

## Contextualismo e externismo: Trocando uma forma de ceticismo por outra

**Robert J. Fogelin**  
Dartmouth College

Tradução: Jefferson dos Santos Marcondes Leite  
(IFPA – campus Breves)  
Email: kingdoomanathema@yahoo.com.br

Revisão técnica: Plínio Junqueira Smith  
(UNIFESP)  
Email: plinio.smith@gmail.com

Primeiro, deixe-me explicar o título deste ensaio e, depois, o seu escopo. Quando falam de ceticismo, quase sempre, invariavelmente, os filósofos contemporâneos têm em mente alguma versão ou descendente do ceticismo cartesiano. Deixando de lado um pouco o rigor acadêmico, o cartesianismo normalmente é pensado como contendo dois elementos chaves: primeiro, um comprometimento forte com o internismo e, segundo, um comprometimento forte com uma investigação completa (ou sem restrições) — isto é, uma investigação que não protege nenhuma proposição de ser interrogada.

Um breve comentário sobre o que entendo por pirronismo — ao menos para os propósitos deste ensaio. O pirronismo frequentemente é associado com a dúvida radical envolvendo a suspensão total do juízo. Seguindo Michael Frede, não acho que os textos de Sexto Empírico corroboram com essa leitura<sup>1</sup>. O alvo da dúvida pirrônica não era a crença comum mantida de forma inocente, mas as crenças dos filósofos dogmáticos e outros “professores” que se engajavam em empresas dogmáticas de tipo similar. Os pirrônicos descobriram que suspender o juízo sobre esses tópicos produz, como se mostra, a paz da mente ou a felicidade. Mas neste ensaio não estou interessado no aspecto prático do pirronismo. Aqui vou me concentrar sobre outro aspecto da posição pirrônica: a afirmação — ou a exibição do fato — de que as tentativas filosóficas de defender o conhecimento inevitavelmente acabam destruindo-o. Em particular, aqueles que cometem epistemologia — emprestando a expressão de Barry Stroud — inevitavelmente incidem ao menos numa das quatro dificuldades a seguir: uma relatividade viciosa, uma circularidade viciosa, um

---

<sup>1</sup> Ver “A crença do cético” de Michael Frede, em seu *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. 179-200.

regresso vicioso ao infinito ou uma afirmação não sustentada<sup>2</sup>. Outra característica importante do ceticismo pirrônico, que o separa do ceticismo cartesiano, é que ele não exige a apresentação de afirmações epistêmicas negativas. O cético pirrônico prontamente admite que, tanto quanto ele sabe, é possível saber inúmeras coisas. Dizer o contrário é engajar-se em uma forma de dogmatismo negativo. O alvo do cético pirrônico é a *justificação*. Os vários modos que o pirrônico emprega são projetados para mostrar que a tentativa de fornecer uma defesa filosófica do conhecimento conduz, em seus próprios termos, à dúvida massiva e irrestrita. Uma vez que não impõe critérios especiais que lhe são próprios, o pirronismo não sofre de um destino semelhante.

Com respeito ao desafio pirrônico, o contextualista obviamente tem de dizer alguma coisa em resposta à acusação de que ele conduz à relatividade viciosa (isto é, ao vale tudo). O relativismo do vale tudo dá ao pirrônico tudo o que ele quer. Uma maneira padrão de tentar evitar o relativismo radical é combinar o contextualismo com alguma forma de externismo. Mas esse movimento rompe a ligação entre o conhecimento e a justificação, e isso simplesmente contorna mais do que responde ao desafio pirrônico. Minha afirmação (ou hipótese) é que tentativas de “refutar” o ceticismo cartesiano não são simplesmente ruins<sup>3</sup>, ou são incapazes de responder ao desafio pirrônico, ou, de maneira ainda mais notável, realmente são equivalentes ao ceticismo pirrônico. Pode-se ser um cético pirrônico sem sabê-lo – ou, menos ingenuamente, sem confessá-lo.

Em outro lugar, argumentei que a combinação de contextualismo com externismo realizada Michael Williams, como encontrada em seu livro *Unnatural Doubts*, convida, mas não refuta o desafio pirrônico a respeito da justificação. Eu não encontrei em nenhum de seus escritos um lugar onde ele responda à objeção do vale tudo ao contextualismo, nem encontrei um lugar no qual ele tenha produzido um argumento mostrando que ele não tem o ônus de fazê-lo<sup>4</sup>. Neste ensaio, examinarei outra resposta ao ceticismo cartesiano

---

<sup>2</sup> Os Cinco Modos em sua ordem tradicional são: discrepância (ou desacordo), regresso ao infinito, relatividade, hipótese (ou suposição arbitrária), e circularidade. Considero o desacordo, que não é mencionado acima, como o início da exigência de justificação, que os outros quatro modos, frequentemente combinados, devem bloquear. (Para ver mais sobre isso, ver *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. Nova York & Oxford: Oxford University Press, 1994, pág. 113 e as seguintes (Tradução para o português de VILAS BÔAS, I. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA), 2017, pág. 155 e as seguintes).

<sup>3</sup> A tentativa de bloquear argumentos céticos rejeitando o fechamento epistêmico para implicações conhecidas é um exemplo de uma resposta ao ceticismo que eu considero simplesmente ruim.

<sup>4</sup> Ver Michael Williams, *Unnatural Doubts: Epistemological realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: B. Blackwell, 1991. Minha resposta à posição de Williams está em “O fardo do cético”. Foi apresentada primeiro no encontro da Eastern Division of the American Philosophical em dezembro de 1995, e agora sairá no *International Journal of Philosophical Studies*.

que combina contextualismo com externismo: essa se encontra no escrito recente de David Lewis, “Conhecimento Esquivo”<sup>5</sup>. Tal como a tentativa de Williams exposta acima, a posição de Lewis convida, mas não responde ao desafio pirrônico da justificação.

Embora o meu livro *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação* (1994) e o artigo “Conhecimento Esquivo” de Lewis (1996) pareçam apresentar pontos de vista fundamentalmente distintos, eles compartilham uma afirmação de importância fundamental: refletir sobre eu às vezes digo *demorar-se* sobre) a existência de revogadores possíveis mesmo muito remotos pode nos levar a abandonar uma afirmação de conhecimento que previamente achávamos não problemática. (Eu sei o nome do meio do meu pai? É claro que eu sei, era ‘Axel’. Mas eu explorei a possibilidade de que eu sou seu filho adotivo? Bem, não. etc.) Minha afirmação aqui (não estou certo se a afirmação paralela de Lewis também é) é *descritiva* e não *normativa*. Não estou dizendo que se tem uma obrigação epistêmica de demorar-se sobre revogadores remotos, e também não estou dizendo que, diante de revogadores remotos, alguém deveria retirar suas afirmações de conhecimento. Estou simplesmente relatando o que eu aceito ser um fato, amplamente ilustrado pela história da filosofia, de que tem sido uma prática comum dos epistemólogos se interessarem por revogadores remotos — às vezes na forma de cenários céticos — e, quando fizeram isso, eles geraram problemas céticos sérios<sup>6</sup>. Ora, uma das tarefas centrais da epistemologia (concebida tradicionalmente) é encontrar uma maneira de evitar várias formas de ceticismo. Mas uma explicação adequada das afirmações de conhecimento deveria fazer outra coisa também: algum sentido deve ser dado a essa tendência de o compromisso epistêmico encolher, talvez para um ponto perto do desaparecimento, sob escrutínio filosófico contínuo. O que ocorre com o conceito de conhecimento que tem esse efeito? Considero isso como sendo uma questão de importância fundamental. Lewis também o faz, pois, diferentemente da maioria dos escritores em epistemologia, ele encara essa questão de frente<sup>7</sup>.

Embora Lewis compartilhe minha visão de que o conhecimento parece evaporar sob o olhar fixo dos epistemólogos, nossas explicações são diferentes de maneira significativa. Deixe-me

---

<sup>5</sup> David Lewis, “Conhecimento Esquivo”. *Australian Journal of Philosophy* 74.4 (1996).

<sup>6</sup> Certos filósofos parecem estar constitucionalmente imunes a essa pressão. W. V. O. Quine e G. E. Moore parecem ser dois exemplos e, como os seus comentários sobre este ensaio indicam, Jay Rosenberg parece ser outro.

<sup>7</sup> Embora não totalmente ignorada, essa questão não recebeu a atenção que merece. No entanto, Thompson Clarke e Peter Unger disseram coisas interessantes sobre este assunto. A visão de Lewis, como ele indica, está em algumas maneiras bem próxima da de Unger. Ver “The Legacy of Skepticism” de Thompson Clarke, *Journal of Philosophy* 69 (1972): 764-69 e *Ignorance: A Case for Scepticism* de Peter Unger, Oxford: Clarendon Press, 1975.

**apresentar brevemente a explicação de Lewis das considerações céticas que levam, parece, ao desaparecimento do conhecimento.**

O argumento cético não tem nada de novo ou sofisticado. É simples assim: parece como se o conhecimento devesse ser por definição infalível. Se você afirma que *S* sabe que *P* e, contudo, você concede que *S* não pode eliminar uma certa possibilidade na qual *não-P*, certamente parece como se você estivesse concedendo que *S* não sabe que *P*. Falar de conhecimento falível, de conhecimento apesar de possibilidades não eliminadas de erro, realmente *soa* contraditório.

Freddy Cego consegue ver aonde isso levará. Deixe suas fantasias paranoicas à solta... e logo você encontrará que possibilidades não eliminadas estão em toda parte. É claro que essas possibilidades de erro são artificiais, mas ainda assim são possibilidades. Elas abocanham até o nosso conhecimento mais cotidiano (549).

**Lewis traça a conexão com a epistemologia da seguinte forma:**

Talvez a epistemologia seja a culpada. Talvez esse passatempo extraordinário nos prive de nosso conhecimento. Talvez saibamos muitas coisas na vida cotidiana, mas quando olhamos mais de perto o nosso conhecimento ele se esvai. Mas somente quando olhamos mais perto do que uma pessoa *sã* jamais faz em sua vida diária; só quando deixamos nossas fantasias paranoicas à solta (550).

**Então, este pequeno vislumbre de esperança (contextualista). Após algumas observações gerais a respeito da onipresença da dependência do contexto — algo que ninguém nega — ele nos diz isso:**

Talvez as atribuições de conhecimento sejam sutilmente dependentes do contexto, e talvez a epistemologia seja um contexto que as faz serem falsas. Então, a epistemologia seria uma investigação que destrói seu próprio objeto de estudo. Se for assim, o argumento cético poderia ser impecável, quando nos engajamos na epistemologia — e somente então (550).

**Mas Lewis rejeita — ou quase rejeita — uma visão natural da dependência do contexto epistêmico. Embora não negue isso, no desenvolvimento de sua visão Lewis não apela para a dependência do contexto da *justificação*. Isto é, embora pareça reconhecer que a justificação é dependente do contexto, ele não apela para ela quando explica a dependência do contexto das avaliações epistêmicas. Esse é um reflexo de seu comprometimento externista em epistemologia. Ele defende essa ideia da seguinte forma:**

Mas não posso aceitar essa explicação da dependência contextual do conhecimento porque eu questiono seu ponto de partida. Não concordo que a marca do conhecimento seja a justificação (551).

Baseando-se em considerações familiares que ele não se detém para elucidar, Lewis afirma que a justificação não é uma condição *suficiente* para o conhecimento — citando o paradoxo da loteria a favor disso. Ele também nega que a justificação seja condição *necessária* para o conhecimento — citando a percepção, a memória e o testemunho para ilustrar essa afirmação. Por estas razões, ele nos diz:

A ligação entre o conhecimento e a justificação precisa ser rompida. Mas se rompermos essa ligação, então não é — *ou não inteiramente, ou não exatamente* — por elevar os nossos padrões de justificação que a epistemologia destrói o conhecimento (551, ênfases adicionadas).

(*Nota Bene* a frase qualificadora “ou não inteiramente, ou não exatamente”. Como veremos depois, em um lugar quando conta sua história, de fato, Lewis faz um apelo significativo para a justificação).

Nas *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação* (a partir daqui RP), eu não adoto uma abordagem epistemológica exclusivamente externista ou exclusivamente internista. Parece-me ser um fato óbvio que as *razões* que sustentam um julgamento epistêmico são às vezes mais bem explicadas de acordo com o externismo e às vezes são mais bem explicadas de acordo com o internismo, e não há razão no mundo pela qual sejamos forçados a ter que escolher entre eles. Ao adotar um ponto de vista confiabilista, podemos defender essa ideia da seguinte maneira: às vezes (talvez com a percepção) a confiança é simplesmente uma questão de obter coisas certas por meio do tipo certo de relação causal com o mundo à nossa volta. Em outras ocasiões, sendo o tipo de criaturas naturais que somos, a confiança é uma questão de possuir o tipo certo de justificação, isto é, o tipo certo de razões. Mostra-se que nossa confiança às vezes é julgada pela nossa habilidade de produzir o tipo certo de razão pelo fato de que as afirmações de conhecimento são frequentemente retiradas ou rejeitadas quando razões justificadoras adequadas não estão por vir. Sobre uma gama muito ampla de diversos casos, possuir razões justificadoras é o nosso único caminho para a confiança. De fato, pode haver, em vez disso, um bom ajuste entre justificação baseada na confiança e o que se poderia chamar de conhecimento distintivamente humano. Parece ser uma capacidade distintiva dos seres humanos codificarem informações em proposições e, então, usar estas proposições para fornecer razões confiáveis para outras proposições. Seja lá como isso for, a existência da confiança baseada na justificação mostra que é um erro romper a ligação entre o conhecimento e a justificação completamente (Talvez este seja a razão pela qual Lewis, depois de tudo, não a rompe completamente).

Também me parece verdadeiro — e obviamente verdadeiro — que os padrões de justificação são profundamente vinculados ao contexto, embora, como notado acima, isso seja algo que Lewis nega.

Quando falo de razões justificadoras, não estou oferecendo uma explicação excessivamente intelectual das bases de avaliação epistêmica. Os procedimentos justificadores que empregamos podem variar de um simples exercício de uma capacidade até a apresentação de um conjunto complexo de considerações. À pergunta: “Como você sabe que era o som de uma garça?”, a resposta poderia ser *à la* J. L. Austin, “Eu cresci perto de um pântano”. A resposta para a questão, “Como os cientistas sabem que o código genético envolve somente quatro aminoácidos básicos?” seria proposicionalmente mais elaborada.

Deixe-me agora voltar para minha explicação da evaporação do compromisso epistêmico sob a reflexão epistemológica. Eu localizo sua causa precisamente onde Lewis não localiza: na elevação dos padrões de justificação. Uma ideia central na minha explicação de nossos procedimentos justificatórios ordinários é que eles contêm comumente o que eu chamo de mecanismos que elevam os níveis de escrutínio. Esses mecanismos não são imposições filosóficas. Nós aprendemos a adquirir certeza das coisas, como por exemplo ao examiná-las. Quando procuramos um número de telefone em uma lista telefônica, normalmente ficamos satisfeitos de imediato ao saber qual número é. Nem sempre, contudo, pois, se a lista telefônica estiver em mau estado, podemos nos preocupar se ela está desatualizada. Aqui, o fato de que a lista está um trapo *dispara* um nível mais alto de escrutínio. Em linguagem filosófica, nós ampliamos o alcance de possíveis revogadores que devem ser eliminados antes de aceitarmos alguma afirmação como justificada. Aprender sob que circunstâncias o nível de escrutínio deve ser aumentado — aprender, por exemplo, quando o testemunho não deve ser tomado pelo seu valor nominal — compõe uma parte importante de nosso treinamento no uso de procedimentos justificadores cotidianos.

Comumente, o nível de escrutínio é levantado por meio de certos fatos que encontramos, os quais tomamos como bandeiras sinalizadoras, indicando que devemos proceder com mais cautela do que de costume — isto é, verificar coisas que normalmente não verificamos. A importância também pode desempenhar um papel na determinação do nível de escrutínio. Quando o preço por estar errado é alto, podemos ser muito cuidadosos na eliminação de possíveis revogadores, e não tão cuidadosos quando “o preço por estar errado não for alto” (RP, 88/127)<sup>8</sup>. É claro para mim agora que uma ampla variedade de fatores está em jogo na determinação dos níveis de escrutínio e, certamente, eu deveria ter dito mais sobre isso nas RP, mas um ponto em que eu insisti — na verdade, é uma das afirmações centrais dessa obra — é que o nível de escrutínio pode ser elevado unicamente pela reflexão.

---

<sup>8</sup> Lewis faz uma afirmação parecida (556).

NT: a segunda referência é à tradução brasileira.

[Suponha] que somos inflexíveis na tentativa de eliminar possíveis anuladores remotos. Normalmente ignoramos essas possibilidades, mas se nos demormos sobre elas, nosso nível de escrutínio subirá e nos encontraremos relutantes em afirmar saber muitas das coisas que normalmente aceitamos como itens do conhecimento (93/134).

### Depois eu acrescento que

a teoria do conhecimento, em sua forma tradicional, tem sido a tentativa de encontrar meios de estabelecer afirmações de conhecimento de uma perspectiva em que o nível de escrutínio foi aumentado pela reflexão sozinha (99/141).

A tese central das RP é que a teoria do conhecimento, buscada no contexto de uma série ilimitada de revogadores que a reflexão pura pode produzir, inevitavelmente levará a um ceticismo de tipo radical. Eu acrescentaria agora que, *na medida em que* uma teoria do conhecimento é perseguida em um contexto de revogadores possíveis gerados unicamente pela reflexão, *nessa medida* ela gerará consequências céticas.

Aqui, então, estão duas explicações da tendência da epistemologia de destruir seu assunto. Lewis localiza sua origem no conteúdo semântico do conceito de conhecimento; eu a localizo na tendência do filósofo de deixar o mecanismo (muito útil) de níveis mais altos de escrutínio ficar hiperbólico. Qual é a melhor explicação? Vamos ver.

Ao romper (de alguma forma) a ligação entre conhecimento e justificação, Lewis oferece o que parece ser uma explicação nitidamente externista das condições sob as quais alguém sabe alguma coisa:

Um sujeito *S* sabe a proposição *P* se e somente se *P* vale em toda a possibilidade não eliminada pelas provas de *S*; de modo equivalente, se, e somente se, as provas de *S* eliminam toda possibilidade na qual não-*P* (551).

A dificuldade dessa descrição do conhecimento, como Lewis enxerga, é que parece gerar o resultado de que nós realmente sabemos muito pouco. Em particular, se, nas palavras dele, deixarmos nossas "fantasias paranoicas à solta" e refletirmos sobre o que se conhece como cenários céticos, nós podemos vir a perder toda a confiança que nossas provas (ou as provas de *S*) de fato eliminam todos os revogadores possíveis. (Na verdade, as coisas são um pouco piores do que Lewis as caracteriza, pois não precisamos deixar nossas fantasias à solta até chegar aos cenários céticos a fim criar dúvidas problemáticas. A reflexão sobre o vasto número de revogadores possíveis, os quais, embora em princípio elimináveis, mas que de fato não tentamos eliminar, é ela mesma suficiente para produzir um caso sério de instabilidade epistêmica).

A preocupação de Lewis é a seguinte: dada sua explicação de conhecimento, tanto quanto sabemos, nós sabemos muito, mas muito pouco mesmo. Com efeito, quanto mais refletirmos sobre nossa situação epistêmica, menos plausível parece que, para coisas que pensamos saber, nossas provas literalmente “eliminam toda possibilidade na qual não-*P*”. Lewis responde a essa preocupação da seguinte forma:

O que significa dizer que toda possibilidade na qual não-*P* foi eliminada? Uma expressão de quantificação, como ‘todo’, normalmente está restrita a algum domínio limitado. Se digo que todos os copos estão vazios, então é chegada a hora de uma nova rodada, indubitavelmente eu e meus espectadores estamos ignorando a maior parte dos copos que existiram em todo o mundo durante todos os tempos. Eles estão fora do domínio. Eles são irrelevantes para a verdade do que é dito.

Igualmente, se digo que toda possibilidade não eliminada na qual *P*, ou palavras neste sentido, estou indubitavelmente ignorando algumas dentre todas as possibilidades alternativas que existem. Elas estão fora do domínio, elas são irrelevantes para a verdade do que é dito.

Mas, é claro, não estou autorizado a ignorar qualquer possibilidade que eu quiser. De outro modo, as atribuições de conhecimento verdadeiras, para mim ou para qualquer um, seriam realmente baratas. Posso adequadamente ignorar algumas possibilidades não eliminadas; não posso adequadamente ignorar outras. Nossa definição de conhecimento exige uma cláusula *sotto voce*. *S* sabe que *P* se e somente se as provas de *S* eliminam todas as possibilidades nas quais não *P*, — Psst! — exceto aquelas possibilidades que estamos adequadamente ignorando (553-4).

Isto realmente é bastante charmoso. O que desesperadamente queremos é colocar limites nos possíveis revogadores, mas, se realmente dizemos que isso é o que estamos fazendo, chamamos a atenção para esses revogadores e, assim, revogamos nossa intenção.

O que se deve fazer? Obviamente o truque *sotto voce*, inteligente como é, tem de ser substituído por algo mais substancial. Isso é precisamente o que Lewis propõe fazer ao tratar das seguintes questões:

O que podemos adequadamente pressupor em nossas atribuições de conhecimento? Quais das possibilidades alternativas não eliminadas não podem ser propriamente ignoradas? Quais delas são as ‘alternativas relevantes’? — isto é, relevantes para que o sujeito saiba ou não saiba (554).

Ele propõe responder essas questões especificando um conjunto de regras que governam os contextos de avaliação epistêmica. Essa é uma ideia interessante, pois, em vez de embutir restrições complexas nas análises de afirmações epistêmicas, Lewis permanece com sua análise externista, original e simples das afirmações de conhecimento e,

então, introduz o que pode ser chamado de *restrições laterais e permissões laterais* sobre o que é relevante para uma avaliação epistêmica.

A discussão de Lewis das regras que governam os contextos epistêmicos é muito complexa e sutil para examinar em sua totalidade aqui. Vou me concentrar nas três primeiras regras, cada uma delas especifica coisas que *não* são adequadamente ignoradas. A primeira se chama a Regra da Realidade.

A possibilidade que realmente ocorre nunca é adequadamente ignorada; a realidade é sempre uma alternativa relevante; nada falso pode ser adequadamente pressuposto. Segue-se que somente o que é verdadeiro é conhecido, por isso não precisamos incluir a verdade em nossa definição de conhecimento (554).

Lewis observa que a Regra da Realidade é 'externista', pois "o sujeito mesmo pode não ser capaz de dizer o que é adequadamente ignorado" (554). No entanto, isso não significa que as crenças do sujeito são simplesmente irrelevantes para a avaliação epistêmica. Ao contrário, como a Regra da Crença nos diz:

Uma possibilidade que o sujeito crê ocorrer não é adequadamente ignorada, esteja ele certo ou não em sua crença. Nem uma possibilidade que ele deveria acreditar ocorrer — uma possibilidade que as provas e os argumentos justificam-no na crença — independente de ele ter ou não essa crença (555).

Ora, por que Lewis, sendo um confesso externista, deveria estar interessado, afinal de contas, nas crenças de um sujeito? A resposta parece ser esta: se, com base em suas próprias crenças, alguém de fato deveria ter tomado uma possibilidade revogadora seriamente, mas não o fez, então essa pessoa foi epistemicamente irresponsável a ponto de perder o título de um conhecedor de que *p*. Lewis observa que "esse é o único lugar em que a crença e a justificação entram em meu relato" (556). Muito bem, mas a questão em debate não é até que ponto a crença e a justificação entram no relato de Lewis, mas até que ponto a crença e a justificação entram nas avaliações epistêmicas humanas. Os externistas estão inclinados a omitir esse fato, mas, quando estamos tratando do conhecimento humano de um tipo específico, as avaliações de crenças, de argumentações ou justificações, são frequentemente centrais para se produzir avaliações epistêmicas. Lewis não nega isso em nenhum lugar e nada do que ele diz implica que isso seja falso. Contudo, ele não está próximo de reconhecer o alcance e a importância dessa dimensão "internista" de sua posição "externista".

A regra que mais me interessa e para mim é a regra que exige o escrutínio mais rigoroso, é a Regra da Semelhança. Ele explica da seguinte forma:

Suponha uma possibilidade que se assemelhe de maneira saliente a outra. Então, se uma delas não pode ser ignorada adequadamente, a outra também não poderia ser. (Ou melhor, deveríamos dizer que se uma delas não pode ser adequadamente ignorada em *virtude de outras regras que não esta*, então a outra tampouco pode. De outro modo, nada poderia ser adequadamente ignorado, pois com passos suficientemente pequenos de semelhança poderíamos ir de qualquer lugar para qualquer outro lugar) (556).

A meu ver, deveríamos interromper nossa trajetória por este brusco e inexplicado apelo à semelhança *saliente*. No final, argumentarei que esse apelo à saliência levanta justamente o mesmo tipo de problema que demorar-se sobre revogados possíveis levanta. No entanto, antes de tentar mostrar isso, nós podemos tentar obter um sentido melhor do que Lewis tem em mente por saliência vendo como ele emprega essa noção.

Lewis começa notando um problema desagradável que surge da aplicação *conjunta* da Regra da Realidade com a Regra da Semelhança.

A realidade é uma possibilidade não eliminada pelas provas do sujeito. Qualquer outra possibilidade que seja do mesmo modo não eliminada pelas provas do sujeito assemelha-se, desse modo, à realidade a respeito de algo saliente: isto é, com respeito às provas do sujeito. Isso será assim mesmo se com respeito a outras coisas muito diferentes da realidade — por exemplo, mesmo que seja uma possibilidade em que o sujeito é enganado radicalmente por um gênio maligno. Claramente, não ousaríamos aplicar as Regras da Realidade e da Semelhança para concluir que qualquer *W* é uma alternativa relevante — isso seria rendição ao ceticismo. A Regra da Semelhança não foi concebida para ser aplicada a *essa* semelhança! Parecer que temos uma exceção *ad hoc* para a regra, embora isso faça sentido em vista da função das atribuições de conhecimento. Todavia, o que seria melhor seria encontrar um caminho para reformular a Regra assim como conseguir a exceção necessária sem *ad hocery*. Não sei como fazer isso (556-57).

Essa é uma resposta muito notável para o que parece ser um problema fundamental. Nós podemos chamá-la de uma defesa através de uma confissão sincera de fracasso. O que isso mostra, eu acho, é que ao apelar para a saliência, Lewis está nos convidando a voar pelo assento de nossas calças intuitivas. Certamente isso é o que está ocorrendo quando Lewis nos diz, na passagem acima, que “A Regra da Semelhança não foi concebida para ser aplicada a essa semelhança!”. Supõe-se que vejamos isso, mesmo embora, como Lewis, sejamos incapazes de articular exatamente o que é que estamos vendo.

Para Lewis, a Regra da Semelhança é uma proibição: ela “nos [fala] quais possibilidades não podemos ignorar adequadamente” (554). Alternativamente, poderíamos denominá-la como uma obrigação de nos dizer quais possibilidades temos de levar em consideração. Dada essa regra, Lewis acredita ter uma maneira direta

de com um conjunto de dificuldades que tem atormentado a epistemologia contemporânea: o assim chamado problema de Gettier. Os problemas de Gettier surgem quando alguém, normalmente *S*, (i) justificadamente crê em alguma coisa (no sentido de crer de uma maneira epistemicamente responsável ou legítima), (ii) quando o que ele crê é verdade, mas, ainda assim, (iii) não podemos considerar que *S* sabe o que ele crê. Lewis pensa que a Regra da Realidade e a Regra da Relevância, combinadas, produzem a explicação adequada dos casos Gettier. Aqui está como ele lida com um exemplo famoso que, segundo me disse Ernest Sosa, originou com Carl Ginet:

Sem meu conhecimento, estou viajando na terra dos celeiros falsos; mas os meus olhos veem um dos poucos celeiros reais. Eu não sei que estou vendo um celeiro porque eu não posso ignorar adequadamente a possibilidade que estou vendo mais um dos muitos celeiros falsos. Essa possibilidade se assemelha de maneira saliente à realidade a respeito da abundância de celeiros falsos e da escassez de celeiros reais nas redondezas (557).

É claro, a pessoa envolvida nessa pequena história não tem boas razões para pensar que a paisagem está povoada de celeiros falsos; de fato, provavelmente seria epistemicamente irresponsável para ela levar essa possibilidade a sério. Não obstante, para Lewis é um fato bruto que a aparência do celeiro real se assemelhe de modo saliente à aparência de muitos celeiros falsos e é justamente por esta razão que a possibilidade daquele celeiro perante nós ser falso não poderia ser adequadamente ignorada também.

Aparentemente para Lewis, a saliência em questão não é algo que necessita de defesa ou explicação. Penso que ele teria pouca paciência com alguém que questionasse *por que* essa semelhança na aparência é uma saliência. Em oposição a essa abordagem puramente intuitiva, acho que se pode dar uma explicação direta de como esta saliência surge em casos desse tipo. Tem sido um fato amplamente pouco apreciado sobre toda variação dos problemas Gettier<sup>9</sup> que nós, como espectadores das cenas Gettier, estamos a par de informações de que *S* não está a par. Sabemos (ou, uma vez que o exemplo é fictício, fingimos saber) que a paisagem está repleta de celeiros falsos. Então, reconhecemos algo que não se pode esperar que *S* (como a história é contada) reconheça, isto é, que critérios mais altos de escrutínio estão operando. Em particular, vemos que não é suficiente para identificar um objeto como um celeiro apenas observá-lo de frente — nesse cenário, é importante olhá-lo em volta e por trás. Observe que, com base nessa explicação, não estamos sendo mais epistemicamente meticolosos do que *S*. (Não somos classificados num grau mais alto na escala de W. D. Clifford.) Se *S* estivesse a par da mesma variedade de

---

<sup>9</sup> Com Lewis, não considero o Paradoxo da Loteria um exemplo de um problema Gettier.

fatos que estamos, S, a menos que seja um tolo, julgaria da mesma forma que julgamos. Minha afirmação é que os problemas de Gettier, em todas as suas manifestações, exibem essa mesma estrutura: nós, como observadores mais bem informados da cena, reconhecemos que uma ordem mais alta de escrutínio está operando do que se espera que S, que dadas as suas informações, possa razoavelmente reconhecer. Como resultado desse nível aumentado de escrutínio, os fatos que são vistos como sendo salientes por nós não são vistos como salientes por ele. Considero essa explicação como sendo melhor do que a de Lewis, na qual se deixa o apelo à saliência repousar sobre si mesmo.

Além de dar uma oportunidade para eu divulgar minha maneira de tratar os problemas Gettier, seu exame aponta para um fato que me parece obviamente verdadeiro: a saliência é dependente do contexto. Mais especificamente, ao avaliar afirmações de conhecimento, a saliência é sempre uma função do nível de escrutínio. Como o nível de escrutínio se eleva, então o alcance (ou profundidade) da saliência de possíveis revogadores aumenta. Quando o nível de escrutínio é irrestritamente alto, toda possibilidade revogadora aparece-nos como saliente e, nas palavras de Berkeley, nos “sentamos finalmente em um ceticismo desesperado”. A saliência, então, não nos protegerá do ceticismo, pois, quando fazemos epistemologia, é a saliência que dá ao ceticismo sua força. Embora Lewis veja que a saliência é dependente do contexto (565), ele não parece reconhecer que a epistemologia pode transformar a saliência em uma arma mortal contra si mesma.

Todavia, Lewis vê — como já notado — que a epistemologia tem a característica desagradável de, quando levada a sério, destruir seu próprio assunto. Por mais que ele tente, essa intuição insiste em voltar sobre ele — ao menos ele faz parecer que seja assim. Por conseguinte, após introduzir as três regras estabelecendo proibições epistêmicas — aquelas que examinamos — e complementá-las com mais quatro regras fornecendo permissões epistêmicas<sup>10</sup>, Lewis adiciona uma regra final que ele chama de a *Regra da Atenção*, e ele descobre-se diretamente de volta na sopa cética.

Nossa regra final é a *Regra da Atenção*... Quando dizemos que uma possibilidade é adequadamente ignorada, queremos dizer exatamente isso; não queremos dizer que *poderia ter sido* adequadamente ignorada. Consequentemente, uma possibilidade não ignorada de jeito nenhum é *ipso facto* não adequadamente ignorada (559).

Com essa nova regra em mãos, Lewis uma vez mais nos convida a “fazer um pouco de epistemologia”:

---

<sup>10</sup> Essas regras permissivas são de importância central para o projeto de Lewis, uma vez que elas fornecem as razões (embora revogáveis) para ignorar *corretamente* certos revogadores remotos. Infelizmente, o empreendimento de fazer epistemologia tem uma tendência para progressivamente limitar tais permissões.

Deixe suas fantasias à solta. Encontre possibilidades não eliminadas em todos os lugares. Agora que você as considera, assim como eu lhe disse, você já não as está ignorando, adequadamente ou de qualquer outra forma. Então, você desembarcou em um contexto com um domínio muito rico de potenciais contraexemplos às atribuições de conhecimento... (559).

“Isto”, de acordo com Lewis, “é como a epistemologia destrói o conhecimento”.

É hora de Lewis tirar o coelho da cartola. Nós obtivemos algum sentido da forma que o coelho irá tomar quando Lewis nos diz que, embora destrua o conhecimento, a epistemologia “só o faz temporariamente. O passatempo da epistemologia não nos arrasta sempre para dentro deste *contexto especial*.” (561, ênfase adicionada) A primeira afirmação, de que a influência de dúvidas céticas é somente temporária, pode ser considerada como uma declaração de um fato psicológico. Foi assim que Hume as considerou e, ao fazer isso, ele foi capaz de oferecer o que chamou de uma *solução cética* para suas dúvidas céticas: isto é, uma solução que reconhece que as dúvidas céticas são irrespondíveis, mas ao mesmo tempo oferece uma descrição de por que, de fato, as dúvidas céticas não têm efeito duradouro. Dessa maneira, o campo da epistemologia é completamente abandonado ao cético teórico, cujos argumentos, nos diz Hume, “não admitem nenhuma resposta e não produzem nenhuma convicção” ou, como ele poderia ter dito, nenhuma convicção *duradoura*. Como o leio, essa é a abordagem que Wittgenstein adota e eu também.

Lewis não. Ele acha que o problema do epistemólogo é o resultado de uma característica excêntrica do contexto epistemológico. O problema, como ele o vê, é que o epistemólogo não pode contar a sua história em voz alta (por assim dizer) sem espalhar os feijões de uma maneira que chame a atenção para coisas que minem sua história. Com esse propósito, ele compara o apuro epistemológico com aquele problema “banal” encarado por uma pessoa que não pode verdadeiramente dizer “todos nós estamos calados”, mesmo embora, se ele tivesse mantido sua boca fechada (e ninguém tivesse falado), seria verdade que eles estavam todos em silêncio. O objetivo dessa comparação, como eu a vejo, é que o problema do epistemólogo, propriamente entendido, é igualmente banal. Mas quão boa é essa analogia? Não muito. Não há nenhum mistério a respeito da inabilidade de uma pessoa dizer verdadeiramente “todos nós estamos calados”. Ele está falando sobre falar e, ao falar como ele fala, ele simplesmente diz algo falso. Mas não é uma infabilidade que impede o epistemólogo de desenvolver uma teoria satisfatória. A dificuldade é que o empreendimento de fazer epistemologia torna salientes revogadores que não são normalmente considerados como sendo salientes — uma afirmação, acho, que Lewis aceita. A ideia de que esse

problema poderia ser resolvido ao encontrar alguma maneira de *expor* uma posição epistemológica que não cederia à incoerência da tentativa de efar o inefável [*to eff the ineffable*] – uma expressão que emprestei de Wilfrid Sellars – parece totalmente não persuasiva. Contudo, no final das contas, isso é precisamente o que Lewis diz. Reconhecendo que muito do que ele disse em seu ensaio poderia não ser dito (e não poderia ser assobiado também), ele diz:

Eu poderia ter dito o que eu disse honestamente, sem forçar regras. Teria sido cansativo, mas poderia ter sido feito. O segredo teria sido lançar mão da ‘ascensão semântica’. Eu poderia ter tomado grande cuidado ao distinguir entre (1) a linguagem que uso quando falo sobre conhecimento, ou algo assim, e (2) a segunda linguagem que uso para falar sobre o funcionamento semântico e pragmático da primeira linguagem. Se quiser ouvir minha história contada dessa forma, você provavelmente sabe o bastante para fazer esse trabalho você mesmo. Se você pode, então minha apresentação informal foi bem feita (567).

Talvez isso seja injusto ao tomar a apresentação dramática de Lewis de maneira muito literal, mas seu problema com relação a expressar seus pensamentos sobre possibilidades revogadoras parece mover-se por três estágios. Reconhecendo que fazer uma referência explícita a possibilidades revogadoras na definição de que o conhecimento é autodestrutivo, primeiro ele rebaixa esse fator a uma cláusula *sotto voce*. Mas mesmo uma cláusula *sotto voce* é alta demais, portanto o seu próximo passo é mover as referências a possibilidades anuladoras para fora da definição e introduzi-las, em vez disso, como restrições laterais sobre os contextos de avaliação epistêmica. Mas, então, o problema da autodestruição epistêmica reaparece na aplicação dessas regras. Finalmente, Lewis sugere que o problema da autodestruição epistêmica é o resultado da reflexividade, ou autorreferência, envolvida no empreendimento epistêmico. Ele, então, nos diz, bastante despreocupadamente, que o problema que o atormentou ao longo do seu ensaio pode ser resolvido recorrendo à noção de “ascensão semântica”. É claro, seria bom se nos fosse mostrado, pelo menos em esboço, como isso poderia ser feito. Entre outras coisas, seria importante ver se esse programa pode ser executado sem levantar o velho problema cético do regresso ao infinito. E mesmo se esse projeto técnico pudesse ser executado, é difícil ver que bem ele faria. O problema de Lewis, como ele o caracteriza, é que ele quer indicar algo importante sobre as possibilidades revogadoras que podem ser adequadamente excluídas, mas ele quer fazer isso sem chamar atenção para elas. É difícil ver como a ascensão semântica poderia fazer isso, mesmo se pudesse ser executada.