesto; entre várias outras possibilidades. Isso inclusive se generalizaria para teses com diferentes graus de especificidade: evidencialismo modesto; confiabilismo de processo modesto; essencialismo de origem modesto; nihilismo mereológico modesto; e por aí vai.

Como diz Veber, essas consequências podem ser sintetizadas na péssima consequência de fazer com que a filosofia se degenera em autocongratulação acrítica por parte de facções intelectuais. Não que isso já não ocorra em certa medida, conforme observa Veber, mas seria pior ainda abandonar a preocupação com ao menos fingir interesse em persuadir oponentes filosóficos. O abandono da modéstia é importante mesmo que não seja genuíno. Até porque abandonar a modéstia não nos obrigaria a abandonar o bom-senso, a pensar que nunca podemos fazer qualquer suposição sem ter algum argumento persuasivo em sua defesa. Isso seria inviável. Abandonar a modéstia consiste apenas em aceitar que não podemos pensar que nossa resposta para um problema filosófico resolve o problema caso não tenhamos razões que persuadiriam racionalmente aqueles que discordam de nós. Especialmente ser for um problema filosófico tradicional, marcado pelo desacordo, como é o caso do ceticismo.

Talvez as consequências de aceitar não- Φ não sejam inteiramente ou predominantemente ruins, ou talvez não tenhamos razão para crer que isso necessariamente se verificaria. É uma questão empírica relativamente aberta. Mas, para a plausibilidade de (2) basta que seja plausível que as consequências de aceitar não- Φ tendam a ser predominantemente ruins, e esse parece ser o caso. A evidência disso pode ser anedótica, mas nem por isso é imprópria. É parecida com a evidência que temos para crer que as consequências de aceitar uma visão individualista do sucesso são ruins para a prática de esportes em equipe, por exemplo. Portanto, o fato de ser possível que surja evidência que infirme (2) por si só não faz com que (2) não seja plausível ou não possa ser aceita.

Outro detalhe nas premissas é que “ruins” em “consequências ruins” depende de suposições valorativas. Contudo, não parece depender de qualquer suposição valorativa que seja controversa. Que base haveria para crer que não seria ruim a situação gerada pela proliferação da modéstia? Tal proliferação envolveria, entre outras coisas, a criação de um ambiente propício para vícios intelectuais, como os vícios de ser mente fechada e de ser

arrogante, instalem-se entre pessoas ou grupos. Não é controverso que tais vícios sejam frequentemente (senão sempre) ruins, seja por princípio ou por seus efeitos.⁷⁵

Um problema mais sério que pode ser apontado para o argumento da inversão é que ele pecaria por “psicologizar” o cético. Apontamos que o argumento moral de Nozick incorre nesse problema, e o argumento da inversão é similar ao primeiro. A ideia aqui seria que somente alguém que aceitasse não- Φ e que tivesse uma visão “psicologizante” do cético, que encarasse o cético como *alguém* que não deveria ser persuadido racionalmente, é que provavelmente agiria do modo condenável previsto por Veber. Mas, aceitar não- Φ não obrigaria o sujeito a psicologizar o cético e proceder dessa maneira.

Concedemos a força dessa objeção. Entretanto, pensamos que ela não é decisiva porque, além de não ameaçar seriamente as premissas — ela motivaria uma restrição de escopo onde só quem “psicologiza” o cético é que não deveria aceitar não- Φ — não é como se essa “psicologização” fosse algo atípico ou inesperado, que não poderia se difundir em uma comunidade. Além disso, no caso do argumento moral de Nozick, a “psicologização” não é o único problema nem o mais grave, e ela é tão grave lá quanto é aqui.

Avaliação final do argumento

Concluimos que (1) e (2) são bastante plausíveis, amplamente mais plausíveis que suas negações. A moral do argumento da inversão é que aceitar não- Φ nos leva a fazer má epistemologia. Potencialmente má filosofia de modo geral, mas certamente má epistemologia em relação ao ceticismo. Caso se pense que “má epistemologia” é muito forte, substitua-se por “epistemologia que não é tão boa quanto pode ser”.

O argumento da inversão é o único argumento proposto por Veber em defesa da ambição. Embora seja um argumento bom e pertinente, por si só é insatisfatório na falta de um argumento que seja diretamente sobre Φ . É um argumento mais contra a modéstia do que propriamente em defesa da ambição. Além disso, se houvesse boa razão epistêmica para crer que não- Φ é verdadeira, teríamos que aprender a viver com as consequências disso, por piores que fossem. Nessas condições não tomaríamos o argumento da inversão como boa razão para crer que não- Φ é falsa. Fazer isso seria incorrer em uma espécie de *wishful thinking*. Portanto, não deixa de ser oportuno investigar se há boa razão para crer que não- Φ é falsa. O argumento da inversão deve ser o último recurso do ambicioso, deverá ser seu argumento principal

⁷⁵Para mais discussão sobre vícios intelectuais ou epistêmicos, cf. Cassam (2019).

somente se for racionalmente impossível ter confiança significativa na verdade (ou falsidade) de Φ (o que seria uma situação péssima para o ambicioso).

4.2 O argumento da circularidade

Até aqui assumimos que circularidade epistêmica não torna necessariamente uma inferência inaceitável para o cético. Nesse sentido, estamos assumindo que não é impossível saber que o ceticismo é falso, com base em razões aceitáveis para o cético, através de uma inferência circular (ou com base em justificação que envolva circularidade, de modo mais geral). Embora pensemos que pode ser razoável sustentar que algumas inferências circulares podem gerar conhecimento ou justificação, não é algo incontroverso. Abandonar essa tese, ainda que em uma versão mais restrita dela (onde especificamente a falsidade do ceticismo não poderia ser conhecida com base em inferência circular), permite que formulemos este argumento para Φ :

- (1) Se (não- Φ e podemos saber que o ceticismo é falso), então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético.
 - (2) Se podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em inferência circular.
 - (3) Se (não- Φ e podemos saber que o ceticismo é falso), então podemos saber que o ceticismo é falso com base em inferência circular.
 - (4) Não podemos saber que o ceticismo é falso com base em inferência circular.
 - (5) Não é o caso que (não- Φ e podemos saber que o ceticismo é falso).
 - (6) Podemos saber que o ceticismo é falso.
 - (7) Não é o caso que não- Φ .
- (C) Logo, Φ .

As premissas mais pacíficas são (3), que é obtida de (1) e (2) por silogismo hipotético; (5), que é obtida de (3) e (4) por *modus tollens*; e (7), que é obtida de (5) e (6) por De Morgan e silogismo disjuntivo. A conclusão é obtida de (7) por eliminação da negação. As premissas menos pacíficas são (1), (2), (4) e (6), sendo que a crucial é (4).

No caso de (1), a ideia é simples: se podemos saber que o ceticismo é falso, mesmo que seja impossível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético. No caso de (2), estamos estipulando que, no contexto desse argumento, a possibilidade de saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético permitiria saber

que o ceticismo é falso com base em inferência circular. Parece uma estipulação inofensiva, ao menos para alguém que negue Φ . Note-se que agora a suposição é que a circularidade (ou a tese de que a circularidade não seria necessariamente um defeito epistêmico) seria inaceitável para o cético, em vez de condicionalmente aceitável. Já (6) expressa a suposição de que, diante desse argumento, um defensor da modéstia não abraçaria o ceticismo metaepistemológico — que é a negação de (6). O ceticismo metaepistemológico não é inconsistente com a modéstia, mas não parece um par natural para ela, que faça justiça ao seu espírito. No restante da discussão do argumento da circularidade nosso foco será (4).

Premissa (4)

Pode haver boas razões, aceitáveis para o cético, para negarmos (4). Um exemplo disso, já mencionado, é a alegação de que caso seja impossível que inferências circulares gerem justificção, o ceticismo global seria inevitável e, se ele for inevitável, o ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior poderia ser rejeitado. Poderíamos saber *a priori* que uma premissa do argumento cético seria falsa (por levar ao ceticismo global), e isso poderia ser parte decisiva das razões pelas quais saberíamos que o ceticismo é falso (ainda que por si só não permitisse concluir que o ceticismo é falso). Essa linha de raciocínio pode fazer parte de um conjunto de boas razões para negar (4). Contudo, também pode haver boas razões para endossar (4), especialmente razões mais específicas que pretendam se aplicar apenas ao conhecimento de que o ceticismo é falso. É difícil negar por princípio que possa haver tais razões. Talvez o conhecimento de que o ceticismo é falso precise ter certo caráter reflexivo que torne a circularidade repugnante para o sujeito cognoscente. Por causa dessas considerações, não pretendemos endossar (4) de modo categórico. Para nossa defesa do argumento da circularidade bastará defender (4) de algumas objeções oferecidas por partidários da modéstia. Discutiremos objeções feitas por Williamson e por Greco. Essas objeções são esforços para mostrar que negar que possa haver conhecimento baseado em inferência circular ou petição de princípio, tal como seria impossível no caso de (4), é algo que depende de confusões. Pensamos que são objeções representativas da argumentação que pode ser oferecida contra (4) uma vez que desconsideramos argumentos para negar (4) em função da suposta ligação entre a rejeição irrestrita da circularidade e o ceticismo global.

Williamson (2000, pp.186-8) alega que uma proposição pode ser evidência para si. Isto é, P pode ser evidência para P. Isso decorre de uma proposta esquemática para determinar quando uma proposição é evidência para outra proposição (seja “S” uma variável para um

sujeito qualquer, “P” e “Q” variáveis para proposições quaisquer): P é evidência para Q para S sse a evidência de S inclui P e a probabilidade condicional de Q dada P é maior do que a probabilidade (não-condicional) de Q. A primeira cláusula, de que a evidência de S inclua P, serve para impedir que uma proposição que o sujeito sabe que é falsa, ou sobre a qual ele suspende juízo, possa ainda assim ser evidência que ele tenha para alguma outra proposição. Para Williamson, uma proposição faz parte do corpo de evidência de um sujeito sse o sujeito sabe que ela é verdadeira (que é uma suposição controversa, mas que concederemos para fins de discussão).

A segunda cláusula tenta capturar a ideia de que se uma proposição é evidência para outra proposição, então a verdade da primeira proposição aumenta a probabilidade de a segunda ser verdadeira, fazendo ela ser mais provável do que seria por conta própria (ou na falta desse apoio). Se as ruas estarem molhadas é evidência de que choveu, então a probabilidade de ter chovido é maior dado que as ruas estejam molhadas do que é a probabilidade de ter chovido por si só, sem que se considere se as ruas estão molhadas ou não. A cláusula pode ter apelo intuitivo, mas tem a consequência de que várias proposições sejam evidência para si (ao menos caso tenham probabilidade menor que 1, que é o valor máximo dentro do cálculo de probabilidades clássico). Isso ocorre porque a probabilidade condicional de P dada P é sempre 1, mesmo que a probabilidade de P seja menor que 1 (tal como P acarreta P ainda que P seja falsa). A primeira cláusula impede que casos em que P é falsa (ou tenha probabilidade entre .5 e 0, digamos) sejam casos em que P é evidência para si. Contudo, dadas as demais suposições de Williamson, qualquer proposição que seja item de conhecimento será ou poderá ser evidência para si.⁷⁶ Que existam filósofos é evidência de que existem filósofos, o que não é algo que soe imediatamente plausível.

Williamson reconhece que pode parecer que uma proposição não pode ser evidência para si, mas argumenta que essas aparências são enganadoras. Decorrem de confundirmos *i*) condições pragmáticas ou *ii*) dialéticas com condições epistêmicas, e de *iii*) deixarmos o senso comum prejudicar nossa avaliação de teorias filosóficas. No caso de *i*, a ideia é que toda proposição conhecida seria evidência para si, ocorreria apenas que é conversacionalmente

⁷⁶ Talvez isso seja apressado. Se P é parte da evidência que S tem, então S sabe que P. Se S sabe que P, então a probabilidade de P para S é 1. Se a probabilidade de P para S é 1, então S não pode ter evidência para P (porque nenhuma outra proposição, P', será tal que a probabilidade de P dada P' será maior que 1). Logo, se nenhuma proposição pode ser evidência para P caso P seja item de conhecimento, P também não pode ser evidência para P caso P seja item de conhecimento. Por outro lado, se P não for item de conhecimento, não pode ser parte da evidência que S tem, e nesse caso também não pode ser evidência para P. Consequentemente, não seria possível que uma proposição fosse evidência para si dadas as cláusulas formuladas por Williamson. Deixaremos isso de lado, contudo, porque Williamson procede como se aceitasse que sua posição implica que uma proposição poderia ser evidência para si (ou como se isso não fosse problemático caso fosse implicado por sua posição).

inapropriado responder “Qual evidência você tem para P?” com “P”. Seria uma violação da máxima conversacional da quantidade, que diz “Seja tão informativo quanto exigido (nem mais, nem menos)”.⁷⁷ Essa máxima é violada em um caso onde uma pessoa pergunta “Quem vive na mesma casa que Maria?” e seu interlocutor responde “Maria” ou “Maria, seu cachorro, seis plantas, alguns insetos pequenos e muitos micróbios.”. Para Williamson, responder com “P” para “Qual evidência você tem para P?” seria uma violação análoga a responder com “Maria”. Não é que uma proposição como a expressa por “Os cinemas estão fechados.” não possa ser evidência para si, ocorre apenas que normalmente é infeliz responder “Qual evidência você tem de que os cinemas estão fechados?” com “Os cinemas estão fechados.” (em vez de, digamos, “Acabaram de informar no noticiário.”).

Acompanhamos Brown (2018, pp.53-7) na rejeição dessa proposta de Williamson. O primeiro problema é que a proposta é muito limitada: parece que oferecer P como evidência para P é inadequado até quando estamos refletindo solitariamente sobre nossas razões para crer que P, talvez em um monólogo interior. Nesse caso não há máxima conversacional violada porque sequer há conversa acontecendo. Mesmo na reflexão solitária não parece natural tratar P como evidência para P, e se fosse natural seria surpreendente que algo assim tivesse passado despercebido por epistemólogos (não é como se fosse comum epistemólogos assumirem ou afirmarem que uma proposição pode ser evidência para si). O segundo problema é que, mesmo considerando apenas contextos conversacionais, apelar para a máxima da quantidade é inadequado para explicar o que parece haver de errado com uma proposição ser evidência para si. Responder com “Maria” para “Quem vive na mesma casa que Maria?” é infeliz porque é obviamente verdadeiro que Maria vive na mesma casa em que vive, mas responder com “Os cinemas estão fechados” para “Qual evidência você tem de que os cinemas estão fechados?” não seria infeliz por ser obviamente verdadeiro que a alegação de que os cinemas estão fechados seja evidência de que os cinemas estão fechados. Não parece obviamente verdadeiro que uma proposição seja evidência para si, pelo contrário.

Isso se generaliza: normalmente, se perguntarmos para alguém que evidências essa pessoa tem de que certa proposição é verdadeira, é improvável que essa pessoa inclua a própria proposição de interesse como parte de suas evidências. Normalmente a pessoa ficaria até perplexa se fosse sugerido que ela deveria incluir a proposição de interesse como parte de sua evidência. Um exemplo de Brown (*ibid.*, p.56) ilustra o ponto: se perguntarmos a um detetive que evidências ele tem de que certo suspeito é o culpado por um crime, é improvável que ele apresente como evidência a alegação de que tal suspeito é o culpado pelo crime. Se

⁷⁷O trabalho de Grice (1989, pp.22-40) fornece a elaboração clássica das máximas conversacionais.

sugerirmos que ele deveria incluir a alegação de que tal suspeito é o culpado como evidência de que tal suspeito é o culpado, ele provavelmente rejeitaria a sugestão e negaria que a alegação de que o suspeito é culpado pelo crime seja evidência de que o suspeito é culpado pelo crime. Assim, concluímos que a proposta *i* de Williamson falha em eliminar a implausibilidade de que P possa ser evidência para P.

No caso de *ii*, Williamson propõe que há uma condição para uma asserção ser dialeticamente eficaz que impede que uma proposição seja oferecida como evidência para si. Há contextos em que a pergunta “Qual evidência você tem para P?” pretende desafiar as bases epistêmicas para P (em vez de pretender apenas intimidar o falante, digamos). Uma vez que P foi colocada sob disputa, apresentar P como evidência para qualquer coisa (inclusive para si) será dialeticamente ineficaz. Além disso, pode ser assumido como norma que se uma asserção é desafiada, então o desafio deve ser respondido ou a asserção retirada. Repetir a asserção como base para si não seria nem responder ao desafio nem retirar a asserção e, portanto, seria uma violação dessa norma. Por essas razões, que tornam dialeticamente ineficaz e inapropriado oferecer P como evidência para P, é que pareceria que P não pode ser evidência para P, embora supostamente isso seja falso.

Novamente acompanhamos Brown (*ibid.*, pp.57-60) na rejeição da proposta de Williamson. E novamente há dois problemas na proposta. O primeiro é que ela não explica o que precisa ser explicado. Ela explica o que faz com que P não possa ser oferecida como evidência para qualquer proposição uma vez que P for disputada: ela precisa ser conhecida para ser evidência para outras proposições, e supostamente deixa de ser conhecida uma vez que é disputada. Mas, isso não é explicar o que faz com que P não possa ser oferecida como evidência *para P* uma vez que P for disputada. A explicação é geral demais. Brown (*ibid.*, pp.58-9) ilustra o problema com este exemplo (adaptamos os nomes das personagens): Ana e Bruno estão conversando sobre o julgamento de Carlos pelo crime de assassinato. Bruno diz que Carlos foi visto atacando a vítima. Ana pergunta pela evidência para essa alegação e Bruno diz que uma testemunha ocular, Daniela, testemunhou que viu o ataque. Ana então deixa explícito que duvida da veracidade do testemunho de Daniela. Nesse ponto da conversa a proposição expressa por “Carlos foi visto atacando a vítima” está sob disputa. Seria ineficaz e inapropriado que ela fosse oferecida como evidência, seja para si ou para qualquer outra proposição. Com isso podemos considerar duas proposições: a que é expressa por *a*) “Que Carlos foi visto atacando a vítima é evidência de que Carlos foi visto atacando a vítima” e a que é expressa por *b*) “Que Carlos foi visto atacando a vítima é evidência de que Carlos é culpado”. Ambas deveriam estar na mesma situação epistêmica (ruim) após o desafio de Ana,

mas não é o que ocorre: *a* é problemática de uma forma que *b* não é. Isso é assim independentemente de a proposição expressa por “Carlos foi visto atacando a vítima” deixar ou não de ser parte da evidência possuída por Bruno após o desafio de Ana.

Digamos que após Ana disputar que Carlos foi visto atacando a vítima, essa proposição deixa de ser parte da evidência possuída por Bruno. Nesse caso, *a* e *b* serão falsas e por isso será inapropriado que sejam asseridas por Bruno (serão falsas porque segundo Williamson uma proposição só pode ser evidência para outra se for possuída como conhecimento, e Bruno deixa de saber que Carlos foi visto atacando a vítima após Ana manifestar sua dúvida). Só que elas seriam igualmente inapropriadas nessas condições, e isso não contempla nossa intuição de que *a* é problemática de uma forma que *b* não é. Agora digamos que, após Ana disputar que Carlos foi visto atacando a vítima, Bruno preserva essa proposição como parte de sua evidência (talvez porque Ana não tenha boas razões para duvidar). Nesse caso *a* e *b* serão verdadeiras se asseridas por Bruno (supondo que uma proposição possa ser evidência para si). Contudo, seriam igualmente dialeticamente ineficazes diante do desafio de Ana, ainda que a asserção não fosse infeliz ou inapropriada. E esse resultado também não captura nossa intuição de que *a* é problemática de uma forma que *b* não é. Logo, seja como for, a explicação de Williamson é incapaz de capturar a diferença entre *a* e *b*. A violação da norma dialética não captura o que há especificamente de errado com oferecer uma proposição como evidência para si, e temos uma intuição prévia de que há algo especificamente errado nisso.

O segundo problema para a proposta *ii* envolve desafios brutos. Um desafio é bruto quando o falante desafia P sem fornecer razões para duvidar ou negar que P seja o caso. Nesses desafios o falante que é desafiado ao asserir que P não precisa ter seu conhecimento de que P ameaçado. Não precisa deixar de saber que P em função do desafio. Consequentemente, P não precisa deixar de ser parte da evidência que o falante possui. Apesar disso, mesmo que diante de um desafio bruto o falante desafiado continue sabendo que P e que, por hipótese, seja verdade que P é evidência para P, por que seria infeliz oferecer P como evidência para P em resposta ao desafio? Poderia ser dito que seria infeliz por ser dialeticamente ineficaz, e que seria dialeticamente ineficaz simplesmente porque o desafiante duvida de P (mesmo que sem boas razões para tanto), sem que isso indique que P não é evidência para P. Isso parece insuficiente, entretanto, porque podemos distinguir a questão de uma asserção ser item de conhecimento, e por isso apropriada, da questão de uma asserção ser dialeticamente ineficaz. Um falante pode asserir verazmente, e de modo feliz ou apropriado, que o acúmulo de certos gases na atmosfera é evidência do aquecimento global antrópico, mesmo que saibamos que

isso seria dialeticamente ineficaz diante de alguns negacionistas sobre o aquecimento global antrópico. Desafios brutos mostram que ser dialeticamente ineficaz pode ser insuficiente para tornar uma asserção infeliz ou inapropriada. Assim, ser dialeticamente ineficaz por si só não explica a infelicidade de se oferecer P como evidência para P. E a infelicidade de se oferecer P como evidência para P quando P é disputada é incapaz de explicar porque parece haver algo errado especificamente com oferecer P como evidência para P, por contraste com se oferecer uma alegação falsa, Q, como evidência para P, por exemplo. Portanto, a proposta *ii* de Williamson também falha em eliminar a implausibilidade de que P possa ser evidência para P.

No caso de *iii*, a ideia é que a noção de evidência (ou de apoio evidencial) que Williamson (no prelo) tenta capturar seria uma noção teórica, e por isso é de se esperar alguma divergência em relação ao senso comum. Conflitos com o senso comum não deveriam ser considerados um problema para uma teoria da evidência. Afinal, tais conflitos têm sido frequentes no desenvolvimento de diversas teorias: segundo Williamson, o senso comum conflitou com a tese de que 0 é um número; com a tese de que uma contradição acarreta qualquer proposição e com a tese de que um axioma pode ter uma prova com apenas uma linha que contem o próprio axioma. O senso comum não só é corrigível como tem sido corrigido em diversos assuntos, por que seria diferente na questão sobre a natureza da relação de ser evidência para algo? Para Williamson, uma teoria da evidência pode ser rejeitada quando temos alguma teoria da evidência que seja superior, com mais virtudes teóricas (como poder explanatório e simplicidade). Negar que P possa ser evidência para P seria apelar ao senso comum, o que por si só seria inadequado como base para rejeitar uma teoria como a que ele propõe, que é superior por se enquadrar em uma abordagem probabilística precisa, sistemática e bem estabelecida (ainda que Williamson não negue a suposição típica de que, todo resto sendo igual, uma teoria que respeite o senso comum é melhor do que uma que não respeite).

Além disso, Williamson alega que o senso comum frequentemente é governado por heurísticas. Como a reação de negar que P possa ser evidência para P seria uma reação do senso comum, tende a ser gerada por heurísticas, e por isso tende a não constituir justificção acerca da questão de ser possível que P seja evidência para P, que é uma questão teórica, abstrata. Heurísticas são atalhos cognitivos, formas rápidas de pensar que podem ser confiáveis para certos propósitos, normalmente bastante específicos e práticos, mas que podem nos levar ao erro em diversas aplicações. “Onde há fumaça, há fogo.” ensina o senso

comum, e um raciocínio desse estilo pode ser uma heurística confiável em certas circunstâncias, mas sabemos que correlação não implica causalidade.⁷⁸

Em resumo, a crítica de Williamson em *iii* é que a negação de que P possa ser evidência para P (e conseqüentemente a negação da possibilidade de justificção circular) é uma reação do senso comum que, por essa razão, em termos explanatórios comparativos, por si só não autoriza a negar que P possa ser evidência para P. E por ser uma reação do senso comum, provavelmente baseada em heurísticas, sequer justifica epistemicamente a crença de que P não pode ser evidência para P, de maneira que não é óbvio que uma teoria da evidência explanatoriamente adequada deva de algum modo até mesmo acomodar a suposição de que essa reação seja epistemicamente apropriada.

Vemos três problemas no posicionamento de Williamson. O primeiro é assumir que há somente uma noção de evidência correta, que é tal que seria adequadamente capturada pela abordagem dele e não pelo senso comum (ou por qualquer outra abordagem divergente). Por que assumir que não há mais de uma noção de evidência que poderia ser adequadamente capturada por abordagens divergentes? Talvez existam funções diferentes para a noção de evidência cumprir, que façam com que existam diferentes noções de evidência pertinentes, potencialmente incompatíveis entre si. Talvez alguma noção acomode a possibilidade de uma proposição ser evidência para si e outra não. Isto é, a suposição de que há conflito e que somente uma abordagem deve prevalecer pode ser apressada. E como a ideia de que existam diferentes noções corretas de evidência não é própria do senso comum (que parece se calar sobre essa possibilidade), não pode de partida ser colocada sob suspeita por causa do suposto histórico de erros do senso comum.⁷⁹

O segundo problema é a suposição de Williamson de que sua abordagem seria teoricamente superior por causa de suas virtudes explanatórias. Pode ser concedido que nos termos em que ele apresenta o impasse, com a abordagem dele tendo precisão, simplicidade e se integrando ao cálculo de probabilidades, enquanto a abordagem rival seria mera reação do senso comum, a abordagem dele é superior. Contudo, a abordagem de Williamson seria melhor que, digamos, a abordagem representada por “P é evidência para Q para S sse a evidência de S inclui P, a probabilidade condicional de Q dada P é maior do que a probabilidade (não-condicional) de Q, e P não é Q.”? As duas primeiras cláusulas de Williamson são mantidas e a última é incluída para respeitar a reação do senso comum,

⁷⁸Sobre heurísticas, cf. Wheeler (2018, seções 7 e 8).

⁷⁹Para uma discussão panorâmica sobre a noção de evidência, que aborda os diferentes papéis dela, cf. Kelly (2014). Brown (*ibid.*, pp.64-6) considera a possibilidade de que a abordagem de Williamson seja adequada para alguns papéis diferentes da noção de evidência, mas nega que isso se verifique. Para uma defesa de uma posição pluralista sobre as evidências, cf. Rysiew (2018).

impedindo que P possa ser evidência para P.⁸⁰ É uma abordagem que perde em simplicidade (e talvez elegância) diante da abordagem de Williamson, mas não é óbvio que comparativamente, no saldo final, seja inferior. Ao menos não na medida em que preservar dados do senso comum seja uma virtude teórica.

Williamson sugere que, nesse caso específico, preservar dados do senso comum não seria uma virtude. Os dados seriam enganadores, a negação de que P possa ser evidência para P seria injustificada precisamente por ser uma reação do senso comum. Isso nos leva ao terceiro problema. Em outro contexto, Williamson (2007, pp.232-3) identifica o que ele chama de “falácia da consequência” (sejam “P” e “Q” proposições quaisquer): é o erro de inferir que, por certo corpo de evidência não autorizar a crer que P e que se P, então Q; esse mesmo corpo de evidência não autoriza a crer que Q e que se P, então Q. Um dos exemplos que Williamson (*ibid.*, p.233) usa para ilustrar a falácia envolve o seguinte argumento:

(1w) O caso Gettier tem características que a epistemologia do senso comum toma como constituindo falta de conhecimento por parte do sujeito do caso.

(2w) Se o caso Gettier tem características que a epistemologia do senso comum toma como constituindo falta de conhecimento por parte do sujeito do caso, então o sujeito no caso Gettier não tem conhecimento.

(Cw) O sujeito no caso Gettier não tem conhecimento.

Williamson alega que um defensor da epistemologia do senso comum se compromete com (1w) e (2w) — até porque (2w) é consequência lógica de (Cw). Alguém que seria, segundo Williamson, um cético sobre o juízo (que poderia também ser encarado como uma espécie de cético sobre intuições filosóficas) é alguém que, diante desse argumento, cometeria a falácia da consequência: alegaria que nossa evidência torna (1w) provável sem tornar (2w) provável (porque não teríamos evidência da confiabilidade da epistemologia do senso comum, digamos) e, com base nisso, inferiria que, dada nossa evidência, não estaríamos autorizados a crer em (2w) e (Cw), o que não se segue. A falta de evidência para (2w) não faz com que não exista evidência para (Cw) e com que (Cw) não implique (2w).

Pensamos que, ironicamente, Williamson comete a falácia da consequência diante da defesa de que P não pode ser evidência para P. A defesa de que P não pode ser evidência para P pode ser articulada neste argumento:

(1w*) A negação de que P pode ser evidência para P é baseada na epistemologia do senso comum.

⁸⁰Para mais discussão sobre essa segunda abordagem, que enfrentaria algumas complicações adicionais, cf. Brown (2015).

(2w*) Se a negação de que P pode ser evidência para P é baseada na epistemologia do senso comum, então P não pode ser evidência para P.

(Cw*) Logo, P não pode ser evidência para P.

Ainda que seja verdade que nossa evidência nos autorize a crer em (1w*) e não nos autorize a crer em (2w*), pois supostamente teríamos evidência de que a epistemologia do senso comum estaria crivada de heurísticas, disso não se segue que essa mesma evidência não nos autorize a crer em (2w*) e (Cw*). Williamson precisaria de evidências empíricas substanciais para poder alegar que a defesa de que P não pode ser evidência para P de fato depende de heurísticas e que, por depender de heurísticas, não pode ser justificada. Na falta dessas evidências (que ele não oferece), é difícil ele ter ao que recorrer que não envolva a falácia da consequência. A evidência disponível no momento é consistente com (1w*) e (Cw*) serem ambas verdadeiras, ainda que falte evidência independente de (Cw*) para (2w*). Talvez ser (tipicamente ou sempre) baseada no senso comum simplesmente não afete, positivamente ou negativamente, a justificção para se negar que P possa ser evidência para P. Essa justificção não deixa de existir por haver evidência apoiando (1w*) e não haver evidência independente apoiando (2w*).

Em suma, Williamson não fornece boas razões para pensarmos que, por se tratar de uma reação do senso comum nesse caso, negar que P possa ser evidência para P seja uma posição que possa ser desprezada. Não é como se a defesa dessa posição implicasse em uma defesa obstinada do senso comum, como se dependesse da suposição de que o senso comum esteja abrigando a teoria definitiva da evidência, imbricada em intuições incorrigíveis. Alguém que esteja disposto a aceitar (4) não encontrará no trabalho de Williamson boas razões para mudar de ideia, para crer que o conhecimento em geral (ou o conhecimento de que o ceticismo é falso em particular) possa se apoiar em justificção circular.

Vejamos agora a defesa que Greco oferece para a rejeição de (4). Conforme advertido no segundo capítulo, encarar o ceticismo como uma tese defendida por um sujeito através de um argumento é algo que facilita certas confusões. Sobre isso, Greco (2000, pp.9-10, ênfases no original) diz o seguinte:

What gives skeptical arguments their force is not that some *other* person is willing to defend them. Rather, it is that they begin from premises that we are inclined to accept, and that seemingly entail conclusions that we do not accept. If this is right, then skeptical arguments are a problem for us, and whether or not there are any 'real' skeptics to defend them. Pragmatic and rhetorical considerations are therefore irrelevant for adequately answering skeptical arguments. They would be relevant if the problem of skepticism involved some *skeptic*, at whom such considerations could be directed. But if

the problem of skepticism is the problem of analyzing skeptical arguments, such considerations are simply irrelevant.

Concordamos inteiramente com o que Greco diz nesse trecho. Porém, por alguma razão, Greco infere que, dado que a força dos argumentos céticos não depende de existir um defensor genuíno desses argumentos a ser persuadido, responder aos argumentos céticos com petições de princípio não seria um problema (*ibid.*, p.40).⁸¹

Skeptical arguments are philosophically interesting because they start from premises that seem plausible *to us*, and yet lead to conclusions that we find implausible. The philosophical task becomes to find something that we can reject, and to replace it with something better. In this context it is irrelevant that an imaginary skeptic could invoke ground rules in an imaginary debate. So far as we find a line of critique to be plausible, it does not matter that it begs the question against an imaginary someone else.

A inferência que Greco faz é infundada. Ainda que a petição de princípio não seja necessariamente um defeito em um argumento ou inferência, a razão pela qual não seria um defeito em alguns casos não seria o fato de que nesses casos não existiria nenhum interlocutor para reclamar. Algo não se torna uma infração só quando tem juiz olhando.

Talvez Greco concorde com a posição de Hazlett (2006), na qual a petição de princípio é um problema estritamente pragmático, comunicacional, em vez de epistêmico. Isso salvaria a posição de Greco de nossa objeção. Conforme Hazlett (*ibid.*, p.357) propõe, um argumento incorre em petição de princípio na medida em que viola a submáxima de relação, sendo que a submáxima de relação é uma submáxima conversacional que diz o seguinte (*ibid.*, p.356): argumente apenas usando premissas que você pode crer razoavelmente que seriam aceitas na conversa, baseado (i) na conversa até aquele ponto e (ii) em suposições de fundo razoáveis sobre os falantes da sua comunidade. Uma inferência circular representada por um argumento que incorra em petição de princípio não seria necessariamente epistemicamente ruim (incapaz de gerar conhecimento ou crença justificada). De acordo com Hazlett (*ibid.*, p.347), isso teria que ser concedido para evitarmos ceticismo: muitas inferências boas não poderiam ser representadas por argumentos cogentes (segundo ele algumas inferências boas talvez sequer pudessem ser representadas por argumentos). Isso inclui inferências que, apesar de serem adequadamente representadas por argumentos que incorrem em petição de princípio, seriam

⁸¹Greco não é consistente nesse aspecto. Ao discutir uma versão do argumento cético que ele classifica como humeana, ele diz, dando razão para Hume, que não podemos defender indutivamente um princípio de regularidade porque (p.159) “If all inductive reasoning already assumes the regularity principle, then using inductive reasoning to support it would be ‘going in a circle’ in the most obvious sense; it would be assuming as a premise that which is supposed to be the conclusion.”: por que a rejeição circular dessa premissa cética seria injustificada se, segundo o próprio Greco, não há problema em cometer petição de princípio contra o cético?

epistemicamente boas. Um exemplo disso, para Hazlett (p.343), é uma inferência *mooreana* como “Aqui há duas mãos. Mãos são coisas externas. Logo, há coisas externas.”. Contudo, ainda que a inferência representada seja boa, se o argumento que representa a inferência incorre em petição de princípio, ele viola a submáxima de relação e é, por isso, inapropriado. De modo mais geral, uma vez que a máxima de relação diz “Seja relevante”, um argumento com petição de princípio peca por ser irrelevante nas circunstâncias em que é oferecido. Não é aquilo que os falantes esperam que um interlocutor ofereça no andamento de uma disputa.

O problema para a posição de Hazlett é que podemos ter uma intuição forte de que um argumento como “Sei que não sou um cérebro encubado; logo, sei que não sou um cérebro encubado” não é apenas pragmaticamente ou conversacionalmente defeituoso. É difícil pensar que, dado que ele represente certa inferência, essa inferência não seja *epistemicamente* ruim, além de conversacionalmente inadequada se oferecida como argumento. Assim, em defesa do argumento da circularidade é possível insistir que é até mais razoável aceitar o ceticismo supostamente resultante de aceitar (4) do que negar (4) e conceder que uma inferência como a representada por “Sei que não sou um cérebro encubado; logo, sei que não sou um cérebro encubado” poderia ser epistemicamente boa. Nesse ponto, alguém na posição de Hazlett provavelmente alegaria que a ideia não é conceder que tal inferência possa ser boa, mas que algumas inferências estruturalmente similares poderiam ser boas uma vez que satisfizessem certa condição que inferências circulares ruins, como a do exemplo, não satisfazem. Porém, que condição seria essa? Ter uma caracterização de quando argumentos incorrem em petição de princípio não ajuda a identificar tal condição. Na verdade, é o inverso: se a petição de princípio for um problema estritamente pragmático, avaliar argumentos que incorrem em petição de princípio não revela nada sobre a qualidade epistêmica das inferências que esses argumentos representam. Conseqüentemente, uma posição como a de Hazlett é insatisfatória. Ainda que possa ser encarada como um desenvolvimento da posição que Greco parece adotar, não basta para justificar a rejeição de (4) ou para mostrar que a defesa de (4) necessariamente se apoia em um erro. Isso será assim mesmo que a defesa de (4) possa levar ao ceticismo.

Avaliação final do argumento

O máximo que as críticas de (4) consideradas mostram é que a crença de que a justificação não possa envolver circularidade pode depender de confusões. Não mostram que isso necessariamente ocorra e não tornam óbvio que pode haver conhecimento baseado em inferência circular (ou que particularmente a falsidade do ceticismo possa ser conhecida de

modo circular). Isso não faz (4) ser verdadeira, e conforme observado anteriormente, pode haver boa razão para crer que é falsa (caso ela leve ao ceticismo global). Mas, sugere que (4) não perde facilmente a plausibilidade pré-teórica que parece ter. A aversão à circularidade, especialmente contra o ceticismo, é histórica, e não parece ser fruto de confusões elementares ou de alguma vaidade filosófica.

O cético não é alguém diferente do próprio sujeito que normalmente nega o ceticismo. Convencer o cético não é diferente de convencer a si sob certos padrões assumidos, ainda que apenas hipoteticamente. Padrões que não são obviamente absurdos e que parecem genuinamente epistêmicos. Na reflexão sobre o ceticismo, abandonar a preocupação com a persuasão racional não é o resultado natural que obtemos ao nos desfazermos de uma confusão entre o que é pragmático ou dialético e o que é epistêmico. É só um jeito de abandonar a preocupação com o risco de autoengano na avaliação dos méritos das respostas ao ceticismo. Ninguém precisa encarar o cético como um sujeito real (ou mesmo possível) para defender a ambição. Portanto, ninguém precisa cometer os erros que alguns podem estar tentados a apontar ao criticar (4). Ainda que alguém possa defender Φ motivado por confundir condições pragmáticas com condições epistêmicas, essa não é necessariamente a única motivação para defender Φ . Na medida em que (4) tem plausibilidade para quem não aceita o ceticismo metaepistemológico, o argumento da circularidade torna a ambição igualmente plausível.

4.3 O argumento da natureza da evidência

O último argumento que consideraremos em defesa da ambição depende de duas teses, o Lema da Igualdade da Evidência e o Princípio da Carga Antecipada. Começando pelo primeiro:

Lema da Igualdade da Evidência (LIE): a evidência empírica que o sujeito tem no cenário normal é a mesma que tem no cenário cético.

Estamos seguindo aproximadamente Brueckner (2010, p.376) e Williamson (2000, cap.8) na formulação de LIE. Em LIE “evidência empírica” é a evidência oriunda da percepção ou da introspecção (ou evidência que de algum modo, para ser obtida, dependa dessas fontes). O cenário normal é o mundo em que normalmente as coisas são como parecem ser, tal como supomos que aconteça no mundo atual. O cenário cético é o mundo em que as coisas sistematicamente não são como parecem ser porque alguma hipótese cética (como a do cérebro encubado) é verdadeira, ainda que as aparências sejam as mesmas que encontraríamos

no cenário normal. A ideia de LIE é que a evidência empírica que o sujeito tem nos dois casos é a mesma. Podemos pensar nessa evidência como as proposições para as quais o sujeito teria justificação empírica para crer, com base na introspecção ou na percepção. Como o cenário cético que estamos considerando envolve o ceticismo acerca do nosso conhecimento do mundo exterior, por hipótese não haveria justificação perceptual no cenário cético (ao menos envolvendo proposições sobre o mundo exterior). Assim, a evidência empírica seria esgotada pela justificação que possuímos através da introspecção, a capacidade pela qual acessamos as aparências ou experiências que ocupam nossas vidas mentais. Consequentemente, a evidência que um sujeito pode ter segundo LIE é formada pelas proposições que expressaríamos por “Parece que tenho mãos” ou “Tenho a experiência de ter mãos” em vez de “Tenho mãos” ou “Vejo que tenho mãos” (quando “vejo” é entendido de modo factivo). Por isso a concepção de evidência assumida em LIE pode ser identificada como a concepção fenomênica de evidência (KELLY, 2014, WILLIAMSON, *ibid.*, p.173): a evidência que o sujeito possui é constituída por seus estados mentais não-factivos (ou pelas proposições que são conteúdos desses estados), paradigmaticamente representada por proposições na forma esquemática “Parece que P”.

LIE pode ser entendido como uma tese equivalente ao internismo evidencial (SILINS, 2005, FRATANONIO & MCGLYNN, 2018): a tese de que, necessariamente, dois sujeitos que são gêmeos internos (possuem os mesmos estados mentais não-factivos no mesmo grau — as mesmas crenças, experiências aparentes, memórias aparentes, etc.) possuem as mesmas evidências (ou justificação empírica de modo geral). O internismo evidencial deve ser diferenciado do internismo mencionado no capítulo anterior (na discussão do argumento do externismo), pois há teorias que aderem ao internismo e ao externismo evidencial (a negação do internismo evidencial), como o disjuntivismo epistemológico (PRITCHARD, 2012). Manteremos essa equivalência entre LIE e internismo evidencial em vista, mas nos referiremos somente ao LIE para simplificar a exposição.

Consideremos agora o Princípio da Carga Antecipada (“S” é uma variável para um sujeito qualquer, “P” uma variável para uma proposição qualquer e “E” uma variável para um corpo de evidência, que pode ser entendido como um conjunto de proposições que são itens de conhecimento ou de justificação proposicional empírica):

Princípio da Carga Antecipada (PCA): se S está justificado em crer que P com base na evidência empírica E, então S pode estar justificado em crer na proposição expressa por “Se E, então P” (entendida como uma condicional material) com base em justificação

independente de E (com base em justificação *a priori* uma vez que E for a evidência empírica total de S).⁸²

Chalmers (2014) introduz um experimento mental que ilustra a ideia por trás de PCA. Imagine que há duas salas, a sala do conhecimento e a sala da suposição. Dois sujeitos qualitativamente idênticos, molécula por molécula, são colocados um em cada sala, enquanto estão nos mesmos estados mentais. Na sala do conhecimento, o sujeito adquire conhecimento de que E (talvez por testemunho) e, com base nisso e em alguma reflexão, passa a crer que P. Já na sala da suposição pedimos ao sujeito que suponha que E. Afirmamos para ele que E pode ser verdadeira, mas não confirmamos isso. O sujeito na sala da suposição então raciocina de modo quase paralelo ao sujeito na sala do conhecimento, mas partindo da suposição de que E para a conclusão de que P. Após isso, o sujeito descarrega a suposição e conclui que se E, então P. O que devemos extrair desse experimento é que se o raciocínio feito pelo sujeito na sala do conhecimento, inferir P de E, fornece justificção para crer que P, então o raciocínio correspondente feito na sala da suposição também fornece justificção para crer que se E, então P. Se a crença de que P é justificada na sala do conhecimento, a crença na proposição expressa por “Se E, então P” também é justificada na sala da suposição. Afinal, os sujeitos se basearam apenas em reflexões quase paralelas e são qualitativamente idênticos em suas capacidades: se o raciocínio foi bom em um caso, foi bom no outro.

Chalmers (2012, p.162) não introduz PCA em um contexto de discussão do ceticismo, mas o princípio parece valer de modo geral. Plausivelmente, se Ana pode crer com base em sua experiência visual que está diante de um tomate e pode inferir dedutivamente com base nessa crença que está diante de uma fruta, então Ana pode apenas imaginar que está diante de um tomate e, ao refletir sobre isso, concluir que seria verdade que se está diante de um tomate, então está diante de uma fruta. Nessas condições Ana pode crer com justificção *a priori* que se está diante de um tomate, então está diante de uma fruta. O mesmo vale caso a inferência não seja dedutiva: se Ana pode inferir indutivamente, com base em sua crença justificada perceptualmente de que está diante de um tomate, que está diante de um tomate italiano, gaúcho ou longa vida, então Ana poderia adquirir justificção *a priori*, ao considerar o que é estar diante de um tomate, para crer que se está diante de um tomate, então está diante de um tomate italiano, gaúcho ou longa vida. Claro, essa justificção será falível e derrotável

⁸²Há também uma versão formal diacrônica para PCA (“S” é um sujeito qualquer, “cr*” representa um grau de crença racional ou intervalo de graus de crença racionais e “t” é uma variável para instantes temporais): se $cr^*(P)$ de $S = x$ em t_2 , e S adquire a evidência total relevante E entre t_1 e t_2 , e $cr^*(P|E)$ de S é definida em t_1 , então $cr^*(P|E)$ de $S = x$ em t_1 . PCA é uma consequência do princípio *bayesiano* de condicionalização. Na argumentação que será feita consideraremos apenas a versão informal de PCA.

(talvez existam outros tipos de tomate ou Ana receba evidência de que há outros tipos, mesmo que seja evidência enganadora), mas isso não impede que seja *a priori*.

Consideramos tanto LIE quanto PCA bastante intuitivos, mas aprofundaremos a discussão sobre eles no que segue. O argumento da natureza da evidência é este:

(1) Se (não- Φ e podemos saber que o ceticismo é falso), então não é o caso que (LIE e PCA).

(2) LIE e PCA.

(3) Não é o caso que (não- Φ e podemos saber que o ceticismo é falso).

(4) Podemos saber que o ceticismo é falso.

(5) Não é o caso que não- Φ .

(C) Logo, Φ .

As premissas mais pacíficas são (3), que é obtida de (1) e (2) por *modus tollens*, e (5), que é obtida de (3) e (4) por De Morgan e silogismo disjuntivo. A conclusão é obtida de (5) por eliminação da negação. As premissas menos pacíficas são (1), (2) e (4). No caso de (4), é algo que assumiremos — tal como no argumento anterior — porque supomos que seria concedido pelo defensor da modéstia. Assim, as premissas que nos ocuparão serão (1) e (2).

Premissa (1)

Dada a antecedente de (1), é possível saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético. Isso significa que há certo corpo de evidência, E^* , que é justificção empírica com base na qual podemos saber que o ceticismo é falso. Ocorre que se LIE é verdadeiro, então E^* é constituído por proposições da forma “Parece que P” ou “Tenho a experiência de que P”, como “Parece que tenho mãos” ou “Tenho a experiência de que tenho mãos”. Proposições que são tais que podem ser conhecidas através da introspecção (ou da poltrona de modo geral). Se LIE é verdadeiro, as evidências empíricas disponíveis são aparências (ou sobrevém nas aparências), que são aquilo de relevante (para o conhecimento de que o ceticismo é falso) que há em comum entre o cenário normal e o cenário cético.⁸³

Segundo PCA, contudo, se há justificção para crer que o ceticismo é falso com base em E^* (conforme supõe o defensor da modéstia), então pode haver justificção *a priori* (independente de E^*) para crer na proposição expressa por “Se E^* , então o ceticismo é falso”. Havendo justificção *a priori* para crer nessa condicional, e sendo possível possuir E^* com

⁸³A rigor o que importa é que E^* (a evidência com base na qual o sujeito pode saber que o ceticismo é falso) seja obtida completamente via introspecção, o que é uma exigência mais fraca do que a colocada por LIE, pois é consistente com a possibilidade de o sujeito ter alguma evidência empírica no cenário normal que não teria no cenário cético — ocorrerá apenas que essa evidência não poderá ser parte daquela com base na qual o sujeito pode saber que o ceticismo é falso. Deixaremos esse detalhe de lado.

base na introspecção, torna-se possível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. A inferência é um *modus ponens* simples: a justificação para E* é baseada na introspecção; a justificação para crer que se E*, então o ceticismo é falso é *a priori*. Através dessa inferência é possível saber, com base em razões aceitáveis para o cético, que o ceticismo é falso. Assim, ainda que o modesto defenda que é possível saber que o ceticismo é falso com base em razões inaceitáveis para o cético, puramente empíricas, dados LIE e PCA, se for possível saber que o ceticismo é falso desse modo, necessariamente também será possível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, da poltrona. Portanto, se a modéstia é verdadeira e podemos saber que o ceticismo é falso, a conjunção de LIE e PCA precisa ser falsa. Não será possível saber empiricamente, com base apenas em E* (seja inferencialmente ou não), que o ceticismo é falso, sem que também seja possível saber da poltrona que o ceticismo é falso.

Claro que mesmo para padrões modestos E* conteria (ou poderia conter) proposições mais complexas do que “Parece que tenho mãos”. Para nossos propósitos o que exatamente constituiria E* não importa, o que importa é que, dado LIE, E* seria constituída por evidências que também estariam disponíveis caso o ceticismo fosse verdadeiro. O modesto não teria nada além dessas evidências para apelar ao basear o conhecimento de que o ceticismo é falso. Pensamos que a premissa (1) dificilmente pode ser resistida pelo defensor da modéstia. As esperanças para o modesto se safar estão na rejeição de (2). Dividiremos a discussão de (2) em cada uma de suas conjuntas, LIE e PCA.

Premissa (2): LIE.

Cohen (1984, p.281-2) trouxe à tona a força das intuições por trás de LIE com o problema do novo gênio maligno:

Thus, on the demon hypothesis, we would have every reason for holding our beliefs that we have in the actual world. Moreover, since we actually have reason to believe that our cognitive processes are reliable, it follows that in the demon world we have every reason to believe that our cognitive processes were in fact reliable. We might even imagine that a brilliant philosopher had seemingly demonstrated (*à la* Descartes of the later meditations) the falsity of the demon hypotheses, to the extent that anyone who could follow the reasoning was (intuitively) justified in accepting the conclusion. It strikes me as clearly false to deny that under these circumstances our beliefs could be justified. If we have every reason to believe that e.g., perception, is a reliable process, the mere fact that unbeknown to us is it is not reliable should not affect its justification-conferring status.

Uma vez que intuitivamente no cenário cético as crenças do sujeito também seriam justificadas, a posse de justificção não pode depender de que sejam satisfeitas condições (como a confiabilidade) que não são satisfeitas nesse cenário. Fatores externos aos sujeitos se destacam entre tais condições (dado que fatores internos, subjetivos, estariam presentes no cenário cético) e, portanto, não poderiam determinar a justificção (e conseqüentemente as evidências). Além disso, não só Cohen (*ibid.*, p.283) salienta a intuição de que fatores externos não seriam decisivos, como também salienta a intuição de que os fatores que precisam ser decisivos são internos:

Thus we can imagine two inhabitants of this [demon] world, A, who is a good reasoner, i.e. reasons in accordance with the canons of inductive inference, and B, who engages in confused reasoning, wishful thinking, reliance on emotional attachments, guesswork, etc. Since the beliefs of A and B are both produced by unreliable processes (the evil demon sees to this), a reliabilist theory of justification must render identical epistemic appraisals of both sets of beliefs. Plainly, this cannot be correct. A's beliefs are conditioned by the evidence whereas B's beliefs are not. There is a fundamental epistemic difference between the beliefs of A and the beliefs of B.

Mesmo que segundo fatores externos dois sujeitos estejam igualmente injustificados em suas crenças, se há diferenças significativas entre fatores internos (um sujeito forma suas crenças de modo racional, respeitando suas evidências, o outro não), então precisa haver diferença na justificção que possuem para suas crenças. Conforme Kelly (2014) sugere, a intuição fundamental que apoia LIE pode ser articulada na seguinte condicional: se os sujeitos são igualmente racionais no cenário normal e no cenário cético (e é assumido que são gêmeos internos), e se ser racional é questão de responder às evidências de modo apropriado, então as evidências nos dois cenários são as mesmas. Em particular, as evidências empíricas são as mesmas. Os sujeitos estariam igualmente justificados (ou injustificados) em crer que têm mãos. Como pensamos que estamos justificados, estando ou não no cenário cético, aquilo que justifica nossas crenças de que temos mãos são as evidências que tornariam justificadas as crenças análogas das vítimas do cenário cético, e por isso essas evidências terão que ser constituídas por proposições como “Parece que tenho mãos” ou “Tenho experiência de ter mãos”, denominadores comuns entre os cenários.

Não faremos uma defesa de LIE que vá além de salientar seu apelo intuitivo. Faremos isso por duas razões. A primeira é que esse apelo é forte, ainda que não torne LIE indisputável

(até porque indisputabilidade é um padrão quixotesco para avaliar teses filosóficas).⁸⁴ A segunda é que apesar de reconhecermos a força desse apelo, nossa defesa de LIE será qualificada. A qualificação ocorre pelo mesmo motivo que nossa rejeição da circularidade no argumento da circularidade foi qualificada, a saber: a rejeição de LIE é consistente com a ambição e pode fazer parte de um pacote de boas razões, aceitáveis para o cético, com base nas quais poderíamos saber que o ceticismo é falso. Ou seja, não é uma reserva sobre LIE que facilite a situação para o defensor da modéstia. Mas, primeiro vejamos o aspecto em que a rejeição de LIE é oportuna para que se sustente a rejeição do ceticismo.

Suponha que LIE é verdadeiro. Nesse caso, a justificção para um sujeito crer que não é um cérebro encubado recebendo uma simulação de que tem mãos será a experiência do sujeito de ter mãos (assumindo que a justificção *a priori* não possa ajudar). Ocorre que a hipótese cética prediz exatamente que o sujeito terá essa experiência, de modo que a resposta racional diante da hipótese, condicional sob a posse da experiência, será aumentar a confiança na hipótese. Se for assim, dado LIE, não parece que a experiência pode contribuir para a justificção para crer que hipóteses céticas são falsas e, conseqüentemente, não pode contribuir para que se possa saber que o ceticismo é falso. Nessas condições seria difícil poder saber que o ceticismo é falso. Por outro lado, caso LIE seja negado, é defensável que a evidência que o sujeito tem seja constituída por aquilo que o sujeito sabe e, se o sujeito sabe que tem mãos (como presumivelmente sabe no cenário normal), então a evidência dele acarreta que ele não é um cérebro encubado recebendo a simulação de que tem mãos (sem ser acarretada por essa hipótese). O sujeito estaria na melhor situação possível diante de hipóteses céticas: sua evidência acarretaria a falsidade delas. Ficaria fácil saber que o ceticismo é falso.

Sem dúvida essa é uma resposta simplista, mas ela indica os contornos do tipo de estratégia que pode estar envolvida na negação de LIE. É um tipo de estratégia que pode ser ambiciosa. Daremos exemplos um pouco mais detalhados das duas principais posições que negam LIE, sendo uma delas modesta (ou consistente com a modéstia) e a outra não (ou consistente com a ambição). Alegaremos que somente a primeira é insatisfatória em relação à possibilidade de sabermos que o ceticismo é falso. Esperamos que com isso fique evidenciado o quanto pode ser natural combinar a negação de LIE, ou o externismo evidencial, com a ambição, ainda que a ambição seja uma consequência de LIE (conjuntamente com PCA e as demais premissas do argumento sob discussão).

⁸⁴Para uma defesa proeminente do internismo evidencial (e conseqüentemente de LIE), cf. Silins (*ibid.*); para uma crítica dessa defesa, cf. Fratantonio & McGlynn (*ibid.*).

Nosso primeiro exemplo é a posição de Williamson. Como visto anteriormente, Williamson sustenta que a evidência que o sujeito tem é idêntica ao conhecimento que o sujeito tem, que é a tese abreviada como “E=K” (“*evidence equals knowledge*”). Isso faz com que Williamson negue LIE: no cenário normal o sujeito tem evidência de que tem mãos porque sabe que tem mãos; no cenário cético o sujeito não tem evidência de que tem mãos porque não sabe que tem mãos (dado que é falso que tem mãos ou, de todo modo, isso não é item de conhecimento). Assim, Williamson concorda com o cético que se sabemos que temos mãos, então não é o caso que acreditamos que temos mãos com base na mesma evidência que teríamos no cenário cético (o que defensores não-céticos de LIE rejeitam). Williamson pode até concordar com o cético que em ambos os cenários sabemos que parece que temos mãos (isto é, é parte da nossa evidência que parece que temos mãos). No entanto, Williamson discorda do cético sobre ser verdade que a evidência com base na qual cremos que temos mãos é a mesma que teríamos no cenário cético independentemente do cenário em que estamos. Pode ser que estejamos no cenário normal, e nesse caso teremos evidência de que temos mãos, evidência com base na qual poderíamos saber que hipóteses céticas são falsas (o que seria acarretado por essa evidência). Para o cético, inversamente, mesmo que estejamos no cenário normal, não temos como saber que temos mãos e isso não é algo que será parte da nossa evidência.

O problema é que, segundo a posição de Williamson, o que é verdade não é que a evidência com base na qual cremos que temos mãos não é a mesma que teríamos no cenário cético, e sim que *se estamos no cenário normal*, então a evidência com base na qual cremos que temos mãos não é a mesma que teríamos no cenário cético. A pergunta que se coloca é: estamos no cenário normal? Williamson não fornece razões para sustentar que estamos, ao menos de forma que possamos saber que estamos. Pior: dadas suas suposições, Williamson precisa negar que possa ser verdade que, se estamos no cenário normal, então estamos em posição de saber que estamos no cenário normal. Isso ocorre porque Williamson nega que a posse de evidência seja luminosa (uma condição é luminosa sse se você satisfaz ela, você está em posição de saber que satisfaz ela): não é o caso que se temos evidência de que temos mãos, então estamos em posição de saber que temos evidência de que temos mãos.⁸⁵ Dentro da epistemologia de Williamson, nada torna plausível que estejamos no cenário normal e nada torna plausível que possamos saber que estamos no cenário normal. Claro, negar que o sujeito sempre esteja em posição de saber a evidência que possui não significa que Williamson negue que o sujeito possa ocasionalmente saber a evidência que possui. Contudo, Williamson não

85Cf. Williamson (2000, cap.4).

fornece razões para concluirmos que é falsa a suposição cética de que sabemos a evidência que temos e de que sabemos que não é uma evidência que apoie nossa crença de que temos mãos em detrimento de alguma alternativa cética. Ele no máximo fornece razão para suspendermos juízo ou sermos reticentes sobre essa suposição.

Para ser justo, a preocupação de Williamson não é estabelecer a falsidade do ceticismo. O modo como ele constrói a dialética com o cético é um no qual o cético (e não só o cético) aceita LIE, e no qual a motivação fundamental para LIE seria a suposição de que o sujeito sempre está em posição de saber qual evidência possui (e o que essa evidência apoia).⁸⁶ Uma vez que, segundo Williamson, essa suposição é falsa, não há motivação para LIE e, conseqüentemente, não há motivação para o ceticismo. Acontece que não deixa de ser uma resposta muito limitada ao ceticismo. Mostrar que o ceticismo é injustificado (ou que não é justificado por certas suposições) não é mostrar que é falso. Como dito há pouco, o máximo que a posição de Williamson pode justificar (sem incorrer em petição de princípio) é a suspensão de juízo sobre a evidência empírica que temos ser exatamente aquela que o cético assume que temos. Se as suposições de Williamson são justificadas, não há base para o sujeito crer que sua evidência não pode incluir a proposição expressa por “Tenho mãos”, como assume o cético, nem para crer que inclui. E isso é tudo. É uma limitação severa uma vez que, ao autorizar somente a suspensão de juízo sobre uma premissa essencial ao ceticismo, autoriza somente a suspensão de juízo sobre o próprio ceticismo. Ao menos na falta de razões independentes ou adicionais (que Williamson não apresenta) com base nas quais possamos saber que o ceticismo é falso. Por mais que as suposições que autorizam a suspensão possam se apoiar em razões aceitáveis para o cético (a argumentação de Williamson em defesa de $E=K$ e da antiluminosidade é feita completamente da poltrona), meramente suspender juízo sobre o ceticismo é insatisfatório. Ou deveria ser para o defensor da modéstia que aceita a premissa (4). Portanto, negar (2) por se assumir a posição de Williamson não deixa o modesto em uma boa posição diante do ceticismo, uma na qual ele possa saber que o ceticismo é falso.⁸⁷

Nosso segundo exemplo é o disjuntivismo epistemológico, cujos defensores mais proeminentes são McDowell (1982, 1995) e Pritchard (2012, 2016). É a tese de que em casos paradigmáticos de conhecimento perceptual as bases para esse conhecimento são um apoio tanto factivo quanto acessível pela reflexão e introspecção. Segundo essa tese, tipicamente,

⁸⁶Williamson (2000, pp.181-3) discute também a possibilidade de argumentos céticos que não assumem LIE, mas pensa que a dialética se repete da mesma forma que nos casos que envolvem LIE.

⁸⁷Para uma formulação detalhada dessa mesma crítica à posição de Williamson, ainda que não em um contexto metaepistemológico ou de defesa de LIE, cf. Brueckner (2010, pp.374-8).

quando o sujeito sabe perceptualmente que alguma proposição, P , é verdadeira, a base factiva e acessível através da qual o sujeito crê que P é que o sujeito vê que P — cf. Pritchard (2016, p.124). No cenário cético o sujeito não pode ver que está chovendo uma vez que a relação *ver que* é factiva (e que for falso que esteja chovendo no cenário cético), no cenário normal o sujeito pode ver que está chovendo (ainda que os dois cenários sejam subjetivamente indiscrimináveis) e, conseqüentemente, terá evidências diferentes daquelas que teria no cenário cético. Por isso o disjuntivismo epistemológico é inconsistente com LIE. A diferença crucial diante da posição de Williamson é a condição de acessibilidade: com base em introspecção e reflexão o sujeito pode verificar que vê que está chovendo. O acesso é falível — cf. McDowell (2019) — mas ainda assim possível. Pode parecer ao sujeito que ele está vendo que está chovendo sem que esteja de fato, mas isso não impede que ele possa saber da poltrona quando está vendo que está chovendo (note-se que disso não se segue que ele possa saber da poltrona que está chovendo).

Para Pritchard (2016, p.132), o erro que faz LIE parecer tão plausível é negligenciar uma distinção entre duas maneiras pelas quais as evidências ou razões que o sujeito possui podem apoiar suas crenças: o apoio discriminante e o apoio favorecedor. Imagine que um sujeito está no zoológico e crê que está diante de uma zebra com base no que está vendo: parece haver uma zebra no cercado; a placa indica que se trata de uma zebra; o sujeito não é um especialista, mas é suficientemente capaz de identificar zebras da distância em que está.⁸⁸ De modo geral, o sujeito está em uma situação favorável para saber se está diante de uma zebra. Mesmo nessas condições, porém, esse sujeito não seria capaz de distinguir uma zebra de uma mula engenhosamente disfarçada como uma zebra. Segue-se disso que o sujeito não sabe que está diante de uma zebra em vez de uma mula disfarçada de zebra?

Pensaremos que há essa consequência se não distinguirmos duas maneiras pelas quais as evidências do sujeito podem apoiar sua crença sobre haver uma zebra na sua frente: presumivelmente o sujeito possui um vasto corpo de evidências de fundo (envolvendo a probabilidade de uma enganação assim ser realizada, os custos que ela exigiria, os riscos e penalidades para os responsáveis, entre outras considerações) que, como um todo, é base suficiente para justificar a crença de que há uma zebra na sua frente em vez de uma mula disfarçada de zebra. Mais que isso: plausivelmente, o sujeito seria capaz de saber que há uma zebra na sua frente com base em suas evidências, apesar de ser incapaz de, baseado nessas mesmas evidências, discriminar uma zebra de uma mula disfarçada de zebra. Esse é um caso em que as evidências fornecem apoio *favorecedor* para a crença relevante, embora não

88Pritchard utiliza o exemplo da zebra, um exemplo clássico introduzido por Dretske (1970).

forneçam apoio *discriminante*. Sempre que há apoio discriminante (como haveria, com base na mesma evidência, para o sujeito saber que é uma zebra e não um elefante) há apoio favorecedor, mas pode haver apoio favorecedor sem haver apoio discriminante, e o apoio favorecedor pode ser suficiente para gerar conhecimento. Em particular, o apoio pode ser uma razão factiva, acessível e favorecedora, como ocorre nesse caso da zebra, sem ser discriminante: o sujeito está vendo que é uma zebra e sua evidência de fundo como um todo favorece essa crença, de tal forma que tudo isso é acessível para sua reflexão.

O mesmo vale em alguma medida para o caso do cenário cético, mas o cenário cético tem peculiaridades. Enquanto o caso da zebra pode ser considerado um cenário cético *local*, nosso cenário cético original (o do cérebro encubado, digamos) é *global* (ou *radical*). O primeiro é local porque não coloca em questão a evidência de fundo do sujeito (ao menos não como um todo): ainda que o animal seja uma mula disfarçada de zebra, continua podendo ser verdade que elaborar uma enganação assim seria muito custoso e arriscado (e talvez despropositado). A evidência continuaria existindo e favorecendo que seja uma zebra em vez de uma mula disfarçada de zebra. Já o cenário cético original é global porque ele coloca em questão toda a evidência empírica de fundo do sujeito: a evidência de que seria muito custoso e arriscado fazer algum sujeito ser um cérebro encubado poderia ser, ela mesma, parte do que é simulado para o sujeito, como se fossem informações plantadas. Esse fator torna importante que a evidência que o sujeito possui no caso do cenário cético global seja factiva: como a evidência empírica de fundo é colocada totalmente em questão, a evidência que resta (caso reste alguma), para ter algum peso favorecedor, precisa acarretar a falsidade da hipótese cética. Segundo o disjuntivista, nada menos que isso seria suficiente para eliminar a hipótese cética ou para justificar a crença em sua falsidade.⁸⁹

Há mais um detalhe importante no trato do disjuntivista com o cenário cético (global). Se fosse levantada para o sujeito no caso da zebra a alternativa de que ele estivesse diante de uma mula disfarçada de zebra, seria razoável que ele descartasse essa alternativa alegando que está vendo que é uma zebra? Isso dependeria de a alternativa ser motivada racionalmente, amparada por alguma razão ou evidência. Se a alternativa for motivada racionalmente para o sujeito (talvez por um testemunho, enganador ou não, que relate que tais engodos têm ocorrido no zoológico), sua evidência deixa de favorecer sua crença mesmo que, de fato, ele estivesse vendo que é uma zebra. No entanto, no caso do cenário cético (global), o

⁸⁹Alguém poderia apontar que a evidência de fundo pode ser constituída por considerações explanatórias, e que elas poderiam favorecer com justificação *a priori* a crença na falsidade da hipótese cética, ainda que de modo falível. Isso seria uma combinação entre o abdutivismo e o disjuntivismo, mas não exploraremos essa possibilidade (não é óbvio que uma posição não tornasse a outra desnecessária).

disjuntivista alega que a hipótese cética não pode ser racionalmente motivada: ela é levantada como mera possibilidade (dado que não pode ser apoiada por evidências empíricas, sob risco de incoerência). Logo, ela não pode anular o apoio favorecedor fornecido pelo fato de o sujeito ver que está chovendo. Até porque se a alternativa de ser uma mula disfarçada de zebra também fosse meramente levantada para o sujeito no caso da zebra, sem ser racionalmente motivada, segundo o disjuntivista o sujeito também não perderia o apoio favorecedor fornecido pelo fato de ver que há uma zebra no cercado. Assim, ver que está chovendo fornece uma razão factiva e acessível com base na qual podemos saber que está chovendo, pois ela favorece (ao acarretar) a proposição de que está chovendo (ainda que não possamos discriminar se estamos no cenário cético) uma vez que a hipótese cética meramente levanta a possibilidade de estarmos enganados, sem poder ter qualquer motivação racional.

Vários aspectos do disjuntivismo epistemológico são bastante discutíveis, mas não avaliaremos ele aqui. Um aspecto comparativo que cabe destacar, contudo, envolve a posição de Williamson. Brueckner (2010, p.378) alega que tanto a posição de Williamson (que Brueckner identifica como um tipo de disjuntivismo, embora Williamson seja explícito sobre não ser um disjuntivista) quanto o disjuntivismo fracassariam contra o ceticismo pela mesma razão: ambos sustentam (com base em razões aceitáveis para o cético, mas isso não está em questão na discussão de Brueckner) que se estamos no cenário normal, então nossas evidências apoiam nossas crenças sobre o mundo exterior em vez da hipótese cética. O cético nega isso. Não que seja algo surpreendente, pois é o que o cético precisa negar por assumir LIE. Ocorre que Brueckner sugere que, por isso, a posição de Williamson e o disjuntivismo epistemológico seriam igualmente insatisfatórios em relação ao ceticismo. Disso discordamos. Enquanto a posição de Williamson não fornece nenhuma base para que possamos saber que estamos no cenário normal, o disjuntivismo epistemológico fornece.

Para Williamson, podemos estar no cenário normal e ainda assim nunca estarmos em posição de saber que estamos no cenário normal. Para o disjuntivista, dada a condição de acesso reflexivo, necessariamente, se podemos estar no cenário normal (se podemos ver que algumas coisas são o caso), então podemos estar em posição de saber que estamos no cenário normal. Ao menos sob a suposição de que o estado de ver que algo é o caso necessariamente é acessível. Mas, além disso, e mais importante: para o disjuntivista, podemos saber, ainda que de modo falível, que estamos no cenário normal. Um sujeito pode refletir sobre a experiência de ver que está chovendo, considerar alguma hipótese cética e notar a falta de motivação racional para ela, bem como a ausência de evidências contrárias de modo geral, e concluir que está vendo que está chovendo. Talvez não esteja de fato vendo nada (por ser um cérebro

encubado), porém, não parece que passar por esse processo não possa permitir que o sujeito saiba que está vendo que está chovendo e, portanto, que está no cenário normal. O disjuntivismo oferece os recursos para que esse processo ocorra. Em contrapartida, na posição de Williamson o sujeito pode refletir sobre a experiência de ver que está chovendo, ficar confiante de que está vendo que está chovendo com base nisso, mas tendo que considerar que ainda assim pode não estar em posição de saber que está vendo que está chovendo e sem ter qualquer razão para pensar que a mera consideração da hipótese cética não faz com que ele perca suas bases para crer que está vendo que está chovendo. Logo, ainda que no fim das contas tanto a posição de Williamson quanto o disjuntivismo epistemológico sejam insatisfatórios como respostas ao ceticismo, não são igualmente insatisfatórios.⁹⁰

Reiteramos que não pretendemos sugerir que o disjuntivismo epistemológico não enfrenta problemas sérios ou que é a melhor teoria disponível. Nosso ponto aqui é apenas que, embora ele possa ser boa razão para alguém negar LIE e, com isso, resistir ao argumento da natureza da evidência, ele também é em princípio compatível com (e até apropriado para) a defesa de uma resposta ambiciosa ao ceticismo: seria falsa a suposição cética de que o sujeito não sabe que não é um cérebro encubado (ou não tem justificção para crer nisso). O sujeito sabe que está chovendo pela razão de que vê que está chovendo, e pode saber que sabe disso com base, em parte, nessa razão, refletindo sobre estar vendo que está chovendo e considerando o modo como isso apoia sua crença. Partindo disso o sujeito pode inferir que sabe que hipóteses céticas são falsas e, assim, da poltrona, fica em posição de saber (ou manter seu conhecimento de) que tem conhecimento sobre o mundo exterior. Isto é, de que o ceticismo é falso. Afinal, o sujeito sabe da poltrona que a distinção entre os tipos de apoio deve ser considerada, que no seu caso há apoio favorecedor e que a hipótese cética não é racionalmente motivada. Isso tudo é o que faz com que aquilo que ele vê possa ser parte das razões com base nas quais ele pode saber que o ceticismo é falso (o que torna ver que P uma razão condicionalmente aceitável para o cético).⁹¹ Ainda que o disjuntivismo epistemológico

⁹⁰Tal como Sosa, Williamson adota uma condição de segurança para o conhecimento (cf. WILLIAMSON, 2000, cap.5). Assim, conforme sugerido na discussão sobre a posição de Sosa, estaria aberto para Williamson perseguir uma estratégia de resposta ao ceticismo baseada na condição de segurança, talvez até uma resposta ambiciosa. Mas, Williamson não indica em nenhum momento que perseguiria uma estratégia de resposta nessa linha, quanto mais para uma resposta ambiciosa (Williamson parece ser um modesto resoluto).

⁹¹Pritchard (2016, p.162-3) reconhece a possibilidade de o disjuntivismo epistemológico permitir que se saiba que hipóteses céticas são falsas (o que permitiria saber que o ceticismo é falso), mas vê isso como um problema para a posição, não uma virtude. Graças ao consumo excessivo de Wittgenstein, Pritchard considera mais razoável pensarmos que não podemos saber que hipóteses céticas são falsas. Seja como for, não avaliaremos se o produto do esforço que Pritchard faz para sustentar que não podemos saber que hipóteses céticas são falsas — combinar o disjuntivismo epistemológico com uma epistemologia dos eixos (*hinge epistemology*) — é mais plausível do que simplesmente adotar o disjuntivismo epistemológico e, conjuntamente com alguma instância de fecho epistêmico, aceitar que podemos saber que hipóteses céticas são falsas. Para nossos propósitos, basta tornar claro que o disjuntivismo epistemológico pode ser uma base ambiciosa plausível para o conhecimento de

seja controverso, ele não é obviamente implausível e, portanto, não fornece uma forma obviamente implausível de sabermos, com base em razões aceitáveis para o cético, que o ceticismo é falso.⁹²

Negar LIE parece uma saída promissora somente para o defensor da modéstia que está disposto a aceitar que não podemos saber que o ceticismo é falso. Como uma das principais motivações para negar LIE (senão a principal) é rejeitar o ceticismo de forma que possamos saber que o ceticismo é falso, se essa motivação não pode servir apenas ao modesto, então as razões para negar LIE não são essencialmente ligadas à modéstia. Ou seja, a defesa de LIE não é essencial para a ambição e sua negação não é necessariamente promissora, como resposta ao ceticismo, dentro de uma abordagem modesta (ou consistente com a modéstia). Assim, pensamos que o caminho mais natural para o defensor da modéstia é negar PCA.

Premissa (2): PCA.

Nossa defesa de LIE foi qualificada, mas nossa defesa de PCA não fará concessões. Não temos nenhuma reserva sobre PCA, pensamos que é um princípio extremamente plausível e intuitivo. Não é um princípio que tenha sido amplamente discutido (o que talvez seja indício do quanto é intuitivo), mas consideraremos algumas coisas que podem pesar contra ou a favor dele, de forma direta ou indireta.

A intuição por trás de PCA é que, uma vez que temos justificção para crer em certa proposição, podemos refletir sobre o conteúdo dela e, de modo independente dessa justificção, podemos adquirir justificção *a priori* para crer que se essa proposição é verdadeira, então alguma outra proposição também é verdadeira. É um recurso cognitivo que não só parece real e até prosaico, como parece arraigado. É um modo natural de formar crenças em proposições condicionais.

As razões para negar PCA podem ser diretas (relativas ao próprio princípio) ou indiretas (relativas às suposições por trás do princípio). Consideraremos apenas uma razão do primeiro tipo porque elas tendem a ser mais envolvidas com nuances ou aplicações do princípio, sendo consistentes com princípios na vizinhança de PCA (que tenham alguma restrição ou ajuste) que seriam igualmente capazes de tornar o argumento da natureza da evidência plausível. Também consideraremos apenas uma razão do segundo tipo, mas nesse caso mais detidamente por ser uma razão bastante geral e porque, de todo modo, razões do

que o ceticismo é falso.

⁹²Para mais discussão sobre o disjuntivismo epistemológico, cf. Casey, Doyle & Pritchard (2019).

segundo tipo facilmente nos levariam para discussões que fugiriam do escopo deste trabalho. Pensamos que PCA não é abalado por nenhuma dessas razões.

Começando pela razão do primeiro tipo, Neta (2014) oferece um aparente contraexemplo para PCA: a crença na proposição expressa por “Não estou sonhando agora”. De acordo com Neta, ainda que um sujeito possa crer justificadamente que não está sonhando agora, com base em certo corpo de evidência empírica, esse sujeito não pode crer com justificção *a priori* que, se tem tais evidências, então não está sonhando agora. No máximo o sujeito teria justificção *a priori* para crer na proposição expressa por “Se estou tendo um corpo *normal* de evidências empíricas, então não estou sonhando agora” (normal por não conter nada que indique anomalias no fluxo de experiências do sujeito). Para o sujeito passar da crença justificada de que se está tendo um corpo normal de evidências empíricas, então não está sonhando agora, para a crença justificada de que se tem certo corpo de evidências empíricas, então não está sonhando agora, o sujeito precisaria de justificção para crer que o corpo de evidências que possui é um corpo normal de evidências. Segundo Neta, essa justificção precisaria ser empírica (potencialmente indutiva).

Como Chalmers (2014) observa, não é óbvio que a justificção para o sujeito crer que seu corpo de evidências é normal precise ser empírica. Considerações explanatórias que apoiam inferências abduativas podem ser feitas de modo puramente reflexivo, que envolva apenas justificção *a priori* ou, no limite, justificção obtida da poltrona (o que poderíamos conceder). Essas considerações podem justificar a crença de que certo corpo de evidências é normal. Por isso mesmo sequer é óbvio que o contraexemplo seja genuíno: se o sujeito tem justificção para crer que não está sonhando agora com base em certo corpo de evidências, parece que tem justificção para crer, ao apenas supor esse corpo de evidências, que se tem esse corpo de evidências, então não está sonhando agora. O mesmo se repete com a justificção do sujeito para crer que se tem certo corpo de evidências, então esse corpo de evidências é normal: o sujeito pode simplesmente supor a antecedente, refletir sobre a proposição, e com base nisso crer justificadamente e *a priori* que se tem certo corpo de evidências, então tem um corpo normal de evidências. Ainda que a qualidade da reflexão dependesse de algum modo da posse de conhecimento empírico por parte do sujeito, não parece que essa dependência seria mais do que psicológica, do tipo que impediria que fosse obtida justificção *a priori* para crer na condicional relevante com base na reflexão. Não há contraexemplo óbvio para PCA, e parece seguro assumir que é improvável que surja contraexemplo fatal (do tipo que tornaria qualquer ajuste em PCA *ad hoc*).

A razão de segundo tipo que consideraremos contra PCA é a negação de que exista justificção *a priori*. Discutir completamente essa questão foge das nossas pretensões. Por isso nos concentraremos em um argumento em defesa da justificção *a priori* que consideramos forte e especialmente pertinente para o contexto da discussão da ambição. O argumento confronta duas razões comuns pelas quais se pode pensar que não há justificção *a priori*: a de que não existe estado mental que possa constituir ou gerar o que seria a justificção *a priori* (talvez porque para tanto tal estado teria que ser algo misterioso ou até místico) ou que, ainda que exista algum estado assim, não é algo que possa constituir ou gerar justificção *a priori* (talvez não possa constituir ou gerar justificção em absoluto).⁹³

Considere as proposições expressas pelas seguintes frases (em suas interpretações mais naturais): “Nenhum solteiro é casado”; “Todo triângulo tem três lados”; “ $5+7=12$ ”; “Punir inocentes é errado”; “Nenhum objeto pode ser completamente verde e completamente vermelho ao mesmo tempo”; “Se um objeto *a* é maior que um objeto *b*, e *b* é maior que *c*, então *a* é maior que *c*”; “Torturar crianças por prazer é errado”; “Se *S* sabe que *P*, então *P*”; “Não existem quadrados redondos”; “Todo objeto é idêntico a si”; “(*P* e *Q*) implica *P*”; “Gatos são animais”; “O Primeiro Ministro da Inglaterra não é um número primo” e “Crenças irracionais não podem ser conhecimento”. Assumiremos que ao considerar essas proposições, você pode perceber que elas parecerão verdadeiras (talvez necessariamente verdadeiras) apenas em função de seus conteúdos, do que representam. Parecerão verdadeiras sem que seja necessária qualquer experiência perceptual servindo como evidência para tanto. Chamaremos o estado mental em que você se encontra ao considerar essas proposições, e que seria o caráter de parecer verdade dessas proposições, de “intuição”.⁹⁴ O conteúdo desse estado será uma proposição, *P*, e a posse de uma intuição pode ser relatada por uma frase como “Tenho a intuição de que *P*”. Assim, assumiremos que, por introspecção, ao considerar essas proposições (e outras similares se desejar), você identifica intuições que possui.

Imagine então que você faz uma inferência indutiva que segue este esquema (“*P*” é uma variável para proposições como as exemplificadas, individuadas por números naturais que também servem para individuar cada premissa correspondente):

(1ap) (Tenho a intuição de que P^1) e P^1 .

(Nap) (Tenho a intuição de que P^n) e P^n .

⁹³Para uma discussão panorâmica sobre conhecimento e justificção *a priori*, que aborda as principais dificuldades levantadas para a existência de justificção *a priori*, cf. Russell (2020).

⁹⁴Empregaremos “intuição” em alguma medida por estipulação, pois serviria qualquer termo capaz de representar algo que possa cumprir o papel de ser o estado mental (ou capacidade cognitiva de modo geral) pertinente na consideração dessas proposições e que parece constituir ou gerar justificção *a priori* para crer nelas. Para uma discussão panorâmica sobre intuições, cf. Pust (2017).

(Cap) Logo, intuições são confiáveis.

Devidamente interpretada, a inferência poderia ser representada por algo como “Tenho a intuição de que nenhum solteiro é casado e nenhum solteiro é casado; tenho a intuição de que todo triângulo tem três lados e todo triângulo tem três lados; tenho a intuição de que $5+7=12$ e $5+7=12$; logo, intuições são confiáveis.”. O número de proposições que podem ser intuições (e consequentemente o número de premissas) pode ser imenso, de forma que a indução pode ser bastante forte. A conclusão é que intuições são confiáveis, afinal o que a inferência estabelece é que elas tendem a ser verdadeiras. Assumiremos que saber que intuições dessa natureza são confiáveis basta para estarmos autorizados a crer que intuições são justificção *a priori*. Logo, a inferência, se bem-sucedida, estabelece que há justificção *a priori*.⁹⁵

A inferência é circular, ao menos sob a suposição (que estamos fazendo) de que em cada premissa a única razão para crer que P^1 - P^n é verdadeira é a própria intuição. Não há evidência independente. A primeira conjunta em cada premissa é conhecida com base na introspecção, a segunda com base na intuição, e não há outras fontes básicas de justificção que precisem ser mobilizadas. Na medida em que a inferência depende da introspecção ela tem algo de empírico, mesmo que possa ser realizada da poltrona. Vemos isso como uma virtude, pois a suposição de que uma inferência assim permite saber que há justificção *a priori* é consistente com a tese de Casullo (2003) de que a questão da existência da justificção *a priori* é uma questão empírica.⁹⁶ Aliás, nada nas suposições da inferência impede que possa surgir evidências empíricas, como evidências da psicologia ou das neurociências, que ameacem a justificção para as premissas ou que até mostre que são falsas. Por outro lado, pensamos que, dadas as evidências disponíveis, a inferência é perfeitamente capaz de fazer com que saibamos que há justificção *a priori*.

Consideraremos algumas objeções. A primeira é que a inferência é circular e que, por isso, não gera conhecimento ou justificção para a conclusão. A objeção é justa, mas compromete o objetor com o argumento da circularidade oferecido anteriormente e, além disso, não pode ser feita sem qualificações pelo modesto. O modesto necessariamente se compromete com a possibilidade de algumas instâncias de inferência circular gerarem justificção. Assim, que base teria para rejeitar o argumento resultante de (1ap)-(Cap) por ele

95Pust (2014) elabora e discute uma inferência (ou argumento) similar, mas em um contexto diferente.

96Embora não seja óbvio se Casullo concordaria que o fato de ser cognoscível da poltrona que existe justificção *a priori* seja suficiente para que seja empírica (no sentido de “empírica” que ele tem em vista) a questão da existência de justificção *a priori*. Pust (2014) discordaria que a presença da introspecção tornasse empírica a justificção para crer na conclusão da inferência (1ap)-(Cap), pois tal como Bonjour (1998), Pust pensa que a questão da existência de justificção *a priori* pode (e precisa) ser resolvida *a priori*. Não entraremos no mérito dessa discussão, para nós importa apenas que a inferência (1ap)-(Cap) estabeleça a conclusão.

ser circular? É difícil conceber alguma base neutra para isso nesse contexto. Uma possibilidade é que ele alegue que a circularidade envolvida na defesa da tese de que a percepção gera justificção seria virtuosa porque rejeitá-la resultaria em ceticismo (ao menos acerca do domínio das proposições cognoscíveis através da percepção). Porém, por que esse ceticismo seria mais preocupante que o ceticismo acerca do domínio do *a priori* que poderia resultar de se negar que a defesa da justificção *a priori* possa ser circular? A ideia de que não podemos saber perceptualmente que temos mãos não soa mais absurda do que a ideia de que não podemos saber puramente por reflexão que $1=1$. Na falta de razões para julgarmos um tipo de ceticismo mais aceitável que o outro, não há razão para crer que a circularidade envolvida na inferência (1ap)-(Cap) seja particularmente condenável.

Segunda objeção: o uso da introspeção nessa inferência não está em conformidade com padrões experimentais científicos, logo, não pode gerar justificção para as premissas. A ideia dessa objeção é que um sujeito não pode, através do ato casual de introspeção que ocorreria na inferência (1ap)-(Cap), identificar a existência de um estado mental como uma intuição. A identificação da existência de um estado assim seria matéria para investigação científica experimental, respeitando protocolos em ambientes controlados, e somente sob tais condições poderíamos adquirir justificção para crer que intuições existem. Exercícios feitos da poltrona gerariam, no melhor dos casos, evidência anedótica da existência de intuições. O objetor poderia ir além e alegar que, até o momento, não temos evidência científica que permita concluir que intuições existem.

O ceticismo dessa objeção acerca da introspeção é excessivo. Ele está em descompasso com a própria prática científica, da qual se pretende porta-voz. É excessivo porque, sem qualificações, pode resultar em um ceticismo generalizado sobre a introspeção que, além de implausível, tende a ser inapropriado para a defesa da própria modéstia. O defensor da modéstia que aceita LIE não pode abrir mão da introspeção como fonte de justificção, por exemplo. Claro, a ideia desse ceticismo não é que ele seja generalizado, e sim que seja moderado ou cauteloso, conforme tal moderação for exigida pelo respeito aos ditames científicos. Contudo, mesmo isso é excessivo. Goldman (1997, pp.528-33) mostra que em diversas pesquisas nas ciências cognitivas os cientistas trabalham sob a suposição de que os sujeitos formam crenças justificadas sobre seus estados mentais com base na introspeção (pois a confiabilidade de seus relatos sobre tais estados para os cientistas depende disso). Por exemplo: se um sujeito em um experimento relata que certa porção de um estímulo visual se apresenta para ele como figura e outra porção como fundo, o cientista tende a tomar esse relato como correto, como indicando que de fato os estímulos se apresentam

assim ao sujeito. Os cientistas não assumem que todos os relatos baseados na introspecção dos sujeitos sob estudo são igualmente confiáveis, mas em diversos tipos de estudos, como estudos envolvendo resolução de problemas, metacognição e consciência, é assumido não só que a introspecção gera justificção como que, por isso mesmo, o relato baseado em introspecção também gera dados a serem explicados ou utilizados como evidência. Logo, o respeito ao modo como cientistas lidam com a introspecção não recomenda um ceticismo que torne inviável que sujeitos adquiram justificção através da introspecção para crer na existência de certos estados mentais, em particular da intuição.

Além disso tudo, é alta a chance de que a crença de que esse ceticismo seria cientificamente recomendado repouse em um erro, a saber: o erro de assumir que a introspecção não gera justificção (ou não gera justificção de modo independente) meramente por ser possível que justificção oriunda de outra fonte (como evidências científicas dependentes da percepção) derrote a justificção obtida via introspecção. Caso você forme a crença de que está com dor de cabeça com base em sua introspecção, a mera possibilidade de subitamente surgirem cientistas do futuro dizendo que estavam monitorando sua atividade cerebral e alegando que você não está realmente com dor de cabeça não faz com que, para você poder crer justificadamente que está com dor de cabeça, você precise se apoiar em evidências científicas como se sua introspecção não bastasse. Tampouco faz com que sua justificção obtida via introspecção dependa de alguma maneira da posse de evidências científicas. E não faz com que nada disso ocorra mesmo que, por hipótese, os cientistas do futuro estejam certos. Cometer esse erro seria cometer uma instância do erro mais geral que Casullo (2003, pp.118-21) identifica como o erro de negligenciar a sobredeterminação epistêmica: o fato de que a maioria (senão todas) as nossas crenças podem ser justificadas (ou ter sua justificção derrotada) com base em mais de uma fonte de justificção.

Quando reduzida ao que pode ser razoável em sua vizinhança, essa objeção de caráter científico ao papel da introspecção na inferência (Iap)-(Cap) se torna somente o lembrete de que a introspecção é falível e que pode ser corrigida por avanços científicos. Algo que fica longe de ser boa razão para rejeitar a inferência ou sua conclusão. Talvez a ciência do futuro mostre que nossos exercícios de introspecção nos enganam sobre a existência de intuições, mas pode ser também que ela confirme que intuições existem ou apenas revele que as coisas são mais complicadas do que parecem. Em nenhum desses casos deixamos de ter a justificção que temos no momento, baseada na introspecção, para crer que intuições existem.

Terceira objeção: a amostra não é viciada? Nesse caso, o problema não seria exatamente a circularidade, e sim que seria um tipo especialmente ruim de inferência circular.

Afinal, pode ser que intuições envolvendo falsidades sejam frequentes e estejam sendo desconsideradas. Consequentemente, talvez nossa evidência total atual não autorize a crença de que intuições são confiáveis. Pode ser que exija a suspensão de juízo sobre isso ou até que exija que acreditemos que intuições não são confiáveis, e nesse caso ficará difícil defender que são justificadas (mesmo que se conceda que confiabilidade não seja condição necessária para justificção, saber que um processo não é confiável costuma impedir, mesmo para padrões internistas, que possamos pensar que esse processo gera crenças justificadas).

Podemos conceder que intuições não são completamente confiáveis, pois a pretensão da inferência é somente estabelecer que são confiáveis. Agora, o que parece ser consistente com nossas evidências, mesmo que tenhamos alguma desconfiança sobre a inferência (lap)-(Cap), é que intuições não sejam homogêneas em sua natureza ou confiabilidade: pode ser que existam tipos diferentes de intuições, com confiabilidade variável sob diversos parâmetros, de maneira que a confiabilidade seja altamente sensível aos tipos ou domínios de seus conteúdos (como questões matemáticas ou lógicas por contraste com questões sociais ou políticas). Pode ser também que intuições dependam de fatores que minem a possibilidade de serem confiáveis (como vieses ou fatores culturais e históricos) em alguns casos e em outros não. Em suma, vários fatores podem ser relevantes para a natureza e confiabilidade das intuições, ou no mínimo podem parecer relevantes sem ser de fato. Contudo, o que não parece provável dadas nossas evidências é que todos esses fatores tornem intuições dignas de suspeita, ou mesmo dignas de rejeição, *em massa*. Portanto, pensamos que embora essa objeção seja pertinente, o máximo que ela estabelece é que no momento precisamos de mais detalhes sobre o que são intuições e sobre as condições em que são confiáveis, não que não possam ser confiáveis ou que no momento devamos suspender juízo sobre qualquer caso de intuição poder ser justificção. Seria uma generalização descuidada e prematura se tentasse estabelecer tal ceticismo sobre intuições. A confiança nas intuições não precisa e nem pode ser integral, mas disso não se segue que deva ser inexistente. Não há diferença de gênero entre intuições e a percepção nesse aspecto, ainda que exista certa diferença de grau.⁹⁷

Quarta e última objeção: não poderia ser feito um argumento análogo ao que é gerado pela inferência (lap)-(Cap), mas defendendo que leitura de bola de cristal (ou algum processo exótico similar) fornece justificção? Bastaria trocar “Tenho a intuição de que P” por “Li na bola de cristal que P” e selecionar como amostra as proposições nas quais supostamente creríamos com base em leitura de bola de cristal. Isso poderia ser feito, mas ocorre que uma

⁹⁷Pust (2017) faz uma discussão detalhada de objeções desse tipo para defesas das intuições. Um risco que ele aponta e que não estamos enfatizando aqui (e no qual não nos aprofundaremos) é que negar que intuições possam ser justificção é potencialmente incoerente. Para mais discussão dessa questão, cf. Silva (2013).

inferência como (1ap)-(Cap) também poderia ser feita em defesa da existência de justificação perceptual. Se é um problema para a justificação *a priori* que uma inferência análoga possa ser feita em defesa da leitura de bola de cristal, então também será um problema para a justificação *a posteriori*. O resultado será um ceticismo generalizado e, conseqüentemente, não é uma objeção que possa ser feita de modo coerente por alguém que não seja cético. Essa resposta talvez não desfaça o incômodo que a possibilidade levantada pela objeção provoca, mas não é trabalho para uma defesa da justificação *a priori* (ainda mais uma defesa tão circunscrita quanto a que estamos propondo) desfazer esse incômodo em particular.⁹⁸

Pensamos que o que resta para o defensor da modéstia que nega PCA é negar que a distinção *a priori/a posteriori* se aplique exaustivamente (o que é feito por alguns defensores do conservadorismo epistemológico) ou negar que a distinção seja significativa.⁹⁹ E mesmo isso ainda talvez fosse insuficiente: pode ser que a única alternativa seja alegar que a distinção entre justificação perceptual e não-perceptual não é epistemicamente significativa, o que costuma andar junto com a defesa de algum tipo de coerentismo epistemológico. Seja como for, qualquer uma dessas alternativas parece menos plausível ou intuitiva que aceitar PCA, embora sejam dignas de um exame aprofundado que não poderemos oferecer aqui.

Avaliação final do argumento

Ainda que (2) não seja indisputável, pensamos que LIE e PCA são bastante plausíveis. Investir na negação de qualquer um deles pode custar caro em termos de plausibilidade para uma posição e não é garantido que o retorno para esse investimento permita que a modéstia se mantenha, no mínimo, tão plausível quanto a ambição. Ao menos se for mantida a suposição de que podemos saber que o ceticismo é falso. A ambição é consistente com a negação de (2), e nesse aspecto leva vantagem.

Pensamos que o argumento da natureza da evidência concentra em si algumas das intuições mais fortes que podem apoiar a ambição, e que por isso é boa razão para aceitarmos a ambição. Como diz Kripke (2012, p.91):

Não há dúvida de que alguns filósofos julgam que o facto de uma coisa ter conteúdo intuitivo é uma prova muito inconclusiva a seu favor. Quanto a mim, julgo, pelo contrário, que é uma prova de muito peso a favor do que quer que seja. De certo modo, não sei realmente que prova mais conclusiva

⁹⁸Para mais discussão sobre os problemas levantados por essa possível defesa da leitura de bola de cristal, cf. Sosa (1997) e Bergmann (2008).

⁹⁹Para uma discussão sobre essas duas alternativas, cf. Casullo (2012).

do que essa é que, em última instância, podemos ter a respeito de alguma coisa.

Não precisamos dar tanto peso para as intuições quanto Kripke. Mas, também não é razoável negligenciar o peso que podem ter e, portanto, não é razoável negligenciar a capacidade do argumento da natureza da evidência de estabelecer sua conclusão.

Sumário

Neste capítulo argumentamos em defesa da ambição: se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. Essa defesa foi feita através de três argumentos principais.

O argumento da inversão, de Veber, mostra que as consequências de aceitar a modéstia (isto é, negar a ambição) para a prática filosófica são ruins: faria com que se generalizasse uma postura de desinteresse pela defesa de argumentos racionalmente persuasivos, o que seria especialmente danoso na discussão de problemas substanciais e tradicionais, como o ceticismo.

O argumento da circularidade mostra que se for assumido que podemos saber que o ceticismo é falso e que esse conhecimento não pode ser obtido de modo circular, então a ambição será a posição correta. Ainda que seja discutível que esse conhecimento não possa ser obtido de modo circular, o argumento da circularidade não deixa de fornecer uma boa razão para que se aceite a ambição.

Finalmente, o argumento da natureza da evidência mostra que se forem assumidos dois princípios intuitivos e difundidos, LIE e PCA, e se for assumido que podemos saber que o ceticismo é falso, então a ambição será a posição correta. Os princípios são disputáveis (particularmente LIE), mas são plausíveis e tornam igualmente plausível o argumento da natureza da evidência.

Nenhum dos três argumentos é individualmente conclusivo. Contudo, conjuntamente, e considerando as boas razões disponíveis para rejeitarmos defesas da modéstia (vistas no capítulo anterior), pensamos que deixam estabelecido que a ambição é a posição correta..

5 CONCLUSÃO

Nossa pretensão neste trabalho foi elucidar e defender a tese de que se podemos saber que o ceticismo é falso, então podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético. A defesa dessa tese foi identificada como “ambição”, a negação dela foi identificada como “modéstia”.

No capítulo 2, nossa preocupação foi elucidar a ambição e a modéstia, em particular elucidar o que está envolvido no conhecimento de que o ceticismo é falso e o que são razões aceitáveis para o cético. O resultado mais importante foi deixar claro que a questão de a ambição ser verdadeira é a questão de que, para que possamos saber que o ceticismo é falso, é necessário que possamos saber que o ceticismo é falso com base em justificação que pode ser obtida da poltrona (fundamentalmente, justificação *a priori* ou justificação baseada na introspecção) ou justificação que, embora não possa ser obtida da poltrona, é tal que, para poder contribuir para o conhecimento de que o ceticismo é falso, depende da posse de justificação que pode ser obtida da poltrona. Assim, a modéstia é fundamentalmente a tese de que podemos saber que o ceticismo é falso mesmo que seja impossível ter alguma contribuição da justificação que pode ser obtida da poltrona (em particular da justificação *a priori*) para saber disso.

No capítulo 3, nossa preocupação foi considerar argumentos em defesa da modéstia. Pensamos que o argumento mais forte em defesa da modéstia é o argumento das teorias de fundo quando se apoia na suposição de que não há justificação *a priori*. Mas, pensamos que o argumento falha porque há boas razões para que até mesmo um defensor da modéstia conceda que há justificação *a priori*.

No capítulo 4, nossa preocupação foi argumentar em defesa da ambição. Foram apresentados três argumentos que consideramos bem-sucedidos. Resumidamente, o primeiro argumento foi proposto por Veber e estabelece que aceitar a modéstia tem consequências nocivas para a prática filosófica e que, portanto, ela não deve ser aceita. O segundo argumento foi que se podemos saber que o ceticismo é falso e não podemos ter esse conhecimento de maneira circular, então a ambição é verdadeira. Na medida em que é plausível que esse conhecimento não possa ser circular (o que pensamos que seja plausível em alguma medida), a ambição é plausível. Nosso terceiro argumento foi que se a modéstia é verdadeira e podemos saber que o ceticismo é falso, então dois princípios intuitivos e plausíveis são falsos: o lema da igualdade da evidência e o princípio da carga antecipada. Dado que podemos saber que o ceticismo é falso e que tais princípios são de fato intuitivos e plausíveis, a ambição é

igualmente plausível. Por fim, um argumento mais simples e que ficou tácito por ser dialeticamente ineficaz, ainda que constitua boa razão para crer na ambição, é o de que podemos saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético e que, conseqüentemente, a ambição é verdadeira. Diversas propostas na literatura mostram como seria possível saber que o ceticismo é falso com base em razões aceitáveis para o cético, sendo que algumas dessas propostas podem até ser extraídas do trabalho de defensores da modéstia ou de autores que não se posicionam claramente sobre isso.

Julgamos que após considerar os argumentos em defesa da modéstia e os três argumentos em defesa da ambição, a ambição prevalece. Os argumentos considerados seguramente não esgotam tudo que há ou que haverá de relevante para ser considerado. Mas, são representativos do que temos até o momento, e o que eles indicam é que a ambição é significativamente mais plausível que a modéstia.

Há algo mal resolvido na epistemologia contemporânea

Ao longo do trabalho foi notado um fenômeno curioso: alguns autores que defendem a modéstia em seus discursos argumentam como se assumissem a ambição. Há uma discrepância entre seus discursos e suas práticas. Alegam que podemos saber que o ceticismo é falso mesmo que seja impossível saber disso com base em razões aceitáveis para o cético, mas argumentam contra o ceticismo com base em razões aceitáveis para o cético. Temos uma sugestão de explicação para esse fenômeno.

Esses defensores da modéstia, ou modestos, parecem mal resolvidos ao dizerem uma coisa e fazerem outra porque são vítimas de um conflito: o conflito entre pensar que não precisamos dar razão para tudo e o de desejar dar as melhores razões para o que exigir razões. A dificuldade é que ao tentar dar as melhores razões pelas quais não seria preciso dar razões para certas posições, deixa de ser óbvio que não seja necessário dar razões para aquilo que se julgava que não seria necessário dar. É o impasse de tentar tornar algum tipo de dogmatismo razoável. A própria prática filosófica, por sua natureza, impede que se evite o esforço para se dar sempre as melhores razões que se encontrar. Ocorre que a modéstia gera e acentua esse problema. O exemplo paradigmático de resposta modesta ao ceticismo seria um *mooreanismo* não-esclarecido, obtuso, que insistisse em uma resposta circularidade sem tentar dar uma defesa que não fosse circular da própria circularidade, ou que talvez insistisse na petição de princípio simplesmente porque seria óbvio que sabemos que temos mãos. Mas, a tendência é que ninguém defenda isso de forma pura em uma discussão filosófica: a própria natureza da

discussão filosófica forçará para que boas razões sejam articuladas em defesa da resposta *mooreana*, para que ela não seja mera insistência cega na circularidade (ou na petição de princípio). Para que não seja mero dogmatismo. Com isso essa resposta ao ceticismo tenderá a não ser modesta na prática ainda que seja no discurso.

Alertamos em vários momentos que o cético não deve ser psicologizado. Mas, feito o alerta, uma lição que fica é que tampouco ele deve ser encarado como um caso perdido de dogmatismo ou teimosia. Por mais que se conceda que seria um tipo intelectualmente sofisticado de dogmatismo ou teimosia. Ele deve ser encarado como o melhor adversário que pudermos construir para nós mesmos. A qualidade intelectual dele é reflexo da nossa qualidade intelectual. Com isso não estamos afirmando ou sugerindo que não há valor em objeções ao ceticismo que não pretendam ser refutações ambiciosas e decisivas, nos termos do cético, mas apenas que não podemos nivelar por baixo aquilo com que devemos nos contentar. Quando se trata do ceticismo, pensarmos que devemos dar o melhor de nós é incompatível com pensarmos que podemos nos contentar com menos que o máximo.

REFERÊNCIAS

- ALSTON, W. P. Level-Confusions in Epistemology. In: **Midwest Studies in Philosophy**, vol.5, n.1, p.135-150, 1980.
- ALSTON, W. P. **Epistemic Justification**. Nova Iorque: Cornell University Press. 1989.
- ALSTON, W. P. **Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation**. Nova Iorque: Cornell University Press, 2005.
- AUDI, R. 2011. **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**. 3ª edição. Nova Iorque: Routledge. 2011.
- AVNUR, Y. Hawthorne on the Deeply Contingent A Priori. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 83, n.1, p.174-183, 2011.
- AVNUR, Y. On an Irrelevant Regress. In: **Theoria**, vol. 82, n.1, p.81-88, 2016.
- BALDWIN, T. G. E. **Moore**. Nova Iorque: Routledge. 1990.
- BEDDOR, B., GOLDMAN, A. Reliabilist Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- BEEBE, J. R. The Abductivist Reply to Skepticism. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.79, n.3, p.605-636, 2009.
- BEEBE, J. R. A Priori Skepticism. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.83, n.3, p.583-602, 2011.
- BERGMANN, M. **Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.
- BERGMANN, M. Externalist Responses to Skepticism. In: GRECO, J. (ed.), **The Oxford Handbook of Skepticism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.
- BERGMANN, M. Religious Disagreement and Epistemic Intuitions. In: **Royal Institute of Philosophy Supplement**, vol.81, p.19-43, 2017.
- BOGHOSSIAN, P., WILLIAMSON, T. **Debating the A Priori**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2020.
- BONJOUR, L. **In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification**. Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1998.
- BONJOUR, L. In Defense of the A Priori. In: SOSA, E., STEUP, M., TURRI, J., (eds.), **Contemporary Debates in Epistemology**, 2ª edição, 2014.
- BROWN, J. Evidence and Epistemic Evaluation. 2015. In: GENDLER, T. S., HAWTHORNE, J. (eds.), **Oxford Studies in Epistemology**, vol. 5, p:39-60, 2015.
- BROWN, J. **Fallibilism: Evidence and Knowledge**. Nova Iorque: Oxford University Press. 2018.
- BRUECKNER, A. ~K~SK. In: **Essays on Skepticism**. Nova Iorque: Oxford University Press, p.367-381, 2010.
- BRUECKNER, A. Skeptical Mystery Tour. In: NETA, R. (ed.), **Current Controversies in Epistemology**. Nova Iorque: Routledge, 2014.
- BUENO, O. Skepticism about A Priori Knowledge. In: MACHUCA, D. E., REED, B. (eds.), **Skepticism: From Antiquity to the Present**. Londres: Bloomsbury. 2018.
- CASEY, D., MILBURN, J., PRITCHARD, D. **New Issues in Epistemological Disjunctivism**. Nova Iorque: Routledge. 2019.
- CASSAM, Q. **Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2019.
- CASULLO, A. **A Priori Justification**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.
- CASULLO, A. Articulating the A Priori-A Posteriori Distinction. In: **Essays on A Priori Knowledge and Justification**. Nova Iorque: Oxford University Press, p.289-327, 2012.

- CHALMERS, D. J. The Matrix as Metaphysics. In: GRAU, C. (ed.), **Philosophers Explore the Matrix**. Nova Iorque: Oxford University Press, p.132-166, 2005.
- CHALMERS, D. J. **Constructing the World**. Nova Iorque: Oxford University Press. 2012.
- CHALMERS, D. J. Frontloading and Fregean Sense: Reply to Neta, Schroeter and Stanley. In: **Analysis**, vol.74, n.4, p.676-697, 2014.
- CHALMERS, D. J. Structuralism as a Response to Skepticism. In: **Journal of Philosophy**, vol.115, n.12, p.625-660, 2018.
- COHEN, S. Justification and Truth. In: **Philosophical Studies**, vol. 46, p.279-295, 1984.
- COHEN, S. How to be a Fallibilist. In: **Philosophical Perspectives**, vol.2, p.91-123, 1988.
- COHEN, S. Contextualism and Skepticism. In: **Philosophical Issues**, vol.10, p.97-107, 2000.
- COHEN, S. Theorizing about the Epistemic. In: **Inquiry**, vol.59, n.7-8, p.839-857, 2016.
- COMESAÑA, J., KLEIN, P. Skepticism. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- CONNOR, E., FELDMAN, R. **Evidentialism: Essays in Epistemology**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004.
- DEROSE, K. **The Appearance of Ignorance: Knowledge, Scepticism, and Context, Volume 2**. Nova Iorque: Oxford University Press. 2017.
- DESCARTES, R. Meditações. GUINSBURG, J., PRADO JR., B. (trad.), Coleção **Os Pensadores**, 8ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- DEVITT, M. There is No A Priori. In: SOSA, E., STEUP, M., TURRI, J., (eds.), **Contemporary Debates in Epistemology**, 2ª edição, 2014.
- DOUVEN, I. Can the Skepticism Debate be Resolved? In: **Synthese**, vol.168, n.1, p.23-52, 2009.
- DRETSKE, F. Epistemic Operators. In: **Journal of Philosophy**, vol.67, n.24, p.1007-1023, 1970.
- DUTANT, J. **How to be an Infallibilist**. In: **Philosophical Issues**, vol.26, n.1, p.148-171, 2016.
- EVANS, G. Reference and Contingency. In: **The Monist**, vol.62, p.161-189, 1979.
- FELDMAN, R. Justification is Internal. In: SOSA, E., STEUP, M., TURRI, J., (eds.), **Contemporary Debates in Epistemology**, 2ª edição, 2014.
- FIRTH, R. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In: GOLDMAN, A., KIM, J. (eds.), **Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1978.
- FRATANTONIO, G., MCGLYNN, A. Reassessing the Case Against Evidential Externalism. In: MITOVA, V. (ed.), **The Factive Turn in Epistemology**. Londres: Cambridge University Press. 2018.
- FUMERTON, R. **Metaepistemology and Skepticism**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.
- FUMERTON, R. Précis of Metaepistemology and Skepticism. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.58, n.4, p.905-6, 1998.
- FUMERTON, R. Skepticism and Epistemic Externalism. In: BERNECKER, S., PRITCHARD, D. (eds.), **The Routledge Companion to Epistemology**. New York: Routledge, 2011.
- GASCOIGNE, N. **Scepticism**. Chesham: Acumen, 2002.
- GASCOIGNE, N. The Metaphilosophical Significance of Scepticism. In: **Croatian Journal of Philosophy**, vol.14, n.1, p.13-30, 2014.
- GERTLER, B. Self-Knowledge. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.

- GOLDBERG, S. What is the Subject-Matter of the Theory of Epistemic Justification? In: GRECO, J., HENDERSON, D. (eds.), **Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology**. Londres: Oxford University Press, 2015.
- GOLDMAN, A. I. What is Justified Belief? In: PAPPAS, G. (ed.), **Justification and Knowledge**. Boston: D. Reidel, pp.1-25, 1979.
- GOLDMAN, A. I. Science, Publicity, and Consciousness. In: **Philosophy of Science**, vol.64, n.4, p.525-545, 1997.
- GRAHAM, P. J. **The Theoretical Diagnosis of Skepticism**. In: *Synthese*, vol.158, n.1, p.19-39, 2007.
- GRECO, D. Iteration Principles in Epistemology I: Arguments For. In: **Philosophy Compass**, vol.10, n.11, p.754-764, 2015a.
- GRECO, D. Iteration Principles in Epistemology II: Arguments Against. In: **Philosophy Compass**, vol.10, n.11, p.765-771, 2015b.
- GRECO, J. **Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2000.
- GRECO, J. Externalism and Skepticism. In: SCHANTZ, R. **Current Issues in Theoretical Philosophy, vol.2: The Externalist Challenge**. Berlim: Walter de Gruyter, 2004.
- GRECO, J. External World Skepticism. In: **Philosophy Compass**, vol.2, n.4, p.625-649, 2007.
- GRECO, J. Justification is not Internal. In: SOSA, E., STEUP, M., TURRI, J., (eds.), **Contemporary Debates in Epistemology**, 2ª edição, 2014.
- GRICE, P. **Studies in the Way of Words**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- HARMAN, G. **Thought**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1973.
- HARMAN, G. **Change in View: Principles of Reasoning**. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- HARMAN, G. General foundations versus rational insight. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.63, n.3, p.657-663, 2001.
- HAZLETT, A. Epistemic conceptions of begging the question. In: **Erkenntnis**, vol.65, n.3, p.343-363, 2006.
- HAWTHORNE, J. Deeply contingent a priori knowledge. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.65, n.2, p.247-269, 2002.
- HOOKWAY, C. Peirce and Skepticism. In: GRECO, J. (ed.), **The Oxford Handbook of Skepticism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.
- HUGGETT, N. Zeno's Paradoxes. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/paradox-zeno/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- ICHIKAWA, J. J., STEUP, M. The Analysis of Knowledge. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- JENKINS, C. S. I. What Can We Know A Priori? In: NETA, R. (ed.), **Current Controversies in Epistemology**. Nova Iorque: Routledge, 2014.
- JESHION, R. On the Obvious. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.60, n.2, p.333-355, 2000.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2008.
- KELLY, T. Evidence. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/evidence/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- KORCZ, K. A. The Epistemic Basing Relation. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/basing-epistemic/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.

- KORNBLITH, H. Knowledge needs no justification. In: SMITH, Q. (ed.), **Epistemology: New Essays**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.
- KRIPKE, S. A. **O Nomear e a Necessidade**. Lisboa: Gradiva, 2012.
- LAMMERANTA, M. The Pyrrhonian Problematic. In: GRECO, J. (ed.), **The Oxford Handbook of Skepticism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.
- LEWIS, D. **Counterfactuals**. Nova Iorque: Harvard University Press, 1973.
- LITTLEJOHN, C. **Justification and the Truth-Connection**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012.
- LUPER, S. Epistemic Closure. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/closure-epistemic/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- LYCAN, W. **Judgment and Justification**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.
- LYONS, J. C. **Perception and Basic Belief: Zombies, Modules, and the Problem of the External World**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009.
- MACHUCA, D. Ancient Skepticism: Pyrrhonism. In: **Philosophy Compass**, vol.6, n.4, p.246-258, 2011.
- MACHUCA, D., REED, B. General Introduction. In: MACHUCA, D. E., REED, B. (eds.), **Skepticism: From Antiquity do the Present**. Londres: Bloomsbury. 2018.
- MADISON, B. J. C. **Epistemic Internalism**. In: **Philosophy Compass**, vol.5, n.10, p.840-853, 2010.
- MARKIE, P. Easy Knowledge. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.70, n.2, p.406-416, 2005.
- MCCAIN, K., POSTON, T. Two Strategies for Explaining Away Skepticism. In: MCCAIN, K., POSTON, T., (eds.), **The Mystery of Skepticism**. Lelden: Brill, 2019.
- MCDOWELL, J. Criteria, Defeasibility and Knowledge. In: **Proceedings of the British Academy**, vol.68, p.455-479, 1982.
- MCDOWELL, J. Knowledge and the Internal. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.55, n.4, p.97-105, 1995.
- MCDOWELL, J. Perceptual Experience and Empirical Rationality. In: CASEY, D., MILBURN, J., PRITCHARD, D. (eds.), **New Issues in Epistemological Disjunctivism**. Nova Iorque: Routledge. 2019.
- MELIS, G. The Interwinement of Propositional and Doxastic Justification. In: **Australasian Journal of Philosophy**, vol.96, n.2., p.367-379, 2018.
- MOORE, G. E. A reply to my critics. In: SCHILPP, P. A. (ed.), **The Philosophy of G. E. Moore**. Londres: Open Court, 1942.
- MOORE, G. E. **Philosophical Papers**. Nova Iorque: Routledge, 1959.
- MORRISON, J. Evidential holism. In: **Philosophy Compass**, vol. 12, n.6, 2017.
- NETA, R. A Refutation of Cartesian Fallibilism. In: **Noûs**, vol.45, n.4, p.658-695, 2011.
- NETA, R. Easy Knowledge, Transmission Failure, and Empiricism. In: GENDLER, T. S., HAWTHORNE, J. (eds.), **Oxford Studies in Epistemology**, vol.4. New York: Oxford University Press, 2013.
- NETA, R. Chalmer's Frontloading Argument for A Priori Scrutability. In: **Analysis**, vol.74, n.4, p.651-661, 2014.
- NETA, R. External World Skepticism. In: MACHUCA, D. E., REED, B. (eds.), **Skepticism: From Antiquity do the Present**. Londres: Bloomsbury. 2018.
- NETA, R. The Puzzles of Easy Knowledge and Higher-Order Evidence: A Unified Solution. In: SKIPPER, M., STEGLICH-PETERSEN, A. (eds.), **Higher-Order Evidence: New Essays**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2019.

- NETA, R., STEUP, M. Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- OLIVEIRA, L. R., SILVA, P. Propositional Justification and Doxastic Justification. In: LASONEN-AARNIO, M., LITTLEJOHN, C. (eds.), **Routledge Handbook of the Philosophy of Evidence**. No prelo.
- OLIVEIRA, R. E. **Metaconhecimento e ceticismo de segunda ordem**. Porto Alegre: Edipucrs, 2016.
- PAPPAS, G. Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- POSTON, T. **Reason and Explanation: A Defense of Explanatory Coherentism**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2014.
- PRITCHARD, D. **Epistemological Disjunctivism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2012.
- PRITCHARD, D. **Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing**. Nova Iorque: Princeton University Press, 2016.
- PRITCHARD, D., RANALLI, C. On Metaepistemological Scepticism. In: BERGMANN, M., COPPENGER, B. (eds.), **Intellectual Assurance: Essays on Traditional Epistemic Internalism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2016.
- PROUST, J. The norms of acceptance. In: **Philosophical Issues**, vol.22, n.1, p.316-333, 2012.
- PRYOR, J. The Skeptic and the Dogmatist. In: **Noûs**, vol.34, n.4, p.517-549, 2000.
- PRYOR, J. What's wrong with Moore's argument? In: **Philosophical Issues**, vol.14, n.1, p.349-378, 2004.
- PRYOR, J. There is Immediate Justification. In: SOSA, E., STEUP, M., TURRI, J., (eds.), **Contemporary Debates in Epistemology**, 2ª edição, 2014.
- PUST, J. Empirical Evidence for Rationalism? In: BOOTH, A. R., ROWBOTTOM, D. P. (eds.), **Intuitions**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2014.
- PUST, J. Intuition. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/intuition/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- PUTNAM, H. Brains in a Vat. In: **Reason, Truth, and History**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, p.1-21, 1981.
- RANALLI, C. **Meta-epistemological Scepticism: Criticism and a Defence**. Tese de Doutorado em Filosofia – Universidade de Edimburgo, Edimburgo, 2015. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/RANMSC>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- REED, B. Introduction. In: MACHUCA, D. E., REED, B. (eds.), **Skepticism: From Antiquity to the Present**. Londres: Bloomsbury. 2018.
- RINARD, S. Reasoning One's Way Out of Skepticism. In: MCCAIN, K., POSTON, T., (eds.), **The Mystery of Skepticism**. Lelden: Brill, 2019.
- RUSSELL, B. A Priori Justification and Knowledge. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/apriori/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- RYSIEW, P. Factivity and Evidence. In: MITOVA, V. (ed.), **The Factive Turn in Epistemology**. Londres: Cambridge University Press. 2018.
- SAINSBURY, R. M. **Paradoxes**, 3ª edição. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.
- SCHAFFER, J. Contrastive Knowledge. In: GENDLER, T. S., HAWTHORNE, J. (eds.), **Oxford Studies in Epistemology**, vol. 1, p:235-71, 2005.

- SCHWITZGEBEL, E. Introspection. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/introspection/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- SENROR, T. D. Epistemological Problems of Memory. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2009. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/memory-episprob/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- SILVA, P. Epistemically self-defeating arguments and skepticism about intuition. In: **Philosophical Studies**, vol.164, n.3, p.579-589, 2013.
- SILVA, P. Beliefless knowing. In: **Pacific Philosophical Quarterly**, vol.100, n.3, p.723-746, 2019.
- SOSA, E. Reflective knowledge in the best circles. In: **Journal of Philosophy**, vol.94, n.8, p.410-430, 1997.
- SOSA, E. **A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, vol.1**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007a.
- SOSA, E. Moore's Proof. In: NUCCETELLI, S., SEAY, G. (eds.), **Themes from G. E. Moore**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007b.
- SOSA, E. Can the Skeptic Be Refuted? In: NETA, R. (ed.), **Current Controversies in Epistemology**. Nova Iorque: Routledge, 2014.
- SOSA, E. **Judgment & Agency**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2015.
- SOSA, E. **Epistemology**. Nova Iorque: Princeton University Press, 2017.
- STEUP, M. **An Introduction to Contemporary Epistemology**. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 1996.
- STEUP, M. Skepticism and the Internalism-Externalism Debate. In: MACHUCA, D. E., REED, B. (eds.), **Skepticism: From Antiquity to the Present**. Londres: Bloomsbury, 2018.
- STREUMER, B. **Unbelievable Errors: An Error Theory About All Normative Judgments**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2017.
- STROUD, B. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1984.
- TURRI, J. On the Relationship Between Propositional and Doxastic Justification. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 80, n.2, p.312-326, 2010.
- UNGER, P. **Ignorance: A Case for Scepticism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1975.
- VAHID, H. The Puzzle of Fallible Knowledge. In: **Metaphilosophy**, vol. 39, n.3, p. 325-344, 2008.
- VAN CLEVE, J. Is Knowledge Easy – Or Impossible? Externalism as the Only Alternative to Skepticism. In: LUPER, S (ed.), **The Sceptics: Contemporary Essays**. Nova Iorque: Ashgate Press, 2003.
- VAN CLEVE, J. Reid's Response to the Skeptic. In: GRECO, J. (ed.), **The Oxford Handbook of Skepticism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.
- VEBER, M. Why Not Persuade the Skeptic? A Critique of Unambitious Epistemology. In: **International Journal for the Study of Skepticism**, vol.9, n.4, p.314-338, 2019.
- VOGEL, J. Reliabilism Leveled. In: **Journal of Philosophy**, vol.97, n.11, p.602-623, 2000.
- VOGEL, J. Skeptical Arguments. In: **Philosophical Issues**, vol.14, n.1, p.426-455, 2004.
- VOGT, K. Ancient Skepticism. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- WEATHERALL, J. O. On G. E. Moore's "Proof of an External World". In: **Pacific Philosophical Quarterly**, vol.98, n.2, p.219-250, 2017.
- WEISBERG, J. **Boostrapping in General**. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 81, n.3, p.525-548, 2010.

- WEISBERG, J. **The Bootstrapping Problem**. In: *Philosophy Compass*, vol.7, n.9, p.597-610, 2012.
- WHEELER, G. Bounded Rationality. In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/bounded-rationality/>>. Acessado em: 8 jan. 2021.
- WILLIAMS, M. **Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism**. Cambridge, MA: Blackwell, 1991.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and its Limits**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.
- WILLIAMSON, T. **The Philosophy of Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2007.
- WILLIAMSON, T. E=K, but what about R? In: LASONEN-AARNIO, M., LITTLEJOHN, C. (eds.), **The Routledge Handbook of Evidence**. No prelo.
- WILSON, J. **The Regress Argument Against Cartesian Skepticism**. In: *Analysis*, vol.72, n.4, p.668-673, 2012.
- WOUDENBERG, R. V. Thomas Reid's Engagement with Sceptics and Skepticism. In: MACHUCA, D. E., REED, B. (eds.), **Skepticism: From Antiquity do the Present**. Londres: Bloomsbury. 2018.
- WRIGHT, C. (Anti-)sceptics simple and subtle: Moore and McDowell. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.65, n.2, p.330-348, 2002.