

(Em Breve) *Direito e Filosofia: Em Busca do Saber*, ed. Antonio José Pêcego

Quatro Desafios Céticos ao Saber¹

Luis R.G. Oliveira
Universidade de Houston

Introdução

O *ceticismo* é por vezes descartado como uma doutrina absurda e merecedora do seu lugar distante na antiguidade. Nada poderia ser menos correto. O ceticismo continua extremamente relevante para o pensamento filosófico e científico de hoje, servindo como um lembrete de que a sabedoria não é barata nem segura. Nesse texto, o meu objetivo principal é reproduzir o raciocínio das discussões clássicas sobre o ceticismo, mas de uma maneira coloquial e contemporânea. Após seguir as linhas de pensamento de Sexto Empírico, René Descartes, e David Hume, eu vou extrair e identificar claramente as teses centrais que marcam as suas ideias. A minha intenção, porém, não é a de sugerir que as suas teses são auto-evidentes, ou incontestáveis, ou até hoje ainda incontestadas. Muito pelo contrário. A minha intenção é produzir um aperitivo ao debate e um convite a discussão.

Uma nota sobre escopo, metodologia, e linguagem técnica. *Escopo*. Ao discutir o ceticismo como um desafio para o “saber”, eu tenho em mente a noção mais abrangente desse termo: ele inclui, pelo menos, o conhecimento científico (nós sabemos que “a estrutura do DNA tem dupla-hélice”), o conhecimento matemático (nós sabemos que “apenas sistemas aritméticos inconsistentes conseguem provar a sua própria consistência”), e o conhecimento ordinário (nós sabemos que “a nossa roupa está suja”, que “o Sérgio está de férias”, etc.). A discussão se aplica também ao conhecimento moral, político, histórico, filosófico, e teológico—categorias um pouco mais controversas—se de fato sabemos alguma coisa nessas áreas. *Metodologia*. O que segue nas próximas páginas é uma análise do conteúdo dessa noção abrangente de conhecimento, e uma análise dos desafios que ela enfrenta, baseada em parte no exame do nosso uso comum da linguagem, e em parte no exame das nossas disposições linguísticas. Seguindo a tradição iniciada por Sócrates na Grécia antiga, o objetivo é clarificar o sentido dos nossos conceitos—sentido esse que no dia a dia, antes da reflexão, é por vezes efêmero—e avaliar a sua coerência. *Linguagem Técnica*. Para simplificar a exposição, o texto abaixo se utiliza de algumas convenções comuns na filosofia analítica: para representar uma proposição genérica, eu utilizo a variável “*p*”; para representar uma crença genérica ou um item de

¹ Sou grato à Sérgio Miranda, Marciano Spica, Alcino Bonella, e Clésio Geraldo, por terem lido esse texto e me oferecido críticas, comentários, e sugestões valiosas.

conhecimento genérico, eu utilizo as expressões “crer que p ” e “saber que p ”. Aliás, o termo “crença”, nesse texto, não se refere exclusivamente às crenças religiosas mas a qualquer representação mental de como as coisas são (no momento, por exemplo, eu creio que estou escrevendo no computador, eu creio que o sol está iluminando o meu jardim, etc.).

Vale dizer que eu não presumo que essas estipulações de escopo, metodologia, e linguagem sejam universais, inevitáveis, ou incontroversas. Mas não há espaço nesse contexto para discuti-las mais a fundo. No mínimo, eu espero que a discussão abaixo esteja clara, mesmo que, talvez, ela esteja profundamente equivocada. Como nos ensina Francis Bacon, “a verdade emerge mais rapidamente do erro que da confusão” (*Novum Organum* II, §XX). O meu desejo, portanto, é ser o mais claro possível sobre a origem dos desafios céticos, impedindo que a confusão, pelo menos, atrase o nosso progresso contra eles.

1. O Problema do Regresso Ao Infinito

O ceticismo é uma afirmação ou atitude negativa em relação ao saber humano. Então é importante iniciarmos essa nossa discussão com uma introdução ao pensamento filosófico sobre o conhecimento em si. A o que, exatamente, os céticos se contrapõem?

Desde o diálogo platônico *Teeteto*, aceita-se em meios filosóficos que crer em p não é o suficiente para saber que p (cf. 151c-187a). Isso é fácil de se demonstrar. Algumas pessoas, ainda hoje, acreditam que o mundo existe há apenas 5 mil anos; mas nenhuma delas sabe, simplesmente por acreditar nisso, que o mundo é recente assim. Minimamente, saber que p exige que p seja uma verdade.² Mas Platão também nos convenceu de que uma crença verdadeira em p ainda não é o suficiente para saber que p (cf. 187a-201c). Isso também é fácil de se demonstrar. Considere dois astrólogos discordando sobre o número de estrelas no universo; um acredita que o número de estrelas é par, o outro acredita que o número é ímpar. Um deles, sem dúvidas, tem uma crença verdadeira—afinal, ou o número é par ou o número é ímpar—mas nenhum dos dois tem essa crença como conhecimento. Minimamente, saber que p exige que a crença em p seja não só verdadeira, mas também justificada—o que Platão chamou de “*logos*”:

“Quando alguém chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação (*logos*), a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não o conhece, pois

² E o que é a *verdade*? Essa é uma questão filosoficamente profunda. Infelizmente, eu não tenho espaço para trabalhar essa questão nesse texto. Por brevidade, fica uma ilustração: Se você me disser ‘eu tenho dez metros de altura’ e eu lhe responder ‘você não tem dez metros de altura’ o que eu disse é verdade e o que você disse não é verdade. O resto é teoria.

aquele que não é capaz de dar e receber explicação sobre algo, ignora-o.” (*Teeteto*, 202b-c)

A posição filosófica tradicional, portanto, derivada de Platão, é de que saber que *p* exige minimamente uma crença verdadeira e justificada (cf. 201d-210).³ Mas em que consiste essa justificção? Uma analogia com a esfera prática é instrutiva. Quando dizemos que uma certa ação, apesar das suas conseqüências, foi justificada, nós estamos dizendo que o sujeito no caso tinha boas razões (*logos* = razão, explicação, justificativa) para agir daquela maneira. Se você questionar o meu chinelo num dia de chuva, por exemplo, eu me justifico dizendo que a previsão era de sol. Semelhantemente, nós dizemos que uma crença é justificada quando o sujeito no caso tem boas razões para crer daquela maneira.

Note, porém, dois detalhes importantes nessa história. O primeiro é a diferença entre *ter* boas razões para crer e *existirem* boas razões para crer. Existem hoje boas razões para crer que a teoria evolutiva é em geral correta. Mas nem todos nós *temos* essas boas razões: se você perguntar sobre essas boas razões para alguém na rua—sobre as evidências da anatomia comparativa, da paleontologia, da biogeografia, da especiação, etc.—você vai descobrir que a maioria das pessoas não tem conhecimento algum delas: elas não possuem a capacidade de acessar essas razões em reflexão introspectiva. (Lembre-se de Platão logo acima “...aquele que não é capaz de dar... explicação...”.) Essas boas razões existem, claro, mas muitas pessoas não as têm. Isso não significa que a grande maioria das pessoas não estão justificadas em suas crenças na teoria da evolução. Existem outras razões mais simples para se crer nisso, razões que qualquer pessoa na rua provavelmente tem: os cientistas e os professores de biologia são fontes confiáveis nesse assunto e nos dizem que essa evidência realmente existe. Em reflexão introspectiva, eu tenho acesso a essa boa razão, mesmo que não às outras, e isso é o suficiente para justificar a minha crença. Seja como for nesse caso em particular, o que justifica as minhas crenças em geral são as boas razões às quais eu tenho acesso, e não as boas razões que os outros, mas não eu, têm.

O segundo detalhe importante é de que a crença justificada—e portanto o conhecimento—necessita de *boas* razões, não apenas de razões. Imagine um sujeito que responda afirmativamente ao nosso inquérito sobre a crença na teoria da evolução; ao perguntarmos o porquê—tentando extrair dele as suas razões para essa crença, o seu *logos*—ele responde que ele um dia consultou as cartas de Tarot sobre isso e recebeu uma confirmação contundente. Temos aqui um sujeito que tem uma crença verdadeira, baseada em uma razão, mas que continua sem justificativa. O problema é que as suas

³ A qualificação “minimamente” é importante. Sabe-se desde pelo menos Gettier (1963) que o conhecimento requer algo a mais do que apenas isso.

razões, nesse caso, incluem algo que ele não tem razão nenhuma para acreditar: que os resultados de uma sessão de Tarot são boas indicações do que é ou não é verdade na biologia. Nesse caso, o seu raciocínio (*sylogismói*, para Platão) é tacitamente algo assim:

- P1. As cartas de Tarot confirmam a teoria da evolução.
- P2. As cartas de Tarot são um instrumento confiável sobre esse assunto.
- C. Portanto, a teoria da evolução está correta.

Sendo ele um cartomante competente, não precisamos questionar as suas boas razões para crer na primeira premissa do seu raciocínio. Mas quais as suas boas razões para crer na segunda premissa? Se essa for uma crença sem justificativa, como poderia um raciocínio baseado nela servir como justificativa para uma outra crença qualquer? Essa observação, note, não tem nada a ver com o Tarot em si. Pense no raciocínio tacitamente por trás das crenças de muita gente na ciência, na direita ou na esquerda política, ou até mesmo na confiabilidade daquele carro velho na garagem. Se essas crenças se justificam por raciocínios contendo crenças não justificadas, as razões por trás delas não são boas razões. Um buraco sem fundo, afinal, não sustenta casa alguma.

Concluimos assim a nossa análise inicial do conceito comum de conhecimento. É a esse conceito que o cético se contrapõe. Os quatro desafios céticos que vamos discutir se apresentam à sugestão de que nós sabemos isso ou aquilo, nesse sentido. O nosso primeiro desafio cético, como vamos ver, é o mais genérico e abrangente. Ele se propõe a atacar a possibilidade de todo e qualquer conhecimento. Os desafios seguintes, diferentemente, vão atacar tipos específicos de conhecimento.

Para entender o primeiro desafio, note duas teses centrais sobre o conhecimento que podemos extrair da discussão tradicional acima:

(Tese 1) Uma crença em p é justificada para um sujeito S apenas quando S tem boas razões para crer em p .

(Tese 2) Um sujeito S tem boas razões para crer em p apenas quando S tem boas razões para crer nas premissas do seu raciocínio em favor de p .

Em sua crítica a uma crença filosófica específica—a de que existe um critério para o que é verdade—Sexto Empírico nos oferece o que hoje chamamos de “O Problema do Regresso ao Infinito”:

“Aqueles que julgam o que é verdade precisam ter um critério para identificar a verdade. Esse critério, porém, ou é ou não é julgado verdadeiro. Se não é julgado, qual a fonte da sua confiabilidade? Pois nada que é controverso é confiável sem ser tido como verdade. Mas se o critério é julgado verdadeiro, novamente o critério para esse julgamento ou é ou não é julgado verdadeiro. E se não é julgado não é confiável. E se é julgado, o critério para esse novo julgamento ou é ou não é julgado verdadeiro, e assim por diante *ad infinitum*.” (*Contra os Lógicos*, I, §340)

Sexto está aqui concordando com a nossa análise do conhecimento. Se um sujeito não tem uma razão para a sua crença, então a sua crença é arbitrária e não é nem justificada nem conhecimento. Mas se um sujeito tem de fato uma razão para a sua crença, então as premissas do seu raciocínio ou são crenças arbitrárias ou crenças para a qual o sujeito também tem razão em aceitar. E é aqui que Sexto nos tropeça. Não basta apenas ter razões para as suas premissas; elas também precisam ser boas razões, razões que você tem razões para aceitar. Mas nós agora iniciamos um regresso atrás das razões para as nossas razões que nunca vai ter fim. Em seu outro famoso tratado, Sexto nomeia esse tipo de argumento como o “segundo modo” do ceticismo, e o resume assim:

No modo derivado do regresso ao infinito, nós dizemos que aquilo que é oferecido como a fonte da nossa confiança precisa também de uma outra fonte, que também precisa de uma outra fonte, e assim por diante *ad infinitum*, de modo que não há nenhum ponto aonde podemos começar o nosso raciocínio para estabelecer qualquer coisa. (*Hipotíposes Pirrônicas* I, XV, §166)

A nossa própria análise do conhecimento, portanto, parece nos entregar de bandeja na mão do cético. Essa é uma constatação de extrema importância. O cético não está aqui impondo os seus critérios ou teses sobre o conhecimento e exigindo a nossa concessão; o cético está, pelo contrário, demonstrando que a nossa própria análise torna o ceticismo inevitável. Mas como poderíamos estar errados nessa análise? Como pode alguém saber alguma coisa sem razão (*logos*)? Como pode alguém saber alguma coisa se as suas razões são infundadas e arbitrárias?⁴

O problema do regresso ao infinito, claro, é apenas o começo da conversa. A história da “epistemologia”, da teoria do conhecimento, consiste em grande parte das tentativas de resolver esse problema. O nosso segundo desafio cético, aliás, sai diretamente da tentativa mais famosa de se resolver esse primeiro.

⁴ Para saber mais sobre o estado das discussões mais recentes sobre esse argumento, veja, por exemplo, Sosa (1997) e Klein (2008).

2. O Problema do Solipsismo

A resposta mais famosa ao problema do regresso ao infinito é o chamado “Fundacionalismo”. Nós precisamos primeiro entender essa teoria sobre o conhecimento e entender como ela se propõe a resolver esse problema. Só assim poderemos enxergar a enrascada em que nos envolvemos.

Primeiramente, o fundacionalismo diz haver *crenças básicas justificadas*. O que faz essas crenças serem básicas é o fato delas não receberem apoio racional de crenças anteriores. Isso é uma característica psicológica e pode ocorrer em muitos casos; às vezes nós simplesmente cremos em alguma coisa ou outra, sem ter por trás nenhum suporte silogístico. O que faz algumas dessas crenças serem justificadas mesmo assim, portanto, não pode ser o tipo de razão que tipicamente oferecemos para crenças mais convencionais: outras crenças, organizadas em um raciocínio. Nesse caso, o apoio racional que temos para nossas crenças básicas justificadas vem da mera compreensão do seu conteúdo: elas são auto-evidentes ou infalíveis; a sua negação é contraditória e necessariamente falsa. Pense no apoio racional que você tem para crer que “ $2 + 2 = 4$ ”. Ao defender a racionalidade dessa crença matemática, nenhum de nós precisa se remeter a outras crenças mais básicas. Qualquer pessoa que de fato compreenda o seu conteúdo já está automaticamente justificada em crer por esse mesmo motivo.

Segundamente, o fundacionalismo diz haver *crenças não-básicas justificadas*. O que faz essas crenças serem não-básicas é o fato delas receberem apoio racional de crenças anteriores. Novamente, isso é uma característica psicológica e pode ocorrer em muitos casos. O que faz algumas dessas crenças serem justificadas, porém, não é o seu conteúdo (pois as suas negações não são contraditórias ou necessariamente falsas) mas sim a sua relação racional com as outras crenças que servem de apoio: elas pode ser deduzidas, induzidas, ou abduzidas das crenças servindo de apoio—a dedução ocorrendo através de uma relação lógica, a indução através de uma relação probabilística, e a abdução através de uma relação explanatória.

Com essas duas sugestões, o fundacionalismo se propõe a solucionar o problema do regresso ao infinito com o seguinte critério para a justificação de crenças: a crença de um sujeito S em p é justificada apenas quando (a) ela é auto-evidente ou infalível, ou (b) ela pode ser inferida de uma outra crença justificada. Crenças que são justificadas da segunda maneira, obviamente, iniciam um regresso, pois as premissas do raciocínio que as justifica precisam ser justificadas também. Mas agora o regresso não é mais eterno. Eventualmente, uma crença será justificada por um raciocínio cujas premissas são crenças auto-evidentes e infalíveis. Essas crenças, porém, são justificadas sem a

necessidade de um silogismo, e portanto sem a necessidade de continuar o regresso das razões. Dessa maneira, o fundacionalismo derrota o primeiro desafio cético que discutimos. Infelizmente, o fundacionalismo resolve um problema introduzindo outro.

Considerado o pai da epistemologia moderna, René Descartes foi um dos primeiros fundacionalistas explícitos. Em suas *Meditações Metafísicas*, porém, ele discute um tipo de desafio cético que é peculiar ao fundacionalismo. De acordo com o fundacionalismo, como vimos, todo o conhecimento humano, no final, deriva o seu apoio racional de uma base de crenças básicas justificadas, através de relações de suporte racional. Mas para suportar um edifício de conhecimento mesmo modesto, a classe de crenças passíveis de justificação básica precisa ser razoavelmente ampla. Quais tipos de crença, afinal, podem mesmo ser ditas auto-evidentes e infalíveis? Descartes tem precisamente essa questão em mente quando ele abre as suas meditações:

“Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois *funde* sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo *desde os fundamentos*, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências.” (*Meditações I*, §1, ênfase minha)

O problema, como vamos ver, é que a classe de crenças básicas justificadas começa a parecer vazia após reflexão.

Um dos argumentos clássicos de Descartes, na primeira meditação, o chamado *argumento do sonho*, demonstra que crenças sobre as nossas experiências sensíveis—através da visão, audição, tato, olfato, etc.—não podem ser consideradas como parte das nossas crenças básicas justificadas. Isso é porque elas não são infalíveis. Nós nunca podemos ter certeza de que nós não estamos sonhando, de modo que a negação da minha crença de que eu estou acordado e sentado ao computador não é contraditória. Eu agora vejo um computador à minha frente; sinto suas teclas com as pontas dos meus dedos; etc. Mas quantas vezes eu não sonhei que estava exatamente nessa situação? Note que a observação de Descartes não é a de que há uma grande chance de estarmos sonhando quando achamos que estamos acordados. A sua observação é apenas a de que nós não temos como demonstrar, de maneira auto-evidente e infalível, que estamos acordados, de modo que as nossas crenças sobre as nossas experiências sensíveis não podem ser consideradas básicas justificadas. Nisso Descartes certamente está correto.

Crenças elementares sobre o mundo provindas dos nossos sentidos, portanto, não podem ser crenças básicas justificadas. Na melhor das hipóteses, elas são crenças não-básicas justificadas. Continuamos então na busca de mais informações sobre as crenças que cabem à essa categoria especial. Quais são essas tais crenças infalíveis, crenças que precisamos postular como o fundamento do conhecimento humano, evitando assim o desafio cético do regresso infinito das razões?

A resposta não é palatável. O outro argumento clássico de Descartes, também ainda na primeira meditação, o chamado *argumento do Deus maligno*, demonstra que as nossas crenças mais genéricas e aparentemente seguras também não são infalíveis. Elas também não podem, portanto, ser consideradas como parte das nossas crenças básicas justificadas:

“Todavia, há muito tempo tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que pode tudo e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me pode assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar, e que não obstante eu tenha os sentimentos de todas essas coisas, e que tudo isso não me pareça existir de modo diferente do que o vejo? E até, como por vezes julgo que os outros se equivocam, mesmo nas coisas que pensam saber com a maior certeza, pode ocorrer que ele tenha querido que eu me engane todas as vezes que faço a adição de dois e três, ou que enumero os lados de um quadrado, ou que julgo alguma coisa ainda mais fácil, caso se possa imaginar algo mais fácil que isso.”
(*Meditações* I, §9)

Embora a possibilidade remota de estarmos sonhando não afete a nossa justificação em crenças como na existência da matéria ou como “ $2 + 3 = 5$ ”, a possibilidade (também remota) de existir um Deus maligno que está me enganando sobre a natureza do mundo e sobre as relações matemáticas garante que mesmo essas crenças elementares não são infalíveis. Nós nunca podemos ter certeza de que nós não estamos sendo enganados dessa maneira. Afinal, como poderíamos demonstrar, de maneira auto-evidente e infalível, que esse Deus maligno de fato não existe?⁵

Note novamente que Descartes não está sugerindo que isso é um cenário provável, ou que ele mesmo tem dúvidas sobre isso. O seu argumento é por vezes mal entendido como ingênuo, sendo que essa possibilidade parece muito implausível para quase todos nós. Mas nada disso é relevante. Descartes não está sugerindo que as nossas crenças ordinárias são “duvidosas”, mas sim que elas são

⁵ Na verdade, exegeticamente, as coisas são um pouco mais complicadas. Descartes é um pouco mais sutil e, ao sugerir essa possibilidade, deixa em aberto se ela é de fato possível. No contexto das suas *Meditações*, essa sutileza faz todo sentido. Afinal, na terceira meditação, nós vemos que Descartes acha que tem uma prova de que um Deus bondoso necessariamente existe, de modo que as hipóteses consideradas na primeira meditação, no final das contas, não são sequer possíveis.

“duvidáveis”.⁶ O que Descartes está demonstrando é apenas que a classe de crenças infalíveis é extremamente mínima, quem sabe até vazia. Frente ao desafio cético do regresso ao infinito, essa observação é de extrema importância. Como poderia o fundacionalismo nos resgatar desse desafio se a sua ferramenta principal—a sugestão de crenças básicas justificadas—não passa de uma fantasia?

Descartes, claro, é também famoso por ter identificado pelo menos uma crença que pode ser propriamente dita infalível. Seu raciocínio é lembrado hoje pela famosa frase “*je pense, donc je suis*”, em seu *Discurso do Método*, ou “penso, logo existo”. Disso, claro, não podemos duvidar, pois só quem existe pode duvidar de algo. Essa sim é uma crença infalível e, portanto, uma possível crença básica justificada. Mas o que mais podemos chamar assim? Descartes tropeça neste momento, na terceira meditação, tentando demonstrar que a própria crença em um Deus bondoso pode ser justificada através de argumentos que utilizam apenas premissas infalíveis (esse argumento é hoje chamado de *argumento ontológico*, e eu o discuto brevemente mais abaixo). Mas deixe isso pra lá. Nos séculos seguintes, pensadores como o bispo George Berkeley, em seu *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, adicionaram à categoria de crenças infalíveis as nossas percepções internas das nossas sensações. Eu posso estar enganado sobre a existência de um computador à minha frente (talvez um Deus maligno esteja de fato me enganando); mas eu não posso estar enganado sobre estar tendo a sensação de que há um computador na minha frente. Temos então uma expansão significativa na categoria de crenças básicas justificadas: a crença na minha própria existência como um ser pensante (Descartes), e a crença de que eu estou tendo essa ou aquela sensação no teatro da minha mente (Berkeley). Essas são crenças que não precisam de suporte racional provindo de outras crenças, através do raciocínio silogístico. Essas são crenças auto-evidentes e infalíveis. E elas estão, de acordo com o fundacionalismo, na base de todo o conhecimento humano. Todo o conhecimento humano depende de uma série de inferências que termina, mais cedo ou mais tarde, em crenças desse tipo.

Talvez o fundacionalismo, assim descrito, seja uma resposta de sucesso ao nosso primeiro desafio cético. Para entender o segundo desafio, note agora duas teses centrais sobre o conhecimento que podemos extrair dessa discussão:

⁶ No final da primeira meditação, afinal, Descartes nos diz a respeito das crenças que ele mesmo pôs em questão: “E nunca me desacostumarei de a isso aquiescer e de confiar nelas, enquanto as considerar tais como são de fato, a saber, de alguma forma duvidosa, como acabo de mostrar, e todavia muito prováveis, de sorte que se tem muito mais razão de acreditar nelas do que de negá-las” (*Meditações I*, §11). Os problemas que Descartes levanta na primeira meditação, portanto, só podem ser compreendidos no contexto da busca por crenças básicas e justificadas e, conseqüentemente, da busca por uma solução ao problema do regresso eterno.

(Tese 3) A crença na minha própria existência, e as crenças de que eu estou tendo essa ou aquela sensação, são os únicos tipos de crenças que podem ser justificadas sem base em raciocínio silogístico.

(Tese 4) Crenças não-básicas (todas as nossas outras crenças) são justificadas apenas quando elas podem ser inferidas, eventualmente, de crenças básicas justificadas.

Infelizmente, essas teses nos levam a um desafio cético igualmente intolerável, o que chamamos de “O Problema do Solipsismo”. O problema, em suma, é que não podemos inferir nada sobre o mundo externo às nossas mentes, quando começando apenas com as nossas sensações. Termos essas sensações é logicamente compatível, claro, com uma variedade de hipóteses sobre as suas origens, apenas uma delas sendo a hipótese de um mundo material com outros seres humanos. A dedução, portanto, não nos serve nesse momento. Semelhantemente, se nos restringirmos às nossas sensações, com qual base poderíamos fazer qualquer inferência probabilística ou explanatória que nos leve além do mundo interior? A indução e a abdução, portanto, também parecem se mostrar impotentes. As únicas coisas que podemos inferir, portanto, começando das nossas crenças básicas justificadas, são outras crenças a respeito das nossas sensações. É fato que eu estou tendo a sensação de estar escrevendo no computador, mas eu não tenho como inferir disso o fato de que existe um computador na mesa à minha frente. (Continua descrente? Pois tente descrever tal inferência, utilizando apenas premissas básicas justificadas. Boa sorte!) Ao solucionar o problema do regresso eterno, em outras palavras, o fundacionalismo nos colocou dentro da prisão do chamado *solipsismo*: nós só podemos ter conhecimento do interior das nossas próprias mentes. Esse não é um tipo de ceticismo tão iconoclástico quanto o de Sexto, claro, pois não elimina todo o conhecimento, mas é sem dúvida deprimente. Mesmo que o fundacionalismo resolva o problema do regresso ao infinito, o resultado é que nós não temos justificativa para crer que outras pessoas existem (e por isso não podemos sabê-lo), e não temos justificativa para crer que o mundo ao nosso redor existe (e por isso não podemos sabê-lo), e não temos justificativa para sequer crer que o nosso próprio corpo existe (e por isso não podemos sabê-lo), etc.. Solucionar o primeiro desafio cético a esse preço, obviamente, não é uma barganha.

Escapar dessa prisão solipsista esteve na agenda filosófica por muitos séculos. Todos os filósofos modernos, por exemplo, comentaram sobre isso (notoriamente: Berkeley, Hume, e Kant).⁷ Também

⁷ Berkeley, de fato, aceitou essas conclusões céticas e concluiu que não há nada mesmo além das nossas mentes. A sua posição é chamada de *Idealismo*. Kant também aceitou essas conclusões céticas, mas concluiu apenas que nós não temos acesso a realidade como ela é. A sua posição é chamada de *Idealismo Transcendental*. Nós vamos discutir Hume logo abaixo.

na virada do século XIX ao XX, no nascimento das duas tradições filosóficas em vigor hoje (as chamadas escolas analítica e fenomenológica), encontramos as suas figuras paternas se confrontando novamente com esse mesmo problema: Edmund Husserl nas suas *Investigações Lógicas* (1900) e Bertrand Russell em seus *Problemas da Filosofia* (1912). Infelizmente, não restam muitos otimistas ainda confiantes no sucesso de um dos dois.⁸

3. O Problema da Indução

Suponhamos, porém, que os dois desafios céticos que discutimos possam ser resolvidos por completo. Suponhamos que nós temos, de fato, o tipo de conhecimento comum que pensamos ter: eu sei que eu estou acordado e escrevendo um texto no meu computador, eu sei que esse computador existe num mundo material que é independente da minha própria mente, eu sei que existem outras pessoas nesse mundo com uma vida interior semelhante à minha, etc. Nós de fato ainda não explicamos como podemos saber de tudo isso. Mas no momento deixe essas questões de lado. Mesmo com esse conhecimento todo em mãos, o que nós vamos ver é que o cético consegue novamente nos colocar em xeque.

David Hume é lembrado hoje por muitas de suas contribuições filosóficas. Nenhuma delas, porém, teve mais influência do que o seu desafio cético ao conhecimento científico. De acordo com Hume, nós não temos justificativa nenhuma para crer na ocorrência de qualquer evento que não estamos observando ou que observamos no passado, incluindo eventos futuros e do passado remoto. Por exemplo, Hume nos diz que eu não tenho justificativa para crer que o sol vai nascer amanhã, que a lei da gravidade estava ativa há 20 mil anos atrás e vai continuar vigente nas próximas duas horas, ou mesmo que a minha xícara de café não vai daqui a pouco começar a dançar e cantar na minha frente. Sem justificativa, claro, eu também não poso saber nenhuma dessas coisas. Parece, mais uma vez, uma conclusão absurda. Mas a comunidade filosófica está sem resposta ao seus argumentos já há quase 300 anos. De fato, foi essa “advertência” de Hume, como nos diz Immanuel Kant, que interrompeu o seu “sono dogmático” (cf. *Prolegômenos*, §260).

Para entender esse argumento de Hume, precisamos primeiro entender os dois tipos de raciocínio que nós podemos utilizar para chegar a crer em coisa alguma. O primeiro tipo é chamado tradicionalmente de raciocínio *a priori*. Esse é um tipo de raciocínio que prossegue independentemente das particularidades das nossas experiências. Sem acesso aos fatos empíricos,

⁸ Para saber mais sobre o estado das tentativas mais recentes de escapar do solipsismo, veja, por exemplo, Vogel (1990).

esse tipo de raciocínio tem acesso apenas às relações lógicas entre as nossas ideias. Assim restrito, o raciocínio *a priori* chega a conclusões apenas quando a negação daquela conclusão implica em uma contradição. Um exemplo clássico de raciocínio *a priori*, mencionado brevemente acima, é o argumento ontológico para a existência de Deus:

P1. Deus é o maior ser que a nossa mente pode conceber.

P2. Se Deus é o maior ser que a nossa mente pode conceber, então Deus de fato existe.

C. Portanto, Deus Existe.

(Essa é a versão de Santo Anselmo, na primeira parte de seu *Proslogion*, e não a de Descartes nas *Meditações*.) A primeira premissa, nos diz Anselmo, é uma mera definição. A segunda premissa, ele nos diz também, não pode ser negada sem contradição: se Deus não existe de fato, então a nossa mente pode conceber algo maior que Deus, a saber, um Deus que de fato existe. Logo, Deus existe. Em nenhum momento esse argumento se refere às nossas experiências. Como um exemplo de raciocínio *a priori* ele procura estabelecer as suas conclusões apenas através de definições e relações lógico-dedutivas. O nosso conhecimento matemático e lógico, para mencionar alguns exemplos menos controversos, também é conquistado inteiramente à base desse tipo de raciocínio.

O segundo tipo de raciocínio é chamado tradicionalmente de raciocínio *a posteriori*. Esse é o tipo de raciocínio mais comum, e prossegue à base das particularidades das nossas experiências. Considere um exemplo simples e muito comum:

P1. Pedro é uma pessoa.

P2. Todas as pessoas são mortais.

C. Portanto, Pedro é mortal.

A primeira premissa é uma observação empírica a respeito de um indivíduo. Ela pode perfeitamente ser falsa, caso o indivíduo a quem eu me refiro com o nome 'Pedro' não seja de fato uma pessoa (talvez um robô muito bem disfarçado). A segunda premissa também é uma observação empírica, dessa vez uma generalização baseada em várias observações ao longo da história. Ela também pode perfeitamente ser falsa; muitos acreditam que Deus é uma pessoa, por exemplo, mas não acreditam que ele é mortal. Talvez essa crença seja falsa, claro, mas certamente não é contraditória. O raciocínio *a posteriori*, portanto, nos leva a conclusões que, mesmo quando verdadeiras, poderiam ser falsas. O nosso conhecimento ordinário e científico é conquistado quase inteiramente à base desse tipo de raciocínio.

Voltemos então a David Hume. Em suas *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, Hume diz que nós não temos justificativa nenhuma para crer na ocorrência de qualquer evento que não estamos observando ou que observamos no passado, incluindo eventos futuros e do passado remoto. O primeiro passo no seu argumento é a mera observação de que qualquer justificativa para esse tipo de crença faz uso de uma outra crença fundamental: a crença em relações específicas e estáveis de causa e efeito. Pense no porque você crê que o bolo está pronto quando você sente um certo cheiro saindo do fogão; é porque você também crê, razoavelmente, em uma relação específica e estável de causa e efeito: a que existe entre um bolo assado e o cheiro de bolo assado. Pense no porque você crê que o seu time fez o gol que você viu na tv; é porque você também crê, razoavelmente, em uma relação específica e estável de causa e efeito: a que existe entre a câmera no estádio e o aparelho na sua casa. Semelhantemente, porque é que cremos que o sol vai nascer amanhã ou que a lei da gravidade estava ativa há 20 mil anos atrás e vai continuar vigente nas próximas duas horas, se não por causa da nossa crença na existência de relações específicas e estáveis de causa e efeito? Hume está certíssimo ao identificar essa crença como fundamental para a justificativa de qualquer conhecimento empírico que vai além das nossas observações diretas e as memórias delas.

O problema da indução começa a tomar forma, porém, quando nos perguntamos pela nossa justificativa para essa crença tão fundamental. Como observamos logo acima, nós temos duas ferramentas à nossa disposição: o raciocínio *a priori* e o raciocínio *a posteriori*. O problema é que nenhuma das duas serve para o serviço.

O raciocínio *a priori*, como vimos, não faz uso de nenhuma informação provinda das particularidades das nossas experiências. Imagine, portanto, que você é um extraterrestre que nunca viu água na sua vida. De fato, imagine que você nunca viu nada semelhante ao que nós chamamos de água e nunca viu esse tipo de substância interagindo com outras coisas e objetos. Nesse caso, sem ter acesso a informação que nós temos sobre o comportamento dessa substância, informação esta provinda das particularidades das nossas experiências, a quais conclusões sobre os efeitos dessa substância você poderia chegar? Qual processo que não se refere às nossas experiências poderia levar a nossa mente a concluir que essa substância, por exemplo, pode nos sufocar? O problema, nas palavras de Hume, é que “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa” (*Investigações* 4, I, §11), de modo que não há nada contraditório em um ocorrer sem o outro. O raciocínio *a priori*, porém, só poderia nos levar a conclusão de que existe uma relação estável de causa e efeito entre A e B (entra colocar a cabeça dentro da água e morrer sufocado) se a sugestão da existência dessa causa sem esse efeito fosse uma contradição lógica. Mas não há contradição alguma aqui. Da mesma maneira, não há contradição

lógica alguma em dizer que não há uma relação estável de causa e efeito entre a minha xícara de café e a inanimidade, ou entre o globo terrestre e a força que me atrai a ele, etc. Se eu tenho qualquer justificativa para crer que essas relações específicas e estáveis de causa e efeito de fato existem, essa justificativa, portanto, deve ser conquistada através do raciocínio *a posteriori*. Não existem atalhos lógicos para esse tipo de conhecimento do mundo.

Mas aqui Hume nos relembra de algo elementar e fácil de passar despercebido: nós nunca *observamos* relações estáveis de causa e efeito. Ninguém nunca observa a relação de causa e efeito entre uma bola de bilhar e outra. Primeiramente, o que nós observamos é um evento (a bola de bilhar se movimentando e certa direção) seguido de outro evento (outra bola de bilhar se movimentando em certa direção). Segundamente, o que nós observamos é uma variedade de eventos com qualidades sensíveis semelhantes (a mesma bola de bilhar em um outro momento, ou outra bola de bilhar num outro dia) seguidos de eventos com qualidades sensíveis semelhantes (outro impacto, outra bola de bilhar acelerando numa certa direção). O que nós observamos, em resumo, são momentos em que um evento foi a causa de um outro evento que foi efeito, e momentos em que outros eventos semelhantes foram a causa de outros eventos semelhantes. Mas então de onde vem a nossa crença na existência de uma relação *estável* de causa e efeito entre esses eventos, uma que nos assegura a continuação desse comportamento no futuro, se não da observação? Qual a base da nossa crença de que há uma relação estável de causa e efeito entre duas bolas de bilhar, de modo que podemos também crer que se elas colidirem em circunstâncias semelhantes no futuro nós observaremos o mesmo comportamento?

Assim como Descartes, Hume não está esperando que você ponha em dúvida a sua crença em relações específicas e estáveis de causa e efeito. O que ele quer que você perceba é que essa crença é uma extrapolação da evidência dos sentidos, que ela mesma é o resultado de uma inferência:

“As duas proposições seguintes estão longe de serem a mesma: *Constatai que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e Prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes...* Eu sei, de fato, que essa inferência sempre é feita. Mas se alguém insistir em que ela se faz por meio de uma cadeia de raciocínio, eu gostaria que esse raciocínio me fosse apresentado.” (*Investigações* 4, II, §16 ênfase original)

O que Hume está em busca, em outras palavras, é da premissa misteriosa que pode completar o seguinte silogismo:

P1. Observei que tal objeto foi acompanhado de tal efeito.

P2. Observei que objetos semelhantes foram acompanhados de efeitos semelhantes.

P3. ?

C. Portanto, outros objetos semelhantes estarão acompanhados de outros efeitos semelhantes (i.e. existe uma relação estável de causa e efeito entre esse tipo de objeto e esse tipo de efeito).

Mas qual seria a premissa que nos falta? A resposta mais natural, como Hume mesmo observa, se refere à “conformidade” entre o passado e o futuro, a também chamada “uniformidade da natureza”.

Mas essa sugestão está longe de solucionar o nosso problema:

“Dissemos que todos os argumentos relativos à existência fundam-se na relação de causa e efeito, que nosso conhecimento dessa relação deriva-se inteiramente da experiência, e que todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro estará em conformidade com o passado. Em vista disso, esforçar-se para provar esta última suposição por meio de argumentos prováveis, ou argumentos que dizem respeito à existência, é evidentemente andar em círculo e tomar como dado exatamente o ponto que está sendo debatido.” (*Investigações* 4, II, §19)

Hume aqui nos coloca não só em xeque, mas em xeque-mate. O problema, e talvez você já o tenha percebido, é que a premissa da uniformidade da natureza também precisa ser defendida, e não há como defendê-la sem se utilizar da crença em relações específicas e estáveis de causa e efeito. Ou seja, precisamos da crença na uniformidade da natureza para justificar a nossa crença em relações de causa e efeito, e precisamos da crença em relações de causa e efeito para justificar a nossa crença na uniformidade da natureza. Um raciocínio mais circular que esse seria um ponto geométrico.⁹

A nossa discussão humiana, portanto, revelou mais duas teses sobre o conhecimento:

(Tese 5) Uma crença na ocorrência de qualquer evento que não estamos observando ou que observamos no passado, incluindo eventos futuros e do passado remoto, depende para a sua justificação de uma outra crença anteriormente já justificada: a crença em relações específicas e estáveis de causa e efeito.

(Tese 6) A nossa crença em relações específicas e estáveis de causa e efeito não pode ser justificada nem através do raciocínio *a priori*, nem através do raciocínio *a posteriori*.

⁹ Veja Howson (2000) para uma discussão excelente do argumento de Hume e de sua importância.

Se essas teses estiverem corretas, a conclusão inevitável é o que chamamos de “O Problema da Indução”: não podemos ter conhecimento de nada que não estamos observando diretamente ou que observamos diretamente no passado. Essa conclusão, novamente, parece absurda, mas é difícil descobrir alguma falha nos argumentos de Hume. (Eu convido os ainda incrédulos a oferecerem a premissa que nos falta, sem presumir nada sobre causa e efeito. Boa sorte!) Note que a consequência aqui não é apenas a de que o mundo do conhecimento humano fica o que é diretamente percebido (embora essa já seja uma consequência deprimente), mas também a de que nós não temos *crenças justificadas* sobre nada além disso. Não temos base alguma, por exemplo, para dizer que “provavelmente...” isso ou aquilo vai se prosseguir. Afinal, qual a base da minha crença de que a minha xícara de café “provavelmente” não vai começar a cantar e dançar em dois minutos—uma crença que, eu te garanto, eu tenho firmemente—se não a minha crença em uma relação específica e estável de causa e efeito entre objetos de cerâmica, órgãos vitais, e o comportamento humano? Sendo essa importante crença sem fundamento algum nos dois tipos de raciocínio que temos à nossa disposição, é preciso acordar do nosso sonho profundo e dogmático, como Kant, e encarar a possibilidade de que ela não passa de nada mais do que um mero artigo de fé.¹⁰

4. O Problema do Desacordo

O problema do regresso ao infinito questiona a nossa justificativa para toda e qualquer crença. O fundacionalismo responde a esse desafio, mas ao preço de criar o problema do solipsismo, que por sua vez questiona a nossa justificativa para crenças que vão além do interior das nossas mentes. Mesmo assumindo que esses desafios sejam superados, o problema da indução questiona a nossa justificativa para crenças que vão além das nossas observações imediatas, incluindo crenças sobre o futuro e o passado remoto. Sendo a crença justificada uma condição necessária para o conhecimento, fica difícil, à essa altura, não concluir que não sabemos quase nada.

Mas suponhamos, mais uma vez, que esses problemas todos sejam resolvidos: eu sei que eu estou acordado e escrevendo um texto no meu computador, eu sei que esse computador existe num

¹⁰ Essa lição humiana está por trás de muitas das posições filosóficas sobre a ciências no século XX, como a sugestão desde Quine (1951), por exemplo, de que nada se *infere* de um corpo de observações sem o auxílio de teorias, ou mesmo a sugestão mais radical de Kuhn (1962) de que nada se *observa* sem o auxílio de teorias. Todas essas sugestões, claro, são apenas variações da reação de Kant à Hume, que por sua vez postulou a relação de causa e efeito como uma das “categorias” conceptuais que as nossas mentes universalmente e necessariamente utilizam para a interpretação do que nos é oferecido como matéria prima pela experiência. Como ele nos diz na *Crítica da Razão Pura*, “quisemos, pois, dizer, que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós” (*Crítica* A42/B59).

mundo material que é independente da minha própria mente, eu sei que existem outras pessoas nesse mundo com uma vida interior semelhante a minha, eu sei que a lei da gravidade estava ativa há 20 mil anos atrás e vai continuar vigente nas próximas duas horas, eu sei que amanhã as coisas em geral vão se comportar mais ou menos como elas se comportaram até agora, etc. Suponhamos, pelo menos, que os desafios céticos discutidos até aqui não nos dão razão alguma para questionar a nossa justificativa para crer em tudo disso. Problema resolvido? Não.

Algumas das nossas crenças são praticamente desimportantes. Eu acredito que o flúor nas pastas de dente previne contra as cáries, mas pouco me importa se isso se mostrar um engano; paro de comprar pasta de dente e começo a comprar qual for o outro produto recomendado. Outras crenças, porém, estão intimamente conectadas à nossa identidade e maneira de viver. Se eu fosse um homem de fé com crença em Deus, eu lhe garanto que eu viveria a minha vida de maneira muito diferente. Nós podemos chamar essas crenças (políticas, morais, religiosas, filosóficas, etc.) de *crenças existenciais*. A maioria delas, porém, são objeto de tremendo desacordo. A maioria das minhas crenças políticas, morais, religiosas, e filosóficas são tais que vários amigos e colegas pensam diferentemente. Não há nada de surpreendente em nada disso. Vivendo em sociedade civilizada, aprendemos a ser tolerantes uns com os outros. De fato, uma quantidade mínima de humildade é o suficiente para produzir uma atitude intelectualmente ecumênica: eu penso estar justificado na maioria das minhas opiniões e penso que muitos dos meus amigos e colegas também estão justificados na maioria das deles. Achar que todos os que pensam diferente estão errados é um tipo de chauvinismo perigoso.

Mas Sexto Empírico nos sugere que a existência de desacordos como esses—ou mesmo a possibilidade deles—nos remete novamente ao ceticismo. De fato, o que Sexto chama de “o primeiro modo” do ceticismo é precisamente sobre isso:

De acordo com o modo derivado do desacordo, nós percebemos que desacordos indecíveis ocorrem tanto na vida comum quanto entre filósofos. Por causa disso, não temos como escolher ou rejeitar qualquer coisa, e terminamos suspendendo nosso julgamento. (*Hipóteses Pirrônicas* I, XV, §165)

Note que para Sexto essa parte do problema do desacordo se funda na indecidibilidade dos desacordos. Se eu e você discordamos a respeito da moral ou da política, por exemplo, não parece haver muita esperança de que eu vou convencê-lo a mudar as suas ideias ou de que você vai me convencer a mudar as minhas. (Uma consideração extremamente atual!) Ao menos em relação às nossas crenças existenciais, os nossos desacordos de fato parecem permanentes. Mas essa é apenas uma parte do problema. A segunda parte é mesmo a mera possibilidade de desacordos futuros:

“Quando alguém nos oferece um argumento que não podemos refutar, nós respondemos: ‘antes do fundador da sua escola de pensamento ter nascido, esse tipo de argumento ainda não era aparente, embora já existisse na natureza. Da mesma maneira, é possível que o argumento que é uma resposta ao que você acabou de me oferecer já exista na natureza mas ainda não seja aparente; por isso, nós não devemos aceitar aquilo que é hoje considerado um argumento forte.’” (*Hipotíposes Pirrônicas* I, XIII, §33-34)

Sexto também faz uso da indecidibilidade dos desacordos nesse comentário, mas dessa vez ele se remete a indecidibilidade de um desacordo meramente possível, e não um que já existe. Imaginar essa possibilidade não é, claro, uma especulação descontrolada. Como Sexto mesmo indica, ela é baseada na observação histórica de que, até hoje, eventualmente algum contraponto emerge contra qualquer sabedoria por hora tida como firme. Mas sem conseguir resolver nossos desacordos, e antecipando novos contrapontos a porvir, como é que podemos continuar confiantes de que estamos certos?

Na minha avaliação, porém, Sexto está equivocado em achar que essas considerações são o suficiente para nos levar ao ceticismo. Primeiramente, ao meu ver, Sexto dá aqui muito peso à *persuasão*. O fato de um desacordo entre A e B ser indecível é muitas vezes uma função da incapacidade de A em persuadir B. Um sujeito A pode ter uma posição extremamente razoável, enquanto B tem uma posição extremamente irracional (eu vou deixar você imaginar o seu exemplo preferido), e mesmo assim não haver nada que A possa fazer para persuadir B. Para Sexto, isso mostra que A deve suspender a sua crença. Eu acho isso um exagero. Segundamente, ao meu ver, Sexto também dá muito peso à mera possibilidade de desacordo no futuro. Mas a pergunta que nos interessa é a seguinte: qual razão eu tenho *hoje* para crer ou não crer em *p*? Nesse caso, eu quero saber das razões que eu já tenho, e não das razões que eu talvez de fato venha a ter, para ficar em dúvida. Para Sexto, claro, a mera possibilidade de desacordos futuros me dá uma razão agora para não crer em *p*. Eu, novamente, acho isso um exagero.¹¹

Mas há perigo na esquina. Se Sexto estava mesmo equivocado, como eu sugeri, ele estava equivocado apenas na explicação do *porquê* dos desacordos nos levarem ao ceticismo, e não equivocado a respeito deles de fato terem esse poder. Há uma outra maneira de enxergar o problema cético do desacordo.

O primeiro passo é compreender a noção de paridade intelectual. Dizemos que dois sujeitos são pares intelectuais quando três condições são satisfeitas: (a) eles são igualmente inteligentes, (b) eles

¹¹ Desse modo eu discordo de Machuca (2013), embora eu não tenha espaço para tratar desse desacordo nesse texto. Como as minhas observações logo abaixo vão deixar claro, eu considero esse nosso desacordo extremamente problemático.

são igualmente cuidadosos em seu pensamento, e (c) eles têm as mesmas informações sobre o assunto. Ainda no espírito de humildade, é difícil negar que muitos dos que discordam de nós a respeito de crenças existenciais são nossos pares intelectuais. Eu gostaria que fosse verdade mesmo que todos os que pensam diferente são menos inteligentes, ou menos cuidadosos, ou não sabem de algo que eu sei. Mas isso não é o caso. Eu tenho frequentemente conversas longas e seríssimas com amigos e colegas que demonstram claramente a nossa paridade intelectual. Mas agora uma pergunta incomoda: se nós temos a mesma inteligência e o mesmo cuidado, e se nós temos a mesma informação à nossa frente, como é que pode ser que discordamos? Mais especificamente, se temos a mesma informação à nossa frente como evidência, como é que podemos ambos ter uma crença justificada se as nossas crenças são contraditórias—você concluindo que p e eu concluindo que não- p ? Desacordo entre pares sem dúvida ocorre com frequência, mas pode isso ser mesmo um desacordo razoável—aonde um crê em p e um crê em não- p , e aonde *ambos* estão justificados nessas crenças? Há dois motivos para crer que não.

Primeiramente, considere uma característica formal de um corpo de evidência: o mesmo pacote de informação não pode dar suporte racional para tanto p quanto não- p . Quando eu descubro, portanto, que um par intelectual olhou para o mesmo corpo de evidências e chegou à conclusão oposta, eu posso concluir que um de nós está cometendo um erro. Mas quem? O problema é que eu não tenho razão alguma para crer que não sou eu quem fez o erro—e o meu interlocutor, claro, também não tem razão alguma para crer que não é ele. O problema fica claro: se eu dou a mim mesmo 50% de chance de ter cometido um erro racional ao concluir que p , é difícil de ver como que minha crença em p pode continuar sendo justificada (e o mesmo se aplica ao meu interlocutor). Mas se as nossas crenças não são justificadas—após a descoberta do desacordo entre pares—então não temos mais um caso de desacordo razoável entre pares. Ambos, de fato, tem as suas justificativas destruídas nessa revelação.

Segundamente, considere uma característica metafísica das crenças em discussão: a crença em p e a crença em não- p não podem ambas ser verdadeiras. Quem sabe corpos de evidência podem, no final das contas, dar suporte racional para p e para não- p , para pessoas diferentes. Mesmo assim, com pouquíssimas exceções, p e não- p não podem ambas ser verdade.¹² Quando eu descubro, portanto, que um par intelectual crê na contradição do que eu creio, eu posso concluir que um de nós está

¹² As possíveis exceções são proposições auto-referentes como “esta sentença é falsa” ou “esta minha afirmação é uma mentira”. Se essas proposições forem verdadeiras, então elas são falsas; se elas forem falsas, então são verdadeiras. Uma das soluções propostas para esse tipo de paradoxo é o dialeteísmo: a crença na possibilidade de proposições que são ao mesmo tempo falsas e verdadeiras, em contradição ao “*firmissimum omnium principiorum*” de Aristóteles (*Metafísica*, 1005b24). Esse é um tema muito interessante e controverso, mas mesmo assim um tema para outra ocasião. Veja Priest (2006) para defesa e discussão.

errado, mesmo que nenhum de nós esteja cometendo um erro. O problema agora é semelhante: eu não tenho razão alguma para crer que não sou eu quem está errado (nem o meu interlocutor que não é ele); e se eu dou a mim mesmo 50% de chance de estar errado em crer que p , é difícil de ver como a minha crença em p pode continuar sendo justificada (e o mesmo se aplica ao meu interlocutor). Mais uma vez, as nossas justificativas são assim destruídas pela revelação do desacordo entre pares intelectuais.

Essas dificuldades, note, ocorrem apenas quando nós descobrimos a existência de um desacordo com um par intelectual. Antes dessa descoberta, eu posso não ter motivo para questionar nem a minha avaliação da evidência nem a veracidade da minha conclusão; afinal, eu sou inteligente e cuidadoso e cheguei às minhas conclusões de maneira além das críticas. Mas quando eu descobro que você discorda de mim, e, ao iniciarmos uma conversa, descobro a sua paridade em inteligência e cuidado, e, continuando, descobro que você está à par de todas as minhas evidências, e, agora com espanto, descobro que você chegou a conclusão *oposta* a minha, daí eu tenho que realmente levar a sério a possibilidade de eu ter cometido um erro ou estar errado.

Esses problemas podem parecer abstratos e teóricos. Mas lembre-se das nossas observações iniciais: é difícil negar que muitos dos que discordam de nós a respeito de crenças existenciais são nossos pares intelectuais. Chegamos assim às duas últimas teses sobre o conhecimento que vamos discutir:

(Tese 7) Se eu descobro que um par intelectual discorda de mim sobre p , crer em p não é mais justificado para mim.

(Tese 8) Parece haver pares intelectuais que discordam de mim sobre as minhas crenças existenciais: crenças morais, políticas, religiosas, e filosóficas.

A humildade e a honestidade intelectual, como já observamos, parece exigir um certo ecumenismo tolerante. Mas o que podemos chamar de “O Problema do Desacordo” nos força a aceitar uma posição bem mais radical. Não parece haver como sustentar a ideia de que as nossas crenças continuam justificadas frente a esse tipo de desacordo. Alguém está cometendo um erro político, moral, religioso, ou filosófico, e eu não tenho razão alguma para pensar que não sou eu.¹³

¹³ Uma reação comum à essa reflexão diz: “mas não me importa se as minhas crenças existenciais são verdadeiras; o que me importa é que elas são minhas; o que me importa é ser autêntico, e não estar correto”. Eu não duvido da sinceridade dos que me respondem assim, mas eu certamente questiono a veracidade da resposta. É extremamente difícil compreender o papel que essas crenças têm nas nossas vidas se elas não são de fato tidas como verdadeiras. Ninguém discute em fórum

Conclusão

O texto acima discutiu o raciocínio tradicional que nos levam a considerar as seguintes oito teses:

(Tese 1) Uma crença em p é justificada para um sujeito S apenas quando S tem boas razões para crer em p .

(Tese 2) Um sujeito S tem boas razões para crer em p apenas quando S tem boas razões para crer nas premissas do seu raciocínio em favor de p .

(Tese 3) A crença na minha própria existência, e as crenças de que eu estou tendo essa ou aquela sensação, são os únicos tipos de crenças que podem ser justificadas sem base em raciocínio silogístico.

(Tese 4) Crenças não-básicas (todas as nossas outras crenças) são justificadas apenas quando elas podem ser inferidas, eventualmente, de crenças básicas justificadas.

(Tese 5) Uma crença na ocorrência de qualquer evento que não estamos observando ou que observamos no passado, incluindo eventos futuros e do passado remoto, depende para a sua justificação de uma outra crença anteriormente já justificada: a crença em relações específicas e estáveis de causa e efeito.

(Tese 6) A nossa crença em relações específicas e estáveis de causa e efeito não pode ser justificada nem através do raciocínio *a priori*, nem através do raciocínio *a posteriori*.

(Tese 7) Se eu descobro que um par intelectual discorda de mim sobre p , crer em p não é mais justificado para mim.

(Tese 8) Parece haver pares intelectuais que discordam de mim sobre as minhas crenças existenciais: crenças morais, políticas, religiosas, e filosóficas.

público, devota a sua vida, causa violência, e baseia todas as outras facetas da sua vida ao redor daquilo que não é tido como verdade.

Note que nenhuma dessas teses vem aqui oferecida como a palavra de Deus. Cada uma foi concluída através de uma reflexão que eu espero que você tenha achado natural, e cada uma pode ser questionada e discutida. A história da filosofia, em grande parte, é a história dessa discussão.

Essas oito teses, porém, são a base de quatro desafios céticos extremamente nauseantes:

O Problema do Regresso Ao Infinito: Nenhuma crença é justificada.

O Problema do Solipsismo: Nenhuma crença sobre o mundo além do interior da minha mente é justificada.

O Problema da Indução: Nenhuma crença sobre o que eu não estou observando ou já observei é justificada.

O Problema do Desacordo: Nenhuma das minhas crenças existenciais é justificada.

Como, segundo as lições platônicas, a justificação (*logos*) é uma condição necessária do conhecimento, esses desafios parecem mostrar que não sabemos quase nada. (Para mim, na verdade, a conclusão de que não temos nem justificativa para essas crenças é muito mais chocante.) Mas note o caráter genérico do primeiro desafio e o caráter cada vez mais particular dos desafios que se seguem. Cada um desses é um desafio independente. Resolver um, portanto, não significa resolver outros.¹⁴

O que fazer, então, a respeito disso tudo? Como um bom cético pirrônico, Sexto nos recomenda a *epoche* em prol da *ataraxia*:

“Uma história contada sobre o pintor Apelles se aplica aos Céticos. Dizem que ele estava pintando um cavalo e queria representar a espuma na boca do cavalo; mas ele estava tendo tamanha dificuldade que desistiu, tomou a esponja que estava usando para limpar o seu pincel, e a lançou na direção da sua pintura. E quando a esponja bateu na pintura, ela produziu uma representação perfeita da espuma na boca do cavalo. Agora os Céticos estava em busca da tranquilidade (*ataraxia*) tentando decidir as anomalias nas percepções e nos pensamentos, e sendo incapazes disso eles suspenderam o seu julgamento (*epoche*). Mas quando eles suspenderem o seu julgamento, de maneira fortuita, veio a tranquilidade, assim como uma sombra segue um corpo.” (*Hipotiposes Pirrônicas* I, Xii, §28-29)

De acordo com Sexto, por trás da nossa busca pelo conhecimento está a nossa busca pela tranquilidade (*ataraxia*), e a nossa sorte é a de que a tranquilidade nos alcança quando deixamos a

¹⁴ Note também que o problema da indução nos permite oferecer um argumento para o problema do solipsismo que é diferente do argumento de Descartes. Como aquilo que observamos diretamente é sempre apenas uma representação mental, a nossa crença em um mundo exterior às nossas mentes depende mais uma vez da nossa crença anteriormente justificada em uma relação específica e estável de causa e efeito: uma entre a minha sensação e o objeto que a produz. Veja a discussão sobre isso em Johnsen (2017, cap. 4).

busca pelo conhecimento de lado, quando resistimos a tentação de justificar as nossas crenças, e quando, na verdade, trocamos as nossas crenças por um estado mental de total neutralidade sobre o mundo (*epoché*). É melhor viver sem crenças do que com preocupações.¹⁵

Eu confesso que não consigo pensar assim. Ao meu ver, o problema do ceticismo não é um problema *prático*. Eu espero que ninguém, após ler esse texto, deixe de crer nas coisas ordinárias da vida, nas sugestões dos médicos, nos cálculos dos engenheiros, e etc. Eu não vejo tranquilidade pirrônica nenhuma nisso. (Sexto era um médico; imagine a sina dos pacientes tratados por ele!) O problema do ceticismo, ao meu ver, é um problema *teórico*. Eu concordo com Edwin Curley que, se referindo à uma frase famosa de Sócrates no *Teeteto* de Platão (155c-d), nos diz:

“A filosofia talvez nasça do maravilhamento, mas ela é mantida viva pela insatisfação, pelo sentimento de que os nossos predecessores e contemporâneos não enxergaram as coisas corretamente, e de que uma resposta melhor pode ser encontrada para as questões que nos confundem.” (*Descartes Contra os Céticos*, 1)

O que os desafios céticos revelam, a meu ver, é o fato de que apesar de todo o nosso avanço cultural e social, apesar de todo o nosso avanço científico e tecnológico, nós ainda não conseguimos *explicar* algo tão elementar como o nosso próprio conhecimento (cf. Stroud 2000). Diferentemente da aceitação tranquila do ceticismo pregada por Sexto, qualquer pessoa com um mínimo de semelhança à minha própria inclinação filosófica vai se sentir, pelo contrário, desafiada a desvendar esse mistério.¹⁶

¹⁵ Lembre que “crenças”, para o cético Pirrônico e para nós nesse texto, inclui tanto crenças religiosas quanto as crenças mais científicas que você pode ter.

¹⁶ Faço aqui uma menção extremamente limitada das possibilidades hoje discutidas, apenas como uma ilustração dos caminhos que estão sendo trilhados. Os chamados de *externalistas* as vezes rejeitam as Teses 1 e 4 (e.g. Goldman 1986 e Plantinga 1993), e as vezes rejeitam a sugestão Platônica de que o conhecimento requer crenças justificadas (e.g. Nozick 1981 e Sosa 2005). Os *mentalistas*, talvez menos radicais, aceitam a sugestão de Platão e a Tese 1 mas rejeitam a Tese 2 (e.g. Feldman & Conee 2004), e os *dogmatistas*, por sua vez, aceitam as duas primeiras teses mas expandem os fundamentos ao rejeitarem a Tese 3 (e.g. Pryor 2000 e Huemer 2001). Por outro lado, tanto os *aprioristas* (e.g. Armstrong 1983 e Bonjour 1998) quanto os *indutivistas* (e.g. Cleve 1984 e Papineau 1992) rejeitam a Tese 6, mas cada um por argumentos bem diferentes. Por último, alguns rejeitam a Tese 7 (e.g. Kelly 2005 e Huemer 2011). Que eu saiba, ninguém rejeita as Teses 6 ou 8, mas não ficarei surpreso se eu estiver enganado. De qualquer maneira, todas essas posições são hoje debatidas e contra-argumentadas vigorosamente. Nada é aceito na autoridade de ninguém. Infelizmente, escapar do ceticismo por completo exige que *várias* dessas posições estejam corretas, pelo menos uma posição em resposta à cada um dos problemas que discutimos. Mãos à obra!

Bibliografia

- Santo Anselmo (1077). *Proslogion*.
- Aristóteles. (c. 350 AC) *Metafísica*.
- David Armstrong (1983). *What is a Law of Nature?* Cambridge University Press.
- Francis Bacon (1620). *Novum Organum*.
- George Berkeley (1710). *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*.
- Laurence Bonjour (1998). *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge University Press.
- René Descartes (1637). *Discurso do Método*.
- René Descartes (1641). *Meditações Metafísicas*.
- Sexto Empírico (c. 150-250 DC). *Contra os Lógicos*.
- Sexto Empírico (c. 150-250 DC). *Ensaaios Pirrônicos*.
- Richard Feldman & Earl Conee (2004). *Evidentialism*. Oxford University Press.
- Edmund Gettier (1963). “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23: 121-123.
- Alvin Goldman (1986). *Epistemology and Cognition*. Harvard University Press.
- David Hume (1748). *Investigações Sobre o Entendimento Humano*.
- Michael Huemer (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Rowman & Littlefield.
- Michael Huemer (2011). “Epistemological Egoism and Agent-Centered Norms,” in Trent Dougherty (ed.), *Evidentialism and its Discontents*. Oxford University Press.
- Edmund Husserl (1900). *Investigações Lógicas*.
- Bredo Johnsen (2017). *Righting Epistemology: Hume’s Revolution*. Oxford University Press.
- Immanuel Kant (1783). *Prolegómenos*.
- Immanuel Kant (1781). *Crítica da Razão Pura*.
- Thomas Kelly (2005). “The Epistemic Significance of Disagreement,” in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 1. Oxford University Press.
- Peter Klein (2008). “Contemporary Responses to Agrippa’s Trilemma,” in J. Greco (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*. 484-503. Oxford University Press.
- Thomas Kuhn (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Diego Machuca (2013). “A Neo-Pyrrhonian Approach to the Epistemology of Disagreement,” in D. Machuca (ed.), *Disagreement and Skepticism*, 66-89. Routledge.
- Robert Nozick (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Alvin Plantinga (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.
- Platão (c. 369 AC). *Teeteto*.
- Graham Priest (2006). *In Contradiction*. Oxford University Press.

- James Pryor (2000). "The Skeptic and the Dogmatist", *Noûs*, 34(4): 517-549.
- W.V. Quine (1951). "Two Dogmas of Empiricism" *Philosophical Review* 60: 20-43.
- Bertrand Russell (1912). *Problemas da Filosofia*.
- Ernest Sosa (1997). "How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes". *Philosophical Studies* 85: 227-249.
- Ernest Sosa (2005). *Apt Belief and Reflective Knowledge: A Virtue Epistemology*. Oxford University Press.
- Barry Stroud (2000). *Understanding Human Knowledge*. Oxford University Press.
- Vogel, Jonathan (1990). "Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation," *Journal of Philosophy* 87(11): 658-666.