

## Fogelin, intérprete de Wittgenstein e filósofo wittgensteiniano

Plínio Junqueira Smith  
UNIFESP, CNPq  
Email: [plinio.smith@gmail.com](mailto:plinio.smith@gmail.com)

### 1. Intérprete de Wittgenstein

Em 1976, Fogelin publica seu livro sobre Wittgenstein. Pouco tempo antes, em 1972, Hacker publicara o seu famoso *Insight and Illusion*. Os comentários analíticos, em parceria com Gordon Baker, só seriam publicados a partir de 1980. Não é um exagero dizer que esse livro de Fogelin contribuiu para o salto de qualidade dos estudos sobre Wittgenstein, que começaram justamente nos anos 1970. Nessa época, o assim chamado argumento da linguagem privada estava na moda: era, para muitos, o coração das *Investigações filosóficas*, ou, ao menos, aquela parte que atraía mais atenção, que despertava mais interesse. Fogelin deu uma interpretação original, argumentando que Wittgenstein tinha dado uma resposta cética para uma dúvida cética.

Kripke, que publica seu *Wittgenstein: on Rules and Private Language* em 1982 com uma interpretação muito parecida, acusa Fogelin de plágio, pois começara a desenvolver essa interpretação em palestras muito antes, já no começo da década de 1960, e Fogelin teria tido condições de ter escutado essas palestras. Em 1986, Fogelin publica uma segunda edição do seu livro, alterando algumas interpretações e respondendo à acusação de Kripke numa longa nota, na qual explica que os dois desenvolvimentos da interpretação cético-humiana foram independentes (pois também Fogelin começara a desenvolver essa interpretação no começo dos anos 1960, apresentando-a em palestras), mas abstendo-se de devolver a acusação a Kripke. Nessa explicação, Fogelin não muda substancialmente a interpretação dada já na primeira edição, somente explicando algumas diferenças entre suas respectivas interpretações. Ele continua a ver a questão na forma de uma dúvida cética à qual se dá uma resposta cética.

O mais importante, contudo, parece-me, é que já nessa segunda edição, de 1987, Fogelin muda sua perspectiva sobre o ceticismo de Wittgenstein: Hume deixa de ser a chave de leitura para entendermos as *Investigações filosóficas*; num apêndice novo, Fogelin

passa a entender que o pirronismo antigo é a filosofia mais aparentada ao pensamento de Wittgenstein. Essa reviravolta já havia sido antecipada num artigo (Fogelin, 1981) que serve de base para o apêndice.

Embora o livro de Fogelin não tenha suscitado tanta polêmica, o livro de Kripke foi criticado de todos os lados, tanto por sua interpretação de Wittgenstein, quanto pela própria reflexão filosófica que apresentava. Foi uma avalanche de artigos e livros que procuraram mostrar que não havia nenhuma solução cética, nem havia nenhuma dúvida cética. Baker e Hacker (1984), Colin McGinn (1984), entre outros, rapidamente produziram críticas avassaladoras. Kripke jamais respondeu a nenhuma delas, mas Fogelin parece ter sido sensível às críticas dirigidas à interpretação cético-humana das *Investigações filosóficas*.

Em 1994, Fogelin publica aquele que é, talvez, seu principal livro: as *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. Para Fogelin, um pensamento é pirrônico quando se trata de um ataque filosófico contra a própria filosofia. Para evitar uma aparente contradição (se a filosofia é atacada, como usar a própria filosofia para realizar esse ataque?), Fogelin menciona a ideia pirrônica da autodestruição dos argumentos céticos e lembra a famosa metáfora da escada. Além disso, o pirronismo se coloca ao lado da vida comum, com suas práticas epistêmicas e o uso da linguagem comum. Ora, a filosofia tardia de Wittgenstein satisfaria esses dois critérios: por um lado, Wittgenstein atacaria a filosofia com argumentos filosóficos, retomando já no *Tractatus* a metáfora da escada para afastar o risco de autocontradição; por outro, Wittgenstein somente descreveria nossas práticas epistêmicas, defendendo-as das críticas filosóficas. Nesse sentido, a principal obra cética de Wittgenstein seria o *Da certeza*.

Parece, então, que Fogelin continua a ver a filosofia tardia de Wittgenstein como uma forma de pirronismo atualizado. Mas a posição de Fogelin é um pouco mais complexa. Embora se trate de um livro de reflexão pessoal, inclui um apêndice (o Apêndice B) no qual se limita a interpretar Wittgenstein. Até onde posso ver, esse Apêndice B é mais equilibrado na sua avaliação do suposto ceticismo de Wittgenstein, pois identifica duas tendências em aparente conflito nos escritos tardios de Wittgenstein: de um lado, uma tendência dogmática, por assim dizer; de outro, uma tendência cética. Essas duas tendências estariam, naturalmente, em conflito e ora uma emergiria, ora outra predominaria nos textos. Antes, parecia a Fogelin que o elemento pirrônico era claramente predominante, mas, agora, deve-se reconhecer presença dessas duas tendências, já que ambas “desempenham papéis importantes na filosofia tardia de

Wittgenstein” (1994/2017, p. 205/265). Mais do que isso, parece-lhe mesmo essencial que exista essa oscilação entre um lado dogmático e um lado cético. Ora, essa oscilação (da qual voltarei a falar mais adiante) é tipicamente humiana, já que ora a natureza nos obriga a crer, ora a reflexão filosófica nos leva à suspensão do juízo. Assim, haveria como que um retorno da interpretação humiana de Wittgenstein, mas com relação ao conceito de conhecimento (1994/2017, p. 94/134-135).

Fogelin (2009), no entanto, mais de três décadas depois, volta a publicar um livro de interpretação de Wittgenstein, concentrando-se em dois tópicos: de um lado, seguir uma regra e a conceptibilidade de uma linguagem privada; de outro, a filosofia da matemática de Wittgenstein. Em face de toda essa discussão, Fogelin muda radicalmente a sua interpretação e não mais tenta impor um esquema externo ao texto (o de Hume), mas busca tirar do próprio texto a sua chave de interpretação. Como diz Fogelin, “Wittgenstein é o seu melhor comentador” e a interpretação resultante é feita “sob as restrições dos pronunciamentos de metodológicos do próprio Wittgenstein” (2009, p. xi). Tal como Wittgenstein fizera nas *Investigações filosóficas*, tomando o *Tractatus* como alvo de crítica, Fogelin toma sua primeira interpretação como alvo de sua crítica. Ele não mais usa a palavra “ceticismo” ou “pirronismo” para caracterizar a posição de Wittgenstein. Teria Fogelin deixado de interpretar Wittgenstein como um filósofo cético?

Em suma, descrevi brevemente e em linhas muito genéricas as peripécias pelas quais passou a interpretação de Wittgenstein dada por Fogelin. Antes de passarmos à próxima seção, cabe fazer duas observações complementares: de um lado, Fogelin foi progressivamente expurgando de suas interpretações modelos externos à obra de Wittgenstein; de outro, Fogelin veio a interpretar Wittgenstein à luz dos próprios comentários que o filósofo fez de sua filosofia.

## 2. Filósofo wittgensteiniano

Entre suas dívidas filosóficas, Fogelin reconhece explicitamente quatro: Sexto Empírico, Hume, Kant e Wittgenstein (2003/2016, p. x/10). Não é um exagero, contudo, dizer que, dessas quatro dívidas, embora a dívida com Hume seja enorme, a maior é provavelmente com Wittgenstein. Afinal, o neopirronismo de Fogelin é atualizado.

Levou algum tempo até Fogelin reconhecer-se como um filósofo wittgensteiniano. Num primeiro momento (começo da década de 1960), ele “estava sob a influência dos escritos de J. L. Austin” (1994/2017, p. vii/21). O encanto pela filosofia de Austin foi

quebrado pela leitura de Paul Grice e, em seguida, de Thompson Clarke. O contato com Wittgenstein foi o passo derradeiro para livrar-se de uma concepção que, de um lado, acreditava que os problemas filosóficos resultavam da imposição de padrões arbitrários e excessivamente altos e, de outro, pensava que bastaria rejeitar esses padrões para resolver esses problemas. “A filosofia – inclusive a filosofia que visa a abolir a filosofia – é tarefa árdua” (1994/2017, p. vii/22). Para Fogelin, Austin e Wittgenstein têm muitos compromissos básicos similares, como o respeito pela linguagem ordinária e o reconhecimento de sua riqueza (2009, p. 7-8). No entanto, há importantes diferenças também. Enquanto Austin pensa que a filosofia pode ser um trabalho coletivo que produziria uma ciência da linguagem, Wittgenstein não tem interesse nessa teoria empírica. Talvez a diferença mais importante é a de que Austin está interessado nos pequenos problemas filosóficos, que podem ser resolvidos pela observação meticulosa do funcionamento da linguagem ordinária, ao passo que Wittgenstein se preocupa com as grandes categorias da linguagem (2009, p. 8-10). As confusões que Wittgenstein tenta desfazer são grandes confusões; as de Austin, são confusões em escala menos ampla.

É nesse sentido, portanto, que Fogelin é um filósofo wittgensteiniano: respeitando a linguagem ordinária, ele se esforçará por desfazer grandes confusões conceituais (2003/2016, introdução). Um exemplo disso é o tratamento que Fogelin dá, apoiando-se na concepção de Wittgenstein da negação e da conjunção, para desfazer o dilema fundamental instaurado pela filosofia dogmática antiga entre o ser e o movimento, o qual resultaria de uma má concepção lógica da contradição (2003/2016, capítulo 1). Mais especificamente, Fogelin usa as considerações de Wittgenstein sobre seguir uma regra para mostrar que nossas regras morais e legais são propensas a inconsistências (2003/2016, capítulo 2) e somente alguns anos mais tarde (em 2009) oferecerá sua interpretação de Wittgenstein, justificando sua afirmação de ser um wittgensteiniano nesse assunto.

Certamente, o trabalho mais wittgensteiniano de Fogelin são as *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*, sobretudo a primeira parte; a segunda, é mais pirrônica. Fogelin chama a sua posição de neopirrônica, apresentando sua interpretação do pirronismo antigo e sugerindo que Wittgenstein oferece a melhor maneira de atualizar essa forma de ceticismo: “nosso pirronismo atualizado teria uma forte semelhança de família com a posição desenvolvida por Wittgenstein em seus escritos tardios” (1994/2017, p. 9/33). Com efeito, Fogelin pretende seguir Wittgenstein somente descrever os usos de certos termos epistêmicos de acordo com nossas

práticas cognitivas usuais (1994/2017, p. 195-196/253-254). A esse respeito, a obra mais importante de Wittgenstein seria o *Da certeza*.

No entanto, embora reconheça suas dívidas com Wittgenstein e se reconheça como um neopirrônico wittgensteiniano, Fogelin não se sente obrigado a seguir Wittgenstein em todos os pontos, pois não tem nenhuma obrigação de fidelidade ao filósofo austríaco. O próprio Fogelin ressalta uma diferença entre seu neopirronismo e o pensamento de Wittgenstein: enquanto este pensa que o ceticismo não pode ser expresso de maneira coerente, Fogelin entende que não há nenhum problema em expressar o ceticismo (1994/2017, p. 196-202/254-261). Por isso, diz Fogelin, “não considero persuasivas várias refutações linguísticas do pirronismo” (1994/2017, p. 200/259). A seu ver, no entanto, essa divergência não é muito relevante.

### 3. Filósofo wittgensteiniano?

Há, entretanto, uma diferença importante e eu gostaria de encerrar discutindo-a. Essa diferença diz respeito ao que Wittgenstein chama de “graça epistêmica”, ao papel de uma suposta graça epistêmica no conceito comum de conhecimento. Trata-se, portanto, de uma discrepância na *descrição* do conceito comum de conhecimento, isto é, de como devemos entender nossas práticas epistêmicas ordinárias. Não há, a meu ver, nenhum problema em dois céticos neopirrônicos divergirem nessa descrição sem, por isso, deixarem de lado seu ceticismo. No entanto, pode-se perguntar legitimamente qual é a descrição correta.

Segundo Fogelin, Wittgenstein descreve nosso conceito comum de conhecimento reservando um lugar para a graça epistêmica. Para Wittgenstein, só haveria conhecimento se a natureza nos concedesse sua graça. Daí o aforismo que serve de epígrafe a Fogelin: “É sempre pela graça da natureza que se sabe alguma coisa” (1994/2017, p. 88/127); “DC 505. É sempre graças à natureza [von Gnaden der Natur] que se sabe alguma coisa” (1994/2017, p. 92/132). Mais adiante, Fogelin volta a atribuir a Wittgenstein a ideia de que só há conhecimento se houver alguma contribuição por parte da natureza (1994/2017, p. 127/173). A ideia que está por trás disso é o fato de que, em nossas afirmações cotidianas de conhecimento, vamos sempre além do que nossas provas nos permitem. Com base o que percebemos e pensamos, jamais podemos estar garantidos que nossa afirmação sobre o mundo é verdadeira. Eis a ideia central de Wittgenstein: “Afirmamos alguma coisa e, assim, nos comprometemos com ela sem reservas, eo mesmo tempo em que não eliminamos possibilidades refutadoras elimináveis. Isso é um fato – um fato sobre como empregamos afirmações de conhecimento” (1994/2017, p. 94/135). Ou

então “sempre (ou quase sempre) afirmamos mais do que temos o direito de afirmar” (1994/2017, p. 94/135).

Fogelin concorda com Wittgenstein no que diz respeito à existência desse fato. No entanto, dada a sua análise do conceito comum de conhecimento, a graça da natureza não tem – e não pode ter – nenhum papel a cumprir no conhecimento. Eis a primeira versão da definição de conhecimento oferecida por Fogelin:

Conhecimento é crença verdadeira justificada a que se chegou justificadamente (1994/2017, p. 28/57).

Mas é importante notar que essa justificação tem dois aspectos: o desempenho epistêmico de quem justifica; a força probatória das razões alegadas.

Se se restringir a noção de justificação apenas ao aspecto do desempenho epistêmico de quem tem a crença, então a graça da natureza será necessária para se ter conhecimento. Os contraexemplos Gettier têm precisamente essa função, isto é, mostrar que a definição tripartida do conhecimento como crença verdadeira justificada pode ser satisfeita e, mesmo assim, não estaríamos dispostos a atribuir conhecimento a S (cf. 1994/2017, p. 25-26/54). É também o caso do fundacionismo de Chisholm. Com efeito, “para Chisholm, como para Wittgenstein, é somente graças à natureza que sabemos alguma coisa, pois, na análise de Chisholm, acreditar apenas naquilo que é pelo menos evidente é tudo o que o conhecimento exige de nós e isso, por si mesmo, não basta para garantir a verdade” (1994/2017, p. 127/173).

Mas é preciso considerar também a força probatória das razões alegadas. Este segundo componente da justificação é tão importante quanto o primeiro. De fato, nenhum dos dois pode ser negligenciado. Daí a formulação mais clara da definição de conhecimento nos seguintes termos:

S sabe que p se, e somente se, S justificadamente veio a crer que p por razões que estabeleçam a verdade de p. (1994/2017, p. 94/135, p. 97/139)

Ora, se levarmos em conta que não somente se avalia o desempenho epistêmico de S, mas também a força probatória das razões, então a ideia mesma de uma graça da natureza parece dispensável. Sendo a verdade da crença estabelecida pelas razões, por que ainda seria preciso da graça da natureza?

Alinhando-se a Fred Dretske, Fogelin, além de opor-se a Chisholm e Wittgenstein, opõe-se também a Davidson: “Para Davidson, a justificação não tem a força da minha condição de razões

adequadas ou da condição de razão conclusiva de Dretske. Davidson, como Wittgenstein e Chisholm, pensa que precisamos de graça epistêmica para conhecer as coisas, já que estar justificado, por si só, não garante a verdade” (1994/2017, p. 172-173/226-227). Ora, essa passagem deixa claro que, para Fogelin, o conceito comum de conhecimento, dada a interpretação da justificação como contendo dois elementos, o desempenho epistêmico de S e a força probatória das razões, exclui a graça epistêmica.

Alguns, entretanto, atribuíram a Fogelin a ideia de que o conceito comum de conhecimento envolve a graça da natureza ou, em outras palavras, a sorte epistêmica. Há, certamente, algumas passagens que sugerem essa interpretação do que diz Fogelin. Primeiro, o capítulo 5 se chama “Graça epistêmica” e abre com o aforismo de Wittgenstein no qual se diz que não há conhecimento sem graça epistêmica. Parece, então, que Fogelin defenderá essa visão. E, de fato, nada do que ele diz muda essa impressão no capítulo 5. Ao contrário, Fogelin aceita a descrição wittgensteiniana de que, em nossas práticas epistêmicas comuns, nós *não* revogamos inúmeros revogadores que poderíamos revogar empiricamente, confiando, portanto, na sua não ocorrência (1994/2017, p. 91-93/131-133).

Para entender esse ponto, será preciso retomar brevemente a ideia de Fogelin, segundo a qual nossas práticas epistêmicas têm níveis de escrutínio (1994/2017, p. 93-95/133-136; 2003/2016, p. 102-109/113-119, p. 130-135). Toda afirmação de conhecimento *p* implica a negação de infinitas outras afirmações: se uma coisa é uma abelha, então não é uma vespa, não é um cachorro, não é um mamífero, não é uma árvore, não é uma montanha, não é o planeta Terra etc. Ora, usualmente não excluimos muitas alternativas para afirmar que algo voando é uma abelha; podemos, por exemplo, excluir que seja uma vespa ou uma mosca, mas não nos preocupamos com inúmeras outras possibilidades. E nem poderíamos, pois são infinitas! Basta-nos, em geral, excluir algumas.

Fogelin divide esses revogadores em três tipos de dúvidas: (A) dúvidas hiperbólicas, que não podem ser revogados empiricamente, como os cenários céticos (sonho, Deus enganador, cérebro numa cuba); (B1) Dúvidas que podem ser eliminadas empiricamente, mas que não o são por razões práticas, como a mula disfarçada de zebra; (B2) Dúvidas legítimas, que costumam ser frequentemente eliminadas (1994/2017, p. 91/130). Em Fogelin (2003/2016, p. 102-109/113-119), Fogelin trata do tipo A; Em Fogelin (1994/2017, p. 93-95/133-136) e em Fogelin (2003/2016, p. 120-125/130-135), Fogelin trata dos tipos B1 e B2, isto é, dos tipos de dúvida que podem ser empiricamente eliminadas. Segundo Fogelin, a observação de Wittgenstein sobre esses dois tipos de dúvida é mais profunda e mais abrangente que seu

ataque ao tipo A (1994/2017, p. 131). A seu ver, a discussão sobre o tipo A é a menos interessante, justamente porque pouco ilumina nossas práticas epistêmicas e, além disso, esse tipo de dúvida parece ter pressupostos controversos (1994/2017, p. 192-193/249-250). Por outro lado, obtém-se uma descrição mais precisa de nossas práticas epistêmicas quando se discutem as dúvidas dos tipos B.

Para Fogelin, considerações de ordem prática determinam o nível de escrutínio. Em geral, uma pessoa que tem um nível de escrutínio muito baixo é considerada crédula e a que tem um nível muito alto é chamada de implicante. Quando uma questão não tem nenhuma relevância, podemos nos contentar com um nível mais baixo de escrutínio. Mas, quando se trata de uma questão muito importante ou com graves consequências, por exemplo, num julgamento de um réu acusado de assassinato, então subimos nosso nível de escrutínio. Assim, certas dúvidas são consideradas ou deixadas de lado por razões práticas.

De fato, diz Fogelin, há “regras governando os níveis de escrutínio” (2003/2016, p. 123/133). A meu ver, uma tese fundamental de Fogelin é que não é correto que o nível de escrutínio mais alto é sempre o melhor. Nesse sentido, ele diz que uma dessas regras é que não se deve aumentar “o nível de escrutínio na ausência de uma razão específica que acione esse aumento” (2003/2016, p. 124/133). E, de um modo geral, pode-se dizer que “aumentar o nível de escrutínio envolve *custos de transação epistêmica*, nos quais, como na maioria dos custos, preferimos não incorrer” (2003/2016, p. 124/134).

Muitas vezes, uma nova informação nos faz considerar revogadores que não foram considerados antes (2000/2019, p. 48/6). Por exemplo, se afirmo que tal animal no zoológico é uma zebra e, em seguida, alguém me mostra que, num cercado ali perto há um leão raspado para parecer um tigre, então passo a levar a sério a possibilidade de que a zebra seja somente uma mula inteligentemente disfarçada de zebra. Assim, “os níveis de escrutínio são acionados pela descoberta de certos fatos que nos mostram que os níveis comuns de cuidado não são mais completamente adequados” (2003/2016, p. 123/133).

Ora, se é verdade que o nível de escrutínio é mantido relativamente baixo por causa de considerações de ordem prática, então parece seguir-se que sempre haverá sorte epistêmica no conhecimento, em que pese à análise do conhecimento feita por Fogelin. Não somente o filósofo se queixa das nossas práticas epistêmicas comuns, mas o próprio Fogelin admite sua fragilidade intrínseca. Se há fragilidade e se no melhor dos casos somente podemos diminuir o grau de fragilidade (1994/2017, p. 192-193/249-250), sem jamais eliminá-lo (como gostariam os filósofos



dogmáticos), então, para existir o conhecimento, é preciso da ajuda da natureza. Parece difícil conciliar essa fragilidade intrínseca das práticas epistêmicas comuns com a definição do conceito comum de conhecimento. A definição proposta por Fogelin é forte demais, ainda que ele pretenda ter posto de lado o chauvinismo dedutivista: dado que a justificação deve estabelecer a verdade e que nunca excluimos revogadores que podem nos fazer revogar uma afirmação de conhecimento, não resta alternativa se não dizer que nossas justificações nunca garantem a verdade e, portanto, o conhecimento, de forma que é sempre há alguma sorte epistêmica envolvida no conhecimento.

Mesmo aqueles que são favoráveis à posição de Fogelin, como Dretske e Barry Stroud, identificaram alguma hesitação no seu pensamento. Para Dretske, não está claro se, dada a análise de conhecimento, podemos conhecer algo ou não; para Stroud, podemos, mas, por vezes, Fogelin parece voltar atrás e sugerir que, no final das contas, não sabemos nada. Se somente considerações de ordem prática me impedem subir o nível de escrutínio, parece que, do ponto de vista puramente teórico, como aquele em que se situam muitos filósofos, o nível de escrutínio mais alto é aquele que determina se há ou não conhecimento. E se não houver um nível mais alto, então nunca haverá conhecimento. Isso mostra que talvez haja alguma dificuldade inerente à sua posição: uma espécie de tensão entre a definição do conceito comum de conhecimento e a descrição dos níveis de escrutínio.

A Dretske (1997), que quer saber se, afinal, o pirrônico sabe algo ou não sabe, Fogelin (1997) responde que não cabe à filosofia decidir isso. Pode parecer uma resposta decepcionante, e de um certo ponto de vista o é: é uma resposta decepcionante do ponto de vista de quem espera da filosofia o estabelecimento de algum conhecimento. Mas é precisamente isso que o neopirrônico cuidadosamente evita, pois, a seu ver, à filosofia cabe somente descrever, não justificar ou melhorar nossas crenças. Se temos ou não conhecimento, é algo que cabe à vida comum decidir. A meu ver, eu, também como um neopirrônico, eu diria que sabemos muitas coisas e que a análise de Fogelin protege as práticas comuns da consequência filosófica de que não sabemos nada. Se aceitarmos a análise de Fogelin, pode muito bem ser o caso de que sabemos muitas coisas. Mas não caberá à filosofia decidir se sabemos ou não sabemos.

A Stroud (1997), que quer saber por que Fogelin parece dizer que, subindo o nível de escrutínio por causa da mera reflexão filosófica, ele não sabe seu próprio nome, Fogelin (1997) responde que em nenhum momento deixou de pensar que sabe seu próprio nome. Ele somente sentiu essa inclinação, dado que também refletiu

intensamente nas dúvidas filosóficas, não apenas nas hiperbólicas, mas sobretudo nas empíricas remotas.

Essa resposta tem dois problemas. Primeiro, parece que, de fato, Fogelin não resistiu a essa inclinação, mas foi levado por ela até suas últimas consequências. Por que admitir à *la* Hume que haveria uma oscilação entre a crença cotidiana e a descrença filosófica (2003/2016, p. 134-135)? Parece que, num contexto filosófico de intensa reflexão, também as crenças comuns são abandonadas, o que parece contradizer a intenção mesma do neopirrônico de proteger a vida comum e aderir às práticas epistêmicas ordinárias. Afinal, subir o nível de escrutínio faz parte dos mecanismos embutidos em nossas práticas e se o filósofo viola nossas regras ao levantar dúvidas hiperbólicas, esse não parece ser o caso das dúvidas remotas, mas elimináveis.

Segundo, é preciso dar uma razão ou uma explicação filosófica de por que não se segue o abandono das crenças comuns. Ora, Fogelin, por um lado, insiste na ideia de que há mecanismos para subir ou baixar o nível de escrutínio, mas por outro não se cansa de nos lembrar que há um componente filosófico, já que a reflexão filosófica viola uma das regras para subir o nível de escrutínio. O problema não estaria somente no conceito comum de conhecimento, nem exclusivamente nos procedimentos filosóficos, mas numa (infeliz) combinação de ambos.

Embora Fogelin não diga isso, parece-me que um dos custos de aumentar desnecessariamente o nível de escrutínio pode implicar que diremos não saber algo que, de fato, sabemos. Nesse caso, dizer que S não sabe algo é somente fruto de uma implicância nossa. Ora, esse é, precisamente, o caso de muitos filósofos, que violam a regra dos custos da transação epistêmica sem uma razão específica, mas somente pela reflexão (2003/2016, p. 124/134). A ideia de Fogelin é a de que uma reflexão intensa e continuada pode nos levar a subir o nível de escrutínio; nesse caso, revogaremos nossa afirmação de conhecimento, dado que, levados a subir o nível de escrutínio, não mais diremos que S sabe que *p*, porque agora suas razões não mais estabelecem a verdade de *p*. Muitos filósofos, portanto, ao serem mais exigentes que o normal, acabam por desembocar num ceticismo deplorável, no qual nada se sabe.

Se essas respostas são satisfatórias, então pode-se dizer que a descrição das práticas epistêmicas comuns e do conceito comum de conhecimento dada por Fogelin é aceitável, e a de Wittgenstein ainda preserva algo que deveria ser descartado dessa descrição. Como eu disse, nada impede que dois filósofos neopirrônicos possam divergir em suas descrições e debatê-las para ver qual descrição expressa melhor nossas práticas epistêmicas. Antes de terminar, eu gostaria de

**citar longamente um comentário de Gisela Striker (2004) sobre o neopirronismo de Fogelin:**

Esta reformulação do pirronismo antigo me parece tanto legítima e muito possivelmente típica da maneira como a história da filosofia, em nossa época, se converteu num recurso para a filosofia contemporânea. Hoje em dia, kantianos, aristotélicos e humianos usam esses rótulos porque acham que aprenderam muita coisa com aqueles filósofos e porque muitas das suas opiniões são profundamente influenciadas por eles. Mas não se sentem constrangidos a permanecer dentro dos limites das doutrinas dos seus filósofos favoritos ou dos assuntos investigados; eles se sentem livres para desenvolver uma opinião do autor em direções que o autor poderia não ter considerado e também omitir coisas que parecem erradas ou que perderam a relevância. Eles não se veem mais como seguidores de uma ortodoxia cuja principal tarefa é exegética, apresentando suas opiniões como interpretações do pensamento do mestre. Este era o método dos filósofos de escola, desde a Antiguidade tardia até a Idade Média, mas estudo mais próximo usualmente mostra que eles foram de fato, na maioria das vezes, muito originais. Os filósofos modernos não se sentem obrigados a apresentar suas próprias opiniões como sendo as do mestre, corretamente entendidas. E essa é a razão, apesar das diferenças que tentei ressaltar, pela qual me parece que Robert Fogelin realmente não é um pirronista, mas sim um pirrônico dos dias modernos.

A meu ver, pode-se dizer exatamente a mesma coisa da relação de Fogelin com Wittgenstein, que poderia ser mais propriamente chamado de um neopirrônico wittgensteiniano. Nada mais saudável do que fazer-se historiador da filosofia em função de seus interesses filosóficos e filosofar baseado em rigoroso conhecimento da história da filosofia; essas duas atividades são complementares e mutuamente benéficas, mas não se deve jamais confundi-las. Tendo se dedicado longamente à tarefa exegética de Wittgenstein, reformulando sucessivamente sua interpretação de maneira cada vez mais fiel aos textos, Fogelin também foi capaz de se apropriar de inúmeras ideias de Wittgenstein, sem, no entanto, se sentir obrigado a defendê-las todas, mas preservando um alto grau de independência e autonomia.

#### **Referências bibliográficas:**

**BAKER, G.; HACKER, P. M. S. 1984. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell.**

**DRETSKE, F. 1997. "So Do We Know Or Don't We?", *Philosophy and Phenomenological Research* 57(2): 407-409.**

FOGELIN, R. J. 1976. *Wittgenstein, The Argument of the Philosophers*, 2nd edition, 1987, London: Routledge and Kegan Paul.

FOGELIN, R. J. 1981. "Wittgenstein and Classical Scepticism", *International Philosophical Quarterly*, 21: 3-15.

FOGELIN, R. J. 1994. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford: Oxford University Press. (Tradução brasileira de Israel Vilas-Bôas: *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*, Salvador: EDUFBA, 2017)

FOGELIN, R. J. 1997. "What Does a Pyrrhonist Know?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(2): 417-425.

FOGELIN, R. J. 2003. "Contextualism and Externalism". *Philosophical Issues* 10: 43-57. (Tradução neste número: *Sképsis* 19: 1-14.)

FOGELIN, R. J. 2003. *Walking the Tightrope of Reason: the precarious life of a rational anima*, Oxford: Oxford University Press. (Tradução brasileira de Israel Vilas-Bôas e Plínio Junqueira Smith: *Andando na corda bamba da razão: a vida precária de um animal racional*, São Paulo: Alameda Editorial, 2016)

FOGELIN, R. J. 2009. *Taking Wittgenstein at His Word*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

HACKER, P. M. S. 1972. *Insight and Illusion*. 2nd edition 1986, Oxford: Clarendon Press.

KRIPKE, S. 1982. *Wittgenstein: on Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McGINN, C. 1984. *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Basil Blackwell.

STRIKER, G. 2004. "Reflexões históricas sobre o pirronismo clássico e o neopirronismo". In: Walter Sinnott-Armstrong (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

STROUD, B. 1997. "Unpurged Pyrrhonism", *Philosophy and Phenomenological Research* 57(2): 411-416.