

Sképsis: Revista de Filosofia

ISSN 1981-4194

Vol. IX, n. 18, 2018, p. 34-46

O fardo do cético¹

Robert J. Fogelin (Dartmouth College)

Tradução: Bruno Pettersen

(FAJE)

E-mail: brunopettersen@gmail.com

Revisão técnica: Plínio Junqueira Smith

(UNIFESP, CNPq)

Email: plinio.smith@gmail.com

Resumo

A tese básica do livro de Michael Williams, *Unnatural Doubts*, é que as dúvidas céticas, pelo menos da variedade cartesiana, não são nem naturais nem intuitivas, mas antes são o produto de “preconceitos teóricos controversos e possivelmente dispensáveis”. Em particular, para Williams, o ceticismo surge por causa de um compromisso com o que ele chama de “realismo epistêmico”. Uma tese fundamental do meu livro *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação* é que o ceticismo (nas suas formas mais desafiadoras) não está baseado tais em compromissos teóricos anteriores, mas antes é o resultado natural da exploração irrestrita de uma característica já presente em nosso conceito ordinário de conhecimento. Especificamente, nossas práticas epistêmicas cotidianas contêm um mecanismo útil que eleva o nível de escrutínio da prova em contextos problemáticos. Contudo, na ausência de limites psicológicos (como em Hume) ou limites pragmáticos (como em Peirce), esse mecanismo pode gerar uma gama cada vez maior de possíveis anuladores não anulados - e com isso emergem formas radicais de ceticismo. O ceticismo não é o resultado de montar o cavalo errado (como Williams pensa), mas o resultado de montar um cavalo útil forte demais. Com relação à própria resposta contextualista de Williams, não está claro se, no final, ele evita ou adota uma versão forte de ceticismo. Ele afirma que dúvidas cartesianas surgem em um contexto particular, qual seja, o contexto de buscar epistemologicamente um programa realista. Nesse contexto, de acordo com Williams, o ceticismo cartesiano não pode ser respondido. Sua afirmação central, eu entendo, é que nada nos compele a fazer filosofia sob essas limitações. Ao argumentar dessa maneira, no entanto, Williams parece ter adotado uma versão forte de relativismo do tipo tradicionalmente explorado para fins céticos. Para a afirmação “É tudo uma questão de contexto”, a resposta correta é: “É melhor não ser - pelo menos se você estiver tentando refutar o ceticismo”. Talvez Williams possa produzir uma posição fortemente contextualista que não deslize para o ceticismo, e talvez seu apelo - um pouco tarde em seu livro - a uma consideração externista, tem o propósito de fazer isso. Mas, assim como não está claro se o contextualismo pode evitar o ceticismo, também não está claro se o externismo tem força contra versões de ceticismo sensatamente mantidas (mesmo as muito fortes).

Palavras-chave: Pirronismo; Ceticismo; Contextualismo; Externismo; Nível de Escrutínio; Dúvida Cartesiana.

No início de *Unnatural Doubts*, Michael Williams anuncia sua estratégia geral para lidar com o desafio do ceticismo:

¹Este artigo foi originalmente publicado em *International Journal of Philosophical Studies*, 1999, 7(2): 159-172.

Penso que a questão absolutamente crucial sobre o ceticismo é esta: em que medida as dúvidas céticas são “naturais” ou “intuitivas” e em que medida elas são o produto de preconceitos teóricos contenciosos e possivelmente dispensáveis? (1991, p. 1).

Isso é estranho, pois alguém teria pensado que a questão crucial é se, ou até que ponto, as dúvidas céticas são bem fundamentadas, sólidas, irrespondíveis ou algo assim. Elas não precisam ser naturais ou intuitivas para atender a esses padrões. Então, por que o alvoroço sobre naturalidade e intuitividade? A resposta, para Williams, diz respeito ao ônus da prova. Ele parece ter algo como o seguinte em mente: uma estratégia padrão dos céticos é colocar o ônus da prova sobre os outros para responder aos desafios que eles levantam. Agora, se as dúvidas céticas são naturais ou intuitivas, então parece correto que o anti-cético deve assumir o ônus de derrubá-las. Em contraste, se as dúvidas céticas são o produto de “preconceitos teóricos controversos e possivelmente dispensáveis”, então o fardo recai sobre o cético para defender esses preconceitos teóricos. Williams coloca desta forma:

Como eu vejo, a pré-condição para o sucesso de qualquer resposta ao ceticismo é *um deslocamento do fardo da teoria*. Devemos mostrar que os argumentos céticos dependem essencialmente de compromissos teóricos que não são impostos sobre nós por nossas formas ordinárias de pensar acerca do conhecimento, da justificação e da verdade (1991, p. 31-32).

Na verdade, em seu esforço para deslocar o ônus da prova - ou o fardo da *teoria*, como ele chama - para os ombros do cético, Williams assume um fardo pesado - algo que ele reconhece e aceita amplamente. Para ser persuasivo, ele deve mostrar que as dúvidas céticas são, de fato, o produto de preconceitos teóricos, possivelmente dispensáveis, e, além disso, ele deve mostrar exatamente o que esses preconceitos teóricos são. Como surgem dúvidas céticas em várias áreas por razões aparentemente diferentes, isso parece uma tarefa complexa e formidável. Por exemplo, os argumentos utilizados para causar dúvidas céticas em matemática (paradoxos de um tipo ou de outro) parecem muito diferentes das considerações intencionadas a suscitar dúvidas céticas sobre a percepção (apelos à variabilidade perceptual, por exemplo). O cético tradicional tinha mais de uma flecha em sua aljava e mais de um alvo para atirar.

Williams evita o problema das múltiplas formas de ceticismo, restringindo sua atenção a um tipo de ceticismo que ele chama de ceticismo cartesiano:

Meu tema é o ceticismo. Mais precisamente, é o ceticismo em sua forma moderna ou “cartesiana”, para a qual a nossa reivindicação do conhecimento do mundo externo coloca o problema original e paradigmático. Assim, no que se segue, a não ser que eu indique de outra maneira, “ceticismo” pode ser considerado “ceticismo com respeito ao nosso conhecimento do mundo externo” (1991, p. 3).

O fardo do cético

Esta limitação do ceticismo ao ceticismo cartesiano pode parecer bastante decepcionante, uma vez que não é original afirmar que o ponto de vista cartesiano está claramente carregado de preconceitos teóricos contenciosos - o compromisso com a via das ideias é um, e o compromisso com padrões epistêmicos irrestritamente elevados é outro. Parece, então, que, ao se concentrar no ceticismo cartesiano e argumentar que esse é gerado por compromissos com dogmas filosóficos duvidosos, Williams caiu em uma rotina profundamente usada por outros - por Richard Rorty, por exemplo. A acusação não é justa. Embora localize a fonte do ceticismo cartesiano em compromissos filosóficos previamente aceitos, Williams o faz de uma maneira nova. No prefácio de *Unnatural Doubts*, ele anuncia sua tese fundamental com estas palavras:

Eu (...) acredito que a ameaça do ceticismo está indissolúvelmente ligada a uma concepção fundacional do conhecimento. (1991, p. xviii)

Williams nunca se cansa de repetir essa afirmação, muitas vezes acompanhando-a com observações desdenhosas sobre explicações alternativas da fonte do ceticismo cartesiano:

Argumentarei que as dúvidas céticas não podem ser separadas de uma concepção fundacionista do conhecimento e da justificação. Suas raízes não podem ser encontradas em nenhuma doutrina metafísica, como o realismo, nem no abandono do ponto de vista do ator para o do espectador, nem mesmo na assim chamada "busca da certeza", mas em uma teoria epistemológica controversa, ela mesma produto de analogias equivocadas (1991, p. 51).

De fato, uma grande parcela de *Unnatural Doubts* - penso que mais da metade - é dedicada a rejeitar essas alternativas à sua explicação fundacionista das fontes do ceticismo cartesiano. Lido seletivamente, *Unnatural Doubts* pode ser usado de maneira proveitosa como um manual de defesa para os céticos.

Não há, é claro, nada de novo em ligar o ceticismo ao fundacionismo. Fundacionismo é, talvez, a primeira e a mais natural resposta ao ceticismo. A inovação de Williams é inverter essa relação, sustentando que o ceticismo surge de compromissos fundacionistas. O fundacionismo gera o ceticismo - não é, como comumente se pensa, - o contrário.

O que, então, Williams tem em mente quando fala de fundacionismo? Essa, como se mostra, não é uma questão inteiramente fácil de responder. De modo padrão, a metáfora básica do fundacionismo é que nossas crenças têm suporte probatório apenas na medida em que elas se baseiam em um subconjunto epistemicamente seguro de nossas crenças. Williams claramente tem algo como isso em mente quando produz passagens do seguinte tipo:

Argumentos céticos *começam* repartindo proposições em classes privilegiadas e problemáticas. Considera-se que proposições na (pelo menos relativamente) classe privilegiada estabelecem a prova (final) para aquelas na classe problemática, e os argumentos céticos nos desafiam a explicar como elas conseguem fazer isso (1991, p. 52).

Mas, como Williams vê, há mais no fundacionismo do que repartir as proposições em classes privilegiadas e problemáticas e, então, tentar basear as últimas nas primeiras. Isso, em suas palavras, não equivaleria mais do que a um “fundacionismo formal” (1991, p. 114). O fundacionista tradicional acredita que as proposições realmente caem nessas classes. Para o fundacionista tradicional, a repartição é um fato epistêmico da questão. Essas considerações levam Williams a afirmar que “a característica *decisiva* do fundacionismo [é] seu compromisso com uma forte concepção realista das relações epistêmicas” (1991, p. 67). Ele explica o que quer dizer por uma concepção realista de relações epistêmicas como se segue:

Para o fundacionista, há relações de prioridade epistêmica que se mantêm entre proposições independentemente das circunstâncias em que essas proposições são apresentadas, os interesses que governam sua avaliação ou quaisquer outros fatores “contextuais” (1991, p. 67).

Williams chama uma teoria que vai além do fundacionismo formal para incluir um compromisso com o realismo epistemológico de *fundacionismo substantivo* (1991, p. 114). A tese fundamental de Williams, mais precisamente afirmada, é que a ameaça do ceticismo está indissolúvelmente ligada a uma concepção fundacional substantiva do conhecimento.

Em breve, sugeri que o fundacionismo, como comumente entendido, não desempenha um papel essencial no tratamento de Williams do ceticismo e que, de fato, todo o trabalho é feito pela sua noção de realismo epistemológico. Assim, mais algumas palavras sobre a noção de Williams do realismo epistemológico são necessárias. Em uma bela discussão, Williams compara as atitudes dos realistas epistemológicos àquelas dos realistas científicos. Um realista científico - ou pelo menos um tipo comum de realista científico - acredita em tipos naturais.

Para o realista científico, as características estruturais e profundas dos componentes elementares das coisas determinam os limites do natural em oposição àqueles tipos meramente nominais ou convencionais (1991, p. 108).

O realista epistemológico, afirma Williams, adota uma atitude paralela acerca de seu assunto.

O fundacionismo pressupõe a perspectiva mais geral que chamei de “realismo epistemológico” (...) Isso não é realismo como uma posição no interior da epistemologia (...), mas antes uma forma de realismo extremo acerca dos objetos de reflexão epistêmica:

O fardo do cético

conhecimento, justificação e assim por diante (...). Ele não vê a divisão de nossas crenças em, digamos, crenças sobre o mundo externo e crenças experienciais como algo que ele impõe com o propósito de conduzir uma investigação particular, mas sim como correspondendo a uma estrutura objetiva de relações epistêmicas: espelhando os fatos epistemológicos, por assim dizer (...). A concepção realista da objetividade da estrutura justificacional é o que eu quero capturar por meio das noções de tipos naturais e epistemológicos e relações epistemológicas naturais (1991, p. 120-1).

Uma característica adicional do realismo epistemológico é um compromisso com o que Williams chama de condição de totalidade. Aceitando essa condição, “tentamos não apenas avaliar todo o nosso conhecimento ou todo o conhecimento em alguma categoria ampla, *mas tudo de uma só vez*” (1991, p. 23, meu itálico). A tarefa não é mostrar como podemos vir a conhecer coisas particulares, mas mostrar como, em geral, ou como em absoluto, a experiência pode nos dar conhecimento do mundo. Isto, se eu compreendo Williams, é um tipo de realismo epistemológico porque depende da noção de que a experiência, como um todo, é uma entidade determinada ou uma totalidade genuína, cuja relação com o mundo pode ser objeto de estudo.

Anteriormente eu sugeri que o fundacionismo, como comumente entendido, realmente sai de cena, e o tratamento de Williams do ceticismo cartesiano repousa inteiramente em sua noção do realismo epistemológico. Fica claro que isso é correto quando examinamos seu tratamento da posição anti-fundacionista paradigmática, o coerentismo. Williams simplesmente considera essa teoria anti-fundacionista como sendo fundacionismo. Aqui está como ele faz isso:

Comparada com o fundacionismo tradicional, então, a teoria da coerência expande o conteúdo de nossas crenças (supostamente) epistemologicamente básicas. Mas não dispensa a ideia de relações de prioridade epistemológica independentes do contexto. Ela permanece comprometida com o realismo epistemológico especificamente em uma forma fundacionista.

Isso é certamente estranho. Williams parece estar dizendo algo como isto: uma vez que tanto o fundacionismo como o anti-fundacionismo (na sua forma coerentista) estão essencialmente comprometidos com o realismo epistemológico, ambos são versões do fundacionismo.

Parece-me que a clareza teria sido alcançada se, neste momento, Williams simplesmente tivesse deixado de lado a palavra “fundacionismo” e a tivesse substituído por um termo geral, mais abrangente. Farei isso por ele. Podemos falar de teorias de *justificação* que podem vir em formas fundacionistas ou anti-fundacionistas. Teorias justificionistas, então, podem ser divididas ao longo de outro eixo - aquelas que estão essencialmente comprometidas com o realismo epistemológico e as que não estão. Usando esse jargão, podemos afirmar a tese fundamental de *Unnatural Doubts* como segue:

A ameaça do ceticismo cartesiano é o resultado de perseguir um programa epistemológico justificacionista que está indissolavelmente ligado ao realismo epistemológico.

Não estou oferecendo isso como uma alternativa à posição de Williams, mas simplesmente como uma maneira de expressá-la melhor.

Bem, se esta é a posição de Williams, o que vamos dizer sobre ela? Em resumo, eu acho-a persuasiva de muitas maneiras. Mas não quero prosseguir com a crítica de Williams sobre o ceticismo cartesiano. Em vez disso, quero voltar à sua pergunta inicial sobre a naturalidade das dúvidas céticas. A meu ver, Williams está certo em sustentar que o ceticismo cartesiano é o produto de compromissos filosóficos anteriores e, nesse sentido, nem naturais, nem intuitivos. Penso que ele também pode estar certo ao identificar esses compromissos anteriores com o realismo epistemológico. Mas e acerca desses compromissos filosóficos? De onde eles vieram e, mais importante, há algum sentido em que eles surgem naturalmente? Na linguagem de Bacon, eles são Ídolos do Teatro, que “imigraram para a mente dos homens de vários dogmas das filosofias” – a concepção que Williams favorece – ou são, em última instância, Ídolos da Tribo, “que têm seu fundamento na própria natureza humana” – a concepção que William rejeita? A escolha, penso, é grosseiramente posta, pois o poder dos Ídolos do Teatro pode ter sua fonte em Ídolos da Caverna. Pode ser que, sob certas circunstâncias específicas, os seres humanos têm uma tendência natural a filosofar e, quando o fazem em relação às afirmações de conhecimento, eles são naturalmente atraídos por alguma versão do realismo epistemológico. O ceticismo cartesiano, então, é o resultado natural de fazer avançar o projeto epistemológico. Visto dessa maneira, a resposta contextualista de Williams ao ceticismo cartesiano é simplesmente mais um estágio desse desenvolvimento natural. Com o tempo que me resta, desejo explorar a possibilidade de que as dúvidas céticas sejam naturais dessa maneira.

A ideia básica (embora não a aplicação específica) não é minha, mas de Hume. Na quarta parte do Livro I do *Tratado*, Hume argumenta que as crenças filosóficas, como outras crenças, surgem de causas naturais e, além disso, sucedem umas às outras em seqüências naturais. O ponto final, por exemplo, da reflexão permanente sobre nossas faculdades perceptivas é um total ceticismo acerca da natureza e da existência de um mundo além de nossas percepções. A reflexão permanente sobre nossas faculdades racionais nos leva a reduzir todas as probabilidades, como Hume diz, a nada. Reflexão acerca de ambas as noções antigas e modernas da substância nos leva a reconhecer sua incoerência. E assim por diante. É, penso, fácil (e comum) interpretar erroneamente Hume, supondo que sua posição se encontra em algum lugar privilegiado no final desse desenvolvimento: ou no ceticismo radical que resulta da intensa reflexão, ou no ceticismo mitigado que emerge quando a amarra do ceticismo radical é relaxada pela influente mitigação de nossas inclinações naturais. Isso é errado, pois se baseia na ideia de que as crenças podem ser avaliadas independentemente das circunstâncias causais específicas em que elas surgem – a noção básica que Hume está desafiando. No sentido em que se diz que a maioria dos filósofos

tem uma posição filosófica, Hume não tem nenhuma. Como Williams, ele é um contextualista, com esta diferença: para Hume, vários contextos filosóficos são naturalmente sequenciados. Para Hume, todas as perspectivas filosóficas são naturais, embora, sob a perspectiva de uma delas, as outras podem nos parecer arbitrárias e antinaturais. Isso, incidentalmente, explica por que o compromisso de Hume com um ceticismo mitigado não é um exemplo de má fé epistêmica a partir de sua declaração de que as dúvidas do ceticismo radical são impossíveis de serem respondidas. Fora do escritório, essas dúvidas realmente aparecem para ele como “frias, tensas e ridículas” (T, p. 269).

Agora, sem adotar os detalhes da explicação de Hume acerca do aparecimento de posições filosóficas sucessivas, podemos investigar em um espírito humeano as circunstâncias que poderiam levar um filósofo a buscar um programa justificatório de uma maneira característica que Williams chama de realismo epistemológico. Há, de fato, duas questões aqui: (i) O que leva, afinal, um filósofo a buscar um programa justificatório (epistemológico) afinal? e (ii) Que recursos o filósofo explora ao empreender esse programa? Acerca da primeira pergunta, embora haja provavelmente várias razões pelas quais os filósofos são levados a empreender esses programas justificatórios, Dewey, a meu ver, localiza um fator importante que ele chama de a busca pela certeza. Como Dewey nos conta a história, logo no início do jogo, filósofos perceberam que os nossos procedimentos justificatórios ordinários eram frequentemente não confiáveis, frágeis, limitados e às vezes em conflito uns com os outros. Em resposta, eles se colocaram a tarefa de tentar substituir os nossos programas justificatórios normais por procedimentos não sujeitos a esses riscos. O que era necessário eram procedimentos ideais (a prova de falhas).

Com relação à segunda pergunta, em *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*, sugiro que, realizando esse programa de desenvolver procedimentos justificatórios ideais, os filósofos encontram recursos para fazê-lo em certas características estruturais dos procedimentos justificatórios *ordinários* que eles estavam tentando melhorar. Quando usamos procedimentos justificatórios ordinários, afirmamos saber alguma coisa ou estar justificados em acreditar em algo, mesmo que não tenhamos eliminado todos os possíveis anuladores para a nossa afirmação. Não pretendemos eliminar todos esses anuladores. De fato, mesmo anuladores facilmente elimináveis são muitas vezes ignorados. (Eu não verifico se meu cão está vivo antes de chamá-lo, mas ainda me acho justificado em acreditar que ele virá quando chamado.) A meu ver, Wittgenstein tem isso em mente na seguinte passagem de *Da certeza*:

DC, 375. Aqui devemos perceber que a ausência total de dúvida em certo ponto, mesmo quando poderíamos dizer que uma dúvida “legítima” possa existir, não precisa falsificar um jogo de linguagem.

Essa aparente frouxidão em nossos procedimentos justificatórios ordinários é compensada por outro fator. Ao aprender um procedimento justificatório particular, também aprendemos quando esse procedimento

pode não ser confiável e deve ser usado com cuidado especial. Tomando emprestada uma expressão legal, em *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação* eu disse que os nossos procedimentos justificatórios ordinários contêm mecanismos que *disparam um nível mais alto de escrutínio*. Ao elevar o nível de escrutínio, levamos a sério e nos responsabilizamos por uma série de anuladores que normalmente ignoramos. Em geral, por razões práticas óbvias, somos conservadores no aumento dos níveis de escrutínio. No entanto, em princípio, não há limite superior para o nível de escrutínio que um determinado contexto possa exigir. Com imaginação, é sempre possível pensar em situações em que mesmo os mais remotos anuladores possam exigir atenção. (Cenários céticos fornecem esse serviço para aqueles que não têm imaginação.) Essas reflexões conduzem ao seguinte resultado: a possibilidade de níveis irrestritos de escrutínio está incorporada em nossos procedimentos justificatórios ordinários. Essa, a meu ver, é a base *natural* para a teoria do conhecimento realizada da maneira tradicional. A teoria do conhecimento em sua forma tradicional é uma tentativa de mostrar como crenças justificadas são possíveis a partir de níveis irrestritos de escrutínio, pois é somente sob esta condição que podemos ser protegidos contra a possibilidade de que nossas afirmações, embora feitas cuidadosamente, possam ainda ser anuladas. O ceticismo pirrônico, como o interpreto, é o movimento reflexo de mostrar que todas essas tentativas falham - e falham miseravelmente. Essa é a tese central do meu *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação* (Fogelin, 1994).

Na explicação que estou esboçando, uma teoria da justificação epistemicamente realista é o resultado de uma linha natural de reflexão filosófica. Assim, em certo sentido é natural, mas em outro sentido não é. Um compromisso com o realismo epistemológico não é um aspecto de nossos procedimentos epistêmicos ordinários, pois empregamos nossos procedimentos epistêmicos ordinários com uma abençoada indiferença acerca das demandas do realismo epistêmico. Há, no entanto, ainda uma conexão entre o realismo epistemológico e nossos procedimentos comuns. O realismo epistemológico é uma exacerbação [*hypertrification*] de um aspecto de nossos procedimentos ordinários: o potencial para níveis cada vez mais altos de escrutínio. Novamente, desta forma, minha visão é amplamente humeana.

O próximo passo nesse desenvolvimento natural é o movimento do realismo epistemológico para o ceticismo. Williams já contou esta história, e contou-a bem, pelo menos no que diz respeito ao ceticismo acerca do mundo externo. Então vou pular isso e perguntar o que devemos dizer sobre a própria posição de Williams: o contextualismo. Deve ser bastante óbvio o que eu acho que devemos dizer - é a resposta pronta ao ceticismo que emerge quando seguimos adiante com nosso espírito de investigação e colocamos pressão sobre o ceticismo epistemológico. Mas antes de entrar nisso, podemos observar brevemente o modo como Williams usa o contextualismo em seu ataque ao realismo epistêmico.

Embora o contextualismo seja sua noção central, Williams de maneira surpreende diz pouco diretamente sobre isso. Em sua maior parte, ele o descreve em contraste com o realismo epistêmico. De fato, como Williams usa a ideia, o contextualismo é o oposto polar do realismo

epistemológico. Onde o realista epistemológico vê o conhecimento como uma totalidade genuína cuja estrutura é independente dos interesses humanos, direções de investigação, questões de eficiência, restrições metodológicas etc., o contextualista trata essa suposta totalidade como uma pseudo-totalidade. O que temos é uma pluralidade de práticas epistêmicas, cada uma governada por regras refletindo a ideia da prática. Esta é a visão - ou pelo menos uma das visões - encontrada em Wittgenstein em *Da certeza*, uma obra que claramente teve uma profunda influência no pensamento de Williams.

Williams usa o contextualismo para produzir uma sutil e, até onde eu sei, original crítica ao ceticismo filosófico. Primeiro, permite-lhe rejeitar uma afirmação feita por muitos filósofos neste século, incluindo Wittgenstein, de que as dúvidas céticas não têm sentido. Como Williams reconhece, a afirmação de que os desafios céticos são sem sentido tem o seguinte defeito: parece obviamente falso. Nós certamente parecemos entender o desafio do cético e é difícil sermos convencido de que não entendemos. O que é preciso para uma refutação do ceticismo é uma explicação que mostra como ele pode ser significativo, mas não convincente. Williams tenta usar o contextualismo para fazer ambos os trabalhos. As dúvidas céticas são significativas em virtude do contexto distintivo em que surgem, a saber, o contexto do realismo epistemológico. No primeiro caso, então, Williams usa o seu contextualismo para defender o ceticismo – especificamente contra a acusação de ininteligibilidade. Por outro lado, seu contextualismo permite-lhe rejeitar a afirmação de que o contexto gerado por um compromisso com o realismo epistêmico é *privilegiado* em relação a outros contextos.

O máximo que o cético pode mostrar é que o conhecimento do mundo externo não pode ser baseado em dados experienciais exclusivos. Se as condições da reflexão filosófica exigirem que nos restrinjamos a essa base empobrecida, se seguirá que não podemos saber nada sobre o mundo sob as condições da reflexão filosófica. Mas isso não significa que *nunca* saibamos nada, uma vez que geralmente se exige não se basear na experiência. (1991, p. 168)

Esse, parece-me, é o argumento central de *Unnatural Doubts*. Williams repete-o na página final nestas palavras:

A falácia do cético é que ele considera a descoberta de que, no escritório, o conhecimento do mundo é impossível como a descoberta de que, no escritório, o conhecimento é impossível em geral. (1991, p. 359)

É claro, se o cético pudesse mostrar que as afirmações feitas a partir do contexto governado pelos princípios do realismo epistemológico superam todas as afirmações feitas em outros contextos e, além disso, mostrar ainda que as reflexões que surgem nesse contexto levam inevitavelmente ao ceticismo, então a crítica de Williams terá sido refutada. Dado seu compromisso com o contextualismo, Williams simplesmente não concederá a afirmação de prioridade necessária para a réplica do cético.

Observe que, no final do livro, a fala sobre a naturalidade e o ônus da prova desapareceu do centro do palco. Não se pede ao realista epistemológico e ao cético cartesiano, os quais, de acordo com Williams, aceitam o quadro básico do realismo epistemológico, que defendam esse compromisso. Eles não têm um fardo nesse sentido. Um contexto não está atado a nenhum outro para sua legitimidade. O erro do realista epistemológico - com o cético cartesiano no mesmo trilho - é supor que todos os outros contextos estão atados ao único contexto que eles aceitam. E isso continua a ser um erro, mesmo que a afirmação de privilégio faça parte do quadro do realismo epistemológico.

Evidentemente, Williams está comprometido com uma versão forte (de fato, radical) do contextualismo ou, como é hoje chamado às vezes, perspectivismo. Quando diz que “perguntas sobre a justificação estão essencialmente ligadas ao contexto” (p. 118) ou que “o contextualismo vai até o fundo”, ele realmente quer dizer isso. Há, é claro, muitas críticas rotineiras que são formuladas contra o contextualismo, o perspectivismo e a outras versões radicais do relativismo. Uma queixa comum é que em tal teoria *tudo vale*. Isso, é claro, não é certo, pois como Wittgenstein observa e Williams concorda: “Todos os testes, todas as confirmações e não confirmações de uma hipótese ocorrem dentro de um sistema” (DC, 105). Cada proferimento significativo, aparentemente, deve ser feito sob algumas restrições contextuais. Portanto, não é verdade que tudo valha.

No entanto, essa resposta à pergunta “não vale tudo?” parece apenas sugerir uma nova pergunta de nível superior: “Algum contexto vale?” Wittgenstein parece responder a essa pergunta observando, *como uma questão de fato*, que não, nem todo contexto vale. Alguns jogos são jogados, alguns não são, e não há nada mais a ser dito sobre o assunto, pelo menos por meio de persuasão racional. Williams poderia adotar a mesma resposta, talvez adicionando que o desafio levantado pela pergunta “Algum contexto vale?” indica, ele mesmo, um compromisso persistente com o realismo epistemológico. Não penso que ele jamais tenha dito isso. Não penso que ele aborda esse desafio de forma alguma.

Então, é claro, há a pergunta bem gasta (e, por isso mesmo, um tanto enfadonha) que qualquer contextualista ou perspectivista radical autoconsciente deve enfrentar: qual é o estatuto de seu próprio contextualismo dentro de uma explicação contextualista do conhecimento? Será que ele tem um estatuto privilegiado (livre de contexto) ou é apenas uma postura filosófica entre muitas? A primeira opção sugere um retorno anti-contextualista a alguma forma de realismo epistemológico – um ponto de vista que muitos contextualistas ingênuos aceitam tacitamente, mas que Williams certamente rejeitaria. Na segunda alternativa, o contextualista não pode esperar mais do que um impasse contra seus oponentes. Lembre-se da disputa no *Teeteto*, quando Sócrates aponta que o relativista protagórico deve admitir que seus oponentes têm um perfeito direito de rejeitar sua posição relativista, enquanto seus oponentes, em resposta, não têm a obrigação de ser igualmente generosos.

Eu não sei como Williams entende o estatuto de seu contextualismo radical, mas vale a pena notar que ele pensa ser necessário suplementar seu compromisso com o contextualismo com um apelo a uma noção externista de justificação. Um compromisso com alguma forma de externismo é

sugerido antes, mas sua importância sistemática torna-se clara apenas mais tarde em *Unnatural Doubts*, quando Williams se encontra confrontado com a possibilidade de que sua posição contextualista, sob pressão, se transformará em uma posição coerentista (ou holista). Para evitar esse resultado indesejado para ele, Williams introduz um elemento externista da seguinte maneira:

Um teórico da teoria da coerência deve sustentar que justificações locais são *essencialmente incompletas*, pois se se permitir que justificações locais possam ser perfeitamente corretas sem justificação global para apoiá-las, a teoria da coerência cede o lugar ao contextualismo. Segue-se disso que nenhum teórico da coerência pode aceitar pontos de vista que solapam a dependência essencial que a justificação local teria da global. Mas é exatamente isso que o externismo faz: *o externismo quebra a ligação essencial entre justificação local e global*.

A razão para isso deveria ser óbvia: a justificação local é essencialmente incompleta somente se a justificação exige (em “última análise”, de qualquer maneira) o acesso cognitivo a tudo de que ela de alguma forma depende. Se tal acesso não é exigido, a possibilidade abre-se para que as justificações locais possam ser perfeitamente corretas sem reforço de uma justificação global (1991, p. 295).

O que é impressionante acerca dessa passagem é que Williams parece conceder ao coerentista que algum modo de justificação é necessário para (eu suponho) evitar crer sem justificação. Ele, então, tenta bloquear a passagem do contextualismo para o coerentismo invocando um modo externista de justificação. Aqui, pode-se lembrar desta passagem de Wittgenstein:

DC, 166. A dificuldade é reconhecer a falta de fundamento de nossas crenças.

Williams, ao que parece, reescreveria isso como se referindo à falta de fundamento *interno* de nossas crenças. Não penso que Wittgenstein pretendia uma qualificação desse tipo. Seu anti-fundacionismo é mais completo do que o de Williams.

Claro, se nós, em última instância, acreditarmos em coisas sem justificação, então, em última instância, acreditamos em coisas sem justificação. Apesar de uma tautologia, isso irrita. Uma das razões pelas quais o externismo é atraente é que ele parece apresentar um tipo de justificação que é imune ao desafio cético. Eu suspeito que o externismo desempenha esse papel na posição de Williams. Se assim for, vale a pena ressaltar (mais uma vez) que apelar a formas externistas de justificação deixa não respondido o núcleo central dos desafios céticos. O cético, como Williams e outros o representam, compromete-se a uma forte posição epistêmica do seguinte tipo:

Não podemos possuir o conhecimento de um certo tipo porque nunca podemos estar em uma posição de produzir as razões justificatórias necessárias para a posse de conhecimento desse tipo.

O externista responde introduzindo uma espécie de justificação que podemos possuir sem estarmos aptos para produzi-la. Isso é muitas vezes capturado no lema que é possível saber algo sem ser capaz de saber que se sabe. Eu não tenho nenhum problema com esse lema. Por outro lado, parece não haver nenhuma razão plausível por que um cético deveria expressar sua posição na forma de um julgamento epistêmico tão fortemente negativo. Os pirrônicos viram isso com perfeita clareza. Eles não sustentavam que certos tipos de coisas *não podiam ser* conhecidos como verdadeiros. Eles sustentaram que, tanto quanto podiam ver, certas coisas, comumente afirmações dogmáticas, *não eram* conhecidas como verdadeiras. Tudo o que eles podiam dizer, todos os tipos de coisas, incluindo afirmações dogmáticas, poderiam, algum dia, ser conhecidas como verdadeiras. Qualquer cético que pense com clareza evita o dogmatismo negativo. É fácil ver como o cético que pensa com clareza responderia à manobra externista. Ele poderia simplesmente dizer que, tanto quanto ele sabe, muitas de suas crenças já são consideradas conhecimento, mas, tanto quanto pode ver, ele não está em posição de determinar quais são e quais não são conhecimento. A possibilidade de justificação externista de segunda-ordem não muda a situação, pois o cético que pensa com clareza admitirá livremente que, tanto quanto sabe, ele estará justificado em manter que algumas de suas crenças são justificadas.

Quando se formula devidamente o ceticismo - isto é, se formula sem um compromisso com a afirmação de que algo não pode ser conhecido - seu desafio central pode ser preservado de uma forma imune a uma réplica externista. Na verdade, um cético pode declarar sua posição da seguinte maneira: até onde posso ver, se temos conhecimento, em última análise, só pode ser conhecimento externo - o tipo de conhecimento que atribuímos a animais. Isso nos traz à mente uma observação em *Da certeza*. Falando de certeza, Wittgenstein nos diz:

DC, 359. Eu quero concebê-la como algo que está além de ser justificada ou injustificada; por assim dizer, como uma coisa animal.

Isso também lembra as seções intituladas "Da razão dos animais" que aparecem tanto no *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação sobre o Entendimento Humano* de Hume.

Deixando de lado o fato de que o externismo não tem nenhuma propensão para refutar o ceticismo não dogmaticamente formulado, por que Williams pensa que é necessário trazer considerações externistas neste momento? A meu ver, a resposta é bastante clara: o anseio por justificativas finalizadoras não perdeu o seu domínio. Quando a busca por razões internistas últimas é abandonada, ainda parece que algo deve ser posto em seu lugar. O contextualismo de Williams apoiado pelo externismo não é um repúdio da epistemologia empreendida em sua forma tradicional: é seu

último fôlego atenuado. É assim como a epistemologia termina, não com um estrondo etc.

Suponha, no entanto, que Williams apresentasse seu contextualismo como puramente descritivo e suprimisse seu apelo à justificação externista: que tipo de ponto de vista permaneceria? A resposta, a meu ver, é uma posição compatível com (de fato, surpreendentemente próxima) o neopirronismo encontrado no *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*.

Referências Bibliográficas:

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Fogelin, Robert J. 1994. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Williams, Michael. 1991. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.