

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CONRADO VASCONCELOS GONÇALVES

**UM ESBOÇO DO CETICISMO METAFILOSÓFICO
CONTEMPORÂNEO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: José Renato Salatiel (Ufes)

VITÓRIA

2025

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

G635e Gonçalves, Conrado Vasconcelos, 1998-
Um esboço do ceticismo metafilosófico contemporâneo /
Conrado Vasconcelos Gonçalves. - 2025.
240 p.

Orientador: José Renato Salatiel.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Filosofia. 2. Ceticismo. 3. Teoria do conhecimento. I. Salatiel, José Renato. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

CONRADO VASCONCELOS GONÇALVES

**UM ESBOÇO DO CETICISMO METAFILOSÓFICO
CONTEMPORÂNEO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

(Prof. Dr. José Renato Salatiel – Orientador) (Data)

(Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci) (Data)

(Prof. Dr. Filipe Herkenhoff Carijó) (Data)

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos às seguintes pessoas que contribuíram à produção desta dissertação.

Aos meus pais, Rui e Solange, e à minha tia, Ciomara, pelo seu apoio e carinho constante durante toda a minha jornada.

Ao meu professor e orientador, José Renato Salatiel, pelos seus comentários e encorajamento em minha pesquisa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), pelo apoio financeiro que muito facilitou a realização desta pesquisa.

Alles, was die Philosophie tun kann ist, Götzen zerstören. Und das heißt, keinen neuen – etwa in der „Abwesenheit eines Götzen“ – zu schaffen.¹

Ludwig Wittgenstein, **Big typescript**

Cessa de medir o céu através de um canudo de bambu;

Se ainda não compreendeste, agora eu tenho a coisa preparada para ti.²

Yongjia Xuanjue, **Cheng-dao ke**

¹ “Tudo o que a filosofia pode fazer é destruir ídolos. E isso significa não criar um novo – como na ‘ausência de um ídolo’” (tradução minha).

² Tradução de Ricardo M. Gonçalves (1993, p. 148).

RESUMO

O presente trabalho investiga a tese do ceticismo metafilosófico tal como ela tem sido apresentada e discutida recentemente, os argumentos a seu favor, as reações às implicações desta forma de ceticismo à prática da filosofia tradicionalmente entendida como busca por estados epistêmicos ideais, e a possibilidade de se viver enquanto se identificando como um cético sobre a filosofia. Primeiro, analisa os componentes da concepção tradicional de filosofia enquanto filosofia epistêmica, assim como o conceito e formas de ceticismo, para determinar em que sentido a tese do ceticismo metafilosófico é um ceticismo oposto à filosofia, concluindo ser ele a tese segundo a qual (i) filósofos não possuem um estado epistêmico ideal relevante acerca das teses filosóficas que eles propõem; (ii) filósofos devem, portanto, suspender a crença ou diminuir a sua confiança alta nessas teses. Em seguida, apresenta os argumentos a favor da tese cética metafilosófica de que filósofos não possuem a crença racional acerca das teses filosóficas que eles propõem e devem, portanto, suspender a crença ou reduzir a confiança alta nelas, dando atenção especial aos argumentos epistemológicos que apelam à noção de derrotadores epistêmicos. Em seguida, apresenta argumentos para a implicação de que a tese defendida de ceticismo metafilosófico leva não apenas à irracionalidade da prática da filosofia, mas ao que foi chamado de “dilema do filósofo sincero”: ou o filósofo deve abandonar a sua sinceridade de sua crença em suas próprias posições filosóficas para ser racional, ou ele deve abandonar a sua racionalidade para propor a posição filosófica na qual ele sinceramente crê. Diferentes respostas ao dilema são apresentadas e avaliadas. Após concluir que elas são insatisfatórias, apresenta três problemas para aqueles que desejam se identificar como céticos metafilosóficos: o problema da autorrefutação, o problema do emaranhamento entre o filosófico e o não filosófico, e o problema da *apraxia*. Esboça em resposta a esses problemas um modelo de cético metafilosófico consistente inspirado no modelo do cético proposto por neopirrônicos. Finalmente, discute a questão de o cético metafilosófico consistente ser ou não no fundo um neopirrônico, e conclui que, pelo contrário, o pirronismo e o neopirronismo são manifestações particulares do ceticismo metafilosófico enquanto atitude.

Palavras-chave: Metafilosofia. Epistemologia da filosofia. Ceticismo metafilosófico. Antifilosofia. Filosofia terapêutica.

ABSTRACT

The present research investigates the thesis of metaphilosophical skepticism as it has been presented and discussed recently, along with the arguments in its favor, the reactions to the implications of such form of skepticism to the practice of philosophy, traditionally conceived of as the search for ideal epistemic states, and the prospects of living while identifying as a skeptic about philosophy. First, it analyzes the components of the traditional conception of philosophy as epistemic philosophy, as well as the concept and forms of skepticism, in order to determine in which sense the thesis of metaphilosophical skepticism is a form of skepticism about philosophy, concluding that it is the thesis according to which (i) philosophers do not possess a relevant ideal epistemic state about the philosophical theses they advance; (ii) philosophers should therefore suspend belief or reduce high confidence about these theses. Following this, it presents the arguments in favor of the metaphilosophical skeptical thesis that philosophers do not possess rational belief about the theses they advance and should therefore suspend belief or reduce high confidence about these theses, giving special focus to the epistemological arguments that appeal to the notion of epistemic defeaters. Following this, it presents the arguments for the implication that metaphilosophical skepticism leads not only to the irrationality of the practice of philosophy, but also to what has been called “the sincere philosopher’s dilemma”: either the philosopher must abandon the sincerity of his believing his own philosophical views in order to be rational, or he must abandon his rationality in order to sincerely advance the philosophical views he believes. Different responses to the dilemma are presented and assessed. After concluding that they are insufficient, it presents three problems to those who wish to identify themselves as metaphilosophical skeptics: the problem of self-refutation, the problem of the entanglement between the philosophical and the non-philosophical, and the problem of *apraxia*. It outlines in response to these problems a model of a consistent metaphilosophical skeptic inspired by the model of the skeptic proposed by some neopyrrhonians. Finally, it discusses the question whether the consistent metaphilosophical skeptic is at bottom a neopyrrhonian, and concludes that, on the contrary, pyrrhonism and neopyrrhonism are particular manifestations of metaphilosophical skepticism as an attitude.

Keywords: Metaphilosophy. Epistemology of philosophy. Metaphilosophical skepticism. Antiphilosophy. Therapeutic philosophy

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	01
1 CETICISMO METAFILOSÓFICO	06
1.1 O QUE É CETICISMO METAFILOSÓFICO?.....	06
1.1.1 Que filosofia?	06
1.1.2 Que ceticismo sobre filosofia?	11
1.1.2.1 Ceticismo.....	11
1.1.2.2 A concepção padrão de ceticismo e o ceticismo pirrônico.....	14
1.1.2.3 Ceticismo metafilosófico contemporâneo.....	22
1.1.2.4 Formas de ceticismo metafilosófico.....	25
1.1.2.4.1 <i>Ceticismo sobre conhecimento de teses filosóficas</i>	26
1.1.2.4.2 <i>Ceticismo sobre crença racional em teses filosóficas</i>	29
1.1.2.4.3 <i>Ceticismo sobre confiança alta em teses filosóficas</i>	40
2 EM DEFESA DO CETICISMO METAFILOSÓFICO	45
2.1 ARGUMENTOS NÃO EPISTEMOLÓGICOS PARA CMF.....	45
2.2 ARGUMENTOS EPISTEMOLÓGICOS CONTEMPORÂNEOS PARA CMF.....	49
2.2.1 Argumentos derrotadores	50
2.2.1.1 O argumento derrotador da discordância.....	52
2.2.1.2 O argumento derrotador da indução pessimista.....	68
2.2.1.2.1 <i>Indução pessimista histórica</i>	68
2.2.1.2.2 <i>Indução pessimista biográfica</i>	75
2.2.1.2.3 <i>Indução pessimista de revoltas epistêmicas</i>	80
2.2.1.3 O argumento derrotador de filósofos contrafactuais.....	86
2.2.2 O argumento da sistematicidade filosófica	95
2.2.2.1 Um argumento derrotador?.....	101
3 AS CONSEQUÊNCIAS DO CETICISMO METAFILOSÓFICO	107
3.1 A IRRACIONALIDADE DA FILOSOFIA EPISTÊMICA.....	107
3.1.1 Três argumentos sobre asserções filosóficas	109
3.2 O DILEMA DO FILÓSOFO SINCERO.....	114
3.3 RESPOSTAS ÀS CONSEQUÊNCIAS.....	118

3.3.1 A abordagem de revisionismo de atitudes.....	118
3.3.2 Crença novamente.....	125
3.3.3 Rejeitando a filosofia epistêmica.....	131
3.3.3.1 Coerentismo metafilosófico.....	133
3.3.3.2 Filosofia como terapia.....	150
4 SER UM CÉTICO METAFILOSÓFICO (E SEUS PROBLEMAS).....	171
4.1 TRÊS PROBLEMAS PARA CMF	171
4.1.1 Três objeções de autorrefutação.....	172
4.1.1.1 Reações à autorrefutação.....	176
4.1.1.1.1 <i>Resistindo à autorrefutação</i>	176
4.1.1.1.2 <i>Abraçando a autorrefutação</i>	178
4.1.2 A objeção do emaranhamento filosófico/não filosófico.....	182
4.1.2.1 Reações à objeção do emaranhamento filosófico/não filosófico.....	184
4.1.2.1.1 <i>Resistindo ao emaranhamento</i>	184
4.1.2.1.2 <i>Abraçando o emaranhamento</i>	185
4.1.2.1.3 <i>A possibilidade de crenças ou confiança alta em teses não filosóficas</i>	185
4.1.3 Apraxia.....	187
4.2 O CÉTICO COMO DEFLACIONISTA METAFILOSÓFICO.....	199
Conclusão	209
Referências bibliográficas	213
Abreviações	231

INTRODUÇÃO

O ceticismo é uma das posições filosóficas mais célebres, mais antigas e mais persistentes de toda a filosofia; porém, “ceticismo” é um termo guarda-chuva que cobre múltiplas concepções de uma mesma atitude ou posição filosófica (MARCONDES, 2006, p. 135). Podemos entender, por exemplo, os desafios céticos tanto de maneira local (desafiando o conhecimento de teses em domínios teóricos particulares) quanto de maneira global (desafiando o conhecimento de todas as nossas teses). Na literatura filosófica ocidental, os tipos de ceticismo que têm recebido maior atenção são o ceticismo global e os ceticismos locais sobre fenômenos filosoficamente relevantes, como o conhecimento do mundo externo ou o conhecimento moral.^{3,4}

Mas nos últimos anos viu-se uma forma particular de ceticismo local ganhar atenção crescente na epistemologia analítica. Em contraste aos tipos de ceticismo mencionados acima, em que filósofos fazem uso de argumentos filosóficos para questionar as bases de nossas asserções de conhecimento em áreas fora da própria filosofia, o foco tem se voltado à investigação sistemática sobre nossa relação epistêmica com *as próprias teses filosóficas*, das quais três questões se destacam como as mais recorrentes e importantes:

1. *Há (é possível haver) razões para se estar altamente confiante das próprias teses filosóficas?*
2. *Há (é possível haver) crenças racionais sobre teses filosóficas?*
3. *Há (é possível haver) conhecimento sobre teses filosóficas?*

Mais importante, se há um interesse recente nessas questões epistemológicas metafísicas, a razão motivante para isso se deve parcialmente a uma proliferação e discussão extensiva de certos argumentos filosóficos que têm sido levantados desde a segunda metade dos anos 2000, por um número de autores contemporâneos que propõem uma conclusão suspensiva ou negativa para ao menos uma destas três questões. Se a suspensão de juízo ou negação de asserções de conhecimento, crença racional ou

³ Um exemplo contemporâneo do primeiro tipo de ceticismo é Peter Unger (1979); um exemplo contemporâneo do segundo tipo é Barry Stroud (2020), quanto ao conhecimento do mundo externo.

⁴ Uma terceira concepção do termo “ceticismo” na filosofia analítica o entende, não como desafio às nossas asserções de conhecimento, mas como uma asserção ontológica que rejeita uma certa classe de entidades; por exemplo, o ceticismo semântico de Quine (1960) é uma rejeição ontológica de significados linguísticos. Nesse caso, creio que o uso do termo “ceticismo” seria enganador, e acredito ser preferível reservar o termo “nihilismo” para rotular essa família de posições metafísicas.

confiança epistêmica caracterizam todas as formas de ceticismo epistêmico, então, posto em outras palavras, um interesse aparentemente novo está sendo desenvolvido na epistemologia, desta vez tendo por foco um ceticismo caracteristicamente *metafilosófico*. O desafio de resolver esse ceticismo, assim como o de analisar as raízes e assunções por trás dele, constitui um dos problemas mais recentes e prementes da metafilosofia e da epistemologia da filosofia em particular.

Isto não quer dizer, no entanto, que se trata de uma atitude totalmente nova ou rara perante a filosofia. A relação íntima entre a filosofia e o ceticismo sobre ela mesma é tão velha quanto a própria filosofia tradicionalmente concebida. Foi em reação às asserções pretensivas dos platonistas, aristotélicos, epicuristas e estoicos, de que seus métodos os levaram a descobrir a verdade, que os primeiros cétricos ergueram seus arsenais argumentativos para induzi-los à suspensão de juízo, com o intuito de mostrar que essa pretensão ou está fadada ao fracasso ou exibe uma atitude precipitada e vaidosa perante o estado atual da investigação.

Longe de ter terminado na Antiguidade, essa disputa entre filósofos cétricos e não cétricos ganhou novo vigor após a redescoberta dos textos de Sexto Empírico no século XVI (POPKIN, 2003), conforme atestam as polêmicas de Montaigne, Pascal e os fideístas cristãos contra as pretensões epistêmicas dos filósofos nos séculos XVI e XVII, os escritos antimetafísicos de Hume, Kant, Kierkegaard, Nietzsche e dos positivistas lógicos nos séculos XVIII, XIX e XX, e os textos antiépistemológicos de Wittgenstein, Feyerabend, Rorty e os neopirrônicos no século XX e XXI (POPKIN, 2003; POPKIN, MAIA NETO, 2007; COHEN, 1981).⁵

Esse fenômeno histórico entre filosofia e ceticismo metafilosófico levou até mesmo a sugestões de que a história da filosofia consiste, ao menos parcialmente, de uma interação ininterrupta entre duas tradições, atitudes ou posturas – de um lado, aquelas de caráter cético, de outro, as de caráter intelectualista ou dogmático – que excede as linguagens e os conceitos das épocas diversas de suas expressões particulares (FEYERABEND, 1987; JAMES, 1995; VAN FRAASSEN, 2002; PORCHAT PEREIRA, 2007; POPKIN, MAIA NETO, 2007).

⁵ Além de filósofos do cânone ocidental, ao menos três filósofos da tradição indiana (Nāgārjuna, Jayarāsi e Śrī Harṣa) também foram interpretados como cétricos sobre a filosofia (MILLS, 2018b).

Como também será argumentado adiante, nem mesmo a maioria dos argumentos apresentados recentemente contra a filosofia são novos: os mais notórios dos argumentos que têm ganhado atenção na literatura contemporânea – aqueles que apelam a considerações de discordância sistemática, ou a considerações de influências irrelevantes em crenças, ou a considerações indutivas sobre fracassos passados – foram antecipados por outros filósofos, dentre eles Sexto Empírico (1948, p. 190/PH I 165), Montaigne (POPKIN, MAIA NETO, 2007, p. 99), Descartes (1985, p. 15; 2011, p. 12), Hegel (1974, p. 338) e Nietzsche (2005, p. 7-9/ABM P, 1).

Com a exceção de alguns desenvolvimentos recentes que apontam para novos argumentos distintos dos mencionados acima, a impressão que se tem a partir de uma leitura rápida da literatura até agora produzida é a de que o interesse revivido pelo ceticismo metafilosófico nada traz de significativamente original em comparação às épocas passadas da filosofia, no sentido que novas implicações não foram ainda inferidas da natureza desses desafios, ou da aceitação de sua conclusão epistêmica. Talvez ainda mais decepcionante, o interesse atual no ceticismo metafilosófico parece ser, em grande parte de seus autores, de natureza puramente teórica, o que exhibe tanto um afastamento das preocupações primariamente práticas de boa parte da tradição cética até meados do século XX quanto uma redução de um problema historicamente rico a um passatempo intelectual.⁶ À luz desse retrato, pode-se perguntar qual seria a motivação em analisar esse ressurgimento recente.

Felizmente, isso não resume o estado atual da metafilosofia contemporânea. Pelo contrário, o ressurgimento de argumentos céticos contra a filosofia tem sido acompanhado de um fluxo constante de questões pouco ou ainda não exploradas acerca das consequências práticas da filosofia; ademais, essas questões levam a sério as consequências epistêmicas desastrosas que qualquer resposta negativa a uma das três questões acima traria para a prática da filosofia. Um exemplo é a questão posta por

⁶ Sexto Empírico (1948 p. 342/EP III 280-1) caracteriza o ceticismo como uma prática médica com intenções filantrópicas, direcionada contra a presunção e pressa causadas por tendências dogmáticas comportamentos considerados nocivos pelo cético. Wittgenstein (2014) similarmente concebe a filosofia como prática terapêutica posta para revelar a natureza ilusória de problemas filosóficos. Já em Montaigne e nos fideístas modernos, o ceticismo ganha a função de propedêutica à fé cristã, servindo para exibir a fraqueza da razão humana e a necessidade da revelação divina (MAIA NETO, 1995; POPKIN, 2003), enquanto em Nietzsche o ceticismo enquanto suspensão de juízo e integridade intelectual é transformado em sinal de alta cultura, força e saúde humanas, em contraste à mentalidade decadente que é apegada a convicções dogmáticas (BERRY, 2011).

Russell (1982) sobre que tipo de valor a filosofia pode ainda ter se, por exemplo, não se tem qualquer indício de que haja ou seja possível o conhecimento filosófico.

Retomando a questão de Russell dentro do contexto atual do ceticismo metafilosófico, filósofos como Helen Beebe (2018), Michael Hannon e James Nguyen (2022) e Michaela McSweeney (2023) têm proposto concepções alternativas do propósito da filosofia que permitem certos tipos de valores epistêmicos surgirem no seu engajamento (por exemplo, o *entendimento*). No mesmo contexto, outros filósofos têm discutido a questão ética mais recente de se eles devem ou não publicar artigos em que eles defendem posições filosóficas ao mesmo tempo em que aceitam a conclusão cética e, portanto, não creem na própria posição filosófica defendida sob pena de irracionalidade (FLEISHER, 2019; PLAKIAS, 2019; SARIHAN, 2022). Ou se a filosofia ainda pode ser justificada enquanto disciplina em instituições educacionais, se não pode haver conhecimento ou crença racional em teses filosóficas (GONÇALVES, s.d.).

Um problema que tem atraído atenção significativa é o dilema do filósofo sincero explicitado por Zach Barnett (2019).⁷ Se o cético estiver certo, então ou os filósofos estão sendo irracionais ao crerem em suas teses sinceras, ou eles estão sendo racionais, mas insinceros se apresentam suas teses sem realmente crerem nelas. Nenhuma das duas alternativas é atraente para o filósofo. *Se não é possível racionalmente crer em nossas teses filosóficas sinceras, que atitude podemos tomar perante elas, que capture nossa sinceridade e ao mesmo tempo seja racional de se ter?* Isso abriu a discussão sobre a presença de atitudes provisórias na filosofia e sua relevância para lidar com o ceticismo metafilosófico. O engajamento extensivo ainda a ser totalmente explorado dessas questões representa um grande avanço na área da metafilosofia, e muito pode ser esperado dele no futuro.

A presente investigação é dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, pretendo apresentar o conceito de ceticismo metafilosófico e as diferentes concepções que ele pode tomar, com o fim de esclarecer a noção relevante para os fins da investigação. No segundo capítulo, pretendo apresentar, analisar e avaliar a validade dos argumentos levantados a favor deste ceticismo, tendo como foco apenas aqueles argumentos de natureza epistêmica que têm recebido atenção da literatura contemporânea. No terceiro capítulo, pretendo tirar o que creio serem as consequências imediatas que o ceticismo

⁷ A discussão do problema precede a formulação de Barnett; cf. Goldberg (2013b).

metafilosófico tem para a prática da filosofia, e apresentar e avaliar as respostas principais oferecidas pelos filósofos em reação a essas consequências. No quarto e último capítulo, considero a possibilidade de se abraçar o ceticismo metafilosófico e se identificar como cético, produzindo ao longo da resposta a esta questão um esboço do que pode ser considerado um cético metafilosófico contemporâneo.

O ceticismo metafilosófico está começando a ser estudado a nível sistemático e extenso, a tal ponto que monografias completas acerca dele foram produzidas. Posso mencionar duas obras recentes que contribuíram a este esforço: **The failure of philosophical knowledge: why philosophers are not entitled to their beliefs**, de János Tózsér (2023) e **Outlines of skeptical-dogmatism: on disbelieving our philosophical views**, de Mark Walker (2024), o primeiro dos quais pude ler durante a segunda metade do período de redação da minha própria dissertação, e que foi de grande importância para a clarificação e correção de algumas ideias aqui contidas. No que concerne à pesquisa filosófica brasileira não há, no entanto, nenhum estudo compreensivo do ceticismo metafilosófico.⁸

Creio, portanto, que produzir uma dissertação que inclui uma revisão de literatura substantiva sobre este tópico será de grande valor para a área da metafilosofia brasileira e em particular a epistemologia da filosofia, que ainda são tão pouco estudadas em contraste ao que ocorre no cenário acadêmico internacional. Além disso, creio que minhas próprias propostas ao debate, caso corretas, serão uma contribuição original e possivelmente frutífera para discussões futuras, seja quanto ao seu sucesso ou quanto a outras possibilidades ainda não exploradas neste tópico; e, certamente, se elas forem persuasivas, é de se esperar que tenham consequências práticas muito significativas para o modo como fazemos filosofia, e sobre o próprio valor da filosofia tanto a nível individual quanto coletivo, teórico quanto prático.

⁸ O que não quer dizer que o ceticismo metafilosófico não se manifestou na filosofia brasileira. Pelo contrário, penso que é claramente identificável a primeira obra brasileira de filosofia a descrever o itinerário de uma atitude cética contra a filosofia, senão profundamente *antifilosófica*: **O conflito das filosofias**, de Oswaldo Porchat Pereira, conferido em 1968 e publicado pela primeira vez em 1969.

1 CETICISMO METAFILOSÓFICO

1.1 O que é ceticismo metafilosófico?

Assim como não devemos nos enganar quanto à aparência monolítica do termo “ceticismo”, não devemos ser levados a pensar que o termo “ceticismo metafilosófico” (“CMF” doravante) é apreensível facilmente como um único fenômeno ou tese filosófica. Mais precisamente, o problema imediato que se põe no entendimento deste conceito é a clarificação, em primeiro lugar, de seus termos relevantes: *ceticismo sobre filosofia*. Isso quer dizer que, se quisermos saber exatamente o que está sendo dito, temos que determinar (i) a que *concepção de filosofia* esse ceticismo se refere; (ii) que *tipo de ceticismo* está sendo proposto quanto a esta concepção. É respondendo a estas questões que desejo situar o campo relevante que permeará o resto da dissertação.

1.1.1 Que filosofia?

Há grande risco em caracterizar o primeiro termo relevante de “ceticismo sobre filosofia”, e isso se deve à controvérsia entre filósofos sobre o que é a própria filosofia ou o ato de filosofar (OVERGAARD, GILBERT, BURWOOD, 2013, p. 3). Se considerarmos as listas conjuntas de Stuart Brock (2017, p. 127) e Richard Kamber (2017, p. 133), por exemplo, acabamos com seis concepções diferentes sobre os fins e valores da filosofia. Somente à questão entre o que separa a filosofia da ciência, Søren Overgaard, Paul Gilbert e Stephen Burwood (op. cit., p. 24-44) listam nove posições metafilosóficas acerca da proximidade entre as duas. Mesmo se considerarmos somente a história de filósofos céticos sobre a filosofia, será observado que, em diferentes contextos, os seus ataques foram direcionados a diferentes concepções específicas sobre o que constitui os métodos, objetos, fins e valores da filosofia, de modo que oferecer uma definição de “filosofia” pode incorrer no risco de ignorância histórica acerca deste ponto.⁹ À luz dessas considerações, e preferindo evitar este risco, o que direi acerca da filosofia deverá ser entendido como referente principalmente ao contexto *contemporâneo* da discussão de

⁹ Isso é particularmente observado sobre o pirronismo de Sexto Empírico, que, não asserindo teses filosóficas, incluindo aquelas sobre a natureza da própria filosofia, parasita sobre as concepções e doutrinas filosóficas e metafilosóficas de seus rivais para aplicar as suas críticas (MACHUCA, 2015, p. 28).

CMf e, apenas quando for relevante a essa discussão, em outros contextos históricos da filosofia ocidental.

A despeito da variedade de definições e caracterizações particulares oferecidas até o momento presente, céticos e não céticos sobre a filosofia parecem estar geralmente de acordo quanto à concepção particular de filosofia à qual CMf se opõe e pretende descreditar. A concepção em questão recebeu diferentes nomes; Daniel Stoljar (2021, p. 68), por exemplo, a chama simplesmente de “realismo”, enquanto John Bolender (2023, p. 14) a chama de “filosofia paradigmática”. Comum a todas as caracterizações da concepção são as seguintes teses:

i. A filosofia é, em primeiro lugar, uma atividade investigativa – i.e., ela consiste principalmente em adjudicar, por exemplo, a questão de *p* ser ou não ser o caso, no modo afirmativo ou negativo (KELP, 2020, p. 360);¹⁰

ii. O objeto constituinte da investigação filosófica são questões filosóficas paradigmáticas;

iii. Filósofos buscam adjudicar questões filosóficas propondo respostas em forma de teses e justificações a favor delas;¹¹ (cf. TÓZSÉR, 2023, p. 16 e ss.)

iv. O fim da investigação filosófica é a aquisição de um Estado Epistêmico Ideal (“EEI” doravante) – por exemplo, *conhecimento*,¹² *crença racional*, *entendimento*¹³ e *sabedoria*.

Estas teses constituem o núcleo da concepção de filosofia relevante à discussão de CMf. Juntas elas implicam que *a filosofia é uma investigação de busca por EEI sobre questões filosóficas paradigmáticas*.¹⁴ Por exemplo, este é o modo como Stoljar caracteriza a sua concepção realista:

Qual é o objetivo da filosofia? De acordo com *o realista*, o objetivo é chegar a saber a verdade das questões filosóficas. Será que temos livre-arbítrio? A

¹⁰ Assumindo que há, de fato, uma resposta correta e única a estas questões.

¹¹ Adiante serão explicados com mais detalhes a justificação epistêmica e a justificação filosófica em particular.

¹² Doravante será entendido que, no contexto desta dissertação, “conhecimento” se refere estritamente a conhecimento proposicional.

¹³ Cabe notar que há uma disputa sobre o conceito de entendimento em questão ser um estado epistêmico factivo ou não, um ponto que será mais importante no capítulo 3. Basta clarificar aqui que o filósofo busca tradicionalmente a aquisição do entendimento *correto*, e não independente de seu valor de verdade.

¹⁴ A ênfase em “busca pela verdade” serve para distinguir o tipo de investigação que é a filosofia de outras formas de investigação com foco de exploração, extensão e desenvolvimento conceitual de teses, teorias e paradigmas; cf. Gonçalves (2023, p. 23-32).

moralidade e a racionalidade são objetivas? A consciência é uma característica fundamental do mundo? De um ponto de vista realista, há verdades que respondem a estas questões, e o que estamos tentando fazer é saber estas verdades. (STOLJAR, 2021, p. 68, grifo do autor)

Similarmente, David Chalmers (2015, p. 14) defende que boa parte da prática de filósofos analíticos é explicada pela hipótese de que sua motivação principal na filosofia “é descobrir a verdade sobre os assuntos [filosóficos] relevantes: Qual é a relação entre mente e corpo? Qual é a natureza da realidade, e como podemos saber dela?”. Bolender expande a lista de problemas paradigmáticos de Chalmers e Stoljar:

Qual é a natureza da causalidade?; O que explica a “a [*sic*] força do *deve* lógico?”; Qual é a natureza da possibilidade lógica?; O que é uma lei da natureza?; Qual a natureza intrínseca dos fenômenos externos à mente?; O que explica “a eficácia implausível da matemática nas ciências naturais?; Em razão do que dois particulares pertencem ao mesmo tipo natural?; Em razão do que alguém tem conhecimento do mundo externo, do passado, do futuro?; Qual é a natureza fundamental da experiência subjetiva?; Como é possível que um ponto de vista corresponda a um determinado organismo, ou seja, o que faz de você este organismo e não outro?; Como é possível que dois seres humanos capturem o mesmo pensamento?; Qual é a natureza do conteúdo mental?; Qual é a natureza da significação verbal?; Qual é a natureza da obrigação moral? (BOLENDER, 2023, p. 14)

Essa caracterização da filosofia está relacionada à ideia de que ela possui um parentesco mais profundo com a prática científica do que, por exemplo, com a poesia ou com a literatura. É verdade que há um parentesco com a ciência, mas deve-se entender a sua natureza precisa. A caracterização que ofereci é (i) agnóstica quanto à natureza dos métodos filosóficos em questão (por exemplo, se a filosofia é feita por análise conceitual, equilíbrio reflexivo, dados empíricos, análise fenomenológica, desconstrução ou hermenêutica) e (ii) agnóstica quanto à natureza dos objetos da investigação filosófica (por exemplo, se eles são objetos empíricos, linguísticos, abstratos, etc.). Uma continuidade *forte* entre ciência e filosofia, que caracteriza o naturalismo de filósofos como Quine e a filosofia experimental, dependerá do conjunto de respostas a (i) e (ii); similarmente, um conjunto diferente pode afirmar uma descontinuidade metodológica e ontológica entre os dois campos, como no caso do separatismo estrito de filósofos de abordagem transcendental como Husserl.

O que a caracterização acima afirma não é nenhum dos dois, mas algo que tanto Quine quanto Husserl entrariam em acordo acerca da filosofia. Ela pode ser entendida como afirmando uma continuidade *fraca* nos *fins* de ambas as empreitadas, pois o que conecta a filosofia e a ciência não é uma semelhança ou identidade de objetos ou métodos, mas sim o fato de serem atividades investigativas centradas na aquisição de um ou mais EEs;

ou, nas palavras de Stoljar (2021, p. 68), o que as une é o fato de ambas serem formas particulares de *Wissenschaft* – “investigação sistemática racional sobre qualquer assunto”. Portanto, para evitar mal-entendidos, enfatizo a partir do que foi dito que é a tese de continuidade de *Wissenschaft*, e não o naturalismo metafilosófico, a implicação que pode ser tirada da concepção acima de filosofia. Por essas razões, seria igualmente enganador chamar essa concepção de “filosofia naturalista” ou “filosofia científica”.

Apesar de me inspirar na caracterização de Stoljar, desejo evitar as conotações consideradas geralmente ontológicas do termo “realismo”. Por isso, seguindo János Tózsér (2023, p. 11), e enfatizando o foco sobre EEIs, opto por chamar essa concepção de “concepção *epistêmica* da filosofia” ou, simplesmente, “filosofia *epistêmica*”.¹⁵ Em todo caso, usarei pelo restante da dissertação estes termos para me referir a ela, e me referirei aos filósofos que aderem a ela como “filósofos *epistêmicos*”.

Se é a concepção *epistêmica* que será relevante à discussão a seguir, é compreensível então questionar *por que razão esta é a concepção relevante para os céticos e não céticos do debate acerca de CMf*. Mas as razões para isso são simples. A primeira é que, no que concerne à filosofia analítica, a concepção *epistêmica* é a concepção dominante entre os filósofos sobre o que constitui filosofia e de onde vem parcialmente o seu valor; Lloyd Strickland (2013, p. 1081) até chega a chamá-la de “a concepção padrão da filosofia” devido à sua popularidade.¹⁶

Algumas razões podem ser levantadas a favor disso: (i) pode-se defender que a aceitação ampla, porém tácita da concepção *epistêmica* é a melhor hipótese para a questão de o que está sendo refletido pelo modo como filósofos profissionais e não profissionais fazem filosofia, assim como para a questão de o que nos motiva a buscar a filosofia em primeiro

¹⁵ Antes de vir a saber do nome que Tózsér lhe deu, favoreci chamar a concepção de “concepção *zetética* da filosofia”, do grego *zētēsis* (ζήτησις), no sentido de “investigação; estudo, *a respeito de*” (MALHADAS et al., 2007, p. 188). Porém, além de eu preferir o termo “*epistêmico*” por sua referência à busca por EEIs, Aldo Dinucci (correspondência pessoal) me lembrou que “*zetético*” é um epíteto comumente associado aos céticos *pirrônicos*; cf. Sexto Empírico (1948, p. 158/EP I 7). Portanto, é também pelo desejo de evitar esta confusão que optei pelo termo “*epistêmico*” para caracterizar essa tradição filosófica.

¹⁶ O fato de essa concepção não ser frequentemente defendida explicitamente ou sequer discutida por filósofos não quer dizer que ela não é a concepção que eles têm em mente ao fazer filosofia. Questões metafilosóficas ainda são uma parte relativamente negligenciada da filosofia, com muitos filósofos preferindo engajar com questões filosóficas sem ter que explicitar seus comprometerimentos metafilosóficos. Alguns filósofos (POPPER, 1952, p. 124-5; RYLE, 2009, p. 331) explicitamente condenam filósofos que se engajam com a metafilosofia.

lugar (STRICKLAND, 2013, p. 1080; CHALMERS, 2015, p. 14);¹⁷ (ii) além do testemunho próprio de Chalmers, um número de filósofos contemporâneos afirmou explicitamente o seu comprometimento com alguma forma da concepção epistêmica (por exemplo, POPPER, 1975, p. 44; DUMMETT, 1978, p. 456; SELLARS, 1991, p. 1; SEARLE, 1999, p. 2069; RESCHER, 2001, p. 3; STRAWSON, 2008, p. 1; STRICKLAND, op. cit., p. 1080; OPPY, 2014, p. 2; WILLIAMSON, 2020, p. 3; PRIEST, 2020, p. 6; SIDERITS, 2021, p. 6); (iii) por fim, os dados da última edição da enquete conduzida pelo site **PhilPapers** sobre as posições de filósofos sobre um número de questões filosóficas, pode-se ver que, quanto à questão do fim da filosofia, as respostas predominantes aceitam ou se inclinam à aquisição de EEI: ou o entendimento, ou a sabedoria, ou o conhecimento (BOURGET; CHALMERS, 2021, p. 7); (iv) por fim, pode ser insistido que essa é a única concepção que faz sentido da antiga distinção socrática entre a filosofia e outras atividades argumentativas como a sofística:

Como o filósofo difere do sofista? Se há uma diferença, não se trata simplesmente do que eles dizem, e Sócrates sabia disso. Se trata do que eles *fazem*. No fim das contas, os sofistas eram mestres da conversação; filósofos podem ser isto, mas eles não são apenas isto. A resposta socrática ainda merece a nossa atenção: enquanto o sofista meramente fala, o filósofo busca [i.e., a aquisição de EEI]. (MOODY, 1986, p. 45; cf. BARNEY, 2016, p. 2)

A segunda razão, implicada pela primeira, é que, se a maioria dos filósofos engaja em filosofar principalmente para investigar questões filosóficas, e se, junto com a valorização da aquisição de EEIs, a crença de que através da investigação filosófica podemos adquirir esses EEIs é a razão pela qual filósofos engajam com a filosofia em primeiro lugar, então CMf terá consequências potencialmente desastrosas tanto para filósofos quanto para a prática da filosofia. Serão desastrosas para filósofos epistêmicos, pois implica que todos ou ao menos boa parte deles estão sendo irracionais ao defenderem as suas teses filosóficas.¹⁸ Além disso, se valorizamos a filosofia ao menos principalmente porque ela é capaz de nos levar à aquisição de EEI, mas, como CMf implica, “não é claro que a empreitada filosófica tenha prestado como fonte de conhecimento [ou qualquer outro EEI]” (KORNBLITH, 2013, p. 120), então estamos enganados em nossa crença otimista,

¹⁷ Lloyd Strickland (2013, p. 1079-1080) também levanta evidências textuais para atribuímos alguma versão da concepção epistêmica para filósofos não contemporâneos, como Aristóteles, Descartes, Hobbes, Berkeley e Spinoza.

¹⁸ Se apenas a maioria ou todos os filósofos, e de que maneira eles estão sendo irracionais ao fazerem filosofia, são questões para as quais diferentes argumentos oferecem respostas variadas. Eles serão apresentados e discutidos nas seções seguintes deste capítulo.

e assim perdemos grande parte da razão para fazer filosofia em primeiro lugar – mesmo que ela ainda possa servir para outros fins.

Por exemplo, poderíamos expandir o espaço lógico de possibilidades e sistemas coerentes, descobrindo todas as implicações de teses, teorias e sistemas filosóficos (RESCHER, 1978; RUSSELL, 1982; PIGGLIUCI, 2017; SHAND, 2017; BEEBEE, 2018; HANNON, NGUYEN, 2022) – mas ainda será o caso que, para a maioria dos filósofos, isso é um consolo decepcionante perante a futilidade da busca por EEI:¹⁹ “Por que continuar o empreendimento, por que insistir em buscar soluções filosóficas para os problemas da filosofia?” (PORCHAT PEREIRA, 2006, p. 42) é uma pergunta perfeitamente válida para o filósofo epistêmico.²⁰

Portanto, será entendido a partir deste ponto que CMf no contexto desta dissertação é estritamente o ceticismo sobre o sucesso da concepção epistêmica da filosofia, i.e., o sucesso da filosofia enquanto investigação sistemática de questões filosóficas com o fim de atingir EEI sobre elas através da justificação de teses filosóficas. É preciso saber agora de que modo o ceticismo ameaça a racionalidade desta empreitada.

1.1.2 Que ceticismo sobre filosofia?

1.1.2.1 Ceticismo

Uma caracterização satisfatória de CMf deve especificar a razão de ela ser considerada uma forma de ceticismo em primeiro lugar, e isso exige explicar o que conta como uma posição cética em nível geral. Além disso, ela deve explicar satisfatoriamente a razão de CMf ser uma ameaça à concepção de filosofia epistêmica que está sendo assumida aqui. Para os fins desta dissertação, assumirei como ponto de partida que conta como cético qualquer comprometimento com alguma forma particular desta tese:

¹⁹ Joško Žanić (2020, p. 11) levanta uma reclamação similar no contexto do debate sobre a existência de progresso filosófico. Mesmo quando filósofos otimistas insistem sobre a possibilidade do progresso, pessimistas insistem que esse não é o progresso que boa parte dos filósofos quer: “continua sendo o caso [...] que não houve crescimento de conhecimento factual” – o que seria exatamente o tipo de progresso desejado por filósofos epistêmicos.

²⁰ A tentativa de consolar a situação epistêmica devastada dos filósofos com uma proposta deflacionada da filosofia precede os esforços mais recentes. Ela se encontra na crítica epistemológica da metafísica de Kant (2015) e sua proposta de filosofia como investigação transcendental, assim como na crítica semântica de empiristas lógicos como Moritz Schlick (1992) e suas propostas da filosofia como análise linguística, e nas críticas empíricas da filosofia experimental contra a pretensão filosófica de conhecer verdades modais, e proposta de Edouard Machery (2017) de redirecionar a filosofia à análise conceitual.

Ceticismo prescritivo₁: *Para todo agente S e todo membro p do conjunto de teses C, S deve suspender a crença em p.*

Isto é, é uma condição *suficiente* (mas não necessária, como veremos) para ser cético defender alguma forma de ceticismo prescritivo.

Nessa apresentação inicial, assumirei por questões de simplicidade que a tese se aplica a crenças, já que, é importante mencionar, há formas de ceticismo que não miram na crença. Mas, por questões de brevidade, limitarei minha exposição nesta seção àquelas que lidam apenas com ela. Por “crença” se deve entender a atitude doxástica²¹ de tomar p como sendo o caso ou de enxergar p como verdadeira (VELLEMAN, 2000; JACKSON, 2019; SCHWITZGEBEL, 2019). Por exemplo, se eu acredito que há um computador na minha frente no exato momento em que digito esta dissertação, eu tomo como a proposição de que há um computador na minha frente no exato momento em que digito esta dissertação como sendo o caso ou como sendo verdadeira.

A crença é também uma atitude doxástica que não admite graus – ou S acredita, ou S não acredita que p, sem intervalos. Em outras palavras, a crença faz parte do conjunto de atitudes que Elizabeth Jackson (2019, p. 2477) chamou de *categóricas*.²² Ceticismo é, portanto, nesse caso, a exigência de suspensão de tomar p como verdadeira e, em nível geral, a exigência de suspensão de uma atitude doxástica positiva ou negativa sobre p.

Assim como ela está, a formulação precisa de um número de revisões, como pretendo mostrar a seguir. À luz do parágrafo anterior, duas distinções relacionadas ao escopo de seu alvo podem ser feitas. A primeira diz respeito à questão se C deve ser entendido como um conjunto *local* ou um conjunto *global* de teses:

Ceticismo local: *Para todo agente S e todo membro p do conjunto local de teses C, S deve suspender a crença em p;*

²¹ Seguindo Michael Titelbaum (2022), uma atitude doxástica será entendida como uma atitude proposicional representacional. A concepção padrão de atitudes doxásticas é tripartite, distinguindo entre crença, descrença e suspensão de juízo (JACKSON, 2020, p.1). Outras atitudes doxásticas como a credência (da qual falarei adiante), mas também a certeza e a dúvida, são extensões desse modelo.

²² A tese da categoricidade da crença não é universalmente aceita; cf. Moon (2017), Jackson (2020) e Clarke e Staffel (2024) para uma discussão sobre a possibilidade de crenças serem graduais. De todo modo, seguindo Jackson (2019, p. 2477, n. 1) e Titelbaum (2022, p. 14-5), assumirei que a crença é uma atitude categórica e usarei o termo “crença” para me referir a essa concepção; de todo modo, isso não afetará substancialmente a argumentação.

Ceticismo global: *Para todo agente S e todo membro p do conjunto global de teses C, S deve suspender a crença em p.*

A segunda diz respeito à questão se o cético tem mente todos ou apenas uma quantidade significativa dos membros do conjunto. Aqui, será assumido que, para que uma tese conte como cética, um número significativo (i.e., ao menos mais da metade dos membros do conjunto) deve estar dentro deste escopo:

Ceticismo lato: *Para todo agente S e todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S deve suspender a crença em p;*

Ceticismo estrito: *Para todo agente S e quase todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S deve suspender a crença em p.*

Isso leva à primeira revisão da tese:

Ceticismo prescritivo₂: *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S deve suspender a crença em p.*

Esta formulação não parece problemática com respeito ao modo como o termo “ceticismo” tem sido utilizado em contextos filosóficos. Como é evidenciado textualmente, desde que as primeiras escolas céticas acadêmicas e pirrônicas surgiram, o ceticismo foi caracterizado como estando em oposição à crença ou assentimento perante teses não evidentes:

E assim Arcesilau negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo em que Sócrates se teria mantido – que soubesse que nada sabia –; pensava assim estarem profundamente ocultas as coisas todas e não haver algo que se pudesse discernir ou entender; por essas causas, *nada convinha professar, nem afirmar seja o que for, nem provar com assentimento [...] A Academia Nova [...] continuada até Carnéades [...] permaneceu no mesmo raciocínio de Arcesilau.* (CÍCERO, 2012, p. 135-6/Ac. I 46, grifo meu)

Nós dizemos que o cético não dogmatiza [i.e., não tem crenças], não no sentido mais geral [de “dogmatizar”] de aprovar algo (pois o cético assente às disposições que sua representação o força a reconhecer; ele não diria: “não creio sentir calor nem frio”); mas, *no sentido de assentir às coisas não evidentes investigadas pelas ciências, o cético não dogmatiza.* [...] (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 160-1/PH I 13-5, grifo meu)

Porém, há um sentido diferente de ceticismo. Uma fonte potencial de inspiração para ele se encontra em uma das passagens autobiográficas de René Descartes em seu **Discurso do método**:

Nada direi da filosofia, a não ser que, vendo que foi cultivada pelos mais excelentes espíritos que viveram desde há vários séculos, e que, não obstante, nela não se encontra coisa alguma sobre a qual não se discuta e, por

consequente, que não seja duvidosa, eu não tinha tanta presunção para esperar me sair melhor do que os outros; e que, considerando quantas opiniões diversas pode haver sobre uma mesma matéria, todas sustentadas por pessoas douradas, sem que jamais possa haver mais de uma que seja verdadeira, *eu reputava quase como falso tudo o que era apenas verossímil* (DESCARTES, 1996, p. 12, grifo meu)²³

Assumindo que *reputar quase como falsa p* é uma atitude doxástica distinta tanto de *reputar tão falsa como verdadeira p* quanto de *suspender a crença sobre p*, a sugestão inspirada na passagem acima é que o ceticismo pode também significar a *descrença de p*, i.e., a atitude doxástica de tomar p como não sendo o caso ou de enxergar p como falsa (BERGMANN, 2005, p. 420).²⁴ Se isso está correto, então é necessário estender o conceito de ceticismo para cobrir mais duas concepções específicas:

Ceticismo suspensivo: *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S deve suspender a crença em p;*

Ceticismo dogmático: *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S deve descrever de p.*

Isso leva a uma segunda e última revisão da tese, a qual adotarei pelo restante da dissertação:

Ceticismo prescritivo₃: *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S deve suspender ou descrever da crença em p.*

Portanto, conta como conclusão *cética* qualquer versão específica da seguinte tese acima, e conta como *cético* qualquer sujeito que defenda um argumento a favor dela.

1.1.2.2 A concepção padrão do ceticismo e o ceticismo pirrônico

A partir da formulação da tese *cética*, procuro oferecer um modelo padrão pelo qual podemos diferenciar formas de ceticismo. Para isso, me atentarei à estrutura da atitude *cética*. Assumirei, assim como Michael Williams (2010, p. 292), que a estrutura da argumentação *cética* geralmente (mas não necessariamente) consiste da tese do ceticismo e duas outras teses que conjuntamente a implicam: (i) uma outra tese *cética doutrinal*; (ii) uma norma doxástica relacionada a esta tese descritiva, e através da qual o *cético* pode inferir, junto com (i), o ceticismo prescritivo. Preferindo se manter em uma apresentação

²³ Nas **Meditações Metafísicas**, Descartes (2005, p. 36-7) é mais cuidadoso e adota a suspensão da crença.

²⁴ Doravante assumirei que a *descrença* é uma forma de crença, e não uma atitude doxástica distinta.

abstrata do ceticismo, Williams não formula explicitamente nem (i) nem (ii). Para os meus propósitos, elas devem ser entendidas da seguinte maneira:²⁵

(i) **Ceticismo doutrinal:**²⁶ *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S não possui o EEI relevante sobre p;*

(ii) **Norma doxástica:** *Se S não possui o EEI sobre p necessário para ter a atitude doxástica relevante acerca de p, S deve abandonar a atitude doxástica relevante a p.*

Por exemplo, se alguém é um cético descritivo sobre *conhecimento* (um EEI), então ele afirma que ninguém *sabe* que p, e se ele é um cético descritivo sobre crença racional, ele afirma que ninguém *crê racionalmente* em p, etc. O mesmo vale para versões específicas da norma doxástica: se a norma doxástica é acerca do conhecimento, ela diz que se S não sabe (ou não *crê racionalmente*) que p, S deve abandonar uma certa atitude doxástica (por exemplo, a crença) sobre p. Seguindo o esquema de Williams (*Ibidem*) em minha terminologia, a estrutura pode ser posta desta forma:

Ceticismo doutrinal + Norma doxástica

(implicam)

↓

Ceticismo prescritivo

(Suspensivo ou dogmático)

Podemos interpretar a tese cética doutrinal de duas maneiras, com respeito à sua força modal:

Ceticismo doutrinal moderado: *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S não possui atualmente o EEI relevante sobre p;*

Ceticismo doutrinal radical: *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, S não pode possuir o EEI relevante sobre p;*²⁷

²⁵ Williams (2010, p. 291) afirma que basta haver um ou mais dos três componentes – a tese cética doutrinal, a tese prescritiva e a desistência das próprias atitudes doxásticas atacadas pelo cético – para que se tenha uma atitude cética, pois todas são formas diferentes de ceticismo.

²⁶ O termo é de Williams (2010, p. 291).

²⁷ “S não sabe/pode saber que p” é ambígua, podendo significar “S não sabe/pode saber que p de acordo com o critério C_i de conhecimento” ou “S não sabe/não pode saber que p de acordo com qualquer critério C de conhecimento”. A primeira leitura é a interpretação *dialética* do ceticismo e, da maneira que os leio, é aquela pela qual os céticos acadêmicos e pirrônicos operam em suas obras, apesar de afirmarem menos

Para ilustrar este ponto estrutural, considere como tanto o ceticismo acadêmico quanto o ceticismo cartesiano (em contraste, como veremos, ao ceticismo pirrônico) defendem teses cétricas descritivas com implicações cétricas normativas quando acopladas a uma norma doxástica que eles sustentam. Por exemplo, Descartes afirma o seguinte após ser confrontado com argumentos cétricos sobre os sentidos como fonte de certeza absoluta:

De todas as opiniões que outrora recebera em minha crença como verdadeiras, não há uma da qual não possa agora duvidar, não por alguma inconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas; de sorte que *é necessário que eu detenha e suspenda doravante meu juízo sobre esses pensamentos e que não lhe dê mais crédito do que daria a coisas que me parecessem evidentemente falsas*, se desejo encontrar alguma coisa constante e segura nas ciências. (DESCARTES, 2005, p. 36-7, grifo meu; cf. WILLIAMS, 2010)

A atitude de suspensão de crença também é prescrita por Arcesilau, que, de acordo com Cícero (2012, p. 135/Ac. I 44), tanto “negava haver algo que se pudesse saber” quanto “pensava [...] [não] haver algo mais torpe que o assentimento e a aprovação preceder ao conhecimento e à percepção”, levando-o a concluir que “nada convinha professar, nem afirmar seja o que for, nem aprovar com assentimento” e que “convinha reter sempre e guardar de todo lapso a precipitação”. O ponto crucial é que tanto o ceticismo acadêmico quanto o ceticismo cartesiano pretenderam ter conseguido determinar que não temos o EEI desejado para certas empreitadas epistêmicas, e que este fato, acoplado ao comprometimento com a norma doxástica de que qualquer crença com suporte epistêmico abaixo do nível deste EEI deve ser suspensa temporariamente (se o ceticismo sobre EEI for modalmente modesto) ou permanentemente (se o ceticismo sobre EEI for modalmente robusto), implica a sua conclusão cétrica prescritiva. Sem esses dois componentes, a prescrição cétrica é destituída de autoridade.

A partir da análise de Williams, temos a seguinte caracterização do ceticismo, que chamarei mais especificamente de *concepção padrão do ceticismo*:

Concepção padrão do ceticismo: *Para todo agente S e (quase) todo membro p do conjunto (global ou local) de teses C, (i) S não possui o EEI relevante sobre p; (ii) S deve suspender a crença em p ou descrever de p.*

cuidadosamente que nada pode ser conhecido. Similarmente, o ensaio do cétrico renascentista Francisco Sanches, intitulado polemicamente de **Que nada se sabe** (*Quod nihil scitur*), não é um ataque a todo tipo de conhecimento, mas à concepção aristotélica especificamente (SANCHES, 2006). Não estou ciente de qualquer defesa da segunda leitura não dialética.

É importante lembrar por fins de clarificação que (ii) se segue de (i) por mediação da norma doxástica relevante. Isto é, o ceticismo não é a mera conjunção de (i) e (ii), nem a sua disjunção, mas a tentativa de demonstrar (i), e que de (i), (ii) se segue por implicação com a norma doxástica que exige o abandono da crença ou a descrença perante a falta do EEI necessário. Por isso, o que foi afirmado acima deve ser visto como um modelo argumentativo geral e não como a tese cética isolada.

Ademais, a ênfase em “padrão” deve deixar claro que o modelo não é uma forma fixa de argumentação à qual todos os céticos estão comprometidos. Ela é, porém, aquela exibida por algumas das formas mais paradigmáticas da argumentação cética antiga, moderna e contemporânea e, portanto, será útil como uma caracterização básica do próprio ceticismo. De acordo, então, com a concepção padrão do ceticismo, a tarefa do cético contra uma empreitada teórica é identificar o EEI visado pelo seu oponente, defender a tese descritiva de que tal EEI não pode ser atingido pelo método que sua empreitada teórica propõe para adquiri-lo e concluir que, dada a ausência deste EEI, a norma doxástica relevante à qual o cético adere exige que o oponente suspenda a sua atitude doxástica (no caso que esteve assumindo até agora, por exemplo, a crença). Tendo estabelecido isso ao menos quanto a um número significativo de membros p de um conjunto local de teses C relevante, o cético terá cumprido as suas próprias pretensões.

A concepção padrão do ceticismo pode ser contrastada com uma outra forma historicamente duradoura e influente de ceticismo: o ceticismo pirrônico, especificamente como ele é apresentado por Sexto Empírico principalmente em seus **Esboços pirrônicos** (*Pyrrhōneioi hypotypōseis*). Importa fornecer uma apresentação inicial desta forma de ceticismo, não apenas para salientar o fato de que a tradição pirrônica oferece um modelo alternativo de argumentação cética que *não* se conforma à concepção padrão do ceticismo, mas também porque, como se tornará patente ao longo do restante da dissertação, o pirronismo será de extrema importância como fonte para clarificar o conceito e o sucesso da posição cética metafilosófica contemporânea.

Em suma, o cético pirrônico é alguém que é capaz de causar a suspensão de juízo através da sua capacidade de opor aparências e argumentos de modo a induzir a enxergá-los como conflitantes, porém igualmente convincentes (i.e., *equipolentes*). Este cético, ao ter investigado sobre os assuntos não evidentes e experienciado a equipolência em virtude de sua capacidade de oposição de aparências (se utilizando de métodos de indução à

suspensão de juízo como os tropos da relatividade de Enesidemo, ou os cinco modos de Agripa),²⁸ acaba por suspender o juízo sobre eles, e passa a se restringir a relatar os fenômenos e as suas próprias disposições apenas como elas lhe aparecem no momento em que ele as experiencia, sem pretensões de estar falando acerca delas como elas realmente são além das aparências; após suspender o juízo, se segue também ao cético, segundo o seu próprio relato, a tranquilidade, a busca pela qual foi desde o início o ímpeto de sua investigação dado o efeito perturbador da perplexidade dos fenômenos ao seu redor (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 157-8, p. 160-1/EP I 1-4, I 8-10, I 12-15). Como tal, o cético pirrônico é oposto pelos dogmáticos, i.e., os filósofos que afirmam ter encontrado

²⁸ Os dez modos de Enesidemo (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 166-190/EP I 36-163) são dez estratégias argumentativas para gerar a experiência de equipolência através do levantamento de diferentes perspectivas de um mesmo objeto, levando à suspensão de juízo. Por exemplo, o cético pode inicialmente ser levado a inferir, por exemplo, que, do fato de que a flor que ele observa parece branca, possui um cheiro agradável, é pequena, e que o disco em seu centro é circular. Contudo, ele levantará em seguida considerações indicando que, a depender de diferentes pontos de perspectiva (a espécie do sujeito que experiencia, as suas disposições naturais, a sua localização, o seu estado de saúde, as convenções sociais pelas quais foi criado, etc.), a aparência do objeto se modifica, de modo que dessas outras perspectivas a flor não tem nenhuma das características que haviam sido afirmadas por ele: do ponto de vista de quem foi afetado por uma doença ou condição visual, a flor parece amarela e fedida; do ponto de vista de quem está bem perto, ou de outra espécie (por exemplo, uma formiga), a flor parece maior; do ponto de vista de quem a enxerga de uma perspectiva, o seu disco parece oval, etc. De cada uma destas perspectivas pode-se, então, fazer a mesma inferência feita antes pelo cético e afirmar que essas aparências revelam a flor como ela realmente é; assim, confrontado com essas considerações conflitantes, mas igualmente persuasivas (por serem, no fundo, compostos pelo mesmo tipo de premissa, para o mesmo tipo de conclusão), o cético acaba por suspender o seu juízo. Os modos também podem ser aplicados a teses: para pessoas de certa disposição e classe social, a riqueza é um bem indispensável, mas, para pessoas de outra disposição e classe social (além de outros possíveis fatores), a riqueza é até vista como um mal, e assim por diante até surgir novamente a experiência de equipolência.

Os cinco modos de Agripa (*Ibid.*, p. 190-2/EP I 164-177) são, na sequência em Sexto Empírico os introduz, os da 1. discordância, 2. regressão ao infinito, 3. relatividade, 4. hipótese e 5. circularidade, e são extensamente utilizados por Sexto Empírico em sua obra. O seu uso procede geralmente da seguinte maneira: (1) de um objeto de investigação, observa-se que há um desacordo (entre teóricos ou não teóricos) que não foi até agora resolvido e, pela falta de maneira de resolvê-lo, experiencia-se a equipolência entre posições conflitantes, e ocorre a suspensão de juízo acerca dele. Os outros modos acabam por reforçar a noção de que as teses conflitantes se mantêm equipolentes: (2) se um dogmático procura resolver o desacordo fornecendo uma primeira justificação para a sua tese acerca do objeto, ele deve então fornecer segunda justificação para esta primeira, e assim *ad infinitum*, portanto, “não sabemos por onde começar o raciocínio” (*Ibid.*, p. 190/EP I 166), o que também ocorre com as outras teses, fazendo ocorrer também a suspensão de juízo. (3) Se o dogmático para a sua corrente justificativa afirmando que as coisas lhe aparecem de tal modo e, portanto, são de tal modo, será lhe apontado que aparências são relativas (como os modos de Enesidemo procuram mostrar), levando a diferentes juízos equipolentes sobre a natureza do objeto (cf. VÁZQUEZ, 2019, p. 75-6); (4) se o dogmático, no entanto, afirma uma *razão* posta como hipótese sem qualquer demonstração, ele não tem como resolver a discordância quando outras razões são postuladas como hipóteses (cf. *Ibid.*, p. 77); (5) se o dogmático tenta finalmente evitar o regresso sustentando que a sua cadeia de razões é justificada ou demonstrada por aquilo que ele está para a justificar (i.e., a conclusão de seu argumento, a sua tese), então a justificação de seu argumento é circular, o que, até agora, foi também o que o cético observou quanto a outras teses que tentaram evadir os outros modos.

Minha apresentação de ambos os conjuntos de modos busca deixar claro como eles são usados pelo pirrônico para *ele* alcançar a experiência de equipolência e atingir a suspensão de juízo, dada a importância que Sexto Empírico dá à primeira como evento ocasionando a segunda. Contudo, como fica claro a seguir, Sexto os utiliza extensivamente como ferramenta para construir argumentos a conclusões opostas às dos filósofos dogmáticos.

a verdade definitiva sobre os assuntos não evidentes através de seus métodos e argumentos e, portanto, terminado a investigação acerca delas (*Ibid.*, p. 157/EP I, 1-4); para não apenas defender-se contra eles, mas para também *cura-los* de sua precipitação e arrogância epistêmica (*Ibid.*, p. 342/EP III 280-1), o cético pirrônico faz uso de argumentos capazes de produzir também nestes dogmáticos a suspensão de juízo, com isso esperando também faze-los atingir a tranquilidade da mesma maneira como isso lhe ocorreu. Isto é, ao invés de justificatória (como a argumentação cética padrão), a argumentação pirrônica perante outros filósofos é *dialética* e *ad hominem* no sentido de que, ao engajar em disputas com eles, o cético não expõe nem fornece justificações a teses próprias; antes, ele parte das assunções, definições, teses e argumentos destes dogmáticos, para então levantar, na própria linguagem dogmática (cf. *Ibid.*, p. 273/EP II 255), assunções, definições, teses e argumentos *opostos* e suficientemente convincentes a ponto de provocar neles a experiência de equipolência e, com isso, a suspensão da crença – procedimento que não exige, contudo, qualquer comprometimento dogmático por parte do pirrônico em estabelecer a verdade ou falsidade destas assunções, definições, teses e argumentos (*Ibid.*, p. 231/EP II, 79). Porchat Pereira sintetiza nitidamente esta prática pirrônica de opor teses contra os dogmáticos com ajuda dos modos céticos de suspensão de juízo:

Contra os argumentos dogmáticos que intentavam estabelecer positivamente aqueles vários pontos, alinhou, com respeito a cada um deles, toda uma série impressionante de argumentos contrários, estabelecendo precisamente as teses opostas: que não existe a verdade, tal qual os dogmáticos a receberam [...], nem há algo verdadeiro [...]; que não há realidade evidente, que nada é evidente [...]; que não há critério de verdade, porque nenhuma das espécies de critério propostas pelos dogmáticos nos provê de conhecimento seguro [...]; que é inconcebível e inapreensível o sujeito humano, como o entendem os dogmáticos [...]; que não se pode descobrir a verdade nem julgar as coisas pela sensibilidade ou pelo entendimento, ou pela operação conjunta de uma e outro [...], isto é, por nenhuma de nossas faculdades pretensamente cognitivas; que a representação (*phantasia*) dogmática é inconcebível, inapreensível, nem se podem julgar por elas os objetos [...]; que o signo, tal como o dogmatismo o define, é inconcebível [...], irreal [...], não existe signo [...]; que argumentos conclusivos são inapreensíveis [...], que não se podem descobrir argumentos verdadeiros [...]. nem é possível descobrir um argumento que deduza algo *ádelon* (não evidente) a partir de premissas evidentes, dada a relação mesma que conecta conclusão e premissas [...]; que não há realmente demonstrações e as demonstrações são portanto irrealis [...], são nada [...]; que a demonstração é, de fato, inconcebível [...], é algo não evidente e, ela própria, matéria de *diaphonia* [i.e., de desacordo, conflito] [...]. (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 154-5)

Mas como Porchat Pereira logo explica, é sempre o fim de induzir à experiência de equipolência e à suspensão de juízo resultante nos dogmáticos que subjaz à aparência

dogmática das conclusões de argumentos utilizados pelos pirrônicos, e não o de justificar teses:

Sexto Empírico pratica extensamente o método das antinomias ao longo da sua obra. Os onze livros *Adversus Mathematicos* expõem exaustivamente argumentos que os céticos descobriram pode opor-se aos argumentos dogmáticos em cada divisão de cada uma das ciências reconhecidas, acerca de cada um de seus tópicos; algumas vezes, Sexto consente também em expor os argumentos “construtivos” utilizados pelos céticos dogmáticos. Uma leitura superficial desses textos poderia eventualmente dar a impressão de que aqueles argumentos “destrutivos” que procuram estabelecer, por exemplo, a irrealidade da causa, ou do movimento, ou do tempo, são argumentos céticos, representam posições e pontos de vista pirrônicos. Entretanto [...] [o]s argumentos “destrutivos” são construídos no melhor estilo dogmático, seguem os padrões da lógica e da demonstração dogmática, são *argumentos dogmáticos*, sob esse prisma em nada se distinguem em natureza dos argumentos dogmáticos “construtivos” com os quais se fazem conflitar. Porque o que importa aos pirrônicos mostrar é precisamente esta ambivalência fundamental e constitutiva da argumentação dogmática, que implica sua autodestruição, graças à manifestação da *isostheneia* [i.e., a equipolência] e à subsequente inevitabilidade da *épokhé* [i.e., a suspensão de juízo]. O pirronismo faz o dogmatismo assim servir à denúncia do dogmatismo, ele usa o dogmatismo instrumentalmente. (*Ibid.*, p. 158-9)²⁹

Esta leitura do pirronismo é, crê Porchat (*Ibid.*, p. 159), evidenciada pelo próprio relato de Sexto Empírico no fim de sua exposição nos **Esboços** dos argumentos contrariando a existência do critério do verdadeiro:

É preciso saber que não buscamos decidir se o critério do verdadeiro existe ou não (esta é uma afirmação dogmática); contudo, como os dogmáticos creem terem estabelecido de maneira convincente a existência desse critério, nós lhes opomos razões aparentemente convincentes [para o contrário], sem afirmar que elas são verdadeiras, e sem afirmar que elas são mais convincentes do que as razões contrárias. Mas devido à força persuasiva igual que parece estar nestas razões [apresentadas pelo cético] e naquelas dos dogmáticos, acabamos por suspender o juízo. (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 231/EP II 79)

Observa-se, portanto, como o cético pirrônico se afasta da concepção padrão do ceticismo. Diferente do cético padrão, o cético pirrônico não se compromete com nenhuma norma doxástica ou tese substantiva acerca da condição epistêmica humana, nem infere a suspensão de juízo como uma atitude doxástica a ser racionalmente seguida a partir delas; ele também não prescreve esta atitude aos seus interlocutores ao fim de sua argumentação como uma demanda racional, nem procura justificar em última instância a prescrição ou as premissas que a implicariam. Estas teses são, afinal, plausivelmente vistas como não evidentes pelo pirrônico e, portanto, ele suspende o juízo também acerca

²⁹ É por isto que o cético pirrônico também faz uso de argumentos autodestrutivos (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 245-256/EP II 144-192), como o de que não é possível fornecer nenhuma demonstração para nenhuma tese (o que acaba por incluir esta própria tese), pois o fim de sua argumentação não é *provar* a impossibilidade da prova, mas causar o interlocutor dogmático fincado nesta crença a suspende-la, ao mostrar que isso é racionalmente exigido de seus próprios critérios de racionalidade.

delas; afirma-las seria, afinal, cair em dogmatismo e encerrar precipitadamente a investigação.³⁰ Assim, é preciso entender que tanto nas estruturas de suas argumentações quanto no fim do uso dessas mesmas argumentações, os componentes que constituem a concepção padrão do ceticismo estão completamente ausentes do pirronismo.³¹

Importa citar por enquanto um último ponto acerca do pirronismo que será relevante para clarificar o ceticismo metafilosófico. Na literatura exegética acerca do ceticismo pirrônico, há uma controvérsia acerca de como interpretar o escopo da suspensão de juízo do cético, o que acabou por gerar duas concepções conflitantes dessa filosofia. De acordo com essa distinção popularizada por Jonathan Barnes (1982, p. 2-3), o pirronismo interpretado como *rústico* se caracteriza como um ceticismo que busca induzir à suspensão de juízo sobre todas as proposições, incluindo as da vida cotidiana e as das ciências; em contraste, o pirronismo interpretado como *urbano* limita o escopo da suspensão de juízo para apenas as teses dogmáticas dos filósofos que pretendem ir além dos fenômenos para determinar a natureza real das coisas, deixando de lado as afirmações da vida cotidiana e as afirmações não filosóficas das ciências.³² Assim, Robert Fogelin contrasta o cético pirrônico (interpretado urbanamente) ao com o cético cartesiano desta maneira:

Mais uma diferença entre o cético pirrônico e o cético cartesiano é que o cético cartesiano, mas não o cético pirrônico, levanta dúvidas que põem em xeque nossas crenças mais comuns acerca do mundo ao nosso redor. [...] Em contraste [ao cético cartesiano] – mas veremos que isto é um ponto de disputa – o cético pirrônico não direciona o seu ataque cético às crenças ordinárias comuns. O alvo primário do cético pirrônico é a filosofia dogmática – fazendo excursões secundárias em outros campos nos quais se encontram ocorrências de dogmatismo. Os pirrônicos se apresentavam como terapeutas que tratam de um mal-estar particular: a intranquilidade ou os tiques cósmicos criados pela busca por entendimento filosófico. São os ossos do ofício dos “Professores” – não da

³⁰ A razão para se pensar isso é que Sexto Empírico (1948, p. 253/EP II 182) considera não evidentes os assuntos que são controversos, o que inclui as teses epistemológicas e normativas dos filósofos dogmáticos.

³¹ Talvez esse ponto possa ser objetado. José Maia Neto (1995, p. xv) menciona uma passagem dos **Esboços pirrônicos** de Sexto Empírico (1948, p. 160-1/EP I 13) para lhe atribuir um comprometimento com, *inter alia*, uma norma doxástica de integridade intelectual (e, segundo a sua própria interpretação, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard e Léon Chestov também atribuíram ao cético este comprometimento). Mas Maia Neto falha em dar uma razão contra a afirmação de Sexto Empírico, na mesma passagem citada, de que o cético apenas relata suas próprias disposições como elas lhe aparecem sem torná-las em uma crença (Cf. *Ibid.*, p. 157, p. 209/EP I 4, I 233), assim como desconsidera a sua afirmação de que o cético se utiliza da física, da lógica (i.e., a epistemologia) e da ética (a separação tripartite da filosofia de acordo com os estoicos, com os quais Sexto Empírico está dialogando), não para fundar teses céticas, mas para criar oposições que induzem à suspensão de crença (*Ibid.*, p. 161-2/EP I 15-8). Em virtude desse caráter *defensivo* do ceticismo de Sexto Empírico (WILLIAMS, 2010, p 298-9), a interpretação mais caridosa seria a de que o cético adota apenas *dialeticamente*, em contextos de disputa com os dogmáticos, as normas e padrões epistêmicos que os dogmáticos defendem, de modo a produzir conclusões contrárias às deles *sem aderir dogmaticamente* a elas ou às suas premissas.

³² Jonathan Barnes e Miles Burnyeat são defensores notórios da interpretação rústica, enquanto Michael Frede se encontra como um dos defensores mais notórios da interpretação urbana; cf. Barnes, 1982; Burnyeat, 1980, 1982; Frede, 1984, 1987.

gente comum à busca de uma vida diária honesta (ou não tão honesta, aliás). O cético pirrônico isola as crenças comuns que são despreziosamente sustentadas. (FOGELIN, 2007, p. 360; cf. WILLIAMS, 2010, p. 299-300)

E como Porchat Pereira deixa claro, o cético urbano não deixa fora do escopo de sua suspensão apenas as crenças ordinárias, mas também as crenças científicas, exceto quando estas estão tingidas de pretensões filosóficas,

[...] porque o que os pirrônicos antigos problematizaram foi a velha *epistémé* clássica, a ciência entendida como conhecimento seguro e adequado da realidade mesma das coisas. Em outras palavras, eles questionaram a dimensão metafísica que a ciência se atribuía, dimensão à qual uma teoria filosófica do conhecimento alegadamente justificava o acesso. (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 141, grifo do autor)³³

1.1.2.3 Ceticismo metafilosófico contemporâneo

Com base em nossa discussão acerca do ceticismo padrão e pirrônico, podemos caracterizar com precisão o tipo de ceticismo que CMf é, quando o termo é utilizado *contemporaneamente*. Assim como no ceticismo padrão, o cético contemporâneo sobre a filosofia geralmente procede questionando a posse dos EEs tão desejados pelos filósofos epistêmicos (cf. a seção anterior) e, a partir disso, conclui que, dada a norma doxástica relevante à qual ele está comprometido, os filósofos devem abandonar as suas crenças em teses filosóficas. Mais precisamente, e colocando de forma esquemática:

Ceticismo metafilosófico contemporâneo: *Para todo agente S e (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, (i) S não possui o EEI relevante sobre Φ ; (ii) S deve suspender a crença em Φ , ou descrever de Φ .*³⁴

Novamente, assim como no caso do ceticismo padrão, essa caracterização de CMf ainda é apenas *parcialmente* satisfatória, e sugiro que ela seja vista cautelosamente como um modelo-base aberto a modificações, especialmente no que concerne à presença ou ausência de (i). Isso é especialmente o caso quando levamos em conta a complexidade de

³³ Cf. Porchat Pereira (2007, p. 141-44; p. 309-314) para um esboço de uma abordagem pirrônica (ou, em todo caso, neopirrônica) às ciências empíricas.

³⁴ Em uma versão anterior da dissertação, chamei esta caracterização simplesmente de “ceticismo metafilosófico”. No entanto, Filipe Carijó e Aldo Dinucci (correspondência pessoal) apontaram um problema patente nesta ideia: enquanto uma caracterização do ceticismo metafilosófico *no geral*, ela exclui por definição o ceticismo pirrônico como uma forma de ceticismo metafilosófico. Apesar de concordar com eles, este ponto me passou despercebido; portanto, foi necessário enfatizar que a minha caracterização tem apenas foco nas abordagens *contemporâneas* de CMf. Por questões de clarificação, deve estar entendido que “CMf” se refere a CMf *contemporâneo*, e não a outras formas de ceticismo metafilosófico como o ceticismo pirrônico. Similarmente, por “cético metafilosófico”, quero dizer (exceto em momentos de clarificação explícita) o cético metafilosófico *contemporâneo*.

certas variações de CMf. Por exemplo, uma formulação suspensiva (SEGAL, 2024) e uma formulação dogmática (WALKER, no prelo) de CMf sustentam diferentes teses epistêmicas descritivas que afirma que filósofos possuem de fato um determinado EEI relevante para inferir a prescrição da descrença.³⁵ Porém, a formulação que ofereço é satisfatória o suficiente porque cobre as duas teses que a maioria dos argumentos até agora oferecidos para CMf desejam estabelecer.

Importa notar, ademais, que por “teses filosóficas”, o cético metafilosófico tem geralmente em mente as teses filosóficas *substantivas*, como a de que há (ou não há) livre-arbítrio, ou a de que eventos mentais são (ou não são) epifenômenos, ou a de que Deus existe (ou não existe), etc. Essas teses devem ser distintas de teses filosóficas *condicionais*, como a de que, se o realismo indireto perceptual é verdadeiro, então o ceticismo sobre o mundo externo é verdadeiro, ou a de que, se o involuntarismo doxástico é verdadeiro, então não há deveres epistêmicos, ou a de que, se Deus existe, então valores morais existem etc. Teses substantivas também podem ser distinguidas de teses *negativas* tais como a de que o monismo spinozano é falso, ou de que o argumento de Berkeley para o idealismo não funciona, e de teses conceituais clarificadoras como a de que o ceticismo não é o relativismo, ou de que determinismo não é a tese da rejeição do livre-arbítrio, etc. (cf. FRANCES, 2010, p. 301; TÓZSÉR, 2023, p. 2). Nesta distinção, apenas as primeiras satisfazem o objetivo da filosofia epistêmica paradigmática de resolver questões filosóficas paradigmáticas, como “Há livre arbítrio?”, “Eventos mentais exercem um papel causal?”, “Deus existe?”, “A consciência é distinta de processos neurais?”, “Como sabemos que há um mundo externo?” etc., enquanto todas as outras atendem a questões diferentes (cf. ŽANIC, 2020, p. 10). Pelo restante de minha análise de CMf, deverá ser entendido que por “teses filosóficas” me refiro às teses filosóficas do primeiro grupo, e não do segundo ou do terceiro (os quais deixo em aberto se são ou não afetadas por CMf).³⁶

³⁵ A solução poderia ser ampliar ainda mais o escopo de um dos componentes do modelo de CMf: Ao invés de: (([ceticismo descritivo] + [norma doxástica]) → [ceticismo prescritivo]), teríamos o seguinte: (([tese descritiva positiva ou negativa acerca do status epistêmico de S quanto a teses filosóficas] + [norma doxástica]) → [ceticismo prescritivo]). Desta maneira poderíamos tentar englobar estas formas distintas de CMf. Como esse modelo se afasta demais da concepção comum do ceticismo por efetivamente abandonar o ceticismo descritivo como fator necessário, prefiro, no contexto desta dissertação, tomar estas formas de ceticismo como exceções a este esquema.

³⁶ Em todo caso, se CMf tiver tido sucesso em afetar todas ou a maioria das teses filosóficas *substantivas*, isso já conta como uma vitória para o cético, pela razão já citada de que o que os filósofos buscam paradigmaticamente são respostas substantivas afirmativas a questões substantivas (i.e., não condicionais).

Formulada como tal, CMf possui traços que a aproximam não apenas do ceticismo padrão, quanto do ceticismo pirrônico. Como foi constatado na introdução, CMf é, acima de tudo, uma forma *local* de ceticismo. Um cético global será por implicação um cético sobre a filosofia, mas não será, em um sentido substantivo do termo, aquilo que um cético sobre a filosofia busca ser: a princípio, os únicos alvos deste último estão relacionados às teses da *filosofia* somente, não às teorias científicas, nem às afirmações da vida cotidiana. Nesse sentido, o cético metafilosófico é como o cético pirrônico visto ao prisma da interpretação *urbana* do pirronismo de Sexto Empírico. A partir deste ponto, no entanto, CMf geralmente se afasta do ceticismo pirrônico. Lembremos que, à maneira como CMf foi formulado acima, ele é similar ao ceticismo acadêmico e cartesiano ao sustentar duas doutrinas filosóficas (uma epistemológica, outra ética) que conjuntamente implicariam a conclusão cética prescritiva; e que não apenas esta estrutura argumentativa que envolve um comprometimento duplo com dois tipos de teses substantivas está completamente ausente do ceticismo pirrônico como apresentado por Sexto Empírico, como a sua própria versão de pirronismo se afasta de qualquer conclusão prescritiva (o que resultaria na crença em uma tese dogmática) para apenas relatar as suas próprias disposições como elas lhe aparecem no momento em que ele se depara com argumentos equipolentes (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 157, p. 161/EP I 4, I 15).³⁷ Isso quer dizer que o ceticismo pirrônico *não* segue a concepção padrão de ceticismo; CMf, ao contrário, e especialmente em suas formulações contemporâneas, pretende explicitamente argumentar que é exigido racionalmente que se abandone a crença (ou outra atitude doxástica relevante) da própria tese filosófica mediante a negação de que se tem o EEI necessário para sustentar aquela atitude.

Outras diferenças com o ceticismo pirrônico também podem ser observadas. De acordo com Sexto Empírico (1948, p. 160/PH I 12), o cético pirrônico é motivado pelo fim ético de atingir a tranquilidade ou imperturbabilidade (*ataraxia*), a qual ele atinge através da suspensão de juízo, enquanto defensores de CMf são quase todos motivados por fins puramente teóricos. Sexto Empírico (*Ibid.*, p. 342/PH III 280) também diz que o cético é motivado por fins terapêuticos a tentar “curar” os filósofos dogmáticos de sua pretensão epistêmica e precipitação de juízo, o que ele enxerga como sintomas de um “amor-

³⁷ A conclusão cética pode ser entendida como uma versão descritiva da conclusão cética tal como a formulei acima: ao invés de afirmar que S deve suspender a crença em p, o cético afirma apenas o seguinte: “Neste momento, estou suspendendo a minha crença em p”. Essa formulação também é suficiente para contar como uma manifestação da atitude cética.

próprio” (*Ibid.*, p. 176/PH I 90),³⁸ ao passo que esta motivação terapêutica está largamente ausente em formas contemporâneas de CMf. Além disso, Sexto Empírico (*Ibid.*, p. 157/PH 1-3) descreve o ceticismo pirrônico como estando até agora em constante suspensão de juízo e investigação, aproximando o pirronismo a uma forma de vida. Não só as formas contemporâneas de CMf não são descritas como formas de vida, mas algumas delas pretendem demonstrar que a investigação filosófica é impossível ou uma perda de tempo. Porém, a despeito das diferenças com o pirronismo, será visto que argumentos contemporâneos para CMf também carecem do apelo às hipóteses extravagantes do ceticismo cartesiano, como a hipótese do sonho e a hipótese do gênio maligno. De fato, boa parte deles se baseia no mesmo tipo de considerações mundanas que são citadas pelo pirrônico em sua tentativa de induzir outros à suspensão da crença. Mas, diferente do pirrônico e próximo ao cético padrão, isso é feito com a intenção de derivar o componente que nega a posse do EEI relevante para poder concluir a tese cética prescritiva.

1.1.2.4 Formas de ceticismo metafilosófico

Como deve ser esperado da concepção padrão do ceticismo, céticos metafilosóficos disputam sobre qual versão específica de CMf deve ser adotada; os pontos de disputa são paralelos àqueles entre os céticos mais geralmente. O primeiro ponto de divergência diz respeito ao escopo de CMf: se céticos sobre a filosofia procuram atacar atitudes doxásticas sobre *todas* as teses filosóficas, ou somente quanto a um número significativo delas.³⁹ Alguns argumentos céticos pretendem atacar todas as teses, enquanto outros pretendem atacar apenas a maioria de nossas teses filosóficas.⁴⁰ O segundo ponto de divergência diz respeito à força modal do componente (i) de CMf: se céticos sobre a

³⁸ A motivação ética e a preocupação filantrópica de Sexto Empírico ecoam em Nietzsche, particularmente em sua defesa do florescimento humano através do ceticismo e da suspensão de juízo e seu diagnóstico do dogmatismo filosófico como sintoma de uma constituição intelectual fraca (cf. NIETZSCHE, 2005a, p. 267-8/HH I 632; 2005b, p. 43-6/ABM 42-4; 2012, prólogo/GC P; 2016, p. 62-6/AC 52-4; 2017, p. 40, p. 48-9/CI VII I, VIII 6-7). Os dois pontos de Nietzsche são antecipados pelo fideísta e *nouveau pyrrhonien* Pierre Charron (2007). Mills (2018b, 2020) argumenta que Nāgārjuna incorpora ceticamente a prática filosófica budista, que exhibe paralelos com as motivações do cético pirrônico.

³⁹ No caso da primeira opção, CMf se alinha fortemente ao ceticismo pirrônico de Sexto Empírico, que não deixa nenhuma tese filosófica fora do escopo de sua suspensão de juízo.

⁴⁰ Quanto a esta segunda posição, é importante apenas mencionar que CMf deve, como o ceticismo mais geralmente, incluir em seu escopo ao menos a maioria de crenças filosóficas, pois, do contrário, CMf perderá parte de sua atração como uma tese epistemológica ameaçadora a filósofos à medida em que se tornar menos ambicioso. Consequentemente, será considerado um fracasso da tese se ele não atinge o nível-limite esperado de desafiar a maioria das teses filosóficas.

filosofia dizem que a EEI desejada por filósofos epistêmicos não é de fato atingida, ou se é *impossível* adquiri-la através da filosofia.

Veremos alguns filósofos utilizarem argumentos que afirmam como fato contingente a ausência da posse do EEI na filosofia, e veremos outros argumentos que tem como implicação a impossibilidade a princípio dessa aquisição.⁴¹ O terceiro ponto de discordância diz respeito ao componente (ii) de CMf: se ele deve implicar, por exemplo, a suspensão de crença ou a descrença em teses filosóficas (ou outras atitudes doxásticas paralelas). Apesar de ser a minoria, ao menos um cético (WALKER, no prelo) defendeu a segunda posição, o restante advogando em maioria a primeira.

Um quarto ponto merece maior atenção. Ele também concerne ao componente (i) de CMf e também é paralelo a uma discordância entre céticos em um nível geral, e é importante para separar o que são, para os propósitos da dissertação, as formas mais relevantes de CMf. Colocando em forma de questão: *Qual o EEI que não possuímos ou não podemos possuir sobre teses filosóficas?* A questão não é trivial: assim como a respostas a cada um dos pontos de divergência anteriores geram consequências radicalmente diferentes para CMf, o mesmo se segue para este ponto, como será visto mais detalhadamente adiante.

No que se segue, apresentarei em ordem de generalidade (do mais geral ao mais particular) o que creio serem as três formas mais consideradas de CMf quanto à questão do EEI relevante; e, após tê-las apresentado, mostrarei como certos argumentos conectam essas formas de CMf à impossibilidade de realizar uma filosofia epistêmica. Assim, pretendo ter completado um retrato compreensivo de CMf.

1.1.2.4.1 Ceticismo sobre conhecimento de teses filosóficas

A primeira forma de CMf questiona a posse ou possibilidade de posse de conhecimento por filósofos de suas próprias teses. O conhecimento é discutivelmente o EEI mais buscado por filósofos. Parte do motivo pode estar relacionado à sua suposta propriedade de factividade: se S sabe que p, então p é verdadeira. Como alcançar a verdade é um dos fins cognitivos centrais (para alguns, o único fim central) da filosofia epistêmica (e talvez

⁴¹ Quanto a esta disputa, para os meus propósitos, é suficiente para os propósitos do cético metafilosófico se ele conseguiu argumentar que a primeira implicação se segue, e tentarei ser neutro com respeito aos dois pontos de divergência em minha formulação das variedades de CMf a seguir.

de qualquer atividade intelectual), é natural de se esperar que o conhecimento seja mais valorizado do que, por exemplo, a mera crença racional, ou o entendimento.⁴²

Mesmo quando não é fundamental, a posse de conhecimento ainda possui um papel indispensável. Isso é ilustrado pela filosofia antiga, na qual a sabedoria possuía o status de fim cognitivo central: se sabedoria implica conhecimento, então a busca filosófica não pode ser consumada sem a aquisição desse EEI. De fato, os primeiros céticos não tardaram a perceber essa conexão e focaram os seus primeiros ataques a esse fim filosófico na possibilidade da aquisição de conhecimento:

Sexto Empírico [...] olhando de volta para a história da filosofia até então, estava correto em perceber que um ataque na possibilidade de conhecimento era um ataque à própria filosofia. Sexto percebeu que os filósofos estavam supondo que estavam em busca da sabedoria e que a sabedoria era um tipo de conhecimento. Se o conhecimento não é possível, a busca pela sabedoria como concebida tradicionalmente é um esforço em vão. (GERSON, 2009, p. 14)

Também é devido à assunção comum desde a Antiguidade, de que uma vida moral ou uma vida boa é incompatível com a falta de conhecimento filosófico, que alguns filósofos se esforçaram em buscar o conhecimento filosófico em primeiro lugar:

Homens de grande talento, perturbados pela falta de equilíbrio nas coisas e sem saber a quais delas assentir, decidiram investigar o que elas contêm de verdadeiro e de falso, *na intenção de chegar à imperturbabilidade após terem feito a sua decisão acerca desta questão.* (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 160/PH I 12, grifo meu)

Assim como o caso de confiança epistêmica alta e crença racional, importa saber no que consiste o conhecimento para que a tese seja clarificada. Assim como crença racional, isso não é uma questão trivial: a definição e análise correta das condições necessárias e suficientes do conhecimento são um ponto de disputa acirrado entre filósofos desde a antiguidade, como é observado no **Teeteto** de Platão (1988). Ao invés de apresentar e avaliar cada uma dessas análises, assumirei apenas a tese de que conhecimento é um estado mental que implica *ao menos* três elementos cruciais que fazem parte da análise “tradicional” de conhecimento: S sabe que p somente se (i) S crê que p; (ii) S está racional ao crer em p; (iii) p é verdadeira.⁴³ A razão disso é que, dos argumentos que serão

⁴² Alguns defendem, ao contrário, que o entendimento é, ou deve ser, o fim central de atividades cognitivas como as ciências (GOODMAN, 1978; DE REGT, 2017; ELGIN, 2017) e até mesmo o da própria filosofia (HACKER, 2009; ŽANIĆ, 2020; HANNON, NGUYEN, 2022; MCSWEENEY, 2023); alguns defendem a centralidade na filosofia de fins epistêmicos próximos ao entendimento, como a explicação (NOZICK, 1981) ou o equilíbrio entre nossas opiniões e valores teóricos e ordinários (LEWIS, 1983; RESCHER, 1978, 1985; SELLARS, 1991; BEEBEE, 2018).

⁴³ Além disso, é comum supor que há um quarto elemento que impeça casos de conhecimento por sorte, de modo que a crença justificada de S se mantém conectada à verdade.

considerados a favor de CMf, a maior parte mira nestes exatos componentes, com especial atenção para a crença racional. (i) e (ii) serão discutidos a fundo na subseção seguinte, enquanto me manterei agnóstico sobre a natureza de (iii).

Com esta caracterização em mente, será entendido que CMf sobre conhecimento é a tese de que não há ou não é possível saber que uma tese filosófica é verdadeira. Mais precisamente:

CMf sobre conhecimento: *Para todo agente S e (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, (i) S não possui conhecimento sobre Φ ; (ii) S deve suspender a (descrever da) crença em Φ .*

O componente (ii) de CMf sobre conhecimento é derivado da norma doxástica que diz que S só pode acreditar naquilo que S sabe; mais precisamente, que *S pode crer em uma tese p somente se S sabe que p*. A norma doxástica tem os seus defensores,⁴⁴ mas é controversa; de todo modo, voltarei a essa questão na próxima subseção para focar no componente (i). De acordo com análise parcial do conhecimento assumida nesta dissertação, e assumindo que no momento do desafio cético os oponentes de CMf acreditam em suas próprias teses, há ao menos dois modos principais de estabelecer CMf sobre conhecimento.

A primeira delas é argumentar que o componente (iii) da análise tradicional de conhecimento não é satisfeito: isto é, que todas (ou quase todas) as crenças filosóficas são falsas, e por isso não há conhecimento acerca delas.⁴⁵ Essa não é uma opção viável para o cético, afinal, da maneira que a posição foi definida, ele não pretende demonstrar a falsidade de teses, mas somente insistir que uma determinada atitude doxástica deve ser tomada diante delas (suspensão ou descrença). Portanto, nada será dito acerca desta abordagem pelo restante da dissertação. Ao invés disso, o foco será na segunda maneira pela qual se pode estabelecer CMf sobre conhecimento: atacando as condições (i) e (ii) da análise tradicional de conhecimento, ou, em outras palavras, atacando a racionalidade de crenças em teses filosóficas.

⁴⁴ Timothy Williamson (2000) é provavelmente o defensor mais notório da forma, mas vimos nas seções anteriores que ela remonta até Arcesilau e passa por Descartes.

⁴⁵ Essa posição poderia ser considerada um análogo metafilosófico da *error-theory* em metaética, sustentando que proferimentos filosóficos representam crenças em teses filosóficas, mas que todas estas crenças são falsas. Isso é distinto da concepção específica de *antifilosofia* avançada por Charles Djordjevic (2019), que pode ser entendido como um análogo metafilosófico do *não cognitivismo*, sustentando que proferimentos filosóficos não representam estados mentais cognitivos.

1.1.2.4.2 Ceticismo sobre crença racional em teses filosóficas

Entender o sentido de um ceticismo sobre a racionalidade de crenças envolve uma análise complexa, tanto da natureza da posse quanto do *status* de crença racional. Como ambas as tarefas vão muito além do escopo desta dissertação, me limitarei a caracterizar os seus sentidos relevantes no contexto específico de CMf.

“Racionalidade” não é um termo unívoco; há um número de concepções distintas, tanto ordinárias quanto técnicas, correspondentes a este termo geral (COHEN, 2010; WATSON, s. d.), e isso leva à questão sobre o qual dos seus sentidos está em jogo quando nos perguntamos o que conta como uma crença racional e, mais importante, uma crença filosófica racional. Para fins de clarificação, não pretendo analisar todas estas concepções. Ao invés disso, será entendido doravante, de acordo com a relevância do tópico, que o tipo de racionalidade pertinente a crenças se trata da racionalidade enquanto questão de *justificação epistêmica*.

Em outras palavras, entendo por “crença racional” (ou “irracional”) uma crença justificada epistemicamente (ou injustificada epistemicamente).⁴⁶ Resta saber no que consiste então a justificação neste contexto. William Alston (1985, p. 58-9) lista quatro componentes importantes do conceito de justificação:

(i) “S está justificado” se aplica estritamente às *crenças* de S, portanto, S está justificado *em crer em p*. Isso é distinto de p ser *justificável*, pois se refere ao status epistêmico da *proposição* (que p pode ser acreditada por boas razões), e não da *crença* de S (que S possui boas razões para acreditar em p).⁴⁷ Por exemplo, uma mulher que suspeita

⁴⁶ Apesar de endossada ou implicitamente aceita em discussões epistemológicas (por exemplo, COHEN, 2016, p. 846; EDER, 2021, p. 4975) e em particular em contextos de clarificação de posições céticas (HUEMER, 2001, p. 22), apenas assumirei sem argumentos a identificação entre racionalidade e justificação epistêmica por questões de brevidade e escopo. Para um ataque à tese da identidade e uma defesa da independência entre os dois conceitos, cf. Siscoe (2021). Em todo caso, se um objetor insistir, há duas alternativas para prosseguir minha discussão: (i) abandonar o discurso de racionalidade, e simplesmente falar de ceticismo sobre crenças filosóficas justificadas epistemicamente; (ii) adotar uma definição estipuladora de “racionalidade” de acordo com a qual ela é a justificação, e apontar que *este* tipo de racionalidade é a que importa para a minha discussão de CMf.

Nada será dito acerca de outras formas de justificação (por exemplo, práticas, políticas, religiosas, etc.); portanto, me referirei doravante à justificação epistêmica apenas como “justificação”, o mesmo valendo para “justificado/injustificado epistemicamente”.

⁴⁷ A distinção entre crença justificada e crença justificável, que foi cunhada por John Pollock (1986, p. 81), é também conhecida como a distinção entre justificação *doxástica* e justificação *proposicional* (SILVA JR., OLIVEIRA, 2024, p. 395).

que seu marido a esteja traindo, possui razões que sustentariam essa crença, mas a ignora e decide se apoiar nos relatos não confiáveis de seu pai (que é enviesado contra seu genro), possui uma crença justificável, mas não justificada (POLLOCK, 1986, p. 81). Ser justificável é uma condição necessária para estar justificado, mas o inverso não se segue disso (SILVA JR., OLIVEIRA, 2024, p. 395)

(ii) A justificação possui um papel *avaliativo*, no sentido que podemos dizer do fato da crença de S em p que há algo satisfatório nela (caso S esteja justificado) ou não (caso S não esteja justificado);

(iii) A avaliação particular realizada pela justificação é uma avaliação exclusivamente *epistêmica*. Lembremos a caracterização dada acima, de crença como atitude proposicional de tomar p como verdadeira. Em outras palavras, a crença *mira na verdade* ou *tem a verdade como seu alvo*. Além disso, como também foi caracterizado na concepção epistêmica de filosofia, ao menos um de nossos fins epistêmicos em nossas investigações (por exemplo, o conhecimento)⁴⁸ é o de maximizar crenças verdadeiras e minimizar crenças falsas.⁴⁹ Se essas duas afirmações estão corretas, então, quando se diz que a justificação é avaliativa, quer dizer que estar justificado em crer em p é ter sido atribuído uma contribuição a este fim epistêmico.

(iv) Apesar de falarmos geralmente que S está ou não justificado em crer em p, a justificação é *gradual*, no sentido que sua força admite diferentes graus de sustentação para uma crença. Consequentemente, justificação também permite comparações, por exemplo, a crença de Carlos pode estar mais justificada do que a de Charles.

Além destes quatro aspectos destacados por Alston, destaco mais dois aspectos centrais ao conceito de justificação:

(v) Justificação envolve *responsabilidade epistêmica*: estar justificado implica agir e crer de acordo com normas doxásticas, e afirmar estar justificado em crer em p é estar comprometido em defender a verdade de p levantando razões de acordo com estas normas. Isso quer dizer que para S estar justificado em crer em p, S deve chegar à crença em p através de procedimentos cognitivos de uma maneira que seu desempenho não

⁴⁸ Alston (1985, p. 59; 2005, cap. 2) defende que a maximização de verdades e minimização de falsidades constituem o fim *fundamental* da cognição humana; minha posição se mantém pluralista sobre os fins da cognição, mas agnóstica quanto a qual delas é a fundamental.

⁴⁹ Cf. Djordjevic (2019, p. 19), que caracteriza a aquisição de conhecimento como “a maximização de asserções com conteúdo verdadeiro”.

envolva nenhum erro do qual ele pode ser culpado de ter cometido. Por exemplo, tanto Carlos quanto Charles vieram a acreditar na proposição verdadeira de que choverá o dia inteiro hoje, a diferença sendo que Carlos formou essa crença através da consulta dos experts relevantes, enquanto Charles a formou através de rituais de divinação envolvendo tripas de galinhas. Intuitivamente, a crença de Carlos parece estar justificada, mas não a de Charles, o que exige uma explicação para esta diferença em nossos juízos. A razão para a intuição deste caso é explicada por (v): a crença de Charles não está justificada pois há algo errado no desempenho epistêmico que ele exerceu para inferi-la, e esse erro consiste em ir contra as normas doxásticas relevantes.

(vi) Justificação envolve *condutividade à verdade*: responsabilidade epistêmica por si só não basta para a crença justificada. Mesmo que S tenha formulado a sua crença através de um desempenho epistêmico impecável, se as razões de S não são suficientes para estabelecer a conclusão, S não está justificado em crer em p. Casos claros que ilustram essa intuição são aqueles imaginados originalmente por Edmund Gettier (1963), nos quais observamos que S exerce um desempenho epistêmico sem erros para chegar a crer em p, mas, quando temos acesso a informações que S não possui, percebemos que S não está mais justificado em acreditar em p (FOGELIN, 2017, p. 46-9). Por exemplo, Smith pode ter inferido perfeitamente, a partir da crença (errônea) que Jones vai ganhar o emprego pelo qual os dois estão concorrendo e da crença que Jones tem dez moedas no bolso, que o homem que conseguirá o emprego tem dez moedas no bolso, o que tornaria a crença dele justificada à luz do critério de responsabilidade. Porém, sem que Smith saiba, ele também possui dez moedas no bolso, e é ele quem vai conseguir o emprego. *Contra* Gettier e seguindo Robert Fogelin (*Ibid*, cap. 1), não creio que isso mostra que há crença verdadeira justificada sem conhecimento, mas sim que justificação cobre também a presença de razões suficientes, além de desempenho epistêmico bem-sucedido somente.⁵⁰

Além disso, há uma assimetria entre (v) e (vi), pois enquanto que a primeira não implica a segunda (como os casos Gettier ilustram), a falha em satisfazer a segunda geralmente carrega consigo a falha em satisfazer a primeira: isto é, se alguém falha em trazer razões

⁵⁰ É a ênfase exclusiva de Gettier no critério de responsabilidade epistêmica que dá a aparência enigmática de seus supostos contraexemplos. Pois se a justificação consiste apenas em bom desempenho epistêmico, como Gettier parece supor, então os seus contraexemplos teriam o resultado de que é possível ter uma crença verdadeira justificada e ainda assim não possuir conhecimento.

suficientes para apoiar a sua crença, isso é geralmente considerado um erro no desempenho epistêmico por parte de S (*Ibid.*, p. 47).⁵¹

Se este retrato da justificação é plausível como campo comum entre os epistemólogos, o ponto de discordância se encontra em outros conjuntos de questões. O primeiro conjunto é pertinente a (v), do qual destaco a seguinte questão:

Q(v). *Quais são as normas doxásticas que devemos seguir?*

Já o segundo conjunto é pertinente a (vi), do qual destaco a seguinte questão:

Q(vi). *No que consistem boas razões epistêmicas?*

Estas duas questões serão as de maior relevância para o restante da dissertação, e importa brevemente esboçar o mapa conceitual de posições a respeito delas.

A primeira questão é o campo de disputa atualmente ocupado, de um lado, pelos *evidencialistas*, do outro, pelos *não-evidencialistas*. De acordo com uma versão da posição dos primeiros, o evidencialismo⁵² diz ser uma norma epistêmica S poder crer em p somente se S possui razões ou evidências⁵³ boas que apoiem p, do contrário, S não deve adotar a crença em p ou, no caso de já possuí-la, deve desistir dela. Se a justificação é uma questão de responsabilidade perante as normas doxásticas relevantes, então à luz disso o evidencialismo sobre justificação diz que, para S estar justificado em crer em p, S deve ter razões boas suficientes que apoiem p. Assim, se Carlos e Charles creem em p, mas Carlos reuniu as melhores razões que ele possa apoiar a favor de sua crença, enquanto Charles escolheu adotar esta crença por puro impulso, Carlos, mas não Charles, está justificado em acreditar em p.

O núcleo da atitude evidencialista, portanto, é a tese de que a *crença racional (justificada) é proporcional à evidência*, ou que *a evidência determina a nossa conduta epistêmica racional (justificada)* (CONEE, FELDMAN, 2004, p. 83; FRATANTONIO, no prelo, p. 1).⁵⁴ Já o *não-evidencialismo* é a negação da norma evidencialista esboçada acima ou

⁵¹ Minha posição acerca de (v) e (vi) difere da de Alston e outros epistemólogos (cf. ALSTON, 2005, p. 11-9), que, de acordo com Alston (*Ibidem*), aceitam apenas uma dessas condições gerais para a justificação. Isso contrasta com a concepção de Robert Fogelin (2017, cap. 1), a qual sigo, que entende que os dois componentes são fundamentais à prática justificativa.

⁵² Também chamado de *posição indiciária* (CARVALHO, 2018).

⁵³ Não faço distinções substantivas quanto aos termos “razão” e “evidência” no contexto desta dissertação, e seu uso deve ser entendido como intercambiável.

⁵⁴ Um defensor histórico importante do evidencialismo foi W. K. Clifford (2016, p. 57), que afirmou categoricamente que “é sempre incorreto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for

alguma variação dela. De acordo com os não-evidencialistas sobre a justificação, a crença de S em p pode estar justificada *mesmo com ausência de evidência boa suficiente* (PEDERSEN, MORETTI, 2021, p. 1).

Mas o não-evidencialismo não é uma posição uniforme, sendo, ao invés disso, um termo guarda-chuva que cobre abordagens distintas dentro da epistemologia contemporânea que rejeitam o princípio evidencialista da determinação de crença racional por evidência. Entre elas estão as abordagens da epistemologia dos eixos (*hinge epistemology*)⁵⁵ e do conservadorismo epistemológico (*Ibid.*, cap. 1). Evidencialistas e não-evidencialistas discordam sobre qual teoria consegue melhor acomodar as nossas práticas epistêmicas cotidianas, assim como qual delas consegue responder adequadamente aos desafios globais do ceticismo, como os cenários do gênio maligno e do cérebro na cuba, assim como desafios locais, como o ceticismo sobre o raciocínio indutivo.

Por exemplo, evidencialistas afirmam que hipóteses anticéticas podem ser sustentadas por razões, enquanto os não-evidencialistas negam isso e propõem outras respostas: conservadores epistêmicos afirmam que o fato de que S crê, por exemplo, que há um mundo externo, por si só já confere um status epistêmico à sua crença,⁵⁶ enquanto epistemólogos dos eixos argumentam que hipóteses anticéticas têm um suporte não evidencial ou nenhum suporte racional, funcionando como comprometimentos necessários para qualquer empreitada cognitiva e prática incluindo a avaliação racional.⁵⁷ Devido a restrições de escopo, me limito a ter apenas distinguido em nível de esboço as duas abordagens epistemológicas, a razão disso sendo poder depois clarificar em que campo os desafios de CMf se encontram. Como veremos, alguns dos argumentos que

com base em indícios [i.e. evidências] insuficientes". O artigo de Clifford foi originalmente publicado em 1877. David Hume (2004, p. 154-5) também afirmou essa tese, no século XVIII.

⁵⁵ Literalmente, "epistemologia de dobradiças". O nome vem de uma metáfora de Wittgenstein (1969, p. 44) para descrever proposições cuja natureza lógica exclui a possibilidade de duvidar delas. Nara Figueiredo e Plínio Smith (2022, prefácio) preferiram usar "eixo" ao invés de "dobradiça", argumentando que o primeiro termo captura o sentido mais preciso do termo alemão usado por Wittgenstein ("*Angeln*"). Seguindo Figueiredo e Smith, também opto pelo uso de "eixo" ao invés de "dobradiça".

⁵⁶ Roderick Chisholm (1989), Gilbert Harman (1986), William Lycan (1988) defendem esta posição. De acordo com Nikolaj Pedersen e Luca Moretti, estas não contam como evidencialistas em virtude de evidencialistas rejeitarem a tese de que acreditar em uma proposição é uma razão para crer que ela seja verdadeira (PEDERSEN, MORETTI, 2021, p. 4). O uso de "conservadorismo" não deve ser confundido com usos similares, como o conservadorismo fenomênico de Michael Huemer (2001), que afirma que, se parece para S que p, e S não tem evidência para a inconfiabilidade de suas aparências, S está justificado em crer em p.

⁵⁷ Annalisa Coliva (2015) e Crispin Wright (2004) defendem a primeira opção; Duncan Pritchard (2015) defende a segunda.

apresentarei operam sob alguma forma de *framework* evidencialista, além de outros princípios de conduta epistêmica, para sustentar a conclusão cética.⁵⁸

A segunda questão, concernente à natureza das razões epistêmicas, é majoritariamente dividida entre os campos *internista* e *externista*. Para os internistas, as razões relevantes são *internas* ao agente epistêmico, enquanto que para os externistas, as razões relevantes são *externas* a ele.⁵⁹ Os sentidos de “interno ao agente” e “externo ao agente” admitem diferentes sentidos que produzem teorias particulares dentro destas abordagens gerais (PAPPAS, 2023).

Para a relevância da dissertação, os sentidos que destaco são os de internismo e externismo de acesso epistêmico e justificação. Dentro destas disputas específicas, o internismo afirma que as razões de S para crer em p são tais que *S tem ou pode ter acesso consciente mediante reflexão a elas*, enquanto o externismo afirma que estas razões relevantes *não precisam ser conscientemente acessíveis por S*. Assumindo o evidencialismo de justificação, o internista diz que S está justificado em crer em p somente se S tem ou pode ter acesso consciente às razões para crer em p, enquanto o externista afirma que S pode estar justificado em crer em p sem que as razões para a sua crença sejam todas elas conscientemente acessíveis (cf. BONJOUR, 2010, p. 364).

“Internismo” e “externismo” são, assim como “evidencialismo” e “não-evidencialismo”, termos guarda-chuva que cobrem diversas teorias específicas sobre a natureza das razões justificadoras. Do lado do internismo temos, por exemplo, as teorias *fundacionistas* da justificação, que defendem uma estrutura da justificação epistêmica que parte de crenças básicas derivadas de estados não doxásticos (aparências, estados perceptuais, experiência etc.), das quais podemos inferir todas as outras crenças não básicas. Sob a ótica evidencialista, as razões relevantes para a justificação são os estados não doxásticos, as crenças básicas derivadas destes estados, e as crenças não básicas derivadas das crenças fundamentais através de inferências lógicas (MITTAG, s. d.).⁶⁰

⁵⁸ Isto não é surpreendente, pois as abordagens não evidencialistas surgiram parcialmente como resposta às aparentes falhas do evidencialismo em satisfazer os seus próprios fins.

⁵⁹ O externismo pode ser interpretado como uma rejeição da justificação como uma condição necessária para o conhecimento, ou como uma proposta rival sobre a natureza da justificação à do internismo (POSTON, s. d.); a interpretação que eu assumo é a segunda.

⁶⁰ Isso é uma variedade *mentalista* do internismo, que afirma a natureza ontológica mental das razões fundamentais (PAPPAS, 2023). Mas uma teoria internista não é necessariamente uma teoria mentalista; quando acoplada com uma teoria realista direta da percepção, por exemplo, temos um internalismo que afirma uma natureza não mental às razões fundamentais (BONJOUR, 2010, p. 365). Além disso, teorias internistas são também compatíveis com outras teorias da estrutura da justificação, como o coerentismo

Do lado do externismo, temos teorias que variam entre *posições híbridas* que afirmam que ao menos algumas das razões que justificam nossas crenças não são acessíveis conscientemente, e posições radicais como o *confiabilismo*,⁶¹ que dispensa completamente o requerimento de acesso consciente às razões em prol do requerimento de que a crença de S tenha sido produzida por um processo cognitivo confiável (BONJOUR, 2010, p. 365).⁶² Assim como a disputa entre os evidencialistas e os não-evidencialistas, internistas e externistas discordam sobre qual teoria melhor abarca o comportamento epistêmico humano, assim como qual teoria lida de maneira bem-sucedida com desafios céticos, cada uma buscando no fracasso da outra uma motivação para avançar o seu projeto (*Ibid.*, p. 365-7).

A despeito deste desacordo, estou inclinado a concordar com Tózsér (2023, p. 28-31) que, no que toca à prática epistêmica da filosofia, as justificações para teses filosóficas ocorrem, sem exceção, de maneira *internista*. Mais precisamente, para que S esteja justificado em crer em uma tese filosófica Φ , é necessário que S creia em Φ pelas razões r (geralmente estruturadas na forma de um argumento), que S tenha acesso consciente a r e possa articular transparentemente a maneira pela qual r conduz a concluir Φ . A razão para isso, penso também de acordo com Tózsér (*Ibid.*, p. 29), é a de que se consideramos uma tese filosófica justificada, isso ocorre devido ao fato de que ela é defendida transparentemente por argumentos filosóficos.⁶³ De fato, se ao invés disso um deus benévolo tivesse inculcado em S crenças filosóficas absolutamente confiáveis devido à crença de S nesse deus, mesmo que S tivesse conhecimento aos olhos do externista, “o conhecimento de S *não é o tipo* de conhecimento filosófico” que a tradição filosófica epistêmica busca, pois “*todos* os elementos de uma justificação convincente [filosófica] devem ser transparentes – mas essa condição não é satisfeita nesse caso” – nesse caso, mesmo tendo acesso às suas crenças filosóficas e mesmo elas sendo epistemicamente confiáveis, S não tem acesso às razões para pensar que as suas crenças são

(por exemplo, o de Laurence Bonjour [1985]) ou o “fundamentismo” de Susan Haack (1993) ou a teoria da justificação de Fogelin (2017), a qual penso hesitantemente ser uma forma de contextualismo (cf. LAMMENRANTA, 2017, p. 359). O fundacionismo mentalista é comumente associado a filósofos modernos como Descartes; uma defesa clássica da posição no século XX é a de Russell (1982).

⁶¹ Também conhecido como *fiabilismo*; minha preferência será pelo uso de “confiabilismo”.

⁶² Teorias externistas híbridas incluem as de Marshall Swain (1981), Alston (1989); uma defesa clássica do confiabilismo é a de Alvin Goldman (1986).

⁶³ Como Tózsér observou, até mesmo externistas estão aptos a concordar com isto, citando Alvin Goldman: “Penso que minha análise mostra que a questão de se alguém sabe uma certa proposição é, parcialmente, uma questão causal, apesar, *claro*, de a questão sobre qual análise de ‘S sabe que p’ está correta *não* ser uma questão causal” (GOLDMAN *apud* TÓZSÉR, 2023, p. 29, grifo do autor citante).

epistemicamente confiáveis e, no contexto da filosofia, isso não basta para considerarmos S justificado e, portanto, racional em sustentar aquelas crenças (*Ibid.*, p. 30-1, grifo do autor):

Parece obvio que se queremos responder a esta questão [a saber, “devemos acreditar na verdade de quais proposições?”], *precisamos* ter acesso às razões para decidir no que acreditar – e o externismo não fornece este acesso. Com base no externismo de justificação, podemos apenas dizer que *uma vez que já* cremos na verdade de p , e não temos uma justificação internista transparente de p , isso por si só não implica que p não está justificada. Contudo, se nós temos uma justificação fundamentalmente externista de p , não podemos saber na base disso se devemos crer na verdade de p ou não. (*Ibid.*, p. 31, grifo do autor).

À luz do que foi explicado acerca do conceito de racionalidade como justificação, podemos caracterizar informalmente CMf sobre crença racional como a tese de que é *irracional (i.e., injustificado) crer em teses filosóficas e que, portanto, se deve abandonar estas crenças*.⁶⁴ Mais precisamente:

CMf sobre crença racional: *Para todo agente S e (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, (i) S não possui crenças racionais sobre Φ ; (ii) S deve suspender a (descrever da) crença em Φ .*

Retomando a discussão iniciada na seção anterior, um ponto importante acerca do componente (ii) deve ser destacado. A norma doxástica que a formulação acima naturalmente sugere afirma que S deve somente crer que p se a crença de S for racional. Apesar de essa leitura ser intuitiva, ela não é a única. Pois se o conhecimento implica crença racional (como estive supondo), então, supondo que a norma doxástica exige conhecimento e não crença racional, se S não possui a crença racional que p , S não sabe que p , portanto, S deve suspender a crença em p .

Isso demonstra o ponto importante: que CMf sobre crença racional é uma ameaça maior do que CMf sobre conhecimento, já que o primeiro é suficiente para implicar tanto a falha de aquisição de conhecimento quanto a falha em satisfazer a norma doxástica de conhecimento. Se isso é o caso, não é surpreendente que argumentos recentes para CMf mire não o conhecimento, mas a crença justificada, como veremos no capítulo seguinte.

Focando agora no componente (i), tendo sido esclarecida a noção relevante de justificação (e, conseqüentemente, de crença racional), assim como a noção conseqüente de CMf

⁶⁴ Alguns (por exemplo, Williamson [2000]) argumentam, ao contrário, que apenas se S *não sabe* que p , S deve abandonar a crença em p . De qualquer modo, se conhecimento implica crença racional, S deverá abandonar a crença em p da mesma maneira se ela não estiver justificada.

sobre crença racional, importa saber de que maneira pode-se argumentar a favor dela. Destacarei duas estratégias, que serão as mais relevantes para a apresentação dos argumentos específicos a favor de CMf. Também assumirei por este esboço e a apresentação dos argumentos, além da tese de que a justificação filosófica é internista, a concepção evidencialista de justificação, dada a sua relevância aos argumentos a favor de CMf.

A primeira estratégia é recorrer aos *derrotadores epistêmicos*. *Grosso modo*, crenças são derrotáveis quando é possível que elas percam um estado epistêmico positivo (neste caso, a justificação). De acordo com isso, um derrotador epistêmico é aquilo em virtude do qual uma crença perde o seu status de justificada. Para os propósitos da dissertação, assumirei que os derrotadores em questão são especificamente razões e que, portanto, derrotadores epistêmicos são razões que, se apresentadas a S em conjunção com as razões que ele já possui para justificar sua crença em p, fariam com que a crença de S se tornasse menos justificada ou perdesse por completo este status (cf. POLLOCK, 1986, p. 38).

Além disso, há uma distinção ulterior entre derrotadores *rebutting* e derrotadores *undercutting*.⁶⁵ O primeiro tipo de derrotador é uma razão para S crer na negação de p, enquanto o segundo é uma razão para S deixar de crer em p. Por exemplo, quando Carlos visita a casa de Charles e percebe uma casinha de cachorro no seu jardim, ele forma a crença de que há um cachorro neste momento na casa de Charles. Porém, quando Charles lhe conta que o seu cachorro já faleceu e a casinha está ali para servir de lembrança, isso é uma razão para Carlos acreditar que não é o caso que há um cachorro neste momento na casa de Charles e, portanto, é um derrotador *rebutting* contra a crença de Carlos.

Agora, imagine que Charles esteja visitando o estúdio de Carlos onde ele faz seus projetos visuais. Chegando lá, Charles olha para as paredes que lhe aparecem como vermelhas, e com base nessa razão começa a crer que as paredes do estúdio são vermelhas. Mas quando Carlos aparece e explica que luzes vermelhas estão sendo projetadas sobre paredes brancas como um teste para o seu próximo projeto de arte visual, Charles perde a razão que ele tinha para a sua crença e, sem ter uma razão para crer na sua negação, recebeu, portanto, um derrotador *undercutting* para a sua crença.⁶⁶

⁶⁵ A origem da distinção é atribuída a John Pollock (1986, p. 38-39). Richard Swinburne (2001, p. 28) prefere os termos “*undermining*” e “*overriding*” para “*undercutting*” e “*rebutting*”, respectivamente.

⁶⁶ Os exemplos são adaptados de Michael Sudduth (s. d.).

Derrotadores epistêmicos possuem um papel importante na epistemologia justamente devido a esta capacidade de derrubar a justificação e, portanto, a racionalidade de crenças. Por isso, a maior parte das teorias de justificação inclui alguma versão da seguinte cláusula para a crença justificada:

Condição de ausência de derrotadores: *A crença de um agente S em uma proposição p está justificada somente se S não possui razões que derrotam a crença em p.*

Um número significativo de internistas e externistas aceitam alguma versão dessa cláusula (SUDDUTH, s. d.).⁶⁷ A atração dos internistas pela cláusula é intuitiva: já que a justificação dependerá para eles das razões, e as razões são aqueles dados acessíveis conscientemente por S ou que S pode vir a ter acesso que justificam a sua crença em p, S pode também vir a ter uma razão que derrota a justificação dessa crença, assumindo que sejam derrotáveis (cf. SWINBURNE, 2001, p. 28-9).

Apesar de externistas afirmarem que ao menos algumas das razões justificadoras não estão no alcance da reflexão de S, eles ainda defendem que S deve não ter razões derrotadoras e, especificamente no caso da teoria confiabilista, que S deve não ter razões derrotadoras que façam S duvidar da confiabilidade de suas crenças. A razão para isto vem largamente da objeção de conflito cognitivo consciente proposta por Laurence Bonjour (1988, p. 37-45) contra a suficiência da condição de confiabilidade. Segundo a objeção, se imaginarmos os seguintes casos sobre quatro pessoas diferentes, Artur, Bernardo, Conrado e Dodi (“A”, “B”, “C” e “D” respectivamente), com a mesma capacidade cognitiva confiável (seguindo Bonjour, vamos assumir que elas têm poderes de vidência), teremos as seguintes situações:

(A) Acredita ser vidente, formula através de seus poderes videntes a crença correta de que a sua banda favorita está fazendo um show surpresa em sua cidade e *mantém esta crença, apesar de estar ciente de que todas as fontes confiáveis lhe dão razão para pensar na crença oposta;*

⁶⁷ Internistas que postulam a cláusula são Pollock (1986, p. 39), Chisholm (1989, p. 55-60) e Richard Swinburne (2001, p. 28-31). Externistas que postulam a cláusula incluem Robert Nozick (1981, p. 196), Goldman (1986, p. 62-3, p. 111-2), William Alston (1988, p. 238-9) e Alvin Plantinga (1993, p. 40-2, p. 216-37).

(B) Acredita ser vidente, formula através de seus poderes videntes a crença correta de que a sua banda favorita está fazendo um show surpresa em sua cidade e mantém esta crença, apesar de estar ciente que *ele tem razões para não crer que possui tais poderes* (todas as suas tentativas precedentes de vidência falharam, mas por ele ter estado em condições impróprias para o uso completamente eficaz destes poderes);

(C) Acredita ser vidente, formula através de seus poderes videntes a crença correta de que a sua banda favorita está fazendo um show surpresa em sua cidade e mantém esta crença, apesar de estar ciente que *ele não tem razões independentes para pensar que tem esses poderes* (e além disso, seus colegas e familiares frequentemente lhe fornecem evidências persuasivas indicando a impossibilidade deste poder);

(D) Não acredita ser vidente, formula através de seus poderes videntes a crença correta de que a sua banda favorita está fazendo um show surpresa em sua cidade e mantém esta crença, apesar de ele *não ter razões contra ou a favor do objeto de sua crença, nem razões contra ou a favor da possibilidade de poderes videntes*.

A reação intuitiva que Bonjour e outros que defendem a objeção desejam é que, apesar de suas capacidades de vidência terem perfeitamente conectado a crença delas à verdade, essas quatro pessoas cometeram irresponsabilidades epistêmicas que tornam as suas crenças irracionais (injustificadas). A conclusão que Bonjour deseja tirar a partir disso é que “parte do dever epistêmico de cada um é refletir sobre as próprias crenças, e tal reflexão crítica barra a crença naquilo sobre o qual não se tem meios confiáveis de acessar epistemicamente, até onde se sabe” (*Ibid.*, p. 42). Deixando de lado os méritos da conclusão de Bonjour,⁶⁸ a aceitação de CDE contra a crença na própria confiabilidade é em grande parte motivada por este problema, e ela será assumida como parte da teoria de justificação externista doravante.

À luz do que foi dito a respeito da condição de ausência de derrotadores, a estratégia de derrotadores epistêmicos para sustentar CMf consiste em levantar considerações de diversos contextos que, se verdadeiramente apresentados, dão uma razão (argumentam os céticos) para que o filósofo ou acredite na negação da tese filosófica a qual ele atualmente

⁶⁸ Para a avaliação de Goldman das críticas de Bonjour, cf. Goldman (1986, p. 111-2). Fogelin (2017, p. 76) critica a construção do quarto contraexemplo de Bonjour, assim como conclusão que se apoia nele, julgando-a “profundamente contraintuitiva”.

crê, ou que ele deixe de acreditar de acreditar em sua tese (sem que ele tenha uma razão para acreditar na negação da tese).

Se o desafio é bem-sucedido, o filósofo perceberá, após reflexão, que sua atitude atual perante a tese é irracional (injustificada) e que ele não pode mais (por comprometimento à responsabilidade epistêmica) crer nela. Sem entrar em detalhes, veremos que céticos sobre a filosofia têm geralmente o foco no segundo tipo de derrota epistêmica, e que, dentre estas diversas considerações, incluem-se aquelas a respeito da distribuição de opiniões atual entre filósofos, do histórico de sucesso da filosofia desde as suas origens, de certos cenários contrafactuais, e da sistematicidade da filosofia.

Outros argumentos para CMf sobre crença racionalmente também chegam à mesma conclusão baseada em certos princípios epistêmicos, mas não apelam para a presença de derrotadores epistêmicos. Aqui, é oportuno mencionar a última forma de CMf relevante para a dissertação.

1.1.2.4.3 Ceticismo sobre confiança alta em teses filosóficas

Além de atacar a pretensão de conhecimento ou mesmo a racionalidade das crenças dos filósofos, CMf pode atacar a atitude distinta de confiança epistêmica exacerbada que os filósofos mantêm perante as suas próprias teses. A sua inclusão pode parecer gratuita, porém, a preocupação com a atitude demasiado confiante de filósofos é um dos aspectos motivantes mais reconhecidos na história de CMf. Ela está presente na motivação do pirronismo de Sexto Empírico (1948, p. 342/PH III 280-1), que é proposto como uma terapia à “presunção” e “precipitação de juízo” dos dogmáticos. Na Renascença, Montaigne (2007, p. 94) e Pierre Charron (2007, p. 113), retomando esta concepção em um contexto religioso, se opuseram à “presunção” e “arrogância” na confiança dos homens somente em suas próprias capacidades para chegar à verdade, sem ajuda da graça de Deus, o que será depois levado a um nível ainda mais radical por Pierre Bayle (2007) no final do século XVII e início do século XVIII. No século XIX, Nietzsche (2005a, p. 266-270/HH I 630-6; 2016, p. 62-6/AC 52-4; 2017, p. 48-9/CI VIII 6-7) interpretou a convicção de filósofos dogmáticos como sinais indicativos de uma personalidade decadente e intelectualmente mal constituída, opondo a estes os seus próprios ideais de florescimento humano de suspensão de crença, desapego de convicções e integridade intelectual. Mas não está claro se isso é fundamentalmente distinto da crítica da crença

até clarificarmos exatamente o que está sendo dito por “confiança epistêmica” e “confiança epistêmica alta”.

Para os propósitos da discussão, a *confiança epistêmica* (ou simplesmente *confiança*) será entendida como uma representação do nível de probabilidade que um sujeito S atribui a uma proposição p. Assim, o nível de confiança de S em p co-varia com o nível de probabilidade que S atribui a p. Em outras palavras, confianças são mensuradas por aquilo que é chamado comumente pelos epistemológicos de *credências* – a atitude doxástica de tomar p como mais ou menos provável (*probable, likely*).⁶⁹

Como tal, ela é uma atitude doxástica granulada (*fine-grained*), no sentido em que S pode ter níveis infinitos de confiança perante p, sendo possível lhe atribuir qualquer valor numérico real entre os extremos de 0 (confiança máxima que não-p) e 1 (confiança máxima que p) (JACKSON, 2020, p. 1-2). Por exemplo, minha confiança extrema de que dois vezes dois é quatro é ~1, enquanto minha confiança moderada de que amanhã fará sol é, suponhamos, ~.60. Confianças também permitem mais de uma proposição como objeto, assim como comparações com outras confianças e proposições. Isso é refletido em nossas práticas linguísticas ordinárias como nas seguintes sentenças: “João está pouco confiante de suas habilidades para o exame”; “Julia está mais confiante que Sofia de que o atual presidente será reeleito”; “Eu estou mais confiante de que conseguirei um emprego fácil na Alemanha do que estou confiante de que o conseguirei no Brasil”, etc.

CMf sobre confiança alta tem como alvo comum a *racionalidade* dos níveis altos de confiança de filósofos na verdade de suas teses como, por exemplo, a de que alguma forma de compatibilismo é verdadeira, ou a de que o fisicalismo é falso, ou a de que não há responsabilidade moral, etc. Além disso, supondo que a norma doxástica relevante exige que S deve baixar a sua confiança na tese p se ela for irracional, o CMf sobre confiança alta insiste em baixar o nível de confiança em teses filosóficas. Mais precisamente, a tese afirma:

⁶⁹ “Credência” como um termo filosófico tem uma história relativamente recente e marcada por um contraste com o seu uso ordinário de *suporte evidencial*. Apesar disso, boa parte dos epistemólogos analíticos utiliza “credência” e “confiança” de maneira intercambiável (MOON, 2019, p. 277-8). Desejando focar no termo principal envolvido na conclusão cética, darei preferência doravante ao termo “confiança” ao invés de “credência”.

CMf sobre confiança alta: *Para todo agente S e (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, (i) S não possui confiança alta racional sobre Φ ; (ii) S deve suspender a (descrever da) crença em Φ .*

A argumentação a favor de CMf sobre confiança alta procede da maneira que procede com CMf sobre crenças racionais, *mutatis mutandis*. Isto é, as estratégias principais empregadas ainda são o apelo a derrotadores epistêmicos (desta vez com implicações que apenas afetam a confiança diretamente, e não a crença), assim como o apelo a normas doxásticas e princípios epistêmicos que nos obrigariam a abandonar a confiança alta. Além disso, a norma doxástica relevante em (ii) não exige o abandono da atitude doxástica sobre p, mas somente que a credência em p seja menor que (confiança que não p) ou igual a (indecisão) .50.

Resta saber o quão é impactante CMf sobre confiança alta diante da concepção epistêmica. A ameaça pode ser, afinal, apenas ilusória, e há razões *prima facie* para pensar nisso. De um lado, a conclusão não parece imediatamente pessimista: mesmo sendo proibida a alta confiança nas próprias teses filosóficas, ela não parece impedir a possibilidade de que nossas teses filosóficas são racionais e até podem constituir conhecimento filosófico, uma vez que ela não toca explicitamente nestes pontos.

Além disso, a conclusão parece mais trazer à tona os ideais de humildade epistêmica como uma forma de aviso contra a ameaça de húbri epistêmico em humanos, ao invés de um pessimismo epistêmico radical. Se isso for verdade, o CMf sobre confiança alta é comparativamente inofensivo em relação às ambições epistêmicas dos filósofos. Penso, porém, que isso não é o caso. De fato, penso que é possível derivar consequências epistêmicas indesejáveis a filósofos a partir do CMf sobre confiança alta, e que, como o CMf sobre confiança tem como alvo a maior parte, senão o corpo inteiro, de nossas crenças filosóficas, essas consequências são potencialmente desastrosas para a filosofia epistêmica. E a maneira na qual isso é feito envolve argumentar que níveis de confiança baixos afetam negativamente a racionalidade (status justificado) de nossas crenças. Isso envolve, por sua vez, apelar a teorias normativas acerca da relação entre credências e crenças.

Uma maneira de desenvolver uma defesa sofisticada dessa abordagem seria recorrer à chamada *tese lockeana*⁷⁰ sobre as normas doxásticas envolvendo crenças e confianças.

Uma formulação possível da tese é a seguinte:

Tese lockeana: *S está sendo racional ao crer em p se, e somente se, S tem confiança alta racional em p.*⁷¹

Se correta, a tese lockeana “não exclui a possibilidade de agentes poderem crer em p e terem baixa credência em p, ou de eles poderem descrer de p e ter alta credência em p”, mas ela implica que agentes que mantêm estas atitudes “são irracionais” (JACKSON, 2020, p. 4).⁷² A consequência é que se a conclusão sobre confiança for acoplada à tese lockeana, S não pode crer em p com baixa confiança sem incorrer em irracionalidade. Portanto, o ceticismo sobre confiança epistêmica em teses filosóficas pode implicar o ceticismo sobre a crença racional em teses filosóficas. E por esta razão, CMf sobre confiança alta não deve ser visto como um desafio menos preocupante para o filósofo epistêmico.

Por outro lado, o filósofo também tem a esperança de minar esta ameaça, afinal, CMf sobre confiança alta *por si só* não é suficiente para implicar CMf sobre crença racional. Para isso, é preciso que o cético produza uma defesa convincente independente da tese lockeana. Portanto, assim como não *necessariamente*, CMf de confiança alta também não implica *suficientemente* a desistência de crenças ou a irracionalidade de crenças filosóficas. Se esta estratégia é, de fato, promissora, é uma questão própria para outra dissertação,⁷³ e por isso me limito a somente mencionar esta estratégia como um caminho

⁷⁰ O nome, cunhado por Richard Foley (1992, p. 111), é uma referência a John Locke, a quem Foley atribui um comprometimento com a tese (cf. LOCKE, 2014, p. 911-2; p. 915).

⁷¹ “Confiança alta” aqui pode ser entendido como (i) qualquer valor menor que 1 a partir de um nível limite (por exemplo, .75) que ou (ia) varia ou (ib) não varia de acordo com o contexto; (ii) somente o valor 1 (JACKSON, 2020, p. 6; SILVA JR., no prelo).

⁷² Versões mais fracas da tese sustentam que a condição de confiança racional alta é somente necessária para S ter uma crença racional, ou que a condição é suficiente, mas não necessária para que S tenha uma crença racional. A segunda versão tem a consequência de que é possível que S tenha uma crença racional mesmo estando com baixa confiança em sua tese (JACKSON, 2020, p. 7).

⁷³ Uma defesa clássica da tese da tese lockeana é a de Foley (1992, 1993). Desafios à tese lockeana incluem demonstrar que a condição de suficiência gera o paradoxo da loteria e resultados contraintuitivos sobre juízos baseados puramente em evidência estatística, assim como demonstrar que a condição necessária gera o paradoxo do prefácio (JACKSON, 2020, p. 6-7; SILVA JR, no prelo).

Paradoxo da loteria: supondo que S tenha comprado um de cem tickets de uma loteria da qual ele sabe que tem apenas um vencedor, e S deve ter .99 de confiança de que o seu ticket não vai ganhar a loteria, S deve acreditar que seu ticket não vai ganhar na loteria (como a tese lockeana implica). Mas como isso se aplica a cada ticket individual, e se é plausível supor que, se se deve crer em p e se se deve crer em q, deve-se crer na conjunção de p e q, então S deve crer que nenhum ticket vai ganhar na loteria apesar de S saber (e por implicação, ter a crença racional) que um ticket vai ganhar na loteria, o que é absurdo.

atraente ao cético para a irracionalidade de crenças, e como ameaça potencial ao filósofo epistêmico que não se incomoda com a exigência de baixa confiança em suas próprias teses. De todo modo, veremos alguns argumentos a favor de CMf que, sem mencionar a tese lockeana, se apoiam em teses normativas que restringem a racionalidade de crenças à racionalidade de confiança alta, ou que se apoiam somente em CMf sobre a racionalidade da confiança alta em teses filosóficas, mas que implicam potencialmente CMf sobre a racionalidade de crenças filosóficas.

Em suma, neste capítulo pretendi ter esclarecido o conceito de CMf, suas diferentes formas e o alvo no qual ele mira. Para isso, eu apresentei e esclareci o que é a noção tradicional de filosofia enquanto investigação pela busca de EEIs, objeto de ataque dos céticos sobre a filosofia, levantando evidências de sua popularidade entre os filósofos analíticos a despeito das recentes concepções metafilosóficas que a opõem. Quanto à própria análise do CMf, propus como ponto de referência um modelo da argumentação cética que acredito ser o padrão para muitas das formas de ceticismo antigas, modernas e contemporâneas.

Com base nesse modelo, pude fornecer uma concepção do CMf enquanto tese filosófica, de acordo com a qual a tese cética doutrinal de que os filósofos não possuem o EEI relevante em relação às suas teses filosóficas deve levar à conclusão de que eles devem abandonar a crença ou diminuir significativamente a sua confiança nestas teses. Este passo necessita um comprometimento com uma norma doxástica que afirma que a falta de EEI acerca de uma proposição p implica a ilegitimidade de uma determinada atitude doxástica acerca de p . Analisando tanto versões da tese cética doutrinal quanto da norma doxástica, cheguei a destacar as três formas de CMf mais populares: CMf como ceticismo sobre o conhecimento de teses filosóficas; ceticismo sobre a crença racional em teses filosóficas; finalmente, o ceticismo sobre a confiança alta racional em teses filosóficas.

Paradoxo do prefácio: se S produziu um texto cujas proposições ele deve crer individualmente (e, pelo princípio acima constatado, S deve crer na conjunção de todas elas se isso for o caso), mas ele prefacia o seu texto afirmando a sua baixa confiança de que todas as teses sejam verdadeiras, então S deve não crer na conjunção de todas as suas afirmações enquanto ele deve crer na conjunção de todas as suas teses (como implicado pela tese lockeana), o que é absurdo.

A solução comum dos oponentes da tese lockeana para os dois paradoxos é rejeitar a tese ou uma de suas variações; porém, outra opção seria rejeitar o princípio de que, se se deve crer em p e se se deve crer em q , deve-se crer na conjunção de p e q (SAINSBURY, 1995, p. 154, JACKSON, 2020; SILVA JR, no prelo).

2 EM DEFESA DO CETICISMO METAFILOSÓFICO

2.1 ARGUMENTOS NÃO EPISTEMOLÓGICOS PARA CMF

Resta agora analisar os argumentos contemporâneos propostos a favor de CMf. Por questões de escopo, algumas limitações serão feitas. Em primeiro lugar, o foco será na apresentação de argumentos que pretendem estabelecer CMf acerca de crença racional, ou CMf acerca de confiança alta racional; deve ser entendido, supondo a análise do conhecimento tradicional, que basta que essa forma de CMf esteja correta para chegarmos a CMf sobre conhecimento. Portanto, os argumentos nos quais focarei serão todos de natureza epistemológica.

É necessário mencionar isto, pois há de fato diversas formas não epistemológicas contra a ideia da filosofia epistêmica (e que precedem os argumentos contemporâneos expostos aqui), as quais não analisarei a fundo neste capítulo; ao invés disso, me limito a listar e brevemente exemplificar algumas destas outras formas não epistemológicas de CMf. Algumas destas críticas tomam forma de objeções práticas de uma perspectiva política ou social (por exemplo, insistindo que se deve parar de fazer filosofia e adotar certas crenças e costumes acriticamente por razões pragmáticas ou religiosas)⁷⁴ ou de uma perspectiva existencial (insistindo que a filosofia, enquanto investigação dominada por normas doxásticas, afasta a possibilidade de crenças arriscadas com alto valor existencial como certas crenças religiosas).⁷⁵

⁷⁴ Thomas Hobbes (2002, p. 299-300) destaca os efeitos sociais nocivos das epistemicamente irresolvíveis discordâncias filosóficas, morais e religiosas para defender a necessidade prática de um critério de resolução puramente político, com foco na manutenção da ordem social; assim, o soberano determina arbitrariamente (de um ponto de vista epistêmico) a solução do conflito com base em razões pragmáticas (cf. POPKIN, 2002, cap. 12). De um ponto de vista religioso, autores islâmicos como Ibn Hanbal, Ibn Qudama e Al-Bahūtī se opuseram ao uso auxiliar da teologia especulativa e da filosofia à religião, sob a premissa de que elas constituem inovações religiosas que desviam das fontes tradicionais (o Alcorão e a Sunna) e, como tais, são, de acordo com eles, consideradas proibidas pela própria autoridade islâmica (AIJAZ, 2022, p. 6-8). Como Imran Aijaz (*Ibid.*, p. 7, n. 2) observou, defensores desse argumento citam a seu favor *hadith* (registros dos ditos do Profeta Maomé) nos quais é explicitamente condenada pelo Profeta a inovação: “A piores coisas são aquelas recentemente inventadas. Tudo o que é recentemente inventado é uma inovação, e toda inovação é se extraviar, e todo se extraviar está nas chamas [do inferno]” (Sunan an-Nasa’i 1578 *apud* AIJAZ, 2022, p. 7, n. 2).

⁷⁵ De uma perspectiva religiosa, Kierkegaard argumenta que crenças religiosas essencialmente incitam paixões intensas, que são necessárias não apenas para a vida religiosa autêntica, mas para uma vida existencialmente satisfatória como um todo. Porém, são crenças que envolvem um nível de extremo risco de erro epistêmico, exigindo a adoção de atitudes irracionais e a resolução definitiva da investigação acerca delas, como no caso da doutrina da encarnação (QUANBECK, 2024). Em contraste, a vida epistemicamente demandadora da filosofia epistêmica é comparativamente ineficaz em intensificar as paixões e satisfazer a

Outras atacam a filosofia de uma perspectiva do florescimento humano, insistindo que a persistência na tentativa de resolver problemas filosóficos paradigmáticos perpetua traços intelectuais negativos como o dogmatismo, a impaciência, a arrogância, a rigidez, a confiança exacerbada e a desonestidade intelectual.⁷⁶

Outras críticas tomaram a forma de hipóteses que pretenderam demonstrar que não há crença racional na filosofia, porque as próprias asserções filosóficas são *não cognitivas* em sua natureza. Segundo essa abordagem semântica, os proferimentos dos filósofos não exercem nenhum significado literal, mas talvez a função de exprimir sentimentos e emoções estéticos, religiosos e morais (AYER, 1934; CARNAP, 1959), ou talvez a função de nos convencer a alterar ou manter inalterado certas partes de nosso uso linguístico (LAZEROWITZ, 1955; WITTGENSTEIN, 2001; THOMASSON, 2016).⁷⁷

tendência natural humana de crer (MAIA NETO, 1991, p. 257) e, portanto, é mais pobre existencialmente do que a vida religiosa. Chestov (2007) repete em termos ainda mais severos o argumento de Kierkegaard.

⁷⁶ Uma das primeiras críticas deste tipo está nos capítulos do **Zhuangzi** associados com os “primitivistas daoistas” (GRAHAM, 1981). De acordo com estes, entes vivos animados e inanimados são movidos por tendências naturais espontâneas (*xing*) que promovem para cada um deles a sua sobrevivência, saúde e florescimento ao reagirem com estímulos naturais. No entanto, estímulos criados artificialmente por humanos corrompem estas tendências, ocasionando danos fisiológicos, psicológicos e sociais em humanos. Notoriamente, os primitivistas incluem os filósofos como produtores de tais estímulos: ao invés de não interferirem na ordem social natural dos homens e os deixarem ser guiados por sua própria espontaneidade, eles impõem padrões de boa conduta que criam desejos e objetivos artificiais que, por sua vez, corrompem o *xing* humano através de coerção e punições autoritárias (SAUNDERS, 2020).

No Ocidente, a objeção perfeccionista foi desenvolvida por Nietzsche. Charron (2007, p. 112) já argumentava no século XVI que a personalidade dogmática perpetua traços de caráter que são antitéticos às qualidades de um investigador da verdade, como a mente aberta, a hesitação, a integridade intelectual e a indiferença. Como vimos acima (cf. n. 29), Nietzsche similarmente defende estas características como traços intelectuais positivos, e os contrasta com a convicção dogmática e a fé. Diferente de Charron, Nietzsche insiste em uma atitude de indiferença completa a problemas filosóficos e religiosos paradigmáticos; de fato, Nietzsche se opõe a toda forma de engajamento com a busca de uma verdade absoluta que caracteriza a atitudes de filósofos até então (cf. NIETZSCHE, 2005b, p. 12-3, p. 29-31/ABM 6, 25; 2013 p. 159-161/HH II 16). Na literatura contemporânea, John Bolender (2021; s. d.) tem argumentado que boa parte da história da filosofia é marcada por instâncias de vieses psicológicos sistemáticos características do pensamento mágico, e que o engajamento com problemas filosóficos exacerbam esta tendência.

⁷⁷ Inspirados pelos *insights* de Wittgenstein e Sigmund Freud, Morris Lazerowitz e Alice Ambrose ambos propuseram a hipótese de que os filósofos estão expressando a recomendação ou desaconselho do uso linguístico de certos termos sob a aparência de asserções, o que seria então uma forma velada (e opaca ao próprio filósofo) de *negociação metalinguística* ou *conceptual engineering* (cf. PLUNKETT, 2015; CAPPELEN, 2018). Lazerowitz e Ambrose (1984, p. 15) defendem também a hipótese excêntrica de que este fenômeno é um reflexo de um impulso inconsciente (no sentido freudiano) de controle da realidade acoplado a uma crença inconsciente (idem) sobre o poder causal da linguagem sobre o mundo, com a função de acalmar o trauma da separação entre o indivíduo e o mundo durante o seu desenvolvimento psicológico. Outros críticos e intérpretes psicanalíticos da filosofia incluem John O. Wisdom (1947), Lewis Feuer (1959), Charles Hanly (1988) e Hynek Tippelt (2021). Amy Thomasson (2016) defende uma versão pragmatista e não psicanalítica da hipótese de negociação metalinguística no caso de disputas metafísicas.

Isso pode ser considerado como uma forma de *deflacionismo metafilosófico*, no qual o discurso filosófico é destituído de referências a crenças e outros estados mentais cognitivos. Um outro exemplo disso é a tentativa de alguns (DJORDJEVIC, 2019) em defender explicitamente uma leitura não cognitivista do discurso filosófico que implode a distinção entre ele e o discurso retórico ao defender a hipótese “antifilosófica” de que, no fundo de seu discurso, o filósofo, assim como o sofista, profere constatações filosóficas com o fim, não de chegar à verdade, mas de convencer os outros de que elas estão corretas sem estar com a sua verdade ou falsidade. Segundo a hipótese, o critério por trás da escolha do filósofo, assim como o do sofista, de persuadir o seu oponente de uma constatação x ao invés de uma constatação y , é fundamentalmente pragmático: x é defendido porque persuadir os outros de x é mais útil para os propósitos atuais do filósofo.⁷⁸ O desafio posto pelo “antifilósofo” ao filósofo é o de como mostrar de maneira

⁷⁸ A princípio, não há um limite sobre os fins admissíveis para o filósofo nessa leitura. Seguindo o exemplo de Djordjevic (2019, p. 33), o filósofo pode querer convencer os outros de uma crítica a uma ideia bem estabelecida pelo fim de constantemente forçar a novas maneiras de pensar os mesmos tópicos e evitar tendências dogmáticas. Djordjevic (*Ibid.*) menciona, *inter alia*, a **Genealogia da moral** de Nietzsche como um exemplo de um texto filosófico que pode ser lido à luz dessa interpretação (cf. BERRY, 2011, p. 128-130) para uma leitura similar das intenções de Nietzsche nesse texto). Creio que um caso menos controverso que o de Djordjevic menciona é a obra de Paul Feyerabend. Considere, por exemplo, o que Feyerabend teve a dizer acerca do fim de seus próprios argumentos e teses contra o racionalismo científico: “O meu fim não é o de estabelecer a verdade das proposições, o meu fim é o de fazer o oponente mudar de ideia. Para chegar nisso eu lhe forneço constatações como ‘nenhuma teoria concorda em momento nenhum com todos os fatos de seu domínio’. Eu uso essas constatações porque assumo que, sendo [o meu objeto] um racionalista, ele será afetado por elas de alguma maneira [...] eu admito que o sucesso do meu procedimento vem da minha *manipulação* do racionalista [...] será que eu tenho que ‘levar a sério’ [os argumentos]? Certamente não, pois a motivação por trás de um argumento não afeta em nada a sua racionalidade” (FEYERABEND *apud* MAIA NETO, 1991, p. 550, grifo do autor citado).

Mas o filósofo pode também querer criticar os outros tendo um fim terapêutico com esta prática. Considere Sexto Empírico quando ele responde à pergunta de por que o cético utiliza às vezes argumentos fracos contra seus oponentes: “Porque ele ama os homens, o cético deseja curar os dogmáticos de sua presunção e precipitação nos juízos através dos argumentos. Assim como os médicos que cuidam das doenças do corpo têm remédios diferentes para o nível de intensidade dos males e aplicam os remédios mais violentos naqueles que foram mais violentamente afetados, o cético propõe argumentos de forças diferentes: ele se serve daqueles que são mais fortes e podem refutar com vigor a presunção da qual sofrem os dogmáticos apenas para aqueles que foram violentamente afetados pela precipitação no juízo; ele faz uso dos argumentos mais ligeiros para aqueles que sofrem de males superficiais, fáceis de serem curados e que podem ser refutados por métodos de persuasão mais gentis. Por consequência, o filósofo cético não hesita em propor intencionalmente tanto argumentos de grande força probatória quanto argumentos mais fracos, pois isso lhe basta para alcançar o fim ao qual ele se propõe” (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 342/EP III 280-1). Mills (2018b, 2020) também defende uma interpretação similar à de Djordjevic quanto às pretensões de Nāgārjuna em suas obras.

Nada disso quer dizer, no entanto, que o filósofo precisa se restringir a fins que veríamos como filantrópicos. Ele pode simplesmente criticar pelo divertimento em criticar por si só, ou em causar discórdia, ou em ver seus oponentes confusos e derrotados (assim como um *troll* de internet). Por exemplo, Górgias de Leotino caracteriza o seu próprio **Elogio de Helena** como um “jogo” (παίγνιον) (DINUCCI, 2009, p. 207), e aspectos de *trolling* são encontrados nos diálogos socráticos (BARNEY, 2016; MACLACHLAN, 2021, p. 184-5). Ou o filósofo pode agir pelo desejo de que os outros adotem o seu próprio modo de vida para o seu próprio benefício e não pela verdade ou crença, utilizando as ferramentas retóricas e argumentativas para convencer os outros a adotar o ponto de vista de seu desejo. Os romances e diálogos pornográfico-filosóficos como o **Justine** do Marquês de Sade, nos quais diversos personagens libertinos e não libertinos

não circular e satisfatória que a leitura racional e assertiva do discurso filosófico é a leitura mais apropriada da semântica filosófica, e não a leitura antifilosófica. De qualquer modo, a implicação epistemológica dessas críticas é clara: se o discurso filosófico é no fundo semanticamente defeituoso ou simplesmente não cognitivo e, portanto, carente de condições de verdade, então não faz sentido falar de conhecimento, crença racional, ou confiança alta racional acerca de proferimentos filosóficos – as pretensões cognitivas da filosofia caem por terra através da análise semântica.⁷⁹

Todas estas formas são de interesse de análise para uma explicação mais ampla das tendências de CMf. Ao mesmo tempo, há razões para se pensar que CMf epistemológico está mais propriamente em linha com os interesses do oponente da filosofia epistêmica e que, por isso, será a ele que darei a atenção principal pelo restante da dissertação. A primeira razão é que não se sabe se os argumentos listados acima se aplicam *somente* à filosofia, ou se a filosofia é meramente uma consequência de um ceticismo mais geral, o que, no segundo caso, torna a tese menos interessante para o cético.⁸⁰ A segunda razão é que, para que certos argumentos tenham um apelo, alguma forma de CMf epistemológico já deve ter sido estabelecido.⁸¹ A terceira razão é que a literatura metafilosófica contemporânea que se dedica a investigar, defender ou refutar CMf foca quase exclusivamente sobre os argumentos epistemológicos a seu favor. Seja como for, o foco em diante nesta dissertação será sobre CMf epistemológico.

debatem de maneira às vezes paródica os seus pontos de vista acerca de um número de tópicos religiosos, morais e políticos à luz da filosofia iluminista da época, poderiam ser lidos à luz dessa interpretação. Recentemente, Yannic Kappes (2022) acusou Nick Zangwill de defender com intenções de *trolling* um argumento a favor do dever de comer carne de animais não humanos.

⁷⁹ Céticos preocupados com considerações de autorrefutação também advogaram versões semânticas locais de CMf, argumentando que o discurso filosófico é epistemicamente defeituoso ou não cognitivo *exceto* a área da filosofia que julga que o discurso filosófico é epistemicamente defeituoso ou não cognitivo (i.e., a semântica ou metassemântica) (WARREN, 2016).

⁸⁰ É o caso do argumento de Hobbes, que vale para todas as discordâncias teóricas e não apenas filosóficas. O cético poderia argumentar, no entanto, que disputas filosóficas envolvem consequências práticas de risco muito maior que aquelas das disputas científicas e ordinárias, como é o caso de disputas éticas e políticas; ainda assim, a diferença seria meramente quantitativa e não mais qualitativa.

⁸¹ Como Popkin (2002, p. 201, p. 204) observou, o argumento de Hobbes assume que não há maneiras racionais de resolver debates religiosos, morais e teóricos, o que se deve ao seu nominalismo; além disso, que uma sociedade sem meios de resolução está sempre em desacordos que ameaçam a estabilidade da ordem social. Se não há meio de decidir, mas ainda assim deve-se resolver os conflitos para que a ordem social se mantenha, precisamos adotar um critério político de resolução e aderir a ele inquestionavelmente, segundo Hobbes. Similarmente, a proposta de Nietzsche, de abandonar por completo as questões tradicionais filosóficas, depende da validade da sua afirmação de que são “os piores, e não os melhores métodos cognitivos” que nos levam a nossas crenças filosóficas, e que esses métodos “foram refutados” (NIETZSCHE, 2005a, p. 19-20/HH I 9). Ambos os argumentos dependem de premissas epistemológicas céticas substantivas.

Um outro grupo distinto de argumentos para CMf que se encontra parcialmente fora do escopo de minha análise (veremos que ele será brevemente discutido em um dos argumentos apresentados) é o ceticismo *metodológico* contra a filosofia epistêmica vindo da *filosofia experimental*, que, *grosso modo*, contesta a confiabilidade de métodos filosóficos tradicionais como o uso de intuições para resolver disputas filosóficas, levantando dados empíricos coletados através de métodos experimentais que mostram, de acordo com eles, que os pressupostos por trás destes métodos são falsos.⁸² Se corretos, estes argumentos não necessariamente implicam a impossibilidade de sucesso da filosofia epistêmica, e nem sempre eles são propostos a desvalidar a confiabilidade destes métodos em todas as áreas da filosofia, mas mostram que o uso desse método *ao menos em certas áreas da filosofia e para certos propósitos filosóficos* deve em alguma medida substantiva ser restrito, senão abandonado completamente (cf. FELTZ, COKELY, 2009, p. 228-9).

O movimento da filosofia experimental é bem documentado e a literatura acerca dele é substancialmente rica, com diversos volumes escritos acerca dela hoje em dia, seja a seu favor ou contra (cf. por exemplo, KNOBE, NICHOLS, 2008; OVERGAARD, GILBERT, BURWOOD, 2010, p. 87-93; KNOBE, NICHOLS, 2013; MACHERY, O'NEILL, 2014; MACHERY, 2017). Em contraste, os argumentos que estou interessado em apresentar e analisar foram pouco discutidos sistematicamente como parte de uma mesma abordagem distinta contra as pretensões da filosofia epistêmica, e esta discrepância de atenção é uma das razões pelas quais darei foco a eles, e não aos desafios dos filósofos experimentais.

2.2 ARGUMENTOS EPISTEMOLÓGICOS CONTEMPORÂNEOS PARA CMF

Ao adentrarmos nos argumentos epistemológicos para CMf, dos quais destacarei quatro, importa clarificar de início que meu escopo será limitado a um grupo de três argumentos

⁸² O uso de intuições em particular recebeu um número de objeções vindo da filosofia experimental. Alguns filósofos experimentais apontam que o projeto de usar intuições derivadas de experimentos mentais extravagantes para evidenciar uma análise universalmente correta de um conceito, ou para evidenciar a verdade de um fenômeno filosoficamente relevante, ou para evidenciar a verdade de uma tese normativa, sofre da objeção de que os dados coletados pelos filósofos experimentais indicam que as intuições usadas para estes fins divergem significativamente entre populações diferentes (cf. por exemplo, WEINBERG, STICH, NICHOLS, 2001), ou que elas são parcialmente um reflexo da personalidade de indivíduos (cf. por exemplo, FELTZ, COKELY, 2009). Outros (cf. por exemplo, SWAIN, ALEXANDER, WEINBERG, 2008) argumentam que intuições são inapropriadas para serem usadas como evidência, pois há evidência experimental para pensar que uma pessoa pode ter diferentes intuições a depender de fatores contextuais epistemicamente irrelevantes. Isso não quer dizer, no entanto, que a validade do uso de intuições na filosofia tenha sido questionada somente no contexto da filosofia experimental; cf. Cummins (1998), Mizrahi (2021) para desafios independentes contra o uso de intuições.

que têm recebido atenção especial, tanto por defensores quanto opositores da tese, assim como um quarto argumento defendido recentemente que, apesar de não ter sido proposto pelo seu autor como mais um membro deste grupo, argumentarei poder ser formulado da mesma maneira que os três que lhe precedem. Ao fazer isso, meu objetivo é também o de salientar – mais importantemente, *sistematizar* – uma abordagem recente para se chegar a CMf, que tem sido cada vez mais considerada na literatura metafilosófica contemporânea. Com isso, espero contribuir a uma conscientização desta abordagem, assim como possivelmente incentivar a pesquisa e análise acerca do sucesso de seus argumentos e os pressupostos por trás deles. Como algumas apresentações desses argumentos divergem ligeiramente em suas formulações, fiz um esforço de padronizá-los a uma mesma estrutura argumentativa, crendo, contudo, que seu conteúdo se manteve intacto no processo.

2.2.1 Argumentos derrotadores

Os primeiros três argumentos epistemológicos podem ser postos em uma mesma categoria pois, da maneira que os interpreto, todos eles apelam para a derrota epistêmica, concluindo assim que todas (ou quase todas) as crenças filosóficas não são racionais. Para isso, sustentam, explicitamente ou implicitamente, o princípio epistêmico de que a presença de derrotadores (que não estão até o momento presente derrotados) derruba a racionalidade da crença de S em p.⁸³ Mais precisamente, o argumento assume:

Cláusula da derrota epistêmica: *Para todo agente S e toda proposição p, se há um derrotador não derrotado para a crença ou confiança alta de S em p, S não está sendo racional ao crer em p ou ao ter alta confiança sobre p, a menos que S tenha um item epistêmico que prevaleça sobre o derrotador.* (cf. GOLDBERG, 2013a, p. 167, 2013b, p. 279; BALLANTYNE, 2014, p. 373; FRANCES, 2016, p. 296; HANNON, 2021, p. 181)⁸⁴

⁸³ A categorização desses argumentos como pertencendo a um mesmo tipo geral de argumento para o CMf é relativamente recente (cf. GONÇALVES, 2023, p. 49-54; e Staffel (no prelo, p. 2)). Staffel apenas lista diferentes derrotadores sem dar atenção às assunções ou estrutura geral subjacentes a eles. Apesar de eu ter feito um esforço de sistematizar o argumento, a análise desta dissertação apela para uma formulação diferente da condição de ausência de derrotadores e adiciona o que acredito serem fatores ausentes em minha análise anterior.

⁸⁴ Há divergência sobre haver ou não no princípio a cláusula de *awareness* para a derrota epistêmica: i.e., a de que S esteja ciente das razões derrotadoras para a sua crença. Alguns (BALLANTYNE, 2014; FRANCES, 2015) enfatizam o fator de *awareness*, enquanto outros (GOLDBERG, 2013a, 2013b) não o incluem em sua formulação. Por “derrotador”, a formulação se refere tanto a derrotadores *rebutting* quanto *undercutting*.

Argumentos derrotadores seguem um procedimento geral. Primeiro, o cético chama a atenção para as razões derrotadoras contra a crença ou contra a confiança alta do filósofo em suas teses filosóficas. Em seguida, mostra que essas razões derrotadoras não estão, até o momento presente, derrotadas, pois o filósofo não possui ainda um item epistêmico que faça isso. A partir disso, ele supõe: (i) a cláusula de derrota epistêmica, que sustenta que a crença ou confiança alta do filósofo sobre suas teses filosóficas não é racional; e (ii) a norma doxástica, segundo a qual, se um agente epistêmico não possui uma crença ou confiança alta racional sobre p , ele deve não crer em p ou deve abaixar a sua confiança em p . O cético então conclui que o filósofo deve abandonar a crença em suas teses filosóficas ou deve diminuir a sua confiança nelas. Esquematizando o argumento, temos o seguinte:

Argumento derrotador geral:

(P1) **Cláusula da derrota epistêmica** (“CDE” doravante): Para todo agente S e toda tese p , se há um derrotador não derrotado para a crença ou confiança alta de S em p , S não está sendo racional ao crer em p ou ao ter alta confiança sobre p , a menos que S tenha um item epistêmico que prevaleça sobre o derrotador;

(P2) Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F , há derrotadores não derrotados para a crença ou confiança alta em Φ ;

(P3) S não tem um item epistêmico que prevaleça sobre esse derrotador;

(C1) **[Via CDE]** S não está sendo racional ao crer em Φ ou ao ter alta confiança sobre Φ ;

(P4) **Norma doxástica** (“ND” doravante): Se a crença ou confiança alta de S em p não é racional, S deve abandonar a crença ou diminuir a sua confiança em p ;

(C2) **[Via ND]** S deve abandonar a crença ou diminuir a sua confiança em Φ .

A premissa crucial e mais controversa para o argumento derrotador é (P2), sem a qual o cético não pode inferir (C1) nem (C2). Da maneira que interpreto argumentos derrotadores particulares, o cético procede desta maneira para chegar a ela: Primeiro, o cético apela para algum fato *relevante à investigação filosófica*, cada apelo a um fato particular diferente gerando uma versão particular do argumento derrotador. Segundo, o cético estabelece que este fato *é uma fonte de derrota epistêmica*.

Para que um fato particular seja fonte de derrota epistêmica, é preciso que este fato *indicie uma razão* sobre o status epistêmico da crença ou confiança alta de S, e que essa seja uma razão para pensar que as razões de S para a sua crença ou confiança alta em p são produtos de fatores *irracionais* ou *inconfiáveis epistemicamente* ou são elas mesmas razões epistemicamente defeituosas; em outras palavras, que é possível que S esteja sob influência de *erro* ao formar a sua crença (cf. GOLDBERG, 2013a, p. 170; BALLANTYNE, 2014, p. 375; FRANCES, 2016, p. 291; VAVOVA, 2016, p. 8-9; HANNON, 2021, p. 183).

Terceiro e crucialmente, o cético argumenta que *não há como o filósofo determinar que essa possibilidade não é o caso*; em outras palavras, que *não há como ele derrotar o próprio derrotador posto contra a sua crença ou confiança*. Portanto, o derrotador mantém-se não derrotado. Assim, o cético determina que um fato relevante à investigação filosófica indicia uma razão não derrotada para se pensar que a crença ou confiança do filósofo em suas teses filosóficas é produto de fontes epistemicamente defeituosas, tese a partir da qual ele infere que a crença ou confiança alta do filósofo não é racional e, portanto, a crença deve ser abandonada ou a confiança deve ser drasticamente diminuída. Veremos exemplos desse raciocínio nas subseções a seguir.

Apresentada então a estrutura geral do argumento derrotador, analisamos agora as suas versões particulares. O que diferenciará cada versão particular será o fato específico ao qual o cético credita ser uma fonte de derrotador contra as crenças e a confiança dos filósofos. Até onde sei, três destes argumentos receberam alguma atenção, ou quanto a crenças filosóficas, ou quanto a crenças mais gerais: a *discordância sistemática*, o *histórico de erros e falhas do passado* e os *cenários contrafactuais*. A seguir, analisarei cada um dos argumentos derrotadores inspirados nestes fatos.

2.2.1.1 O argumento derrotador da discordância

O primeiro argumento derrotador pretende estabelecer, do fato de que *há discordância sistemática entre pares epistêmicos experts* sobre quais teses filosóficas são as verdadeiras, que há derrotadores contra as crenças ou confiança dos filósofos sobre as teses que eles defendem; conseqüentemente, que as crenças e confiança racional dos

filósofos são irracionais. Por isso, ele é conhecido como o *argumento da discordância sistemática*.⁸⁵

Seguindo a terminologia de Sandford Goldberg (2013a, p. 169-170), uma discordância *entre pares epistêmicos* ocorre quando eles possuem aproximadamente as mesmas capacidades epistêmicas de avaliação de razões, assim como aproximadamente o mesmo acesso às razões relevantes para a resolução da disputa. Uma discordância é *sistemática* se ela satisfaz as seguintes três condições: (i) ser *não localizada* (i.e., ser uma disputa sobre p ser ou não o caso que envolve resolver outras disputas interligadas); (ii) ser *amplamente difundida* (i.e., uma disputa que envolve grandes grupos de indivíduos representando cada lado da disputa, ao invés de envolver um número pequeno de indivíduos isolados); (iii) ser *arraigada* (i.e., uma disputa historicamente persistente, com cada argumento avançado por cada lado estando ainda aberto a responder a novas razões e objeções).

Como tal, o argumento pretende ter estabelecido duas teses substantivas para que a tese cética seja concluída: (i) que para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, há discordância sistemática entre pares epistêmicos experts sobre Φ ser ou não o caso; (ii) que de (i) pode-se inferir a presença de derrotadores até agora não derrotados sobre as crenças e confiança dos filósofos. O esclarecimento de (ii) é crucial, pois de outro modo não é claro como se chega à tese propriamente cética: é necessário explicar como a discordância sistemática *se torna um derrotador*, e isso exige tanto especificar a natureza de derrotadores quanto explicar a natureza de discordâncias sistemáticas. Mas antes disso, é preciso estabelecer que *há* de fato tais discordâncias na filosofia ou, ainda, que discordâncias filosóficas são todas elas sistemáticas.

⁸⁵ Na verdade, há diferentes argumentos que são chamados assim. A versão que apresento é defendida por Sandford Goldberg (2009, 2013a, 2013b), Richard Fumerton (2010) e Jimmy Licon (2019). Outros filósofos defendem argumentos céticos sobre a filosofia baseado nas discordâncias filosóficas (BRENNAN, 2010; KORNBLITH 2010, 2013; LICON, 2012). A razão de não os considerar é que não os enxergo como argumentos derrotadores no sentido de explicitamente lançarem mão de **CDE**, apesar de ainda terem consequências céticas para a filosofia. Estas outras formulações tentam inferir CMf pela discordância filosófica através da tese *concilionista* da epistemologia da discordância (que afirma que S não está justificado ou deve suspender a sua crença sobre p se p é objeto de discordância entre pares epistêmicos), enquanto outros apenas tentam concluir simplesmente que a filosofia não é confiável. Em nenhum destes casos, os argumentos apelam para derrotadores epistêmicos. A maneira que vejo de incluir esta formulação àquela que me interessa é argumentar que a intuitividade por trás do concilionismo se deve ao fato de que em discordâncias filosóficas são *loci* nos quais há derrotadores epistêmicos contra crenças filosóficas. Apesar de ser simpático a esta hipótese, não argumentarei a favor dela aqui.

Observações acerca da natureza aparentemente permanentemente discordante da filosofia são compartilhadas por filósofos antigos, modernos e contemporâneos. Entre essas fontes, podemos citar as *Hipótiposes pirrônicas* de Sexto Empírico (1948, p. 190), servindo como o primeiro dos cinco modos de Agripa para a indução à suspensão da crença (MACHUCA, 2015); a filosofia moderna em Descartes (2001, p. 12), Kant (1988, p. 12), Hegel (1975, p. 338) e Schopenhauer (2013, p. 32), como um desafio motivador para a fundação de uma filosofia científica e sistemática; Nietzsche (2005b, p. 7/ABM P), William James (1995, p. 2) e Moritz Schlick (1959, p. 53-4), como motivo para a suspeita sobre a veracidade da concepção tradicional (i.e., epistêmica) da filosofia ou sobre os motivos dos filósofos.

Contemporaneamente, a ubiquidade de discordâncias filosóficas é relatada por um número de filósofos (LAZEROWITZ 1955; RESCHER, 1985; PORCHAT PEREIRA, 2007; CHRISTENSEN, 2009; BRENNAN, 2010; FUMERTON, 2010; RIBEIRO, 2011; DIETRICH, 2011; PLANT, 2012; KORNBLITH, 2010, 2013; MIRONOV, 2013; LYCAN, 2013; CHALMERS, 2015; FRANCES, 2013, 2016; SHAND, 2017; BEEBEE, 2018; LICON, 2012, 2019; BERRY, 2019; HANNON, NGUYEN, 2022). A concordância desse número de relatos pode ser uma razão *prima facie* para levarmos a sério a existência de desacordos problemáticos na filosofia. A despeito disso, a mera concordância não parece bastar como evidência decisiva para estabelecer a tese. Para isso, é necessário trazer evidências que sejam independentes dos relatos dos próprios filósofos para a tese específica de que estes desacordos são *sistemáticos*. Tendo em mente as três condições listadas por Goldberg sobre os constituintes de desacordos sistemáticos, algumas das evidências para essa tese são as seguintes:

(i) Há dados sociológicos que dão suporte à ideia que desacordos filosóficos são desacordos arraigados. Isso é aparente pelas duas enquetes dirigidas pelo site **PhilPapers** em 2009 e 2020 sobre as posições dos filósofos de diversas partes do mundo acerca de questões pertencentes a áreas gerais (metafísica, ética, epistemologia, estética, política) e específicas (por exemplo, filosofia da ciência, filosofia da lógica, filosofia de gênero e raça, metaontologia, filosofia da mente e até interpretações de filósofos) da filosofia. Deixando de lado detalhes, observa-se que na primeira destas enquetes, dezessete das trinta questões falharam em atingir uma resposta com um consenso de mais de 50% dos participantes, incluindo tanto aqueles que sustentavam a tese como crença ou apenas se inclinavam a ela; apenas duas questões receberam um consenso de mais de 75% dos

participantes (BOURGET, CHALMERS, 2013). Na mais extensa enquete de 2020, vinte e quatro das quarenta questões principais receberam um consenso igual ou maior a 50% dos participantes; somente duas questões receberam um consenso igual ou maior a 75% dos participantes (BOURGET, CHALMERS, 2021). Nas duas instâncias separadas das enquetes, percebe-se que não há uma posição de maioria na maior parte das questões filosóficas consideradas as principais, e em cada uma das duas instâncias apenas duas respostas atingiram um status que poderia ser considerado unanimidade entre os participantes.⁸⁶

Alguns dos tópicos nos quais os filósofos estão em desacordo persistem há mais de meio século, enquanto outros são os mesmos que estavam sendo discutidos quando, por exemplo, Bertrand Russell (1982) publicou em 1912 o seu **Os problemas da filosofia**. Apesar de faltar dados específicos de décadas passadas sobre as opiniões dos filósofos antes do século XX, não é irrazoável supor (ainda mais levando em conta os relatos de filósofos passados, se eles são em todo caso confiáveis) que pouca diferença encontraremos sobre o estado da filosofia em tempos passados e, portanto, crer que as discordâncias dos filósofos são arraigadas;⁸⁷

(ii) As discordâncias dos filósofos não são nem historicamente e nem contemporaneamente lideradas por figuras individuais. Pelo contrário, as principais questões da filosofia têm desde o início de sua história atraído grupos de indivíduos que aderem a uma resposta particular. Isso é ainda mais evidente hoje, quando observamos o número de aderentes de teses filosóficas nos dados das enquetes do **Philpapers**, e também pelo fato de os debates serem comumente divididos entre partes com rótulos amplos (por exemplo, “internistas”, “externistas”, “intuitivistas”, “*error-theorists*”, “niilistas mereológicos”, “universalistas mereológicos”, “metodistas”, “particularistas”, “racionalistas”, “empiristas”, “céticos”, etc.). Se isso está correto, então discordâncias

⁸⁶ Entre a primeira e a segunda enquetes conduzidas pelo **Philpapers**, Brian Leiter (2015) conduziu uma enquete informal em seu blog de foco em filosofia acadêmica **Leiter Reports**, perguntando se a filosofia está estagnada (*in the doldrums*). A maioria dos participantes – quase a metade total – respondeu afirmativamente, a menor parte respondendo negativamente ou confessando indecisão. Porém, a pergunta de Leiter se refere não tanto à discordância entre filósofos quanto à falta de grandes figuras filosóficas impactantes.

⁸⁷ Isto não quer dizer que não há discordâncias subjacentes. Pelo contrário, uma das questões que em ambas as enquetes recebeu um consenso unânime – a questão de haver ou não um mundo externo – o consenso sobre a resposta correta esconde uma discordância significativa sobre *o que estabelece* a resposta. Olhando para os dados da enquete de 2020, percebe-se que nenhuma das respostas sobre o que refuta o cético sobre o mundo externo atinge sequer 30% de consenso. É a minha *suspeita* que este ponto generaliza para outras discussões filosóficas onde há consenso sobre a resposta correta.

filosóficas são amplamente difundidas. Além disso, está claro que um número significativo de participantes nas disputas filosóficas consiste de *experts* acadêmicos em cada um dos tópicos em questão: para tornar isto patente, a primeira enquete **Philpapers** somente coletou respostas de mais de novecentos filósofos de noventa e nove departamentos de Filosofia, a sua maioria pertencendo a regiões anglófonas, e a segunda enquete ampliou o seu escopo para incluir filósofos acadêmicos que publicam em língua inglesa em departamentos com quatro ou mais outros membros de departamento que publicam em língua inglesa (BOURGET, CHALMERS, 2021, p. 2). Portanto, discordâncias filosóficas incluem *experts* que, podemos presumir, são pares epistêmicos nas disputas;

(iii) É um fato da sistematicidade da filosofia que teses filosóficas estão interconectadas com outras teses filosóficas, sejam elas da mesma área ou de áreas distintas. Conectado a esse ponto, a plausibilidade de uma tese filosófica depende da plausibilidade das suas implicações sobre outras teses filosóficas, de modo que o que pode isoladamente ser considerado plausível pode deixar de sê-lo à luz das implicações que ele tem, e vice-versa:

Suponha que você esteja procurando saber se somos entes inteiramente materiais. A evidência que você acumula durante o desdobramento de sua investigação consistirá presumivelmente em argumentos pró e contra. [...] E estes argumentos, se te levarem para além de sua situação evidencial inicial, serão presumivelmente baseados em várias *outras* considerações filosóficas: considerações metafísicas sobre a composição, a persistência, a vagueza, a identidade, a modalidade, a explicação e assim por diante; considerações epistemológicas quanto ao ceticismo de saber quem você é, sobre a concebibilidade como um guia para a possibilidade, sobre a significância epistêmica das aparências e assim por diante. E considerações na filosofia da linguagem, na filosofia da mente, na filosofia da física, na filosofia da religião, e outras além delas. E se você investigasse sobre qualquer um desses outros milhares de problemas, a evidência que você acumularia consistiria nos argumentos para os diversos lados *de suas disputas*, que seriam baseados, por sua vez, em outras considerações filosóficas de vários tipos (incluindo considerações sobre o próprio materialismo). Mais amplamente: a investigação sobre um dado problema filosófico consiste em tecer uma rede complexa de conexões entre o problema e uma amplitude de outros problemas filosóficos. (SEGAL, 2024, p. 3).

Isso significa que problemas filosóficos (e, conseqüentemente, respostas a esses problemas) se interseccionam com outros problemas filosóficos, de modo que é ao menos altamente improvável haver desacordo acerca da resposta correta a um problema filosófico sem haver também desacordo acerca da resposta correta a outros problemas filosóficos na mesma constelação: pessoas que discordam sobre a tese de sermos entes inteiramente materiais discordam também acerca de um número de outras teses

metafísicas, epistemológicas, linguísticas, éticas, e assim por diante, chegando até mesmo a disputas sobre os próprios métodos utilizados para chegar às teses:

Estes desacordos podem refletir ainda outros desacordos sobre a metodologia propriamente: fãs do argumento do zumbi [contra o fisicalismo na filosofia da mente] endossam tipicamente apelos à intuição e aceitam a conexão direta entre concebibilidade e possibilidade, enquanto inimigos destes argumentos frequentemente questionam os “dados” da intuição, assim como questionam a suposta ligação entre concebibilidade e possibilidade (GOLDBERG, 2013a, p. 183).

Por isso, muitas disputas filosóficas serão, além de arraigadas e amplamente difundidas, não localizadas. Se (i), (ii) e (iii) estão corretas quanto ao menos a maioria das teses filosóficas (ou, talvez, todas elas), então pode-se concluir a primeira premissa do argumento da discordância:

(P1) *Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F , há discordância sistemática entre pares epistêmicos experts sobre Φ ser ou não o caso.*

Resta defender a segunda premissa, sobre discordâncias sistemáticas serem fontes de derrotadores epistêmicos que não foram derrotados. Lembremos que um argumento derrotador deve (i) mostrar que o fato relevante indicia uma razão para se pensar que as razões do filósofo para a sua crença ou confiança alta são produtos de fatores irracionais ou são em si razões epistemicamente defeituosas; (ii) mostrar que o filósofo não possui razões para derrotar esta razão derrotadora. A chave para o cético da discordância satisfazer (i) e (ii) não está no mero fato da menção da discordância e, portanto, ele deve aprofundar este ponto. A resposta se encontra no argumento ulterior do cético, de que *a melhor explicação para o fato de discordâncias sistemáticas é a de que uma ou mais partes do debate são cognitivamente inconfiáveis.*

Considere casos simples (i.e., não sistemáticos) de discordância entre pares epistêmicos; por exemplo, casos de discordância matemática como o seguinte.⁸⁸ Cinco amigos estão em um restaurante e decidem dividir a conta igualmente. É decidido pelo grupo que Carlos e Charles farão essa conta de divisão, pela razão de ambos serem considerados os mais capazes em aritmética. Eles calculam independentemente o valor que cada um na mesa pagará, mas, para a surpresa de ambos, eles chegam a resultados diferentes. Suponha então que a discordância entre Carlos e Charles é localizada, não é amplamente difundida, nem é arraigada; que Carlos e Charles são pares epistêmicos (i.e., eles raciocinam

⁸⁸ O exemplo é tirado de David Christensen (2007, p. 193); os nomes são minha adaptação.

igualmente bem em aritmética, chegam a resultados matemáticos confiáveis na mesma frequência e quando discordam, um esteve aproximadamente tantas vezes certo quanto o outro); que, além disso, eles não estão sob influências que afetariam suas capacidades epistêmicas (nenhum está agitado, cansado ou embriagado, ao menos mais do que outro está); e que ambos estão igualmente confiantes de suas próprias capacidades. Porém, esta discordância não é problemática e na vida comum é facilmente resolvida. A razão disso é que a explicação mais plausível para essa discordância é a de que algum deles cometeu simplesmente um engano em seu cálculo:

No caso do restaurante, nossa discordância será facilmente resolvida na prática. Um de nós fez um simplesmente engano aritmético. Somos igualmente bons em aritmética mental e rapidamente iremos determinar quem cometeu o engano quando refizermos o cálculo. [...] [O] nosso juízo é suspenso apenas brevemente. Após refazermos o cálculo, vamos descobrir quem de nós estava certo sobre a conta e concordaremos confortavelmente sobre a sua divisão adequada (KORNBLITH, 2010, p. 32-3).

Segundo Hilary Kornblith (*Ibidem*), o mesmo se aplica a casos de discordância perceptual. Por exemplo, suponha que Carlos e Charles estejam olhando a praça da cidade de uma mesma janela específica e na mesma direção, e que Carlos vê alguém na praça, enquanto Charles não vê ninguém. Novamente, supomos que a discordância entre ambos é localizada, não é amplamente difundida, e não é arraigada; além disso, que as faculdades perceptuais de cada um funcionam normalmente, que eles têm um histórico de concordância significativo; que em casos de discordância cada um esteve aproximadamente tão certo quanto o outro, e que nenhum dos dois está mais ou menos sob influências que afetem suas faculdades perceptuais do que o outro. Mas tais casos são também facilmente e rapidamente resolvidos pelas mesmas razões:

No caso perceptual, somos frequentemente capazes de resolver nossa disputa a curto prazo. Nós olhamos mais cuidadosamente; nós chamamos uma terceira pessoa; nós vamos à praça. A disputa é na maioria das vezes apenas momentânea, e nossa perplexidade é resolvida. (Eu digo: “Ah, agora estou vendo que era apenas uma sombra”) Apesar de certamente nem todas as disputas serem resolvidas, elas deixam poucas dúvidas persistentes sobre a percepção ou crença perceptual. As discordâncias ocasionais que surgem, sobre estes assuntos e o fato de resistirem uma resolução fácil não nos leva a suspender a crença sobre assuntos perceptuais no geral, e nem o deveriam (*Ibidem*).

O mais importante nestes pontos é que, do fato que houve um mero engano, não é preciso supor na explicação que há um defeito epistêmico sério nas capacidades dos pares ou um defeito epistêmico em sua evidência. A razão disso se deve ao fato de que, nos casos descritos acima, ambos os pares da discordância possuem um histórico de sucesso epistêmico no exercício de suas capacidades epistêmicas e aparelhos perceptuais e

cognitivos aproximadamente funcionais de forma equânime (GOLDBERG, 2013a, p. 173). Por isso, explicações para discordâncias simples são inofensivas epistemicamente para os agentes que participam delas.

Em contraste, e é sobre este ponto que o cético insiste, não só os casos de discordância sistemática *não podem ser explicados apenas pela hipótese de mero engano por parte de um ou mais pares que são, no geral, epistemicamente confiáveis*, mas também há razões positivas para se apelar para inconfiabilidade epistêmica: “quando a discordância é sistemática, temos evidência de que ao menos um dos pares, e talvez muitos ou todos, é/são inconfiáveis sobre o assunto em questão” (*Ibidem*).

Contra a eficácia da hipótese de mero engano e a favor da preferência pela hipótese de inconfiabilidade, Goldberg defende os seguintes pontos:

(i) Se os pares são geralmente confiáveis, e cometeram somente meros enganos, deveríamos esperar muito menos discordâncias do que concordâncias na Filosofia, e ainda menos discordâncias localizadas. Se os pares são confiáveis epistemicamente, eles possuem um histórico de sucesso epistêmico e, conseqüentemente, concordariam na maioria dos casos futuros ou, ao menos, uma quantidade maior de concordâncias do que de discordâncias, como esperamos acontecer e de fato acontece nos casos de discordância matemática e discordância perceptual. Mas isso não ocorre em discordâncias sistemáticas, como na Filosofia: os desacordos entre os filósofos são muito mais a norma ao invés da exceção em todas as suas áreas, e de maneira interconectada. Não há razão óbvia, ao mesmo tempo, para simplesmente desprezar as partes que se presume serem erradas como estando simplesmente carecendo de capacidade intelectual ou acesso evidencial, pois as discordâncias envolvem até mesmo os filósofos *experts*. Esse fenômeno se torna, portanto, um “mistério” ou “coincidência estranha” à luz da hipótese de mero erro. Mas essa consequência é exatamente o que esperaríamos se ao menos algum dos pares fosse inconfiável (*Ibid.*, 173-4);

(ii) Se os pares são geralmente confiáveis, e cometeram somente meros enganos, as discordâncias na Filosofia não deveriam ser *arraigadas*: deveríamos esperar, pelo contrário, que ao longo do tempo os pares (ao menos os pares *experts*) entrassem em acordo sobre ao menos algumas destas questões, como sobre a metodologia filosófica correta. Mas o contrário ocorre: discordâncias filosóficas são notórias por sua persistência histórica, e isso a despeito do fato de os pares terem examinado inúmeras vezes as suas

posições e a de seus oponentes para tentar chegar em algum acordo. E, como Goldberg (*Ibid.*, p. 175) e Chalmers (2015, p. 23) observaram, há uma pluralidade de métodos filosóficos produzidos por estes *experts*, mas nenhuma convergência óbvia que surgiu a partir deles ou sequer acerca de qual deles é o método propício para chegar ao consenso. Além disso, discordâncias matemáticas ou perceptuais geralmente são resolvidas simplesmente em uma reavaliação da questão, enquanto discordâncias filosóficas se tornam cada vez mais complexas à medida em que eles continuam a tentar clarificar e aprimorar as suas posições nas disputas. Diferentemente do simples apelo aos fatos ou raciocínio, os argumentos filosóficos “tipicamente não levam a concordâncias, mas a discordâncias sofisticadas” (*Ibid.*, p. 20). Além disso, em se tratando novamente de *experts*, não se pode facilmente dispensar um número de pares afirmando que eles são simplesmente epistemicamente inferiores em capacidade ou acesso. Pelo contrário, é justamente por estarem em posições de igualdade nesses termos, a hipótese de inconfiabilidade se sai muito melhor para explicar este fenômeno (GOLDBERG, op. cit., p. 175-176).

Essas razões, se corretas, descreditam a hipótese de mero engano e nos pressionam a aceitar a plausibilidade da hipótese de inconfiabilidade. Mas se o filósofo tem razão em crer que, ao participar de uma discordância filosófica, ele está participando de uma discordância sistemática (i.e., não localizada, amplamente distribuída e arraigada), e se o cético tem razão ao defender que a melhor explicação da natureza dessas discordâncias é que ao menos um par da disputa é inconfiável epistemicamente,⁸⁹ é difícil ver *como o filósofo não possui por isso uma razão para pensar que ele é provavelmente um dos pares inconfiáveis da disputa*.

Pois suponha que a hipótese de inconfiabilidade esteja correta. Então, a confiabilidade de filósofos opera como um espectro, indo dos mais confiáveis até aqueles que são mais inconfiáveis. Mas o desafio que o cético insiste ao filósofo é que ele não tem meios de saber *onde* no espectro ele está localizado; ele pode estar tanto no extremo da confiabilidade quanto no extremo oposto, ou qualquer posição no meio deles, e não há

⁸⁹ Defensores do argumento como Goldberg (2013a) e Fumerton (2010) deixam em aberto a questão de qual a natureza exata dessa inconfiabilidade. Essa ausência de uma explicação mais profunda dos mecanismos inconfiáveis levanta dúvidas acerca da plausibilidade da explicação. Veremos adiante o que pode ser enxergado como um desenvolvimento do argumento da discordância lidar com essa questão.

razão para pensar que ele é o privilegiado ao invés dos outros participantes. Esse é um *problema da localização*⁹⁰ baseado em uma possibilidade epistêmica real:

Casos de discordância (aparentemente) sistemática entre pares são casos nos quais todas as partes têm uma razão para pensar que ao menos *alguma* parte da disputa é inconfiável. Nesse contexto, a hipótese de que *nós mesmos* somos a parte inconfiável é uma hipótese “viva”, mesmo que somente em virtude do fato de que estamos entre aqueles que participam da disputa. Nesse caso, não é irrazoável pensar que precisamos de razões para pensar que não somos aquele ou aquela que é inconfiável (GOLDBERG, 2013a, p. 179, grifo do autor).

A localização de um filósofo em um local particular no espectro de confiabilidade é a medida de confiabilidade geral de um filósofo quanto às crenças filosóficas que ele sustenta; e, no entanto, não é claro como filósofos podem ter um controle epistêmico sobre onde eles estão localizados ao longo do espectro. [...] Podemos imaginar que alguns filósofos sustentam crenças *verdadeiras em sua maioria*, enquanto outros sustentam posições *falsas em sua maioria* sobre assuntos filosóficos, enquanto os demais possuem um misto de crenças falsas e verdadeiras. [...] [[A ideia é que isso *poderia muito bem ser* o modo como os filósofos estão distribuídos ao longo do espectro de confiabilidade; uma tal distribuição é uma possibilidade epistêmica viva [devido à discordância sistemática na filosofia]] (LICON, 2019, p. 95-6, grifo do autor).

Não há meios óbvios para resolver esse problema. O filósofo não pode simplesmente tomar o seu par epistêmico como sendo a parte inconfiável, pois isso implica que uma pessoa tão capaz epistemicamente quanto ele e que também pensou em suas posições e poderia ter a habilidade de detectar a própria confiabilidade tanto quanto ele, falhou em fazer isso. Mas se nessas condições epistêmicas o seu par (e, como o desacordo é sistemático, isso inclui também todas as outras partes inconfiáveis da história da disputa) não consegue discernir a sua própria inconfiabilidade, o filósofo também não é capaz disso por estar exatamente nela e, portanto, não tem uma razão para pensar que ele não é uma parte inconfiável na disputa (GOLDBERG, 2013a, p. 179).

A paridade epistêmica é uma das “condições nas quais *não* sabemos que *nós não estamos entre as partes inconfiáveis desta disputa*” (*Ibid.*, p. 171 grifo do autor). O filósofo também não tem um método independente para avaliar quem está correto: se ele apela para as suas intuições como evidência decisiva, o cético insistirá que ele está já cometendo a presunção injustificada de que ele é confiável; se ele apela para métodos filosóficos como a análise conceitual, o método de casos e argumentos contendo premissas filosóficas, o cético insistirá que ele está usando métodos que dependem da intuição para que sirvam de evidência filosófica. E se o filósofo crê no problema da localização posto pelo cético, e, portanto, na mera possibilidade viva de que ele inconfiável, então mesmo

⁹⁰ O termo foi cunhado por Licon (2019).

sob uma ótica externista da justificação o filósofo não sabe que ele está na parte confiável e não na inconfiável (LICON, 2019, p. 96-101).

Se o filósofo não tem meio ou método que lhe dê razão para pensar que ele está no lado confiável da distribuição do espectro, ele não tem razão que derrote a crença de que ele pode estar muito bem no lado inconfiável. Ele terá um derrotador não derrotado para as suas crenças e, portanto, terá de abandonar as suas crenças filosóficas ou diminuir drasticamente a sua confiança nelas.

Sandford Goldberg resume a essência derrotadora do argumento desta maneira:

Minha afirmação será a de que em tais casos temos boa razão para pensar que *há uma chance séria de que uma das partes da disputa é inconfiável quanto a p ser o caso*, sob condições nas quais *não sabemos que nós não estamos entre as partes inconfiáveis desta disputa* (GOLDBERG, 2013a, p. 171, grifo do autor; cf. FUMERTON, 2010, p. 109).

Pode-se resumir o raciocínio do cético formulando-o como um argumento:

(P1) Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, Φ é objeto de discordância sistemática entre pares epistêmicos experts;

(P2) Para toda tese p, se p é objeto de discordância sistemática entre pares experts, ao menos uma das partes discordantes é inconfiável epistemicamente;

(C1) Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, ao menos uma das partes discordantes é inconfiável epistemicamente;

(P3) Se (C1), então para todo S, é possível que S [uma parte da disputa] seja inconfiável epistemicamente;

(P4) S não tem como saber que ele não é inconfiável epistemicamente;⁹¹

(P5) Se (P3) e (P4), há um derrotador não derrotado contra a crença ou confiança alta de S em Φ ;

(C2) Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, há um derrotador não derrotado contra a crença ou confiança alta de S em Φ .

(P6) [CDE]

(C3) S não está sendo racional ao crer em Φ ou ao ter alta confiança sobre Φ ;

⁹¹ Ou seja, S não possui um item epistêmico para prevalecer contra o seu derrotador.

(P7) [ND]

(C4) S deve abandonar a crença ou diminuir a sua confiança em Φ .

A força do argumento dependerá de dois fatores: a existência de discordâncias sistemáticas quanto ao menos a maioria das teses da filosofia, e o nível de sistematicidade dessas discordâncias (o que significa que o argumento é, na verdade, e em contraste com os argumentos tradicionais do ceticismo cartesiano, essencialmente contingente em sua natureza), e outra sendo a força persuasiva da explicação da discordância oferecida pelo cético.

O filósofo pode rejeitar a conclusão do cético sobre essas duas vias: quanto à primeira, foram oferecidas diversas razões para aceitar ao menos a existência desses tipos de desacordo na filosofia; enquanto, na segunda, foram levantadas razões para não aceitarmos que a explicação da sua natureza é a de que há mero erro por parte de participantes confiáveis epistemicamente. Mas o cético até o momento não ofereceu uma boa explicação para o fenômeno da inconfiabilidade no âmbito filosófico. Tudo o que sua explicação sugere até o momento é que, em se tratando de teses filosóficas (ao menos a maior parte delas), filósofos não são capazes de fazer asserções confiáveis. Resta explicar a razão de essa aparente impossibilidade.

Em resposta, o cético pode insistir que mesmo na ausência de uma explicação satisfatória, ainda se mantém de pé o seu argumento; se há alguma razão para desenvolver uma hipótese para a discordância sistemática, isso é apenas para fortalecer ainda mais o caso do cético. Contudo, para fins expositivos, mencionarei alguns esforços que foram feitos nesta direção. A primeira explicação que o cético pode oferecer é que os métodos pelos quais os filósofos chegam às suas teses não são epistemicamente confiáveis.

Um problema difícil nisso, no entanto, é que não é óbvio se há um ou mais métodos exclusivamente filosóficos, e quais seriam estes métodos: temos a análise conceitual, que engloba o método de casos e o apelo a intuições; a filosofia experimental; o uso de ferramentas formais; o equilíbrio reflexivo; métodos genealógicos; análise linguística; *conceptual engineering*; os métodos da fenomenologia etc. Outro problema é que métodos que não funcionam na filosofia são considerados métodos geralmente confiáveis, como os métodos das ciências empíricas e os métodos formais na matemática e na lógica, o que sugere que o problema não é inerente aos métodos em questão.

Além disso, o filósofo pode levantar a objeção de que a explicação do cético sobre a confiabilidade de determinado método filosófico ameaça ser aplicável também a outros métodos ou processos cognitivos humanos. Por exemplo, suponha que a intuição seja um método filosófico inconfiável, e que a razão disso seria a de que intuições são objeto de inúmeros vieses psicológicos sistemáticos – o filósofo mencionará que o mesmo vale para outras crenças produzidas por faculdades como a percepção e a memória, insistindo que isso leva a um ceticismo geral sobre a confiabilidade de todas as fontes de nosso conhecimento.⁹² Correta ou não, a pressão do filósofo sobre o cético exigiria uma argumentação adicional substantiva para sustentar a hipótese da inconfiabilidade de métodos filosóficos.⁹³

Uma explicação mais satisfatória é a de que a filosofia ocorre em contextos nos quais os métodos dos quais dispomos, confiáveis ou não em outros contextos, não produzem resultados confiáveis epistemicamente. Assim, a segunda hipótese seria a de que a filosofia seria aquilo que Goldberg chamou de um *contexto perigoso* (“CP” doravante):

Uma possibilidade é esta: enquanto há processos ou métodos formadores de crença confiáveis que podem ser trazidos para ajudar a lidar com os tópicos filosóficos em questão, acaba que se pode esperar desses processos/métodos que eles são significativamente menos confiáveis no domínio filosófico em questão (a confiabilidade desses processos/métodos sendo estabelecida em outros contextos nos quais eles são empregados mais regularmente) (GOLDBERG, 2013a, p. 176).

A vantagem imediata da hipótese de CP sobre a anterior é a sua simplicidade. Diferente da hipótese da inconfiabilidade de métodos filosóficos, CP é neutra quanto a quais métodos são ou não confiáveis, pois o que realmente efetua a parte explicativa são os tipos de situação em que empregamos qualquer método que tivermos à disposição (GOLDBERG, 2008, p. 108). Por isso CP nos permite desprezar as objeções levantadas do cético.

Porém, o filósofo pode ainda perguntar: *qual é a natureza exata dessa inconfiabilidade?* Em resposta, o cético pode oferecer uma gama de hipóteses psicológicas que expliquem

⁹² Esse é o mesmo tipo de problema que ocorre quanto ao ceticismo sobre a confiança em intuições. Se o cético argumenta, por exemplo, que as intuições não devem ser confiadas por elas não poderem ser calibráveis ou por não evadirem uma justificção circular, ele também será pressionado a explicar a razão de isso não implicar um ceticismo mais geral sobre a confiança de nossas fontes de evidência, dado que o mesmo raciocínio se aplica a elas.

⁹³ O cético pode responder ao filósofo que a objeção de generalização não se segue: enquanto suspeitamos que intuições filosóficas são epistemicamente inconfiáveis devido ao fato da discordância sistemática, não há razão óbvia para suspeitar da inconfiabilidade de intuições em outras áreas devido à falta de discordância sistemática nelas (sou grato a Filipe Carijó por ter me levantado este ponto).

mais a fundo o que está ocorrendo nos processos epistêmicos dos filósofos para caracterizar essa inconfiabilidade. A hipótese mais popular até agora tem sido aquela que apela para a presença de *vieses cognitivos*, como Michael Hannon os chamou, de *fontes de irracionalidade (sources of unreason)* (“FI” doravante):

Além das tendências humanas gerais para racionalizar e assimilar a informação de maneiras enviesadas, e para se expor seletivamente a informações favoráveis, há muitos outros vieses e erros cognitivos para os quais os humanos estão propensos. Por exemplo, múltiplos estudos confirmaram a existência de *vieses de retrospectiva*, que ocorrem quando pessoas que sabem o resultado de um evento julgam que ele é mais provável que pessoas que são ignorantes do resultado [...] Além disso, todos nós temos *vieses implícitos* nos quais nós inconscientemente e automaticamente associamos conceitos uns com os outros [...] Ainda, há evidência considerável de que muitas das nossas crenças queridas são formadas por *influências irrelevantes* que não pesam na verdade do que acreditamos [...] Esses são apenas um punhado de nossas várias falhas cognitivas (HANNON, 2021, p. 179-180).

A hipótese de FI é defendida por um número de céticos e não céticos que apelam a ela para explicar a discordância. Lloyd Strickland (2013) cita a discordância entre filósofos como evidência para a hipótese de que eles estão engajando em esquemas de racionalização ao invés de busca genuína pela verdade, e László Bernáth e János Tózsér (2021) defendem que a única explicação plausível para a discordância filosófica é a de que filósofos são influenciados por fatores que não são relevantes para a verdade de suas teses nem para a avaliação adequada delas, assim como Fumerton (2010, p. 96) já havia antes argumentado que casos de discordância sistemática entre filósofos dão razão para se pensar que “eles são vítimas de vários vieses que os fazem acreditar no que quiserem, ou a ignorar evidências e argumentos que eles acham inconvenientes”.

William James (1995, cap. 1), Bertrand Russell (1959, cap. IV), Morris Lazerowitz (1955), Avner Cohen (1981), Steven James Bartlett (1986a, 1986b, 1989, 2017, §5) e J. J. C. Smart (1993) argumentaram independentemente que a discordância persistente na filosofia é parcialmente explicada pela hipótese de que cada filósofo tende inconscientemente a adotar e fixar rigidamente a sua crença no sistema filosófico mais agradável à sua personalidade.⁹⁴ Antecipando todos eles, Nietzsche (2005b, p. 7, p. 10-

⁹⁴ James afirma, por exemplo, que sistemas filosóficos refletem o “temperamento” de cada filósofo: “A história da filosofia é em grande medida a história de um certo conflito de temperamentos. [...] Qualquer que seja o seu temperamento, o filósofo tenta esconder este fato ao filosofar, pois o temperamento não é razão convencionalmente reconhecida, e ele tenta, portanto, avançar apenas razões imparciais para as suas conclusões. Mas o seu temperamento lhe dá realmente um viés mais forte do que quaisquer premissas objetivas. Ele pesa na evidência de uma maneira ou de outra [...] desejando um universo que se ajuste [ao seu temperamento], [o filósofo] crê em qualquer representação do universo que faça isso. Ele sente que homens do temperamento oposto estão fora de tom com o caráter do mundo, e ele pensa seriamente que eles são incompetentes e que eles não estão levando a sério a empreitada filosófica, apesar de eles poderem

3/ABM P, 3-6), desafiou a confiabilidade epistêmica de filósofos ao defender a hipótese de que a histórico de discordâncias filosóficas é marcado e motivado, não por um impulso desinteressado pelo conhecimento, mas por fatores inconscientes como racionalização e *wishful thinking*, os quais ele explica apelando para um impulso (ou conjunto de impulsos) de dominação, chamado por ele de *vontade de poder*. Nietzsche chega perto de sustentar CP quando qualifica a sua hipótese para explicar a disparidade entre a confiabilidade da ciência e a inconfiabilidade da filosofia:⁹⁵

Entre os homens verdadeiramente científicos [...] pode haver algo como um impulso a conhecer, algum pequeno mecanismo autônomo que, uma vez acionado põe-se a trabalhar animadamente sem que qualquer outro impulso tenha participação inicial. [...] No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de *quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza (*Ibid.*, p. 13/ABM 6, grifo do autor).

Seguindo um *insight* de Noam Chomsky, uma maneira de enriquecer a hipótese e explicar como CP e FI estão conectados é sustentar que dispomos de métodos ou faculdades cognitivas confiáveis para lidar com problemas ordinários (por exemplo, o aprendizado de uma língua humana) e científicos, mas que, ao nos depararmos diante de certos contextos epistêmicos (nesse caso, os problemas filosóficos), a funcionalidade destes métodos falha sistematicamente em dar respostas corretas à questão. Ainda motivados pela perplexidade ocasionada, nós apelamos então para outros processos cognitivos, estes muito menos confiáveis por suscetíveis a influências de FI:

[...] suponha que agora selecionamos um problema em um domínio D que fica além da capacidade cognitiva [do organismo] O. O ficará, então, perdido quanto à maneira pela qual proceder. O não terá estruturas cognitivas disponíveis para lidar com esse problema e nenhuma [teoria de aprendizado nesse domínio] disponível para capacitá-lo a desenvolver uma tal estrutura. O terá, então, que proceder por tentativa e erro, associação, indução simples e generalização, junto com certas dimensões disponíveis [...] (CHOMSKY 1975, p. 24)⁹⁶.

excede-lo em muito na habilidade dialética” (JAMES, 1995, p. 2; cf, NIETZSCHE, 2005b, p. 12-3/ABM 6; SMART, 1993, p. 78-80). David Yaden e Derek Anderson (2021) realizaram um estudo empírico baseado na primeira enquete do **PhilPapers** para avaliar a tese de James e, apesar de os resultados do estudo não corroborarem as associações específicas que James (1995, cap. 1) faz entre certos traços psicológicos e crenças filosóficas, eles indicam algumas outras correlações (por exemplo, a correlação entre níveis baixos de bem-estar e a crença no determinismo estrito).

⁹⁵ Isto também está em linha com o contraste que Nietzsche vê entre os métodos de especulação *a priori* dos dogmáticos, os quais ele denunciou como epistemicamente defeituosos (NIETZSCHE, 2005a, p. 19-20/HH I 9; cf. BERRY, 2011, p. 75) e os métodos da ciência (NIETZSCHE, op. cit., p. 161, p. 269/HH I 256, 635) ou, mais especificamente, da filologia (NIETZSCHE, 2016, p. 62/AC 52), que, segundo ele, exigem e cultivam os valores de cautela, integridade e modéstia intelectual, e que produzem conhecimento.

⁹⁶ A tradução é de Gonçalves (2023, p. 153), que também defendeu uma explicação similar para explicar a persistência de discordâncias filosóficas (cf. GONÇALVES, *Ibid.*, p. 151-5).

Então, a hipótese diria que em contextos perigosos, como a filosofia, métodos confiáveis alhures (científicos) não geram respostas corretas, e que em virtude disso se apela para métodos menos confiáveis (filosóficos), mais influenciáveis por FI, conectando assim as duas teses.

Ainda assim, não é óbvio que essa revisão seja totalmente satisfatória. Em objeção, o filósofo pode insistir que a hipótese CP-FI ainda deixa não respondida a dúvida sobre a razão de haver essa incompatibilidade e proliferação sistemática de vieses cognitivos no contexto específico da filosofia, mas não no contexto ordinário ou no contexto das ciências. Uma explicação profunda deve proporcionar alguma teoria sobre a natureza de problemas filosóficos que destaque neles alguma característica que explique essa discrepância contextual.

Assumindo que isso seja o caso, basta mencionar que o cético possui um número de teorias profundas para lidar com essa demanda. O cético pode ser um realista sobre fenômenos filosoficamente problemáticos e defender a hipótese de *fecho cognitivo* (*cognitive closure*), afirmando que problemas filosóficos tratam de aspectos do mundo para os quais não dispomos de conceitos ou estrutura cognitiva necessários para formar as suas teorias corretas, o que nos força a usar os métodos e processos impróprios para esses problemas (CHOMSKY, 1975; NAGEL, 1986; MCGINN, 1993; DIETRICH, HARDCASTLE, 2004; KANT, 2015). Alternativamente, o cético pode adotar uma postura antirrealista sobre estes fenômenos e recorrer a abordagens explicativas metassetêmicas.

Por exemplo, ele pode defender a hipótese de *relatividade semântica*, segundo a qual os problemas filosóficos envolvem termos para os quais mais de uma análise semântica pode ser feita (por exemplo, as análises contextualista e invariacionista para o termo “saber”), mas nenhuma resposta objetiva sobre qual dessas análises é a correta (UNGER, 2002). Todas estas hipóteses foram apenas meramente apontadas e esboçadas, sem pretensão de defendê-las nesta dissertação. O sucesso do cético em fortalecer o seu caso dependerá, então, de ele conseguir determinar que ao menos uma destas hipóteses possui plausibilidade significativa.⁹⁷

⁹⁷ Há ainda uma assunção que pode ser questionada aqui, pois o cético estaria buscando uma hipótese que seja capaz de explicar a natureza de *todos* os problemas filosóficos para explicar a disparidade entre ela e as ciências. O particularista metodológico rejeita essa ideia, e insiste que temos que ver em cada caso particular de um problema filosófico qual a hipótese mais plausível para explicar a sua natureza, permitindo

2.2.1.2 O argumento da indução pessimista

O segundo argumento derrotador é independente da existência de discordâncias, sistemáticas ou não, entre os filósofos. Ao invés disso, ele apela, por um lado, para fatos sobre a medida do sucesso alcançado por filósofos epistêmicos no passado, e por outro, para a inferência indutiva. Há duas versões diferentes do argumento que podem ser formuladas. De acordo com a primeira, o fato de que todos os grandes sistemas filosóficos do passado falharam em evitar objeções devastadoras de seus oponentes permite S inferir indutivamente que suas tentativas filosóficas provavelmente também serão alvo de objeções similares. De acordo com a segunda, o fato de que S no passado encontrou objeções decisivas contra as suas próprias posições filosóficas e não conseguiu respondê-las satisfatoriamente lhe permite inferir indutivamente que há objeções decisivas contra as suas posições filosóficas atuais, para as quais S não dispõe de respostas satisfatórias.

De acordo com ambas as formulações, essa reflexão indutiva dá uma razão para S pensar que sua crença ou confiança alta é epistemicamente defeituosa e, portanto, se torna um derrotador contra elas. Por isso, e devido à sua semelhança a um argumento homônimo usado contra o realismo científico (LAUDAN, 1981), esse argumento para CMf é chamado de *argumento da indução pessimista*. Assim como o argumento da discordância, o argumento indutivo deve sustentar tanto uma tese contingente quanto a tese de que esse fato é, assim como a discordância sistemática, uma fonte de derrotadores. No argumento indutivo, este fato contingente, ou é acerca dos esforços de pessoas em situações passadas, ou é acerca do passado de seus próprios esforços, portanto, ele pode ser dividido entre o argumento indutivo *histórico* e o argumento indutivo *biográfico*.

2.2.1.2.1 Indução pessimista histórica

O que poderia ser considerado como uma das primeiras apresentações de um argumento cético baseado em considerações indutivas já aparece nos **Esboços pirrônicos** de Sexto Empírico, que o considera (em sua segunda formulação) um dos modos de opor as aparências para causar a suspensão de crenças:

De um outro ponto de vista [de como opor as coisas] nós opomos as coisas presentes às coisas presentes, como nos exemplos anteriores, assim como as

a possibilidade de múltiplas hipóteses satisfatórias para diferentes casos particulares. Para uma defesa do particularismo metodológico sobre o problema de explicar a falta do progresso filosófico, cf. Gonçalves (2023, cap. 4).

coisas presentes às coisas passadas e futuras. Por exemplo, quando alguém nos propõe um argumento ao qual não temos resposta, lhe dizemos: “*assim como o argumento não parecia ainda correto e, no entanto, estava conforme à natureza antes de aquele que introduziu a sua crença ter nascido, também é possível que o argumento oposto àquele que você me propõe agora está conforme à natureza, mas não nos parece correto agora; assim, não é necessário assentir a um argumento que nos parece firme neste momento*” (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 165/PH I 33-5, grifo meu).

O argumento indutivo histórico é revivido na época da redescoberta do pirronismo, como se observa em Montaigne:

Assim, quando uma doutrina nova nos é oferecida, precisamos desconfiar dela, e lembrar que antes de ela ter sido produzida, outra já estava em voga; e que, assim como ela foi destronada por esta com a qual nos deparamos agora, pode surgir no futuro uma terceira invenção que acabará da mesma maneira com a segunda. Antes de os princípios de Aristóteles ganharem crédito, outros princípios satisfaziam a razão humana, assim como os seus princípios nos satisfazem agora. Que carta-patente, que privilégio especial eles possuem para pensar que eles são o ponto final no curso das invenções, e que somente a eles pertence para todo o tempo que está por vir a posse da nossa crença? Eles não são exceção ao destrono mais do que os seus predecessores o foram (MONTAIGNE, 2007, p. 99, grifo meu).

Como foi observado na seção anterior, a partir da Renascença e da Era Moderna há um número considerável de filósofos que exibem um ceticismo ou preocupação diante da filosofia com base na observação histórica do conflito arraigado de sistemas filosóficos e ausência de um único sistema filosófico que tenha adquirido consenso amplo. Mas é em Hegel, naquilo que ele chamou de *prova da vaidade (Nichtigkeit) do conhecimento filosófico tirada da história da filosofia*, que se encontra uma das primeiras formulações de um argumento especificamente antifilosófico e estritamente sustentado pela indução com base na história dos fracassos passados da filosofia:⁹⁸

⁹⁸ Hegel não endossa o argumento; pelo contrário, ele afirma que a raiz de sua atratividade jaz na aceitação de uma concepção equivocada da história da filosofia, segundo a qual ela se trata de uma sequência contingente de opiniões contrárias. Hegel afirma, pelo contrário, que a proliferação de opiniões diversas é o desenvolvimento natural do pensamento em torno à verdade: “Assim a ideia, como concreta em si mesma e desenvolvendo-se, é um sistema orgânico, uma totalidade que compreende em si multidão de graus e momentos. A filosofia por si é o conhecimento deste desenvolvimento, e como pensamento é ela própria este desenvolvimento pensante; quanto mais este desenvolvimento progrediu, tanto mais perfeita é a filosofia” (HEGEL, 1975, p. 345). Hegel pensa que, se olharmos adequadamente a história da filosofia, não veremos uma sequência contingente de contradições, mas diferentes etapas de um desenvolvimento orgânico necessário; assim, nós podemos ver que estamos mais próximos da verdade do que filósofos do passado devido ao fato de estarmos em estágios mais avançados desse processo. Brian Ribeiro (2011, p. 20-1) levanta três objeções a esta resposta: (i) ela explica efetivamente a aparência contraditória de discordâncias diacrônicas, mas deixa em mistério o que estaria por trás da aparência contraditória de discordâncias sincrônicas entre filósofos; (ii) não é claro como se pode ter confiança nas próprias teses, se daqui a cem anos os pensadores de então nos enxergarão como nós enxergamos neste momento nossos predecessores (pelo mesmo raciocínio, não é claro como se pode ter confiança de que se está perto ou não da verdade, ou se se chegou de fato à verdade); (iii) a hipótese de desenvolvimento não parece derrubar a hipótese rival de que, na verdade, a filosofia está um processo de degeneração ou fragmentação – antes, a evidência de diversidade crescente parece apoiar mais a segunda hipótese do que a primeira.

Da história da filosofia concebida deste modo [i.e., como sequência histórica de opiniões opostas] procede outra conseqüência [*sic*] que, segundo o vário ponto de vista, se pode considerar como dano ou como vantagem. Perante tantas opiniões e sistemas filosóficos tão variados, encontramos-nos perplexos antes de decidir a qual nos devemos encostar. *Verificamos que, no que diz respeito às grandes questões para as quais nos sentimos atraídos, e para as quais esperamos a resposta da filosofia, erraram também os maiores espíritos, razão pela qual foram refutados por outros. E se isto ocorreu a gênios altíssimos, como poderei eu, na minha pequenez, encontrar o justo caminho?* (HEGEL, 1974, p. 338, grifo meu).

O argumento de Hegel é um argumento indutivo histórico que, na literatura contemporânea, foi defendido por Moti Mizrahi (2013). O seu primeiro passo é defender a existência do fato contingente em questão. Já foram aduzidas acima razões para se pensar que há discordâncias arraigadas na filosofia. Mizrahi (*Ibid.*, n. p.), no entanto, menciona casos históricos específicos (porém, em sua maioria contemporâneos) que dão razão para se pensar que “há tipicamente objeções sérias às nossas melhores teorias filosóficas, mesmo quando não somos capazes de concebê-las naquele momento” (n. p.): as objeções de Locke contra a doutrina do direito divino dos reis; as de Kripke e outros teóricos não descritivistas contra a teoria descritivista popularizada por Russell; as de Alonzo Church contra as duas versões do princípio verificacionista de A. J. Ayer; as de Kuhn contra o paradigma positivista sobre a mudança de teorias científicas; as de David Miller, Pavel Tichý e Adolf Grünbaum contra a concepção popperiana de verossimilhança; os contraexemplos de Gettier contra a análise de conhecimento como apenas crença verdadeira justificada; o problema dos extravagantes (*outliers*) contra a teoria contratualista; e as objeções Brock/Rosen e o dilema de Hale contra o ficcionismo modal. Junto a essas posso tentativamente adicionar outras objeções clássicas que podem ser discutivelmente consideradas como devastadoras a vários sistemas e argumentos e que não foram pensadas pelos seus próprios defensores: a crítica de Kant (2015) contra o argumento ontológico de Descartes de que existência não constitui uma propriedade; a crítica de Russell (1982) de que o “argumento mestre” de Berkeley comete uma confusão entre conceber através de um ato mental e conceber um objeto mental; a crítica de Wittgenstein (2017) contra Russell e Frege, sustentando que constantes não são objetos lógicos; as críticas de Quine (2011) ao conceito de analiticidade; os casos de Frankfurt (1969) contra o princípio de responsabilidades alternativas como condição para responsabilidade moral; a objeção da máquina de experiência de Nozick (1974) contra o hedonismo sobre bem-estar; os argumentos históricos de Feyerabend (1993) contra a assunção dogmática de que deve haver regras para a racionalidade científica etc.

Tendo estabelecido essa etapa, Mizrahi agora realiza o resto do seu argumento: se S tem uma objeção séria contra a sua teoria filosófica, S deve suspender o seu juízo, e há evidência indutiva de que provavelmente há objeções sérias não concebidas contra qualquer teoria filosófica, então S deve provavelmente suspender o seu juízo sobre teorias filosóficas. O argumento pode ser esclarecido utilizando a noção de derrotadores: quando S reflete acerca da história de teorias passadas da filosofia, S adquire uma razão para pensar que *provavelmente há razões decisivas contra as suas próprias teorias filosóficas* (especificamente, contra os argumentos a favor de suas teorias). E, assim como ocorre na possibilidade de inconfiabilidade no caso do argumento da discordância, essa probabilidade é uma probabilidade de que as razões de S para a sua crença ou confiança em sua tese são epistemicamente defeituosas. Portanto, a probabilidade à qual S chega através da reflexão sobre a história da filosofia é em si uma razão derrotadora contra a sua própria crença ou confiança alta em suas teses filosóficas. Mesmo que alguns destes filósofos tenham tido ciência destas objeções, ou que até tenham respondido a algumas delas, o fato se mantém que um número significativo destes filósofos *experts* não conseguiu lidar com certas objeções decisivas jogadas contra as suas teorias. Como Hegel enfatiza em sua própria apresentação do argumento, e como ocorre também no argumento da discordância, a dificuldade resultante é que não há razão óbvia que permita o filósofo estar garantido que ele não encontrará tais objeções ou que ele conseguirá lidar com elas caso ele as conceba. Se isso é o caso, então o filósofo possui um derrotador não derrotado contra a sua crença ou confiança alta em suas teses filosóficas e, portanto, está sendo irracional e deve abandonar a crença ou abaixar drasticamente a sua confiança.

Formalizando o argumento indutivo histórico em termos de derrotadores epistêmicos, temos o seguinte:⁹⁹

⁹⁹ Essa não é a formulação exata de Mizrahi, que é a seguinte: (P1) a história da filosofia mostra que filósofos passados falhavam com frequência em conceber objeções sérias contra suas teorias favoritas até então defensáveis; (C1) por indução, provavelmente, filósofos no presente falham com frequência em conceber objeções sérias contra suas teorias favoritas até agora defensáveis; (C2) provavelmente não se deve crer em teorias filosóficas. Em uma nota de rodapé, Mizrahi (n, p., n. 3) clarifica duas premissas que conectam (P1) e (C1) a (C2): (P2) teorias com objeções sérias são improváveis de serem verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras; (P3) não se deve crer em teorias que são improváveis de serem verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras. Para evitar a discrepância linguística entre as premissas, proponho reformular o argumento inteiro de Mizrahi desta maneira: (PI) A história da filosofia mostra que teorias filosóficas do passado sofriam de objeções sérias, as quais os seus defensores falharam com frequência em conceber; (CI) por indução, provavelmente, teorias filosóficas atuais sofrem de objeções sérias, as quais os seus defensores falham com frequência em conceber; (PII) teorias que sofrem de objeções sérias são improváveis de serem verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras; (PIII) não se deve crer em teorias que

(P1) Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F defendidas até o presente, filósofos *experts* no passado falhavam com frequência em conceber ou responder satisfatoriamente a objeções sérias contra Φ ;

(C1) É provável que filósofos *experts* no presente falham com frequência em conceber ou responder a objeções sérias contra Φ ; [indução]

(P2) S não tem como saber que ele não é um destes filósofos;¹⁰⁰

(P3) Se (C1) e (P2), então S tem um derrotador não derrotado contra a sua crença ou confiança alta em Φ ;

(C2) S tem um derrotador não derrotado contra a sua crença ou confiança alta em Φ ;

(P4) [CDE];

(C3) S não está sendo racional ao crer em Φ ou ao ter alta confiança sobre Φ ;

(P5) [ND];

(C4) S deve abandonar a crença ou diminuir a sua confiança em Φ .

Uma dificuldade imediata no argumento é que não é o claro o que deve contar objetivamente como uma “objeção séria” a uma tese filosófica e, portanto, uma maneira objetiva de inferir a conclusão. Além disso, como “seriedade” é um conceito gradual, algumas objeções serão mais sérias do que outras, o que leva à dúvida sobre qual o nível-limite (se há) a partir do qual uma objeção séria se torna problemática. Uma opção é dizer que uma objeção é séria quando ela é produto de um argumento derrubador (*knockdown argument*). Informalmente, um argumento é um argumento derrubador se para todo agente que entender o argumento e não tiver razão para derrotar a crença de que ele entende o argumento, o agente é irracional ao negar a sua conclusão com base nas premissas do argumento (BALLANTYNE, 2013; KELLER, 2015).

A dificuldade imediata é que não parece haver argumentos derrubadores na filosofia, como alguns filósofos já observaram (LEWIS, 1983, introdução; VAN INWAGEN, 2006,

são improváveis de serem verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras; (CII) provavelmente, não se deve crer em teorias filosóficas.

¹⁰⁰ Ou seja, falta a S o item epistêmico para prevalecer sobre esse derrotador.

cap. 3); do contrário, veríamos concordância ampla entre filósofos sobre teses filosóficas, o que não é o caso. Em resposta, pode-se dizer que há consenso sobre teses negativas na filosofia. Há dois problemas com essa resposta: (i) apesar de haver convergência acerca de teses negativas na filosofia ou sobre a falha de certos sistemas (por exemplo, o idealismo transcendental de Kant, ou o empirismo lógico de Ayer), isso não implica que há convergência sobre as razões pelas quais a tese ou sistema falha (DIETRICH, 2011, p. 334).

De fato, como é observado na enquete **Philpapers** de 2020, há uma convergência ampla na rejeição do ceticismo sobre o mundo externo, mas uma divergência notável sobre o que derrota essa tese (CHALMERS, BOURGET, 2021, p. 18); (ii) mesmo no caso de convergência acerca de um argumento, isso não estabelece por si só que o argumento é um argumento derrubador, pois podem ser dadas explicações alternativas que sugerem que a convergência de opiniões se deu por fatores não racionais (por exemplo, modismo, pressão social, política ou religiosa, etc.) e não por demonstrações filosóficas.¹⁰¹ Eric Dietrich (2011, p. 333) rejeita, por exemplo, a narrativa de que a moralidade da escravidão foi definitivamente derrubada por argumentos, argumentando que mudança de opiniões foi um resultado da influência de revoluções sociais antiescravagistas sobre as atitudes dos próprios filósofos, os levando então a produzir doutrinas e argumentos antiescravagistas para validar essa mudança. Em resposta à objeção de que há consenso amplo entre os filósofos sobre a natureza moral da escravidão, Dietrich levanta o ponto (i) acima:

Você pode responder: “mesmo assim, os filósofos agora sabem que escravidão é errado. Isso é um avanço que você mesmo admitiu, então a filosofia realmente fez um avanço.” Ah, é... e *por que a escravidão é imoral?* Nenhum par de filósofos vai responder da mesma maneira. Mesmo dentre os consequencialistas em meu departamento há diferentes explicações sobre o porquê de a escravidão ser imoral. Em um sentido profundo e importante, *nós não sabemos* o porquê de a escravidão ser imoral. Nós só sabemos que ela é. E isso é algo que muitos sabem. O trabalho da filosofia – se ela sequer tem um – é explicar ou dizer *por que* a escravidão é imoral. E ela não fez isso (*Ibid.*, p. 334, grifo do autor).

¹⁰¹ Cf. o relato de William Lycan acerca das mudanças de opiniões entre filósofos as quais ele presenciou: “Apenas em minha vida, nós, anglo-americanos, vimos a teoria de dados dos sentidos reinar e depois ser desprezada, o materialismo mente-corpo reinar e depois ser fortemente atacado, e assim por diante. O falecido Jerrold Katz certa vez me previu que o intuicionismo moral mooreano retornaria em grande estilo; e eu nunca duvidaria que o idealismo também o faria, possivelmente ainda em minha vida. O consenso filosófico é mais o resultado de *Zeitgeist*, do modismo, da moda e do carreirismo do que do acúmulo de argumentos demonstrativos” (LYCAN, *apud* BOLENDER, 2023, p. 11).

Se as duas objeções estão corretas, então esta caracterização de objeções sérias não será satisfatória, e a noção ainda se mantém obscura. Está claro que Mizrahi (2013) não relaciona o conceito de objeções sérias com o de argumentos derrubadores. Ao invés de caracterizar o termo, ele apenas afirma que a relação entre objeções sérias com teorias é tal que “teorias que possuem objeções sérias são improváveis de serem verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras” (n. p.), portanto, a teoria em questão não precisa ser *provada* definitivamente ser falsa para que a objeção seja séria. Porém, isso pouco clarifica *o que* deveria tornar uma teoria improvável em uma objeção que a tornasse “séria”. Junte a isto o problema em particular de o fato de que a seriedade de uma objeção é altamente relativa às intuições, suposições de fundo e valores cognitivos de cada filósofo (JAMES, 1995, cap. 1; RESCHER, 1978; 1985).

É o caso com objeções de *reductio ad absurdum*. Por exemplo, o argumento dos *companions in guilt* (p. ex., o de Terence Cuneo [2007]) contra o antirrealismo moral pretende estabelecer uma implicação indesejada dos argumentos utilizados pelo antirrealista para descreditar a existência de propriedades morais (a saber, a de que o argumento se aplica geralmente a propriedades normativas). Mas a objeção não é séria para alguém que está disposto a aceitar as implicações, neste caso o niilista sobre normatividade. Similarmente, o descritivista pode rejeitar a intuição do argumento da ignorância de Kripke (1980) e aceitar a implicação de que pessoas que possuem descrições errôneas ou insuficientes sobre indivíduos e objetos *não* conseguem se referir a eles, apesar da aparência intuitiva de que o estão; para ele, a objeção não é séria, mas ela é para aquele que toma seriamente a intuitividade do cenário. Isso generaliza para argumentos do mesmo tipo, assim como a argumentos que apelam ao método de casos e o uso de intuições.¹⁰² Se isto estiver correto, o cético ainda deve fornecer algum critério objetivo para tornar o seu argumento amplamente convincente.

¹⁰² Isso retorna ao ponto sobre o status dúbio de intuições como evidências filosóficas, pois a força destes argumentos depende parcialmente do quão intuitivamente corretas elas são para cada filósofo, e há razão para pensar que intuições filosóficas são altamente passíveis de vieses cognitivos. O próprio Mizrahi (2021) rejeita o apelo a intuições como boa evidência para determinar a verdade ou falsidade de uma teoria filosófica, devido ao fato de o caráter essencialmente privado e individual de intuições não poder gerar o “poder de levar ao consenso”. Mas se (*pace* Mizrahi) intuições forem um ingrediente essencial para filósofos formularem as suas premissas e assim construir argumentos contra ou a favor de uma teoria filosófica, então a resposta à questão de se uma dada objeção filosófica ou não é séria deve ser inteiramente indeterminada; i.e., relativa.

2.2.1.2.2 *Indução pessimista biográfica*

Diferentemente do argumento indutivo histórico, o argumento indutivo biográfico foi apenas recentemente formulado por Bryan Frances (2016) sem precedentes históricos notáveis até onde se sabe. Como o seu nome já indica, essa versão do argumento indutivo se diferencia da versão histórica por não ter como fonte da derrota epistêmica os fracassos históricos de outros filósofos, mas sim os fatos históricos sobre a vida do filósofo particular sobre as suas próprias falhas filosóficas.

Assim sendo, o escopo do argumento biográfico é drasticamente reduzido para apenas aqueles filósofos altamente reflexivos acerca de suas trajetórias na filosofia. Frances começa o argumento informalmente destacando este fato autobiográfico:

Para todo argumento ou tese substantiva que concebi ao longo de minha carreira na filosofia, sempre que o lancei para outros experts relevantes em meu campo, ao menos alguns deles encontraram fraquezas em minha posição. Não que eles a tenham refutado, ou sequer tenham acreditado nisso. Antes, eles me apresentaram uma objeção – a uma premissa, uma conclusão, uma inferência – que eu percebi ser bastante séria e para qual não tive nenhuma resposta real (FRANCES, 2016, p. 289).

A partir do acesso a esse fato, Frances infere por indução uma consequência similar àquela já inferida por Hegel e Mizrahi no argumento indutivo histórico. Se o fato biográfico é o caso, então é provável que o que ocorreu no passado também ocorra no presente e ocorrerá no futuro; isto é, provavelmente há e haverá objeções sérias para todos os argumentos e teses que ele propõe e proporá no futuro próximo. E Frances pensa que se isso é o caso, então isso em si é uma razão para ele desistir de suas crenças:

[O] pensamento aborrecedor é que a minha experiência atual ao longo de vários anos mostra que, para qualquer argumento que eu possa inventar ao longo dos próximos meses, há uma probabilidade extremamente boa de que há objeções sérias, as quais, a meu ver, não serei capaz de bloquear. Isso me convence, ou deveria me convencer, que meus argumentos provavelmente possuem todos os tipos de problemas reais – problemas sérios – mesmo se eu não souber nada deles. E se isso é o caso, não deveria eu suspender o suporte de meus argumentos e teses? Não deveria “virar agnóstico” sobre qualquer tese filosófica substantiva? (*Ibid.*, p. 290).

O raciocínio por trás dessa inferência é o mesmo que apresentei no caso do argumento indutivo histórico. Assim que Frances reflete acerca do estado atual do suporte que ele dá para as suas posições, ele adquire uma razão para pensar que esse suporte é provavelmente epistemicamente defeituoso, no sentido de ser incapaz de lidar com objeções que o levariam a reconhecê-las como fortes evidências contra a sua tese (ou mostrando que a tese oposta é mais provável/correta, ou que sua evidência disponível é fraca demais para

sustentar a tese que ele pretende defender).¹⁰³ Assim como no caso do argumento indutivo histórico, a consequência é que Frances tem um derrotador contra a crença ou confiança alta em suas próprias teses filosóficas defendidas atualmente e no futuro próximo. E, para fechar o seu argumento, ele adiciona três pontos (*Ibid.*, p. 291-5): que a condição pela qual ele passou, de se tornar ciente do seu histórico de incapacidade em lidar com objeções sérias no passado, *é satisfeita por um número significativo de filósofos experts*;¹⁰⁴ que *somente na posse de um derrotador ao derrotador gerado pela reflexão indutiva eles são capazes de minar a consequência cética*; que *para a maioria destes filósofos, esse derrotador não está disponível*. Portanto, esse derrotador derivado da indução com base em lembranças autobiográficas se revela não derrotado e, enquanto tal, implica que a crença ou confiança alta destes filósofos é irracional e deve, portanto, ser abandonada ou drasticamente diminuída.

Formalizando o argumento indutivo biográfico em forma de argumento derrotador, temos o seguinte:

(P1) Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F defendidas há ao menos alguns anos pela maioria dos membros S do conjunto de filósofos experientes E, S está ciente que no passado houve objeções sérias contra Φ , com as quais S não soube então como lidar;

(P2) Se (P1), então S tem razão para pensar que, para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F que S defende agora, há objeções sérias contra Φ , com as quais S não saberia lidar agora ou no futuro imediato;

(C1) S tem razão para pensar que, para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F que S defende agora, há objeções sérias contra Φ , com as quais S não saberia lidar agora ou no futuro imediato;

¹⁰³ Como Frances corretamente nota, essa reflexão não exige a existência de uma discordância atual ou meramente possível. Citando o seu próprio caso, é possível de se chegar pela própria reflexão ao conhecimento de que as próprias teses foram no passado objeto de objeções sérias às quais não se foi capaz de produzir uma resposta satisfatória: “Mesmo se eu filosofasse totalmente isolado, *a là* Robinson Crusoe, eu teria eventualmente percebido, se fosse reflexivo e honesto comigo mesmo, que há grandes objeções para praticamente todas as minhas ideias passadas – objeções com as quais eu não consigo realmente lidar” (FRANCES, 2016, p. 291).

¹⁰⁴ Especificamente, para filósofos que engajam com questões filosóficas há muito tempo, já que (Frances argumenta) filósofos que apenas recentemente chegaram a defender suas próprias teses serão menos prováveis de reconhecer a existência de objeções sérias contra elas (FRANCES, 2016, p. 293).

(P3) Se S está sendo racional ao crer em Φ ou ao ter alta confiança sobre Φ , então S possui um item epistêmico que prevalece sobre (*overwhelms*) essa razão;

(P4) S não possui qualquer item epistêmico que possa prevalecer sobre essa razão;

(P5) [CDE]

(C2) S não está sendo racional ao crer em Φ ou ao ter alta confiança sobre Φ ;

(P6) [ND];

(C3) S deve abandonar a crença ou diminuir a sua confiança em Φ .

A premissa principal do argumento de Frances é (P3), sem a qual não se pode inferir a irracionalidade da retenção da crença/confiança, nem derivar dela a conclusão prescritiva pela via de ND. Frances antecipa algumas objeções a ela.

Primeiro, o filósofo pode negar a conexão entre racionalidade de retenção de crença e a posse de um derrubador de derrotadores, insistindo que *basta avaliar profissionalmente e competentemente as partes de uma disputa filosófica, asserir as próprias deliberações acerca delas e ser tratado como um membro epistemicamente capaz por seus colegas profissionais para que S seja racional ao reter as suas crenças*. Como S provavelmente avaliou Φ de maneira profissional e competente e foi reconhecido por isto por seus colegas, S está sendo racional ao crer ou ter confiança alta em Φ mesmo na ausência do item epistêmico relevante. Frances destaca dois problemas nesta resposta: primeiro, que, ao satisfazer a condição de estar ciente das falhas passadas, S possui agora evidência indireta (em contraste com a evidência direta que S coleta ao avaliar os argumentos de filósofos contra e a favor de certa tese filosófica) contra a racionalidade de sua crença ou confiança alta, evidência que se torna relevante no momento que S tem acesso a ela. Portanto, S estará conscientemente ignorando parte da evidência relevante disponível ao continuar acreditando ou altamente confiante em suas próprias teses filosóficas:

Ao satisfazer a condição de estar ciente [dos seus fracassos passados], você se torna ciente de uma ameaça a suas posições atuais. Talvez ela não ofereça um fardo epistêmico à sua racionalidade quando você está ignorante dessa ameaça (ou se tornou velho e confortável profissionalmente o suficiente para esquecer-se dela). Mas agora ela oferece (FRANCES, 2016, p. 298).

Outro problema com esta resposta é que ela *drasticamente reduz o padrão de racionalidade de crenças/confianças*. Se tudo o que conta para S estar sendo racional é S avaliar profissionalmente e competentemente uma posição com reconhecimento de seus

pares, então a racionalidade é muito mais fácil de se chegar e, ao mesmo tempo, um fenômeno muito menos impressionante e digno de perplexidade filosófica. Isso o leva a pensar também que, se a racionalidade é simplesmente tão fácil de se adquirir e tão pouco impressionante, “nós podemos fazer muito melhor suspendendo o juízo” (*Ibidem*). Portanto, a objeção implica que a racionalidade é *barata e abaixo da média*. Frances clarifica essa objeção fazendo uma analogia com o conceito de conhecimento:

Seria como descobrir que o conhecimento é apenas a crença verdadeira que não é violentamente estúpida. Se *isso* é tudo o que conta para haver conhecimento, então é um pouco vergonhoso estarmos há mais de dois mil anos quebrando as nossas cabeças sobre o conhecimento (*Ibidem*).

A segunda objeção a (P3) é que, se a premissa e o resto do argumento estiverem corretos, então isso causa um ceticismo geral que abala o status de racionalidade de *toda* a filosofia – e isso porque haveríamos de suspender a nossa crença a todo momento sobre qualquer tese filosófica que estivéssemos defendendo. O problema nisso (Frances imagina seu crítico falando) é que não há então motivação real para fazer filosofia (ou melhor, filosofia epistêmica): “e sem paixão, [a filosofia acadêmica] morreria” (*Ibidem*). Em resposta, Frances (*Ibidem*) nota que não é obvio que o requerimento de suspensão de crença constate seja um impedimento a fazer filosofia apaixonadamente. Mais importante, que do fato de que uma tese leva a um desastre epistêmico, não se segue que a própria tese seja irracional – assim como, por exemplo, do fato de que o antirrealismo moral pode levar a uma crise em nossas práticas e costumes, não se segue que seja uma tese irracional ou epistemicamente defeituosa. Portanto, a objeção comete um *non sequitur*.

Frances antecipa então críticas a (P4), que afirmam que S *tem* um item epistêmico que prevalece sobre o derrotador epistêmico.

A primeira forma dessa objeção afirma que S tem tanto no passado quanto no presente o item epistêmico relevante. Sem especular qual seria esse item epistêmico, Frances responde a esta crítica mostrando que, enquanto esta resposta funcionaria para o argumento indutivo biográfico nas ciências, ele falha em sua versão filosófica. A discrepância entre os dois é a seguinte. No caso do argumento científico, se forem apresentados dados a S que rejeitam as previsões de sua hipótese científica, S pode apelar para razões independentes que mostram que estes dados recalcitrantes são epistemicamente defeituosos enquanto derrotadores, assim constituindo item epistêmico que prevalece sobre o derrotador relevante:

Há múltiplas maneiras pelas quais os dados podem falhar em refutar a sua hipótese. Se você tivesse boas razões independentes de sua hipótese para mostrar que os dados eram defeituosos, ou que eles eram bons, mas perfeitamente consistentes com sua hipótese (contrariamente ao que os outros pensavam), pode ser racional reter a sua crença em P (*Ibid.*, p. 299)¹⁰⁵.

Então, o raciocínio de Frances é que, se S tem uma quantidade significativa de evidência independente de sua tese que mostre que a evidência apresentada contra a sua teoria é de fato defeituosa ou compatível com a teoria, então S está sendo racional ao crer ou estar altamente confiante em sua tese. O análogo filosófico para isso, Frances (*Ibidem*) afirma, seria “a situação filosófica na qual há um corpo fantástico de evidências para a sua tese, e apenas algumas objeções curiosas”. Mas como esse caso *não* é o caso com a maioria dos filósofos, e sequer com a maioria dos filósofos profissionais e *experts*, então a maioria deles ainda terá que suspender a sua crença ou drasticamente diminuir a sua confiança em suas próprias teses filosóficas.

Mesmo se S adquirisse conhecimento de sua tese (por exemplo, através de um processo cognitivo extremamente confiável) antes de descobrir as objeções contra a sua tese, isso ainda é um cenário extremamente comum, dado que filósofos reflexivos descobrem frequentemente que suas posições são objeto de objeções sérias significativas. Além disso, mesmo que a tese filosófica de S seja verdadeira, é muito improvável que S já possua desde o início algum conhecimento *reflexivo* sobre a verdade de sua tese (*Ibid.*, p. 300).

A segunda forma da objeção sustenta que, apesar de S estar no passado em uma situação epistêmica precária para lidar com suas objeções, S eventualmente consegue formular respostas convincentes a esses problemas ao longo do tempo. Então, S sabe que ele possui um histórico bem-sucedido a longo prazo em lidar com objeções sérias. E esse fato biográfico serve como item epistêmico que prevalece sobre o derrotador. Em resposta, Frances levanta três pontos: primeiro, que S pode simplesmente não crer que ele possui esse histórico, e, portanto, carece da razão para derrubar o derrotador; segundo, que S pode não estar justificado em pensar que ele possui esse histórico, o que manteria a sua

¹⁰⁵ Em conexão com a relação do argumento à ciência, é importante notar também que ele não se aplica às crenças teóricas dos cientistas de acordo com Frances. Se a primeira premissa for alterada para tratar, não das teses trabalhadas por filósofos profissionais por algum tempo, mas sim teses trabalhadas e defendidas por cientistas durante anos, então ela é falsa quanto a cientistas que se encontram do lado menos especulativo de sua área de pesquisa; porém, o argumento pode ser aplicado ao trabalho nas áreas mais especulativas, como aquelas pertinentes aos fundamentos da física (FRANCES, 2016, p. 303). Também não é óbvio imediatamente se o argumento se aplica a teses políticas ou religiosas, ou àquelas pertencentes às disciplinas mais especulativas como a psicanálise.

razão em um estado insuficiente para derrubar o derrotador; terceiro, que, simplesmente, S não tem esse histórico no que diz respeito à maioria dos casos filosóficos com os quais ele lidou. A razão para esse terceiro ponto é que S pode ter sido capaz de lidar com objeções *diretas* (i.e., aquelas apresentadas contra a verdade de suas teses); mas, nesta etapa de sua reflexão, S também está ciente de objeções *indiretas* e, em particular, a objeção indireta de que *outras teses discordantes podem estar corretas, e a sua falsa*. Em outras palavras, S tem que lidar com o problema da discordância *mesmo que* ele tenha justificadamente o pensamento de que ele lidou satisfatoriamente com objeções diretas contra a sua teoria:

Você pode ter planejado muito bem a sua teoria de X, e você pode ter respostas inteligentes às objeções a vários aspectos de sua teoria, respostas que podem dificilmente ser refutadas. Mas a parte difícil é oferecer alguma razão para pensar que a sua teoria é a verdadeira, enquanto as outras competidoras são falsas (*Ibid.*, p. 301).

Por fim, Frances (*Ibidem*) considera o caso de filósofos reflexivos que “sinceramente e sem culpa alguma [...] pensam que, em todos os casos de seu passado, eles eventualmente foram capazes de bloquear todas as objeções sérias às suas posições filosóficas”. De acordo com ele, esse pensamento é um erro, pois, ao invés de filósofos tipicamente defenderem suas teses à luz da reflexão sobre objeções sérias apresentadas no passado, eles *condicionizam* suas teses, assim não sendo mais as teses que eles estavam defendendo anteriormente.

Como um exemplo, Frances (*Ibidem*) pede para imaginarmos um filósofo investigando a questão de as proposições serem estruturadas ou não. Esse filósofo supõe meramente que há tais proposições, mas ele sabe que, no passado, ele foi apresentado a um número de objeções sérias contra essa assunção; além disso, que ele não possui respostas satisfatórias contra esses argumentos. Frances acredita que o que esse filósofo fará será alterar a tese na qual ele crê: ao invés de ele defender a tese sobre a estrutura de proposições T, ele defenderá a tese condicional de *se A* (a assunção da existência de proposições), *então T*.

Ou, como Frances também sugere, ele efetivamente trocou T por *T*, *deixando de lado todas as objeções*. E se isso é o caso de S, então S não crê mais na tese filosófica que ele defendia anteriormente. De qualquer modo, S acaba suspendendo a crença em sua tese filosófica.

2.2.1.2.3 Indução pessimista de revoltas epistêmicas

Além de defender um argumento indutivo baseado nos próprios fracassos, Frances (2023) também defende um argumento indutivo baseado no sucesso da filosofia em atingir progresso epistêmico através de aquilo que ele chamou de “revoltas epistêmicas” (*epistemic upheavals*). Ao invés de propor uma definição do termo, Frances oferece quatro áreas que servem de exemplos indicadores: as discussões acerca de vagueza, as discussões acerca de composição material, as discussões acerca da consciência e as discussões acerca da epistemologia da filosofia. O que Frances observa acerca de cada uma delas é que, primeiro, houve em cada uma delas uma explosão de literatura de alta qualidade nos últimos cinquenta anos, cada uma delas provocada largamente pela publicação de uma obra ou mais obras hoje consideradas seminais em cada área:

Vagueza: **Synthese**, v. 30 (lançado em 1975); **Vagueness**, de Timothy Williamson (lançado em 1994);

Composição material: **Material beings**, de Peter van Inwagen (lançado em 1990);

Consciência: **The conscious mind**, de David Chalmers (lançado em 1996);

Epistemologia da discordância: artigos de Frances (2005a; 2005b), Thomas Kelly (2005), Richard Feldman (2006a, 2006b) e David Christensen (2007).¹⁰⁶

Segundo, que o estado epistêmico atual de cada uma destas áreas se encontra em forte contraste com o estado precário em que se encontravam antes desses eventos históricos. Diferentemente do trabalho que está sendo feito hoje, obras nas áreas acima citadas publicadas antes dos últimos cinquenta anos são de valor epistêmico comparativamente baixo: “Muito do trabalho feito há mais ou menos cinquenta anos atrás acerca de tópicos filosóficos é quase primitivo em comparação ao que temos hoje” (FRANCES, 2023, p. 1). Portanto, é o período pelo qual essa transformação de qualidade epistêmica ocorre o que Frances quer dizer por “revoltas epistêmicas” na filosofia.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Frances (2023, p. 1) não fornece exemplos, mas afirma que revoltas epistêmicas também ocorreram nos últimos cinquenta anos na filosofia da percepção, na filosofia da biologia “e outras áreas”. Um exemplo bem documentado que poderia ser citado é a revolta epistêmica no tópico da análise do conhecimento, devido à provocação inicial de Gettier (1963) contra a análise de conhecimento como *crença verdadeira justificada*. Exemplos de revoltas epistêmicas que ocorreram no início do século XX incluiriam as primeiras publicações de Frege, Russell e Wittgenstein na filosofia da lógica, na filosofia da matemática e na filosofia da linguagem, assim como, possivelmente, **Os problemas da filosofia**, de Russell (1982), para a epistemologia; além destes, textos seminais dos empiristas lógicos como **A construção lógica do mundo** (*Der logische Aufbau der Welt*), de Carnap, para a filosofia da ciência e epistemologia.

¹⁰⁷ Revoltas epistêmicas como Frances as entende podem ser entendidas como instâncias de *progresso horizontal*, no sentido que Gonçalves (2023, cap. 1) utiliza o termo. Ocorre progresso horizontal quando novos argumentos, distinções conceituais, teses, formulações, objeções, são criados, sem que qualquer uma

O cerne do argumento de Frances é, então, o seguinte. Ao refletirmos sobre a história recente da filosofia e como várias de suas áreas passaram por revoltas epistêmicas, tornando quase obsoletos os trabalhos feitos antes deste período, há razão para se pensar que, futuramente, outras revoltas epistêmicas ocorrerão na filosofia, seja nas mesmas áreas que já passaram por isso ou outras áreas que ainda estão por passar por esse processo. E isso quer dizer que é muito provável que nosso trabalho na filosofia será visto como epistemicamente inferior aos olhos destes filósofos futuros, *o que é indicativo de que nossas razões para as nossas teses substantivas ou mesmo as teses elas mesmas são epistemicamente defeituosas*.¹⁰⁸

Frances apresenta o argumento inicialmente como um experimento mental. Suponha que você (um filósofo nos anos 60 que tem trabalhado na área sobre vagueza há algum tempo, tendo já publicado trabalhos acerca dela) seja visitado por um oráculo que afirma que uma revolta epistêmica na área da vagueza está iminente. Você olha então para os seus trabalhos já publicados na área e para aqueles nos quais você está ainda trabalhando. Dada a informação do oráculo, “*qual é a chance de seus trabalhos possuírem bons argumentos ou posições?*” (*Ibid.*, p. 2, grifo meu). Segundo Frances, pouquíssima:

O oráculo não lhe disse nada que deva fazer você pensar que seu trabalho é pior do que o da maioria dos filósofos trabalhando neste momento [i.e., nos anos 60]. Nem disse ela qualquer coisa escandalosa acerca do trabalho sendo feito por outros atualmente. Mas agora você sabe a partir do oráculo que é muito alta a chance de que há defeitos sérios em seu trabalho sobre o tópico – tão sérios que seu trabalho será visto, por experts do futuro próximo, como quase *primitivos* (*Ibidem*, grifo do autor).

E o ponto de Frances é que o *insight* que surge no caso do filósofo dos anos 60 trabalhando em vagueza também se aplica ao trabalho de filósofos que estão trabalhando atualmente em suas teses: “*dado este insight, o que você pensa agora da qualidade de seus argumentos atuais sobre a vagueza, ou algum outro tópico que irá passar por uma revolta epistêmica?*” (*Ibidem*, grifo meu).

O filósofo pode responder com um número de objeções que Frances antecipa. Primeiro, que o mero fato de uma revolta epistêmica ter ocorrido não altera o mérito epistêmico ou

dessas criações seja necessariamente um passo em torno da resolução dos problemas da área. O progresso vertical nesse sentido também ocorre nas demais áreas teóricas fora da filosofia. Porém, um componente não intrínseco ao progresso vertical que Frances associa a revoltas epistêmicas é que em virtude delas é revelado que muitas das formulações antigas e certos argumentos propostos a favor delas são considerados seriamente defeituosos epistemicamente.

¹⁰⁸ É importante destacar que Frances tem em mente teses substantivas e argumentos contra ou a favor delas; não argumentos, por exemplo, a favor de verdades lógicas, os quais não entram no escopo do argumento.

a verdade de uma tese defendida antes dela; um exemplo claro são as teses da matemática, que sobrevivem a elas. Apesar de isso ser o caso,¹⁰⁹ Frances está seguro, com base em relatos pessoais, que é esperado que, ao lermos um artigo escrito há mais de cinquenta anos atrás pertencente a uma das áreas nas quais somos experientes, e que passou um processo de revolta epistêmica, encontraremos na maior parte deles um número de defeitos argumentativos, tais como: *premissas problemáticas, ambíguas ou incapazes de validar a conclusão; conclusões ambíguas; falta de clareza argumentativa; falta de meios de melhorar o argumento*, e possivelmente outros defeitos similares (*Ibid.*, p. 3). Assim, o filósofo tem uma razão para pensar que, se é altamente provável de obras do passado anteriores a uma revolta epistêmica que elas possuem algum defeito argumentativo sério, então o mesmo é provável de suas obras atuais anteriores a uma revolta epistêmica.

Segundo, o filósofo pode contestar que o seu modo de produzir filosofia é qualitativamente superior ao modo como seus predecessores de cinquenta anos atrás faziam, o que diminui a probabilidade em questão. Frances cita o próprio caso de uso de formalizações em escritos pessoais como exemplo de um modo mais rigoroso de filosofia feito atualmente por muitos filósofos profissionais, mas não pela maioria dos filósofos do passado. O problema, no entanto, é que do mero fato de haver essa vantagem metodológica, nada se segue sobre o filósofo atual *ser mais provável* de evitar erros argumentativos do que o filósofo do passado (*Ibid.*, p. 6).

Terceiro, o filósofo pode insistir que a condicional se aplica somente a algumas obras dele, a saber, aquelas que são do mesmo tópico que as obras dos filósofos anteriores. Mas ele insiste que muitas de suas obras *não são* assim. De fato, que várias obras são radicalmente diferentes de qualquer tópico trabalhado no passado da filosofia. Para fornecer um exemplo, a condicional muito provavelmente não se aplicaria se esse filósofo trabalhasse em uma área tal como a filosofia da inteligência artificial, ou a epistemologia

¹⁰⁹ Frances admite que isso é o caso tanto com teses matemáticas quanto com algumas teses filosóficas. Especificamente, ele cita três teses que, segundo ele, são altamente improváveis de estarem incorretas: (i) que duas pessoas podem crer na mesma coisa, mas uma é irracional enquanto a outra é racional; (ii) que pensar que se sabe que p não implica que se sabe que p; (iii) que se pode ter uma crença verdadeira p sem saber que p. (i), (ii) (iii) já foram, no entanto, desafiadas, (i) podendo ser contestada pelo *permissivismo epistêmico* (em alguns casos, duas pessoas podem formar crenças racionais em teses distintas conflitantes quanto ao mesmo corpo evidencial; cf. Schoenfield (2014), Quanbeck (2024)), formas radicais que ceticismo (não é possível haver crenças racionais e, conseqüentemente, em todas as discordâncias os participantes são irracionais), (i), (ii) e (iii) podendo ser contestadas pelo *antirrealismo metaepistemológico* como a *error theory* e o *expressivismo* (não há fatos epistêmicos, incluindo fatos acerca da racionalidade de crenças; cf. Gibbard (1992), Streumer (2017)) e (iii) podendo ser contestada pelo *minimalismo epistêmico* (ter a crença verdadeira que p é suficiente para saber que p; cf. Sartwell (1991; 1992)). Os exemplos que ele levantou não são, portanto, ilustrações exemplares.

formal, ou a filosofia da computação, etc. Frances concede este ponto, mas responde que a condicional ainda é verdade para a maioria dos filósofos, que não se encaixam neste grupo (*Ibidem*).

Quarto, o filósofo pode insistir que a probabilidade é menor devido a uma melhoria na qualidade de padrões argumentativos em tempos recentes. Por exemplo, o próprio uso de formalizações em argumentos como um exemplo de maior rigorosidade hoje em dia. Portanto, isso demonstra que filósofos atuais são superiores epistemicamente a filósofos do passado, e que, portanto, não se segue a condicional.

Frances levanta dois pontos em resposta: primeiro, que, apesar de algumas das melhorias ajudarem a diminuir drasticamente a ocorrência de certos defeitos argumentativos (por exemplo, tornar argumentos mais claramente estruturados, e a melhor esclarecer as suas pressuposições e premissas), isso não quer dizer que elas vão diminuir todos os tipos de erros argumentativos encontrados em obras do passado mencionadas por Frances. Segundo, sem especificar como, nem oferecendo evidências, Frances menciona a possibilidade de que a melhoria em padrões argumentativos pode ter sido acompanhada por mudanças que provocaram uma frequência maior de defeitos argumentativos, o que neutralizaria os efeitos benéficos da clarificação. De qualquer modo, Frances insiste que seja suficiente pensar que, mesmo menor, a frequência de erros argumentativos ainda está alta, para que a condicional esteja estabelecida (*Ibid.*, p. 6-7).

Após defender a condicional, Frances (*Ibid.*, p. 7) defende que é verdade de muitos filósofos que as obras nas quais eles agora trabalham são de fato obras anteriores a uma revolta epistêmica próxima ou distante. Pensar o contrário seria acreditar de maneira injustificadamente otimista que “os tópicos típicos finalmente atingiram agora um ponto no qual não ocorrerá mais revoltas negativas” (*Ibidem*). É certo, ele pensa, que mesmo no caso da extinção das civilizações humanas, que *se* os filósofos continuassem a praticar a filosofia como estavam antes, eles eventualmente passariam por uma revolta epistêmica cedo ou tarde. E se isso for o caso, então o seguinte argumento (adaptado ao modelo do argumento derrotador) vale:

(P1) S está ciente que, para quase toda defesa de uma tese filosófica Φ postulada em tempo anterior a uma revolta epistêmica, é altamente provável que ela contém um ou mais defeitos argumentativos;

(C1) Por indução, S está ciente que, para quase toda defesa sua de Φ atual, que é anterior a uma revolta epistêmica, é altamente provável que ela contém um ou mais defeitos argumentativos;

(P2) S está ciente que, para quase toda defesa sua de Φ atual, ela é anterior a uma revolta epistêmica;

(C2) S está ciente que, para quase toda defesa sua de Φ atual, é altamente provável que ela contém um ou mais defeitos argumentativos.

A partir daqui o argumento derrotador pode ser aplicado:

(P3) S está ciente que, se para quase toda defesa sua de Φ atual, é altamente provável que ela contenha um ou mais defeitos argumentativos, então é improvável que seus argumentos principais satisfaçam uma destas condições de mérito: (i) serem válidos dedutivamente ou fortes indutivamente; (ii) não conterem premissas contenciosas; (iii) terem uma conclusão filosófica de valor; (*Ibid.*, p. 8)

(C3) S está ciente que, para quase toda defesa sua de Φ atual, é improvável que seus argumentos principais satisfaçam as condições de mérito destacadas acima;

(P5) Se (C3), S possui um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em Φ ;¹¹⁰

(C4) S possui um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em Φ ;

(P6) S não possui algum item epistêmico que prevalece sobre o derrotador;

(P7) [CDE]

(C5) S não está sendo racional ao crer ou estar altamente confiante em Φ ;

(P8) [ND]

(C6) S deve suspender a sua crença ou diminuir a sua confiança em Φ .

¹¹⁰ “A maioria de nós deseja que Mérito [*sic*] seja aplicado aos nossos argumentos a favor de teses de ‘mire mais alto’. Se você é forçado a concluir que seus argumentos falham em satisfazer Mérito, então seus argumentos seriam à sua própria luz provavelmente falhas. [...] De fato, se eu penso que meu argumento sofre de falhas Padrões [*sic*], então eu provavelmente irei concluir que tenho pouca razão para aceitar a conclusão daquele argumento, ao menos na base de meu argumento de suporte” (FRANCES, 2023, p. 8). Por “Mérito”, Frances (*Ibidem*) se refere a uma condição tripartite de argumentos valiosos: (1) ser dedutivamente válido ou indutivamente forte; (2) não conter premissas contenciosas; (3) ter uma conclusão que vale a pena filosoficamente. Por falhas “Padrões”, Frances se refere aos defeitos argumentativos supracitados.

Portanto, filósofos epistêmicos têm razões, baseadas na observação da avaliação de longo prazo de obras filosóficas anteriores a uma revolta epistêmica no passado e no raciocínio indutivo, para crer que seus argumentos a favor de suas conclusões são defeituosos epistemicamente. Se isso é o caso, então, a menos que esses filósofos trabalhem em tópicos radicalmente diferentes, eles possuem um derrotador epistêmico que, não derrotado, os força sob pena de irracionalidade a suspender a crença ou diminuir drasticamente a confiança em suas próprias teses. O argumento de Frances é notavelmente mais limitado em escopo do que os outros, porém, ele afeta boa parte da filosofia o suficiente para ser uma ameaça ao projeto da filosofia epistêmica. A maior objeção sendo que o próprio fato de que revoltas epistêmicas dão a esses filósofos epistêmicos uma razão para prevalecer sobre o derrotador que Frances busca destacar.

2.2.1.3 O argumento derrotador de filósofos contrafactuais

O último argumento derrotador a ser analisado se apoia na reflexão, não acerca de discordâncias reais ou possíveis, ou do fracasso histórico ou biográfico, mas de *contrafactuais epistêmicos* envolvendo filósofos.¹¹¹ Seguindo Nathan Ballantyne (2014, p. 369), entendo que um contrafactual epistêmico é uma proposição afirmando um caso contrário aos fatos que, se fosse o caso atual, o status epistêmico de suas razões para uma tese p seria diferente. Especificamente, o argumento tem foco em contrafactuais epistêmicos que implicam que S provavelmente teria um derrotador sobre sua crença ou confiança alta em p ¹¹² se um cenário contrário aos fatos fosse o caso. Central ao argumento é que, se for racional crer em contrafactuais epistêmicos, nos quais p figura como parte de seu consequente, e S crê em p , então S pode ter um derrotador contra a sua crença ou confiança em p :

Note bem: o que temos razão para pensar sobre os contrafactuais em questão *pode ser* racionalmente significativo para nós. De fato, racionalmente crer nesse tipo de contrafactual pode ser um derrotador *rebutting* ou *undermining* para a nossa crença concreta em p , p sendo a proposição embutida no consequente do contrafactual, e a crença na qual teria sido muito provavelmente alvo de um derrotador (*Ibid.*, p. 370).

¹¹¹ Nathan Ballantyne (2014) defende este argumento.

¹¹² Ballantyne (2014, p. 37) expande a categorização de derrotadores para dividir entre derrotadores *completos* (aqueles que atacam a crença em p) e derrotadores *parciais* (aqueles que atacam a confiança em p).

O tipo de cenário contrafactual que gera um derrotador para a crença ou confiança de S em p caso ele racionalmente creia nele varia. Ao menos quanto a cenários contrafactuais envolvendo proposições ordinárias como aquelas baseadas na percepção, contrafactuais epistêmicos implicam mudanças de status evidencial, mas não necessariamente para uma transição de status para derrota parcial ou completa. De todo modo, defensores do argumento insistem que um tipo de contrafactual epistêmico gera derrotadores para a crença ou confiança de S em suas próprias teses filosóficas, caso S creia nelas, a saber, contrafactuais epistêmicos que envolvem *filósofos contrafactuais*.

Um filósofo contrafactual é, como o termo indica, um indivíduo que, contrariamente aos fatos, *estaria fazendo filosofia neste mundo*. Isso inclui tanto pessoas que nunca tiveram a oportunidade de entrar na filosofia propriamente, quanto pessoas que deixaram de fazer filosofia, quanto pessoas que faziam filosofia, mas vieram a falecer.¹¹³ Especificamente, a crença racional de S, que, de um grupo de filósofos contrafactuais *que compartilham a mesma metodologia que S*, ao menos alguns deles seriam capazes de produzir objeções sérias e, portanto, derrotadores às razões de S para a sua crença ou confiança alta em suas próprias teses filosóficas, *é em si* um derrotador contra a crença ou confiança alta de S nestas teses.

Pode-se defender que é intuitivo crer que contrafactuais epistêmicos são, de fato, geradores de derrotadores. Ballantyne (*Ibid.*, p. 370-3) destaca dois contrafactuais epistêmicos que implicam derrotadores caso S creia racionalmente neles. Nos dois, S está em uma casa sem janelas e crê que está nevando do lado de fora. Uma fonte confiável diz ou que (i), se S estivesse fora de casa e prestando atenção, ele teria provavelmente um derrotador para crer que está nevando; ou, que (ii) se S viesse a saber acerca da confiabilidade das suas próprias razões para crer que está nevando, S provavelmente teria um derrotador para essa crença. Nos dois casos, S tem um derrotador (*rebutting* e *undermining* respectivamente) se ele racionalmente crê nos contrafactuais. Porém, isso não ocorre no seguinte terceiro caso: (iii) S crê racionalmente que não está encharcado, mas uma fonte confiável lhe diz que, se S estivesse embaixo de uma chuva de monção e

¹¹³ Ballantyne (2014, p. 368) cita o filósofo David Lewis (falecido em 2001) e o escritor David Foster Wallace (falecido em 2008), o último sendo um autor de renome no mundo da literatura que anteriormente concluiu sua graduação em filosofia escrevendo uma monografia no tópico do livre-arbítrio. Em cenários contrafactuais, tanto Lewis quanto Wallace estariam vivos e fazendo filosofia seriamente. A lista pode ser indefinidamente expandida.

prestasse atenção, S teria provavelmente um derrotador para crer que não está molhado.¹¹⁴ Imagine agora um quarto caso, utilizando como exemplo um dos filósofos contrafactuais de Ballantyne: (iv) S crê na tese do fatalismo, mas começa a refletir no cenário contrafactual de um grupo de filósofos que compartilham a sua metodologia examinando os seus argumentos a favor da tese expostos em um artigo.

Ele pensa que, se David Foster Wallace estivesse ainda vivo e voltasse a praticar seriamente a filosofia acadêmica de onde ele havia parado, ele levantaria a mão e apontaria para um número de falhas em definições, argumentos e refutações de objeções em seu artigo. Não é difícil de chegar, pela mesma reflexão, que isso aconteceria com outros inúmeros filósofos que compartilhassem a sua metodologia. Portanto, S tem razão para pensar nesse contrafactual epistêmico: *se um grupo de filósofos que compartilham a metodologia de S avaliasse as razões de S para as suas teses filosóficas Φ e apresentasse objeções a elas, S muito provavelmente teria um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em Φ* . Diante da questão se (iv) gera um derrotador, Ballantyne afirma:

De acordo com a metodologia “particularista” na epistemologia, podemos discernir razoavelmente entre casos derrotadores e não derrotadores sem um recurso a um princípio geral para separá-los. Agora volte para o contrafactual epistêmico acerca dos filósofos que compartilham a metodologia [de S]. Pense. Creio ser bastante plausível que temos uma razão *prima facie* para aceitar que, nesse caso, há derrota (*Ibid.*, p. 374-5).

Ballantyne (*Ibid.*, p. 175, n. 6) apresenta uma razão para se pensar que esse caso gera um derrotador como em (i) e (ii), e isso depende de uma análise da semântica de contrafactuais. *Grosso modo*, a verdade de um contrafactual é determinada pelo critério de haver, entre os mundos possíveis próximos ao mundo atual, *menos mundos nos quais, dada a verdade do antecedente, você não possui um derrotador, do que mundos nos quais você o possui* (*Ibid.*, p. 369-370). Portanto, S precisa avaliar os mundos próximos para averiguar se um contrafactual se sustenta e se a crença nele é racional.

Se (i) e (ii) forem comparados a (iii), será notado que (i) e (ii) são casos nos quais os antecedentes da proposição são consistentes com a crença que S possui em questão: os antecedentes “se você estivesse do lado de fora da casa” e “se você investigasse a confiabilidade de sua crença” são consistentes com a crença de S de que está nevando fora de casa; em (iii), no entanto, o antecedente da condicional é claramente inconsistente com a crença que ele mantém nesse caso: quando S investiga os mundos próximos

¹¹⁴ Ballantyne se mantém agnóstico sobre o porquê de a crença em alguns casos contrafactuais gerar derrotadores epistêmicos concretos e em outros não.

destacados pelo antecedente da contrafactual, ele percebe que todos são inconsistentes com a crença de que está chovendo neste momento onde ele está; *isso*, de acordo com Ballantyne, revela uma das diferenças principais entre os casos nos quais há derrota e nos que não há derrota. E a contrafactual de (iv) é similar às de (i) e (ii) e diferente da de (iii) nesse exato sentido: investigar os mundos próximos nos quais os autores analisam o trabalho de S não entra em conflito com a sua crença na tese das crenças filosóficas. Portanto, isso indica que (iv) é um caso no qual há derrota epistêmica.

Se isso for o caso, então o que se segue é um ceticismo sobre as crenças ou confiança de S em suas teses. Pois S apreende, após refletir sobre os contrafactuais epistêmicos (de que filósofos contrafactuais surgiriam com objeções sérias contra as suas razões para crer em suas teses filosóficas), que é muito provável que essas razões são epistemicamente defeituosas. E, assim como no argumento indutivo de Frances, a razão para crer nesta alta probabilidade apreendida *é em si um derrotador* contra a crença ou confiança alta de S. Formulando o argumento de Ballantyne nos moldes do argumento derrotador, temos o seguinte (*Ibid.*, p. 373):

(P1) Para todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F, se S tem razão para crer no contrafactual epistêmico que, *se um grupo de filósofos que compartilham a metodologia de S avaliasse as razões de S para as suas teses filosóficas Φ e apresentasse objeções a elas, S muito provavelmente teria um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em Φ* , então S tem um derrotador para a sua crença ou confiança alta em Φ ;

(P2) S tem razão para crer neste contrafactual epistêmico;

(C1) S tem um derrotador para a sua crença ou confiança alta em Φ ;

(P3) S não possui um item epistêmico que prevaleça sobre o derrotador;

(P4) [CDE];

(C2) S não está sendo racional ao crer ou estar altamente confiante em Φ ;

(P5) [ND];

(C5) S deve suspender a sua crença ou diminuir a sua confiança em Φ .

Note que, assim como o argumento indutivo, o argumento dos filósofos contrafactuais não exige que haja discordância de S com esses filósofos, seja real ou meramente

possível. A existência desses filósofos contrafactuais não traria apenas o desafio da própria discordância que eles teriam com S. O ponto do argumento, segundo Ballantyne, e similar a Frances, é que esses filósofos trariam objeções – razões potencialmente decisivas – contra a crença ou confiança alta de S em Φ (e, assim como no caso do argumento indutivo, essas objeções podem tanto ser de natureza *rebutting* quanto *undermining*). Portanto, argumentos que buscam atacar o ceticismo derivado da discordância são irrelevantes ao argumento dos filósofos contrafactuais (*Ibid.*, p. 376).

Diferente do argumento indutivo, no entanto, o escopo do argumento dos filósofos contrafactuais parece ser muito mais amplo, dado que se pode considerar casos contrafactuais contra potencialmente qualquer tese filosófica. E o argumento parece ganhar força persuasiva especialmente se forem considerados nesses cenários filósofos contrafactuais que foram experts em suas próprias áreas de pesquisa que vieram a falecer, ou indivíduos não profissionais em filosofia, mas altamente dotados em suas habilidades argumentativas e olhar para erros e deslizes.

Ballantyne (*Ibid.*, p. 376-384) antecipa e responde a um número de objeções que podem ser levantadas contra o argumento. Primeiro, que o *tipo* de contrafactual relevante não é o que Ballantyne destaca, e que o tipo implicado não traz consequências derrotadoras. A objeção é que tudo que a reflexão acerca de contrafactuais implica é a seguinte condicional: *Se David Foster Wallace avaliasse as razões de S para as suas teses filosóficas Φ e apresentasse objeções a elas, S poderia (might) ter derrotadores para a sua crença ou confiança alta em Φ* . Mas isso não quer dizer que S sequer tem razão para crer que seus argumentos são epistemicamente defeituosos.

Para que o argumento funcione, a seguinte condicional deve ser implicada: *Se David Foster Wallace avaliasse as razões de S para Φ e apresentasse objeções a elas, S muito provavelmente teria (very likely would have) derrotadores para a sua crença ou confiança alta em Φ* . Mas essa condicional não é implicada pela reflexão de S sobre os filósofos contrafactuais. Ballantyne concede este ponto à objeção, no entanto, ele não se aplica à reflexão sobre casos de *um número significativo* de filósofos contrafactuais, e ainda filósofos contrafactuais motivados a derrotar a crença ou confiança alta de S. E, supondo que não há razão para tomar S como um filósofo excepcional ou mais excepcional que qualquer membro deste grupo de filósofos contrafactuais, há pouca razão para se pensar que, nos mundos possíveis onde a antecedente da contrafactual é verdadeira, em sua

maioria os filósofos entrariam em convergência sobre os argumentos de S estarem corretos, o que, em outras palavras, significa que: *se um grupo de filósofos que compartilham a metodologia de S avaliasse as razões de S para as suas teses filosóficas Φ , S muito provavelmente teria um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em Φ .*

Segundo, pode-se objetar que não se segue da contrafactual epistêmica que os derrotadores contra S seriam derrotadores *não derrotados*. O objetor pode ser, afinal, um filósofo capaz de lidar habilmente com cada uma delas e refutá-la. Alternativamente, ele poderia levantar razões contra a confiabilidade epistêmica dos filósofos contrafactuais, derrotando seus argumentos por *undermining*. E se ele tem essas razões no mundo concreto, então o argumento não se segue. Porém, essa objeção apenas se aplica facilmente a casos de filósofos contrafactuais individuais, como o de David Foster Wallace acima. É muito menos provável supor que um grupo de filósofos com a mesma metodologia desse objetor seja ele inteiro inconfiável epistemicamente. Se o objetor insiste nesse ponto, o cético pedirá para ele demonstrar a sua suposta excepcionalidade: “Se você diz que *todos* os filósofos que poderiam muito bem produzir objeções aos seus argumentos são inconfiáveis, eu gostaria de perguntar: ‘por que você se toma como confiável em assuntos filosóficos? O que te torna especial?’” (*Ibid.*, p. 378, n. 12).¹¹⁵

Terceiro, pode-se objetar que, se um grupo de filósofos contrafactuais *com a mesma metodologia que a de S* avaliasse as suas razões para Φ , não há razão para pensar que eles não acabariam *concordando* com ele e, portanto, não oferecendo qualquer derrotador. O problema com esta resposta é que, mesmo supondo um grupo de filósofos trabalhando sob um mesmo comprometimento metodológico e admitindo a possibilidade de concordância, se os comprometimentos em questão forem de uma natureza geral (por exemplo, empirismo sobre justificação, ou naturalismo ontológico, ou a existência de virtudes teóricas), isso ainda permite um espaço conceitual para discordâncias significativas entre filósofos: “dois empiristas podem, por exemplo, tomar diferentes posições acerca do dualismo de substância, do consequencialismo de regras, ou do igualitarismo da sorte” (*Ibid.*, p. 379). Portanto, mesmo que não seja necessário que o grupo de filósofos contrafactuais discordará e produzirá derrotadores contra as crenças

¹¹⁵ O objetor poderia tentar fazer apelo a um argumento de discordância entre estes próprios filósofos – talvez eles discordassem sobre a razão de o objetor estar enganado. Mas é difícil ver como ele não estaria assim levando em conta também (pelas razões já apresentadas no argumento da discordância) a sua própria confiabilidade no processo.

ou confiança alta de S, “é duvidoso que, em virtude de seus comprometimentos metodológicos apenas, todos os filósofos contrafactuais simpáticos à metodologia devam concordar com [S] acerca de muitas proposições específicas” (*Ibidem*).

Quarto, pode-se objetar que, assim como os filósofos contrafactuais muito provavelmente forneceriam objeções contra as crenças ou confiança alta de S, eles muito provavelmente forneceriam também respostas às suas próprias objeções; assim, eles estariam cancelando os seus próprios derrotadores, o que mostra que o derrotador que S possui não é de fato não derrotado. Mas essa objeção ignora que os mesmos filósofos muito provavelmente produziriam em resposta argumentos contra as próprias respostas postas contra as objeções originais, e assim por diante *indefinidamente*, sem uma resolução determinada à vista. O que Ballantyne tira disso não é que o argumento derrotador se cancela, mas uma norma doxástica sobre como agir diante da discordância entre duas fontes igualmente confiáveis:

A lição é que, quando aprendemos que duas fontes conflitantes, mas igualmente confiáveis, afirmam contrafactuais epistêmicos relevantes, e não temos razão para pensar que nossas razões iniciais para a crença são consideravelmente mais fortes que nossas razões para aceitar esses contrafactuais, *devemos suspender o juízo sobre a proposição-alvo ao invés de reter a nossa crença nela* (*Ibid.*, p. 380, grifo meu).

Por exemplo, se S crê que está nevando fora de sua casa sem ter meios de observar a situação, mas A lhe oferece um contrafactual epistêmico afirmando que, se S estivesse lá fora, S muito provavelmente teria uma razão para pensar que não está nevando; B, pelo contrário, lhe oferece o contrafactual epistêmico que, se S estivesse lá fora, S muito provavelmente teria razão para crer que A está errado; ademais, que A e B são igualmente confiáveis, e que as razões de S para crer que está nevando *não* são melhores que as razões que A e B têm para os seus contrafactuais, então S não está permitido a continuar crendo que está nevando. Ele deveria, segundo Ballantyne, suspender a sua crença, já que o mesmo que acontece no caso da neve acontece no caso de S com os filósofos contrafactuais. Portanto, S deve suspender a sua crença de qualquer modo.

Quinto, pode-se objetar a ideia de que *a maioria* dos filósofos contrafactuais convergiria *contra* S. O objetor insiste na possibilidade de a maioria convergir, ao contrário, *a favor* das crenças de S e, assim, produzir argumentos que fortalecem as razões de S para crer ou estar confiante em Φ . Assim, seria o caso que, *se um grupo de filósofos que compartilham a metodologia de S avaliasse as razões de S para as suas teses filosóficas Φ , S muito provavelmente teria um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em*

Φ ; porém, a maioria destes filósofos muito provavelmente forneceria suporte aos argumentos de S ao concordarem com ele. E o conflito entre esse suporte da maioria prevaleceria e o derrotador que S adquiriu faz com que o argumento contrafactual acabe se cancelando, de acordo com a objeção. Ballantyne oferece duas respostas a isso. Primeiro, que não é apenas difícil determinar a proporção dos filósofos que dariam suporte a S, devido ao fato de não termos um bom entendimento dos fatos contrafactuais relevantes, mas que parece dúbio pensar nesse contrafactual, dada a paucidade de concordância filosófica no nosso próprio mundo.

Segundo, que, mesmo supondo que haja razão para crer nesse contrafactual, isso leva o cético a ecoar resposta da objeção anterior: não há razão óbvia para pensar que os filósofos contrafactuais a favor de S são mais capazes epistemicamente do que aqueles que se opõem a S – até onde a objeção vai, o cenário envolve filósofos que são, a princípio, todos igualmente confiáveis, e, assim como ocorreu na resposta à objeção anterior, não é permitido nesse caso reter a própria crença ou confiança alta.

Sexto, o objetor pode formar o seguinte argumento contra o cético:

(P1) A crença de S em certa proposição mantém-se não derrotada após os seus melhores argumentos terem sido avaliados por uma amostra representativa dos filósofos *concretamente existentes* que assumem a mesma metodologia de S;

(P2) A amostra representativa dos filósofos *concretamente existentes* que assumem a mesma metodologia de S é também a amostra representativa de *todos* os filósofos que assumem a mesma metodologia de S (incluindo os filósofos contrafactuais);

(C) S tem razão para pensar que é improvável que qualquer membro dos filósofos contrafactuais muito provavelmente lhe ofereceria um derrotador não derrotado.

O cético poderá oferecer estas objeções ao argumento. Primeiro, não há razão óbvia para crer em (P1), supondo que a amostra consista de filósofos avaliadores de revistas, colegas ou amigos de S: tanto não há razão para crer que eles sejam representativos de todos os filósofos, quanto não há razão para crer que eles sejam representativos dos filósofos mais capazes epistemicamente. Segundo, mesmo se isso for o caso, é implausível supor que a (P2) seja verdadeira quando levamos em conta a variedade de orientações e estilos de filósofos que estiveram presentes ao longo de séculos e regiões culturais, contando ainda aqueles que não tiveram a oportunidade de se tornarem filósofos entre eles:

Você poderia sequer adivinhar o que figuras como Pedro Abelardo, João Duns Escoto, Elizabete da Boêmia ou Leibniz – ou filósofos contrafactuais incrivelmente dotados e criativos que morreram na adolescência, ou não tiveram acesso à educação, ou foram alvos de discriminação – você conseguiria adivinhar o que *eles* teriam a dizer sobre o seu último artigo após ele ter sido avaliado por eles? Não acha que eles teriam reações interessantemente diferentes daquelas que você teria recebido dos seus amigos e colegas devido ao fato de que eles trariam conjuntos de insights e inclinações alternativos ao seu argumento? Ou será que o seu tanque de peixes filosófico não é diferente dos outros? (*Ibid.*, p. 383, grifo do autor).

Sétimo, o objetor pode insistir que o argumento de S é na verdade correto sob suposição razoável, que filósofos com a mesma metodologia de S concordariam com S, e que, consequentemente, filósofos contrafactuais e quaisquer outros que se opusessem a S são na verdade filósofos que *não* compartilham a metodologia de S. Mas o objetor aqui se esquece que uma mesma metodologia não gera o mesmo exato conjunto de teses ou argumentos, nem entre pessoas distintas, nem entre estágios temporais da mesma pessoa (Ballantyne menciona, por exemplo, o caso em que mudamos nossas próprias opiniões filosóficas sem mudar a nossa metodologia substantivamente).

Além disso, a objeção leva a um dogmatismo exacerbado que licencia o objetor a firmar-se em sua própria crença ou nível de confiança, não importa qual seja a razão contrária à sua posição que ele encontrar. Isto porque, se não há diferença substantiva entre, de um lado, as objeções que encontramos ao longo das nossas análises de argumentos, ou nas análises de outros de argumentos, e, de outro, as objeções adquiridas por reflexão sobre filósofos contrafactuais, então não há como o objetor se ater a um dogmatismo sobre filósofos contrafactuais e não a objeções contra a sua posição no geral.

Oitavo, o objetor pode insistir que os argumentos de S são argumentos derrubadores. Portanto, devido à força persuasiva racional deles, é altamente improvável – de fato, impossível – que filósofos contrafactuais conseguissem surgir com derrotadores contra S. No entanto, a menos que o objetor possa indicar meios pelos quais S pode *saber* que seus argumentos são derrubadores, essa objeção se mostra vazia. E, como foi discutido acima, alguns filósofos questionam seriamente a possibilidade de argumentos derrubadores na filosofia.

Nono (esta objeção não foi listada por Ballantyne, como as anteriores, mas é considerada por ele (*Ibid.*, p. 382, n. 15)), o objetor pode rejeitar o seguinte contrafactual: *se um grupo de filósofos que compartilham a metodologia de S avaliasse as razões de S para as suas teses filosóficas Φ , S muito provavelmente teria um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em Φ com base no princípio de centralização, de acordo com o qual o*

mundo mais próximo do mundo concretamente existente é ele mesmo, e não um mundo possível. Se o princípio é plausível, então a condicional é falsa, pois no mundo mais próximo o seu antecedente é verdadeiro, mas o conseqüente é falso. Contudo, isso não se aplica à contrafactual de que *se um grupo de filósofos experts que já estiveram vivos avaliasse as razões de S para as suas teses filosóficas Φ , S muito provavelmente teria um derrotador contra a sua crença ou confiança alta em Φ* . Pois nessa condicional, a antecedente é falsa, mas a conseqüente verdadeira; portanto, de acordo com a análise clássica da semântica de condicionais, a condicional é verdadeira.

Décimo (essa objeção simplesmente não é considerada por Ballantyne), pode-se defender em reação ao argumento um ceticismo que afirma que ao menos a maioria das constatações contrafactuais é falsa, possivelmente em virtude de o fator de acaso entrar em conflito com a certeza expressa pelos seus conseqüentes. Considere, por exemplo, dizer que *se S tivesse entrado neste concurso, S teria ganhado*: a mera chance de perder, ou chegar atrasado, ou o concurso ser cancelado, etc., faria com que a natureza não determinada desse resultado entrasse em conflito com o conseqüente de que *S teria ganhado* e, assim, torna a asserção dessa condicional falsa, assim como torna falsa qualquer outra asserção similar (HÁJEK, 2022). Não desenvolverei, no entanto, essa objeção (que não foi originalmente apresentada contra o argumento de Ballantyne): além de ela requerer um suporte argumentativo que vai muito além do que esta apresentação permite, o objeitor ainda precisaria fornecer razões para pensar que é ao menos altamente improvável que os contrafactuais relevantes do cético não estejam entre estes contrafactuais falsos. Além disso, há objeções colocadas contra o próprio ceticismo sobre contrafactuais, como a de que ele desemboca em um ceticismo mais geral sobre o conhecimento acerca do futuro (BOYLAN, 2023). Importa, contudo, mencioná-lo, pois se o objeitor estiver correto, então o argumento dos filósofos contrafactuais possivelmente falha de uma maneira não sugerida por Ballantyne.

2.2.2 O argumento da sistematicidade filosófica

O último argumento epistemológico para CMf a ser apresentado não é, em contraste aos argumentos anteriores, baseado em considerações de derrota epistêmica. Ele é, ao invés disso, baseado no fenômeno já mencionado (na seção do argumento da discordância) da natureza sistemática da filosofia. De acordo com o que foi dito anteriormente, a filosofia

é *sistemática* no sentido que investigar se uma tese filosófica é o caso envolve também investigar as outras teses filosóficas que estão conectadas com aquela, e com a qual formam uma rede inteira de problemas filosóficos. Não só isso, mas, devido a essa natureza interconectada, é altamente provável que em algum ponto de sua investigação filosófica, o filósofo que defende uma tese Φ irá se deparar com uma implicação não prevista de sua posição conectada a outra tese filosófica, e a descoberta dessa conexão afetará a plausibilidade de Φ (SEGAL, 2024, p. 3-4).

Por exemplo, um filósofo que defende o animalismo sobre identidade pessoal pode se deparar ao longo da investigação com implicações na área da ética, ou da filosofia da linguagem que, assim descobertas, induzem uma alteração de plausibilidade dessa tese. Nas palavras de Andrew Segal (*Ibid.*, p. 4-5), a sistematicidade filosófica é tal que “a investigação filosófica é instável evidencialmente” e “deve induzir uma vacilação nas posições filosóficas de um investigador filosófico sincero”.

É a crença de Segal e o objetivo de o argumento mostrar que, se aceitarmos este “dado básico” (*Ibid.*, p. 1) sobre a sistematicidade da filosofia, então CMf se segue sobre todas as teses filosóficas substantivas. Este argumento é baseado, por um lado, em uma teoria da investigação e, por outro, em uma norma epistêmica.

De acordo com Segal (*Ibid.*, p. 7-8), há quatro formas relevantes de investigação acerca de uma tese p : constantes e monotônicas; não constantes e monotônicas; constantes e não monotônicas (“convergentes”); não constantes e não monotônicas (“divergentes”). Uma investigação é constante quando a credência racional de p se mantém no mesmo nível durante todo o processo investigativo, e uma investigação é monotônica quando o acúmulo de evidências não altera a direção desta credência ao longo da investigação. Investigações não constantes e não monotônicas são denominadas *divergentes* pois estas “nunca convergem a qualquer probabilidade”, enquanto investigações constantes não monotônicas são *convergentes* porque ainda apresentam “altos e baixos”, mas “se aproximam de uma única probabilidade” (ainda assim, com a possibilidade de não atingirem qualquer probabilidade).

Empregando uma concepção espessa (*coarse-grained*) de credências que as divide em três faixas, a faixa do meio sendo aquela na qual é racionalmente proibido S crer ou descreer totalmente em p , Segal desenvolve a sua classificação: investigações constantes e monotônicas mudam de nível de credência mas sempre se mantêm na mesma faixa de

credência; investigações não constantes e monotônicas mudam de faixas e podem sofrer alterações de credência; investigações constantes e não monotônicas alteram de faixas mas eventualmente se estabilizam em uma delas; investigações não monotônicas e não convergentes (divergentes) nunca se estabilizam em qualquer faixa.

Segal (*Ibid.*, p. 9) também avança uma norma epistêmica relevante ao contexto de investigações que propõe (i) uma condição *necessária* para que S esteja racionalmente *permitido* a crer ou descrever em p; (ii) uma condição *suficiente* para que S esteja racionalmente *proibido* a crer ou descrever em p. De acordo com sua formulação (ii), a norma diz que: *se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre p iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer ou descrever de p*. Isto é, mesmo se S estiver em um ponto da investigação em que ele se encontra na faixa mais alta de credência em sua tese de acordo com a evidência que ele tem coletado até agora, qualquer aquisição de uma outra evidência que indique que essa investigação se tornaria divergente se ele continuasse a investigação é suficiente para que S esteja proibido de crer em sua tese.

Em defesa dessa norma, Segal (*Ibid.*, p. 13-14) se apoia na existência de outras normas, chamadas de *normas zetéticas*; i.e., normas que ditam quais investigações contam como racionais ou irracionais. Especificamente, Segal se apoia em duas normas zetéticas como premissas ao seu argumento. A primeira delas (P1) faz parte do conjunto de normas zetéticas que *obrigam à investigação (inquiry-obligating)*; a segunda (P2) faz parte do conjunto de normas zetéticas que *proíbem a investigação (inquiry-prohibiting)*. Se essas duas normas forem o caso, então se segue (C) o princípio de que, em casos de evidência de que a própria investigação se tornaria divergente caso se investigasse mais, é proibido crer ou descrever na tese sendo investigada:

(P1) Se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre p iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer ou descrever em p e ao mesmo tempo não investigar p;

(P2) S está racionalmente proibido de investigar p e ao mesmo tempo crer ou descrever que p;

(C) Se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre p iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer ou descrever em p.

O ponto do argumento é que, no contexto da evidência de investigação divergente, S se encontra racionalmente forçado a seguir duas normas que são incompatíveis e que, sob pena de irracionalidade, o forçam a não adotar nem a crença e nem a descrença: (i) S não pode crer ou descrever que p sem investigar, mas (ii) S não pode crer nem descrever que p enquanto investiga; (iii) de qualquer forma, S não pode crer nem descrever que p. A forma do argumento que Segal (*Ibid.*, p. 14, n. 17) apresenta é esta:

(PI) S está racionalmente proibido de não-A e B;

(PII) S está racionalmente proibido de A e B;

(CI) S está racionalmente proibido de ou (não-A e B) ou (A e B);

(CII) S está proibido de B.

A favor de (P1), Segal (*Ibid.*, p. 14-5) defende que é incompatível S ser racional e S encerrar a investigação tomando uma crença ou descrença definitiva acerca de p *enquanto S possui evidência de divergência*, e isso porque o encerramento da investigação de S nesse contexto é fundamentalmente *arbitrária*, e arbitrariedade é incompatível com uma atitude racional: “É objetivamente arbitrário ligar a sua posição definitiva à sua probabilidade presente quando aquela probabilidade parece *não* estar localizada na faixa de probabilidade definitiva” (*Ibid.*, p. 14, grifo do autor). E a decisão de S é arbitrária porque, mesmo tendo evidência de que sua investigação o levará rapidamente à probabilidade a favor de não-p se ele prosseguir nela, S decide privilegiar injustificadamente o momento presente da sua investigação como aquele no qual o encerramento da investigação é lícito (*Ibid.*, p. 15). Se isso é plausível, então (P1) está correta.

A favor de (P2), Segal (*Ibid.*, p. 15-7) defende que é incompatível S ser racional e S estar tomando uma crença ou descrença definitiva acerca de p *enquanto S está investigando se p*, e isso porque fazer isto é sustentar crenças *contraditórias*, e a racionalidade é incompatível com a contradição. Se apoiando nas análises de Jane Friedman (2017, 2019), o argumento de Segal é que (i) se S investiga se p, então S está suspendendo a crença ou descrença em p; (ii) se S crê ou não crê que p, então S não está mais suspendendo a crença ou descrença em p; (iii) portanto, S crer ou descrever que p e ao mesmo S investigar p exige que S tome atitudes contraditórias sobre p. Ou: (i) se S investiga que p, então S crê que a questão de p está em aberto; (ii) se S crê ou descreve que

p, então S crê que a questão de p está fechada; (iii) portanto, S crer ou descreer que p e ao mesmo tempo S investigar p exige que S tenha crenças contraditórias.

Segal antecipa que o objetor pode sustentar contra o seu argumento que crer ou descreer que p *não* implica fechar a questão que p; que, ao invés disso, o requerimento epistêmico mais exigente de S *saber* que p tem que ser cumprido para que isso ocorra. Por exemplo, S pode crer que o livre-arbítrio é real, mas ainda assim investigar a questão enquanto ela estiver em aberto. Segal destaca dois problemas com esta objeção: primeiro, que ela apenas lida com o argumento de *crenças* contraditórias, mas não o de *atitudes contraditórias*, e o segundo argumento é suficiente para estabelecer (P2); segundo, que, mesmo supondo o contrário, a objeção ainda permite a formulação de uma forma mais fraca da norma epistêmica que está sendo defendida: que *se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre p iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer que sabe que p e ao mesmo tempo não investigar p*. Consequentemente, ela permite a formulação do seguinte argumento a favor da norma:

(P1) Se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre p iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer que sabe p e ao mesmo tempo não investigar p;

(P2) S está racionalmente proibido de crer que sabe que p e ao mesmo tempo investigar p;

(C) Se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre p iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer que sabe que p.

Pode-se pensar que o resultado desta resposta seja uma vitória pírrica de Segal contra o objetor; porque, ao mesmo tempo que o objetor não tem o mesmo recurso que usou contra (P2) à sua disposição e, assim, falha em derrubar esse argumento, Segal é forçado a diminuir significativamente a força da sua norma epistêmica para apenas a de que, sob evidência de divergência na investigação de p, S não pode crer que sabe que p. Mas é um engano pensar assim, pois Segal argumenta que a mesma tese também desemboca na proibição racional da crença ou da descrença. Esse argumento antecipa um momento central na dissertação que será discutido no quarto capítulo e, por este motivo, me abstenho de comentar acerca dele aqui.

A defesa da norma doxástica constitui a primeira premissa para o argumento de Segal; a segunda premissa é afirmar que *para qualquer tese filosófica Φ , a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre Φ iria divergir se ele prosseguisse nela*. E isto é claramente percebido, de acordo com Segal, pela natureza sistemática da filosofia. A favor disso, ele formula o seguinte exemplo, envolvendo um investigador-Matusalém,¹¹⁶ o qual ele toma como intuitivamente válido:

Digamos que eu tenho 800 anos de idade, e estive tentando descobrir por muito tempo se o universo é um produto de um *design*. Quando iniciei a minha investigação, tudo o que podia ver era a Terra [...] e os corpos celestiais (sol, lua, estrelas). Tudo parecia curiosamente bem ordenado, os fins se adaptando com lindeza aos bens, e as condições do ambiente conduziam tão bem à vida. Nessa etapa, minha evidência tornou muito provável que o universo foi feito por *design*. À medida que o tempo foi passando e meu equipamento foi melhorando, fui capaz de perceber que habitamos uma galáxia com um número enorme de estrelas, muitas das quais possuem planetas girando ao seu redor. Após ter feito alguns cálculos, percebi que era extremamente provável que ao menos uma das estrelas seria orbitada por um planeta cuja composição e atmosfera conduziam à vida. Nessa etapa, podemos assumir razoavelmente que minha evidência não tornou mais provável a tese de que o universo foi feito por *design*. Mas então ampliei ainda mais as minhas lentes e vi a coisa mais incrível. Nossa galáxia é uma de muitas outras galáxias, cada uma com um número enorme de estrelas e planetas repletos de vidas. E quando você olha da Terra para esses planetas repletos de vida em todas as galáxias visíveis, percebe-se que eles claramente formam um padrão: todos eles soletram (em caracteres latinos) “No início, Deus fez o céu e a terra”. Nessa etapa, a minha evidência tornou novamente enormemente provável que o universo foi feito por *design*. E esse padrão continuou se repetindo. A evidência clara de *design* abria espaço para o que parecia ser apenas puro acaso à medida que ampliava as minhas lentes, e pela mesma razão isso levava mais tarde à evidência de *design* em maior escala, e depois abria espaço para o que parecia ser puro acaso[...] (*Ibid.*, p. 10).

O ponto do exemplo de Segal é ilustrar o que ocorre quando se investiga proposições filosóficas (neste caso, a hipótese do *design* inteligente), e que, se o filósofo no exemplo viesse a repetir um número suficiente de vezes esse processo de mudança de plausibilidade, ele viria a adquirir evidência indutiva para a tese de que se ele continuasse a sua investigação acerca da tese filosófica em questão, esse mesmo processo ia se manter inalterado durante toda a sua duração; em outras palavras, que a investigação ia permanecer *divergente*. Se o caso do investigador-Matusalém ilustra corretamente a natureza da investigação filosófica, então, não importa qual seja a questão filosófica, qualquer investigação acerca dela fornecerá evidência que torna provável que, se S prosseguisse nela, a investigação iria acabar divergindo.¹¹⁷

¹¹⁶ Em referência à figura bíblica conhecida por sua longevidade extraordinária. O rótulo é de minha criação.

¹¹⁷ Pode-se preocupar que o argumento da sistematicidade se aplica também às ciências, como a matemática. Segal (2024, p. 5, n. 8) antecipa esta objeção especificamente acerca desta área, e observa em resposta que

Juntando a norma epistêmica de Segal à sua tese da natureza divergente da investigação filosófica, temos o seu argumento da sistematicidade para CMf:

(P1) Se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre p iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer ou descrever de p;

(P2) Para qualquer tese filosófica Φ , a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre Φ iria divergir se ele prosseguisse nela;

(C) S está racionalmente proibido de crer ou descrever de Φ .

2.2.2.1 Um argumento derrotador?

A despeito de ter sido dito que o argumento da sistematicidade filosófica é distinto dos argumentos derrotadores, a reflexão acerca deste fenômeno permite, creio, uma leitura em termos de derrotadores que mostra que a conclusão do argumento de Segal pode ser alcançada sem o apelo às normas doxásticas que ele usa de suporte em sua versão. Pois suponha que S tem razão para pensar que sua investigação acerca da tese filosófica Φ muito provavelmente iria divergir se S prosseguisse nela, com base em um raciocínio indutivo sobre sua experiência de instabilidade evidencial durante sua investigação acerca de Φ (como no exemplo de Segal citado acima).

a matemática é consideravelmente menos sistemática que a filosofia e que, mesmo aceitando a sua sistematicidade, ela não provoca a instabilidade evidencial que surge quando se persiste na investigação filosófica. Portanto, o argumento não degenera em um ceticismo radical quanto às outras áreas de conhecimento.

Porém, outra preocupação que pode surgir é se é a sistematicidade em si a fonte de preocupação cética. De fato, em uma nota de rodapé, Segal admite que a sistematicidade não seria um problema se nós humanos fossemos suficientemente cognitivamente capazes de destrinchar de antemão a teia de nossas condicionais filosóficas: “[Muitas das conexões evidenciais entre posições filosóficas] induzem alterações de plausibilidade em seres como nós, que somos cognitivamente imperfeitos. Se fossemos (de maneira ampla) logicamente oniscientes) – se soubéssemos de antemão todas as probabilidades anteriores e, portanto, soubéssemos todas as probabilidades condicionais de toda posição filosófica considerando toda outra posição – então nenhuma das conexões entre problemas filosóficos seria impactante, já que teríamos abarcado todas elas desde o começo. De fato, teríamos discutivelmente uma credência de um desde o começo quanto a posições filosóficas corretas (ao menos aquelas que são *a priori*), 0 em todas as falsas, e teríamos terminado a investigação antes de começa-la” (2024, p. 4, n. 5). Isso sugere, então, que a sistematicidade é apenas um problema pois a fonte real é o limite epistêmico humano de analisa-la propriamente, o que por sua vez reforça a ideia de Goldberg de que a filosofia é um *contexto perigoso*. Isso pode ser devido a uma dificuldade intrínseca nos fenômenos considerados por nós filósofos, mas também é possível que não haja tal dificuldade intrínseca, e seres humanos simplesmente não são cognitivamente capazes de resolver a sistematicidade filosófica por razões endógenas, como afirma a tese de fecho cognitivo; cf. Gonçalves (2023) para uma apresentação e defesa dessa hipótese para explicar a falta de progresso epistêmico na filosofia.

Mas suponha também que S sabe que investigações divergentes são investigações que nunca atingirão um ponto de instabilidade evidencial. Se isso é o caso, então parece que S tem claramente uma razão que conta contra a sua crença, confiança alta ou descrença em Φ , já que S tem uma razão para pensar que nenhuma etapa da investigação vai definitivamente apontar a evidência para Φ ou o seu contrário. E se S não tem, além disso, nenhum item epistêmico que poderia derrubar esta razão, então, por **CDE**, S não está sendo racional ao crer/descrer ou ter confiança alta/baixa em Φ e, portanto, de acordo com a norma doxástica, deve abandonar essas atitudes doxásticas quanto a Φ . Assim, o argumento de Segal se torna mais um argumento derrotador.

Note, no entanto, que ele mantém como um argumento distinto dos argumentos precedentes em dois pontos principais. Primeiro, o argumento não apela para qualquer defeito epistêmico por parte de S, como o fazem o argumento da discordância, da indução, e o argumento contrafactual. Segundo, o argumento não depende de um fato contingente como os outros argumentos, mas o fato relevante – a sistematicidade filosófica e a instabilidade evidencial que surge dela – é algo *constitutivo* da própria filosofia como corpo de questões; de fato, Segal chega a sugerir que o fato da sistematicidade é o que explica o caráter problemático de certos fenômenos filosóficos, como diz ao distinguir o seu argumento do argumento da discordância para CMf:

A conclusão é esta: enquanto o argumento cético da discordância é muito mais popular do que o previamente inexplorado argumento da sistematicidade, este último é muito mais *profundo* do que o primeiro em certo sentido. *O argumento da sistematicidade é baseado em um fato profundo sobre a natureza da própria filosofia, enquanto o argumento da discordância é baseado em uma sombra sociológica e contingente deste mesmo fato.* (*Ibid.*, p. 20, primeiro grifo do autor, segundo grifo meu)¹¹⁸.

Por que, então, Segal não formula o argumento em termos de derrotadores epistêmicos? A razão está, segundo ele (*Ibid.*, p. 11), na observação feita logo acima acerca de o que torna o argumento da sistematicidade tão distinto. Lembre-se que um argumento derrotador tem como objetivo demonstrar que a razão de primeira ordem de S é epistemicamente defeituosa através de uma razão de ordem maior que surge a partir da

¹¹⁸ Por que essa sistematicidade ocorre na filosofia, mas não nas ciências, ao menos em mesmo grau? Segal (correspondência pessoal) me disse que ele pensa não haver qualquer explicação para este fato. Se a filosofia é extremamente sistemática, isso é apenas um fato bruto sobre a sua natureza. No entanto, o que disse na nota anterior a esta, sugere que o fator pode estar, na verdade, em humanos terem um limite epistêmico específico quanto à resolução de problemas filosóficos, mas não a problemas científicos. Mas se isso é o caso, o “fato profundo” em questão é um fato contingente acerca da cognição humana e seus limites – esse fato poderia não ocorrer com entes cognitivamente estruturados de maneiras radicalmente diferentes. E este fato parece se encaixar com o fato notado por arguidores como Goldberg no argumento da discordância, de que estamos no caso de um contexto perigoso.

reflexão de certos fatos relevantes (discordância sistemática, fracassos passados, ou cenários contrafactuais, por exemplo). Mas como foi dito acima, a sistematicidade filosófica em nada indica qualquer defeito epistêmico nas razões que S tem para crer ou ter confiança alta em Φ : a razão para pensar que, se você prosseguisse a investigação sobre Φ , ela muito provavelmente divergiria, não é razão para pensar que sua razão para crer ou ter confiança alta em Φ é produto de alguma inconfiabilidade de sua parte. Portanto, não há um derrotador aqui.

Segal (*Ibid.*, p. 11-2) antecipa que, em resposta, o defensor da leitura de derrotadores pode ainda insistir que há um derrotador sugerido pelo fato da sistematicidade. Pois enquanto não há evidência de erro sugerida pelo fato da sistematicidade, há razão para pensar que *há razões potenciais para crer ou ter confiança alta em não- Φ* , e que, se ele juntasse essas razões potenciais às suas razões atuais para crer ou ter confiança alta em Φ , S veria que ele teria mais razão para crer em não- Φ do que em Φ e, portanto, que sua crença ou confiança alta em Φ é injustificada. E se isso é o caso, então S deve abandonar a crença ou confiança alta em Φ . Portanto, há ainda assim um argumento derrotador plausível que pode ser lido do fato da sistematicidade filosófica. Segal concede que há uma razão de ordem maior, e que esta razão é acerca de razões potenciais para não- Φ . Mas ele rejeita o argumento por duas razões.

Primeiro, assim como S tem a partir de sua reflexão indutiva uma razão para pensar que há razão potencial para crer em não- Φ , ele também tem, pelo mesmo raciocínio, uma razão para pensar que há *outras* razões potenciais para crer em Φ , e pode ser que isso seja de tal modo que a balança total das razões de S, acopladas à totalidade de razões potenciais, seja a favor de Φ ao invés não- Φ . Mas o raciocínio de Segal parece incompleto aqui. Por um lado, não parece plausível pensar que a balança acabará pesando para Φ , dada a instabilidade evidencial; seria correto dizer, ao invés disso, que S não tem ideia de onde a balança vai realmente pesar no fim das contas, dado que muito provavelmente há *mais* razões potenciais para crer em não- Φ após ele ter tido acesso às razões ulteriores para Φ , e vice-versa indefinidamente. De fato, isso é exatamente o que ocorre no exemplo do investigador-Matusalém. Então, mesmo que S não tenha razões totais para não- Φ , ele tem razão para pensar que não há como dizer para que lado o peso das razões totais apontará. Por outro lado, isso parece ser tudo o que o cético precisa para o seu argumento derrotador funcionar, dado que essa razão parece tanto derrotar a crença ou confiança alta de S tanto em Φ quanto em não- Φ .

Segundo, e isso pode ser levantado como objeção à resposta acima, Segal (*Ibid.*, p. 12) nega que razões potenciais sejam razões *relevantes*. Em qualquer investigação S muito provavelmente tem razões de ordem maior potenciais que podem tornar p ou não-p implausível se forem acessadas por S e acopladas às suas razões de primeira ordem para crer em p ou em não-p. Mas isso não quer dizer que devemos levá-las em consideração, nem que devemos parar a nossa investigação e suspender a crença ou confiança de uma vez por todas – antes, devemos continuar investigando. O cético pode conceder o ponto de que nem toda razão potencial é relevante epistemicamente. Parece haver, no entanto, algo de diferente no caso da sistematicidade filosófica: talvez o problema esteja, não o *tipo* de razão da qual ela serve de fonte, mas na *instância* particular deste tipo.

De fato, a razão potencial para crer que se está participando de uma investigação marcada por instabilidade evidencial de duração aparentemente indeterminada parece ser bem diferente da razão potencial para crer que há “trapaceiros espertos” ou que há “aparências enganosas” (*Ibidem*) afetando a avaliação de S de suas razões de primeira ordem. Além disso, o cenário do investigador-Matusalém imaginado por Segal oferece uma base forte para a considerar a razão potencial, que é a sua rica experiência passada de instabilidade evidencial e o raciocínio indutivo que ele faz a partir disso, o que é um fator ausente no levantamento mais “gratuito” de razões potenciais para trapaças e aparências enganosas. O que isto quer dizer é que talvez Segal esteja ilegitimamente ignorando uma distinção importante (mas, a meu ver, ainda não satisfatoriamente analisada) sobre razões potenciais *legítimas* e *ilegítimas*, e a sugestão de que as razões potenciais indiciadas por estar participando de uma investigação marcada por instabilidade evidencial estão na classe das primeiras e não na das segundas. Assim, o defensor da leitura derrotadora da sistematicidade filosófica poderia construir o seguinte argumento, nos moldes do argumento indutivo biográfico de Frances:

(P1) Para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F investigadas há ao menos alguns anos pela maioria dos membros S do conjunto de filósofos experientes E, S está ciente que, até o momento presente, a sua investigação, para determinar se Φ é ou não o caso, tem sido marcada de instabilidade evidencial;

(P2) Se (P1), então S tem razão para pensar que, para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F que S investiga agora, a sua investigação, para determinar se Φ é o caso ou não, será marcada de instabilidade evidencial;

(C1) S tem razão para pensar que, para (quase) todo membro Φ do conjunto de teses filosóficas F que S investiga agora, a sua investigação, para determinar se Φ é o caso ou não, será marcada de instabilidade evidencial;

(P3) Uma investigação estar marcada de instabilidade evidencial é uma razão para crer que há um número indefinido de razões potenciais legítimas a favor da crença ou confiança alta tanto em Φ quanto em não- Φ , sem indício de que haverá convergência a Φ ou a não- Φ ;

(P4) Se S está sendo racional ao crer em Φ ou ao ter alta confiança sobre Φ , então S possui um item epistêmico que prevalece sobre essa razão;

(P5) S não possui qualquer item epistêmico que possa prevalecer sobre essa razão;

(C2) S não está sendo racional ao crer em Φ ou ao ter alta confiança sobre Φ ;

(P6) [ND];

(C4) S deve abandonar a crença ou diminuir a sua confiança em Φ .

O sucesso do argumento depende parcialmente de a distinção entre razões potenciais legítimas e ilegítimas fazer sentido. Apesar de não possuir uma explicação total sobre elas, um fator que parece difícil de questionar é que as razões potenciais derivadas da investigação divergente são não gratuitamente baseadas em um raciocínio indutivo que é em si baseado em um número de observações passadas de instabilidade evidencial, enquanto as razões potenciais exemplificadas por Segal são razões hiperbólicas postas gratuitamente no meio da investigação sem qualquer razão anterior para crer na probabilidade delas dentro do contexto da investigação em que S se encontra. Se uma explicação mais profunda nesta mesma direção é plausível, então a princípio é possível sustentar o argumento derrotador da sistematicidade. Por se tratar de uma digressão demasiado longa para o escopo desta monografia, me limitei a apenas esboçar esta réplica como um passo inicial em uma resposta mais detalhada a Segal.¹¹⁹ De todo modo, importa notar que, se esse argumento é viável, será apenas mais fortune ao cético, dado que ele terá um argumento adicional ao seu arsenal contra a filosofia epistêmica.

¹¹⁹ Segal (2024, p. 12) também considera uma leitura alternativa baseada no princípio de reflexão de Bas van Fraassen, cuja avaliação me abstenho de apresentar por questões de brevidade.

Em suma, estes são os argumentos epistemológicos a favor de CMf sobre crença racional ou confiança alta racional epistêmica que me propus a apresentar e analisar. Como deve ter sido entendido, a força de CMf dependerá do argumento usado a seu favor: alguns dependem de situações altamente contingentes (o argumento da discordância), enquanto outros (o argumento indutivo) se limitam a atacar a crença de um número limitado de filósofos. Apenas alguns (o argumento dos filósofos contrafactuais, o argumento da sistematicidade) parecem atacar o todo das crenças dos filósofos. É claro, no entanto, o quanto ameaçadoras até mesmo as versões mais fracas de CMf são; além disso, que o número de crenças e filósofos que eles atacam satisfazem o requerimento de satisfação do cético de mirarem em ao menos mais de a metade de suas crenças se eles estiverem corretos. Resta agora analisar e avaliar tanto as objeções contra a própria tese de CMf, assim como analisar as implicações diretas de CMf para a prática da filosofia epistêmica; como será visto em breve, estas consequências não são nada menos do que devastadoras.

3 CONSEQUÊNCIAS DO CÉTICISMO METAFILOSÓFICO

É natural neste ponto perguntar qual exatamente é o problema contido em CMf sobre conhecimento, crenças racionais e confiança alta racional. A pergunta não é trivial, pois há mais de um sentido em que esta forma de CMf pode ter consequências desastrosas para filósofos epistêmicos. Nas seções deste capítulo, pretendo mostrar primeiro que CMf traz consigo, se estiver correto, a irracionalidade da prática da filosofia epistêmica enquanto prática assertiva. Com isso, pretendo introduzir um dilema resultante da aceitação de CMf que foi explicitado recentemente por Sandford Goldberg (2013b) e Zach Barnett (2019), e que se encontra na raiz da disputa sobre o *revisionismo de atitudes filosóficas* na metafilosofia contemporânea.

Feito isso, pretendo mostrar que CMf não impõe um desafio exclusivo à filosofia epistêmica, mas também a outras concepções não epistêmicas de filosofia. Em particular, farei esforço em mostrar como argumentos para CMf se aplicam, *mutatis mutandis*, ao equilíbrio de Helen Beebe (2018), implicando com isso que o seu alcance epistêmico destrutivo é mais amplo do que se pode pensar inicialmente. Por último, pretendo argumentar que CMf contribui à tese de que a filosofia não possui um valor educativo distinto daqueles apresentados por outras disciplinas em instituições educacionais, e que isso alimenta um argumento contra a inclusão da filosofia nessas instituições e contra o incentivo à pesquisa filosófica acadêmica. Todas estas consequências ajudam a salientar a importância em determinar a verdade acerca de CMf, e a levantar questões metafilosóficas acerca do que pode ser feito da filosofia se o cético estiver correto.

3.1 A IRRACIONALIDADE DA FILOSOFIA EPISTÊMICA

O primeiro pensamento que pode vir à mente sobre as consequências imediatas da aceitação de CMf é que ele implica a impossibilidade de conhecimento filosófico e, consequentemente, da sabedoria filosófica. Como observei anteriormente, esse pensamento é facilmente encontrado na Antiguidade, como evidencia a observação de Sexto Empírico (1948, p. 160/PH I 12) sobre a origem comum dos diferentes tipos de filósofos. Mas esta é a uma preocupação que afeta apenas uma parcela dos filósofos epistêmicos; é possível que uma parcela significativa ainda se contente com a possibilidade de fazer filosofia para adquirir crenças racionais sobre assuntos filosóficos,

na base das quais os participantes de disputas filosóficas podem expressar sinceramente as suas posições mesmo na ausência do *status* de conhecimento. Por isso, prefiro destrinchar, ao longo de um número de argumentos,¹²⁰ uma consequência da impossibilidade da crença racional na filosofia que é discutivelmente mais desesperadora para filósofos epistêmicos: *a impossibilidade de asserção filosófica sincera racional* e, com isso, *a impossibilidade da prática filosófica zetética racional*.

“Asserção” se refere estritamente ao ato de fala pelo qual se afirma que algo é o caso (PAGIN, MARSILI, 2021). Por exemplo, eu realizo uma asserção quando digo que Sócrates era grego quando através do proferimento desta sentença eu me comprometo com a verdade da sentença que *Sócrates era grego*. Há um número de peculiaridades acerca destes atos de fala. É aparente que algumas asserções são melhores ou piores do que outras, ou mais ou menos próprias/impróprias; intuitivamente, não há problema em asserir que Sócrates era grego, mas é problemático asserir alguma proposição envolvendo uma questão particular sobre a vida privada de Sócrates quando não se tem qualquer familiaridade com a própria disputa ou com as informações e participantes relevantes. Além disso, uma asserção ser melhor ou pior do que outra parece ser algo relativo ao contexto conversacional relevante. Por exemplo, não parece problemático mentir (asserir algo que se acredita ou sabe ser falso) para produzir um efeito humorístico inofensivo no contexto de uma conversa casual com amigos, mas parece problemático mentir no contexto de disputa intelectual séria ou no contexto de uma investigação.

Isso leva a nos perguntar, sobre o que torna uma asserção melhor ou pior do que outra, ou sobre o que torna uma asserção permitida e outra não; acerca disso, filósofos parecem estar largamente em consenso sobre os seguintes pontos. Primeiro, que é em virtude de um cumprimento ou quebra com uma ou mais *normas de asserção* que é determinado se uma asserção foi permitida ou não permitida (isto é, se S fez bem ou mal em asserir que p). Em segundo lugar, que, ao menos em contextos intelectuais, havendo ou não outros tipos envolvidos, a norma central de asserção é uma norma *epistêmica*, o que quer dizer que S ter feito uma asserção permitida ou não permitida dependerá de S possuir (ao menos) um determinado EEI.

A partir disso, as discordâncias entre os teóricos da asserção ocorrem sobre diversas questões, dentre elas: (i) se a norma epistêmica é uma norma constitutiva da asserção (i.e.,

¹²⁰ Os argumentos foram primeiro defendidos por Sandford Golberg (2013b).

se um ato de fala não regido pela norma epistêmica não conta como asserção); (ii) se a norma epistêmica vale independentemente, ou depende do contexto da conversa em que S se encontra; (iii) sobre qual EEI é exigido pela norma epistêmica de asserção correta. Focando em (iii), as teorias que receberam mais atenção (WEINER, 2007; MCKINNON, 2015, cap. 1; PAGIN, MARSILI, 2021) postulam o conhecimento (UNGER, 1975; DEROSE, 1996; WILLIAMSON, 1996), ou a crença razoável (DOUVEN, 2006; LACKEY, 2007; KVANVIG, 2009), ou a verdade (WEINER, 2005), ou a certeza (STANLEY, 2008), ou somente a crença (BACH, HARNISH, 1979; BACH, 2008) como sendo o status epistêmico exigido de um agente para que ele possa asserir que p.¹²¹

3.1.1 Três argumentos sobre asserções filosóficas

Sem pretender ter sido decidida a disputa acerca da verdadeira norma da asserção na filosofia, consideremos as duas teorias mais populares da norma de asserção, a saber, a norma de conhecimento e a de crença racional. Como conhecimento implica, segundo a assunção tradicional deste conceito, a posse de uma crença racional, isso quer dizer que, independentemente de qual das duas normas for a verdadeira norma da asserção, a norma que aceitarmos como mais plausível implica que *S pode asserir que p somente se S tem a crença racional que p* (GOLDBERG, 2013b, p. 280, p. 293, n. 3). Agora suponha que CMf sobre crença racional esteja correto. Então se pode produzir o seguinte argumento:

I Contra asserção filosófica

(P1) Para todo agente S e toda asserção da tese p, S pode asserir que p somente se S tem a crença racional que p;

(P2) [CMf sobre crença racional]

(C) S não pode asserir Φ .

Em outras palavras, CMf sobre crença racional implica a impossibilidade de asserções filosóficas se aceitarmos que ao menos a crença racional é uma norma da asserção em contextos intelectuais, o que inclui contextos de discussão e investigação filosófica. Note

¹²¹ Tomar uma posição sobre a norma de asserção não implica estar comprometido com uma posição análoga quanto à norma doxástica; por exemplo, um defensor da norma de asserção da crença racional como Bach (2008) defende que a própria racionalidade da crença é regida por uma norma de conhecimento, mas outros defensores de crença como norma da asserção podem divergir dele neste ponto.

que esse resultado pode vir tanto das estratégias de derrota epistêmica quanto pela estratégia de derivar CMf sobre crença racional através da tese lockeana e do CMf sobre confiança alta racional, o que mais uma vez indica que o potencial epistêmico de CMf sobre confiança alta racional não deve ser subestimado em comparação aos demais tipos de CMf. O resultado também pode ser derivado, é claro, pelo argumento da sistematicidade de Segal.

De qualquer modo, o argumento acima não esgota o problema para a filosofia epistêmica. Se ele estiver correto e os filósofos não podem asserir teses filosóficas, então se pode argumentar que *filósofos não podem propor teses filosóficas*. Propor uma tese sinceramente é, afinal, um ato assertivo. Se isso é o caso, então se pode argumentar a partir da primeira conclusão:

II Contrapor as próprias teses filosóficas

(P1) Propor uma tese é fazer uma asserção;

(P2) S não pode asserir Φ ; [conclusão de (I)]

(C) S não pode propor Φ .

Isso quer dizer que, dado o CMf sobre crença racional, filósofos estão racionalmente proibidos de propor teses filosóficas – do contrário, eles estarão agindo irracionalmente por estarem indo contra a norma epistêmica da asserção relevante. Porém, se isso é o caso, e filósofos em sua maioria estiveram e ainda estão apresentando e propondo teses filosóficas em contextos investigativos e de disputa, isso implica que a filosofia tradicionalmente concebida – isto é, a filosofia epistêmica – tem sido uma empreitada *irracional*. Portanto, da irracionalidade da crença em teses filosóficas, se segue a irracionalidade de asserções filosóficas; desta se segue a irracionalidade da prática filosófica de propor as próprias teses como conclusões de argumentos ou premissas para os mesmos.

Mesmo se CMf for tomado como correto, assim como a exigência de se abandonar a crença em teses filosóficas, uma objeção rápida surge contra a conclusão desse argumento. Tudo o que o raciocínio do cético indica é que *apenas* está racionalmente proibido o ato de fala que está reflete a atitude doxástica racionalmente proibida de se ter quanto às teses filosóficas. Estes são, respectivamente, a asserção e a crença. Mas mesmo se a atitude doxástica proibida em questão é a *crença* e filósofos devem, portanto,

suspende-la, ainda está permitido, ao menos até mais razões serem adicionadas, realizar outros atos de fala que refletem diferentes atitudes doxásticas perante teses filosóficas. E além disso, não há razão para se pensar que a toda instância de propor uma tese subjaz necessariamente uma asserção (enquanto reflexo de crença). Muitas vezes, em determinados contextos argumentativos (por exemplo, em um exercício de sala de aula), propomos e argumentamos por teses que não realmente tomamos como verdadeiras, mas apenas fingimos tomá-las como tais e, portanto, não estamos realmente asserindo. Mas do fato de que não estamos asserindo nesse contexto não parece razoável concluir que não estamos realmente propondo teses. Nada no jogo de dar e receber razões exige que “dar” e “receber” uma razão sejam entendidos em termos assertivos.

Suponha, então, que o filósofo aceite CMf sobre crença racional e, assim, venha a suspender as suas crenças acerca de teses filosóficas. Agindo de acordo com a norma doxástica e também de acordo com a norma de asserção, ele teve cuidado em revisar a sua prática filosófica para manter-se sempre racional em investigações e disputas filosóficas. Ele ainda participa de debates e quando expõe teses e argumentos da mesma maneira que ele fazia anteriormente; a diferença agora é que, se ele for pressionado a dar a sua própria opinião acerca da disputa em questão, ele dirá algo nos moldes das seguintes frases: “de qualquer modo, eu não realmente creio no que estou defendendo”; “essas são as razões para você crer nisso, mas eu não realmente creio em nenhuma delas”; “se essas razões são racionalmente persuasivas, eu não sei”, etc. À luz das próprias exigências do cético, e à luz das objeções constatadas o parágrafo anterior, este filósofo está agindo racionalmente enquanto propõe e argumenta a favor de (ou contra) teses filosóficas.

Portanto, contrariamente ao que o cético está argumentando, a prática da filosofia *pode* ser racional, mesmo supondo CMf. Se não há crença ao proferir a tese filosófica nesse contexto, o filósofo não está asserindo, e isso leva à questão sobre o ato de fala subjacente ao proferimento idêntico ao do filósofo que crê o que fala. Sem desejar entrar nos detalhes dessa discussão, vou me referir ao discurso desse filósofo racional (de acordo com CMf) como “pseudoassertivo”. A objeção, em suma, insiste então que, mesmo supondo que crenças filosóficas sejam irracionais, isso em nada afeta a possibilidade de fazer filosofia enquanto discurso pseudoassertivo, o que é certamente ainda possível para qualquer filósofo, zetético ou não. De fato, esse procedimento não difere largamente do modo como vários filósofos *de fato* se conduziram quanto a questões filosóficas. Como vimos acima, esse é o modo de vida exibido mais claramente por Sexto Empírico e os cétricos

pirrônicos em geral. E como Zach Barnett observou, outras práticas discursivas ocorrem normalmente sem que a ausência de crença em seus participantes seja uma objeção contra a sua prática:

À primeira vista, não é imediatamente claro por que desistir de crenças filosóficas deveria levar a qualquer problema. Considere o debate competitivo, por exemplo. É bem comum uma debatedora defender uma posição na qual ela não acredita, estritamente falando. E esse fato dificilmente serve para minar a prática do debate. Por que deveria ser diferente com a filosofia? Talvez cheguemos a alguma posição, de uma maneira ou outra, e então defendemos elas o melhor possível – sem necessariamente crer em sua verdade (BARNETT, 2019, p. 111).

Mas como Barnett aponta logo em seguida a essa passagem, há uma diferença crucial que se passa quando o filósofo passa do discurso assertivo para o discurso pseudoassertivo:

Mais precisamente, me parece que se a filosofia fosse feita dessa maneira, algo importante estaria faltando, a saber, a *sinceridade* com a qual defendemos as nossas posições preferidas – um tipo distinto de sinceridade que está geralmente ausente nos contextos de debates competitivos (*Ibidem*, grifo do autor).

Sinceridade na concepção de Barnett (*Ibidem*) deve ser entendida como uma identificação do filósofo com as teses filosóficas que ele propõe. Isso é geralmente capturado pela ideia de que um filósofo sincero propõe as *suas próprias* teses através do *seu próprio* raciocínio. Mais precisamente, se S propõe sinceramente p, então S crê em p porque p lhe parece ser a tese correta a ser sustentada. Assim, quando eu sou coagido por uma fonte externa a defender um argumento para uma tese na qual não creio, eu estarei agindo de maneira insincera. Além disso, S defende sinceramente p quando as razões que S oferece para p são aquelas que genuinamente fundam a sua crença nela. Assim, Bertrand Russell acusa Tomás de Aquino de ter sido insincero em sua defesa da indissolubilidade do casamento e da existência de Deus, não por defender teses nas quais ele não acreditou, mas por defendê-las por razões que não são aquelas que o levaram a crer nelas:

O núcleo da reclamação de Russell parece ser a de que há um sentido em que o projeto tomista é “insincero”: os argumentos que são propostos não coincidem com as verdadeiras razões que sustentam a crença. Nem São Tomás e nem os seus seguidores desistiriam de qualquer uma de suas conclusões se eles reconhecessem que nenhum dos argumentos até agora propostos é bom, pois aquelas conclusões estão fundadas muito mais concretamente em outras razões [*grounds*], a saber, na fé revelada. As verdadeiras razões [*grounds*] para a crença tomista na indissolubilidade do casamento – ou na existência de Deus, ou na simplicidade divina, ou em quase qualquer outra doutrina discutida na *Summa* [i.e., a *Summa contra gentiles*] – estão na revelação, na Escritura, e na tradição duradoura (OPPY *apud* TRAKAKIS, 2017, p. 611).¹²²

¹²² Similarmente, as hipóteses já mencionadas de autores como Nietzsche, James, Russell, Bartlett, Smart e Strickland sobre a racionalização de filósofos, são também acusações de insinceridade: se corretas, elas

Essa noção de sinceridade se estende para além da filosofia quanto a disputas. Por exemplo, se eu digo ao fim de meu argumento em um debate de tópico não especificado: “essa é a conclusão da minha defesa, mas eu não realmente acredito nela”, ou se eu digo: “essas são as razões para a minha conclusão, mas eu não acredito realmente em nenhuma delas”, o falante parece estar agindo de modo patentemente insincero. Similarmente, suspeitamos que o falante está sendo insincero se ele reconhece a validade de críticas potencialmente destrutivas que oferecemos aos seus melhores argumentos, mas se mantém firme em sua conclusão a despeito disso.¹²³

O argumento de Barnett é, então, o seguinte: se filósofos epistêmicos desejam manter uma postura racional perante CMf, eles devem abandonar a crença em suas teses filosóficas. Mas, se eles desejam ainda assim propor e defender teses filosóficas, eles devem fazê-lo abandonando a crença nessas teses e adotando um discurso pseudoassertivo. Mas como a crença é um componente necessário da sinceridade, a ausência dela significa que filósofos só podem continuar fazendo filosofia de maneira racional se eles forem *insinceros*. Portanto, CMf parece obrigar os filósofos, sob pena de irracionalidade, a praticar a filosofia *somente* sob a condição de que isso seja feito de maneira insincera:

III Insinceridade filosófica

(P1) [CMf sobre crença racional];

(P2) S possui crenças racionais; [assunção]

(C1) S não crê em Φ ;

(P3) S propõe Φ ; [assunção]

(C2) S propõe Φ mas não crê em Φ ;

(P4) Se S propõe p mas não crê em p, então S está sendo insincero ao propor p;

implicam que, por trás das vestes de amante da verdade, o filósofo, para usar uma expressão de James (1995, p. 3), sempre esconde as suas premissas mais potentes.

¹²³ E elas também se aplicam a outros contextos práticos. Por exemplo, alguém que se diz um católico, profere os dogmas da sua igreja, pratica os rituais exigidos pela mesma, se esforça por tentar converter colegas de outras fés, mas diz que apenas os faz por hábito e não por acreditar nas doutrinas que dão suporte a essas práticas, parece estar agindo de maneira insincera enquanto tal. Isso não precisa ser um caso específico de mentira, se mentira pressupõe a intenção de enganação; S pode pseudoasserir que p e agir de acordo, mas apenas porque S não está completamente decidido em sua posição em uma disputa atual e ainda assim deseja tomar partido para atingir fins não relacionados à enganação.

(C3) S está sendo insincero ao propor Φ .

(C4) Se [CMf sobre crença racional], então S está sendo insincero ao propor Φ .
[RPC, P1-C3]¹²⁴

Em suma, os três argumentos em conjunto implicam que, se CMf estiver correto, filósofos não apenas não podem manter suas crenças acerca de suas próprias teses filosóficas, mas devem também abandonar por consequência todo o discurso assertivo que caracteriza a prática da filosofia enquanto busca pela verdade, sob pena de irracionalidade. Para que eles se mantenham racionais, eles precisam adotar um discurso pseudoassertivo, o custo disso sendo o abandono da sinceridade quanto às suas próprias teses.

3.2 O DILEMA DO FILÓSOFO SINCERO

Para Barnett, o retrato da filosofia implicado destes três argumentos é profundamente embaraçoso para filósofos epistêmicos. De um lado, eles não estão dispostos a atribuir uma irracionalidade à filosofia enquanto busca por EEI, nem a todos os filósofos que se engajaram ela durante toda a sua história e que ainda hoje fazem isso. Nesse caso, a adoção do discurso pseudoassertivo parece consoladora. Mas Barnett insiste que a perda de sinceridade filosófica é uma escolha igualmente embaraçosa. A sua preocupação com a perda de sinceridade é que ela ameaça acabar com a motivação de muitos filósofos para fazer a filosofia em primeiro lugar:

Minha posição não é a de que filósofos *devem* sustentar de maneira sincera as suas posições, mas, ao invés disso, que é assim que muitos filósofos de fato experienciam esse comprometimento sincero perante suas próprias teses, e que eles prefeririam continuar a pode fazer filosofia de uma maneira sincera. E isso pode ser mais do que uma preferência pessoal pelo sentimento de sinceridade. É plausível pensar que, para muitos de nós, fazer filosofia bem – energeticamente e criativamente – é algo que surge mais naturalmente quando nós nos identificamos sinceramente com as posições que defendemos (BARNETT, 2019, p. 112, grifo do autor),

Goldberg (2013b, p. 281) expressa o mesmo sentimento de Barnett quando ele diz que CMf e a sua proibição de crença e asserção sincera na filosofia “faria discutivelmente uma zombaria da prática filosófica”. É esperado que a maioria dos filósofos que começaram a engajar com a filosofia por sua suposta capacidade de levar ao conhecimento e ao entendimento concordaria que o abandono destes fins em sua prática,

¹²⁴ Os argumentos (I)-(III) são adaptações de argumentos apresentados por Sandford Goldberg (2013b, p. 279-281), que antecipou o mesmo ponto de Barnett.

mesmo não sendo “desastroso”, ainda assim será para eles “muito desapontador” (SEGAL, 2024, p. 6). A razão para essa desmotivação não é incompreensível, afinal um número de questões com os quais filósofos se engajam é de alto risco existencial para eles, o que é o caso especialmente com questões morais e políticas. Consequentemente, muitos filósofos terão crenças fortes e muito dificilmente anuláveis em teses relevantes a essas questões, e, se CMf os obriga a abandonar a crença e adotar um discurso pseudoassertivo, então é preferível a estes filósofos não engajar com a filosofia em primeiro lugar, já que a perda de sinceridade diminui drasticamente o seu valor para esse fim específico.

Mas há outros problemas não citados por Barnett contra o abandono da sinceridade e da crença para o filósofo epistêmico. Lembremos que, de acordo com a concepção tradicional de filosofia, é o fato de que a sua argumentação é guiada pela busca sincera por EEIs, e não outros fins não epistêmicos, que a distingue a filosofia de práticas como a sofisticada e a retórica. É modo como Moody (1986, p. 45) diferencia Sócrates dos sofistas de sua época, e é também parte de como Overgaard, Gilbert e Burwood distinguem a prática filosófica excelente da prática sofisticada em geral:

Finalmente, nesta lista de características que distinguem os filósofos dos Sofistas [*sic*], chegamos em uma característica das conclusões de um filósofo que pode parecer surpreendente à luz de sua suposta modéstia. É a de que suas conclusões devem exibir comprometimento, no sentido que o assentimento dos outros a eles é sinceramente buscado. Os filósofos devem ser, em uma palavra, sérios. As teses dos Sofistas carecem dessa característica. Sofistas não podem ser sérios [...] Há, portanto, um padrão de seriedade ao qual devem se conformar as afirmações para que possam contar como filosóficas. Pois a filosofia não é um jogo, como os sofistas às vezes tratavam as suas atividades. E para que não o seja, não basta ter o desejo de estar correto, pois isso pode motivar a performance em jogos como quebra-cabeças. Deve haver o desejo de estar correto porque importa estar correto – porque é o tipo de coisa que se deve levar a sério (OVERGAARD, GILBERT, BURWOOD, 2013, p. 167-8).

Se isso é o caso, então, para o filósofo epistêmico, “filosofia insincera” é simplesmente um oximoro e não uma forma distinta de filosofia. A adoção da prática filosófica pseudoassertiva é desmotivadora não por ser uma concepção menos valiosa da prática filosófica, mas por ser uma rejeição por completo da prática filosófica em primeiro lugar. É por isso que, para certos filósofos, o abandono da crença e da asserção é simplesmente o equivalente a participar de um mero jogo intelectual e não mais uma investigação pela verdade.

Mesmo não enxergada dessa maneira redutiva, o fato de que a adoção do discurso pseudoassertivo só é possível através do abandono da crença sincera em teses de alto

valor existencial é, aos olhos do filósofo epistêmico, um motivo para pensar que a sua prática diminui a relevância social da filosofia. Pois não poder mais propor as próprias teses torna o filósofo incapaz de exercer o papel de guia para o bem-estar e para as ações moralmente corretas, e assim não há mais para uma pessoa que não possui posições claras sobre certas questões morais uma razão para consultar o filósofo acerca disso. Pelo mesmo raciocínio, é possível de se pensar que isso diminui o incentivo para o financiamento de departamentos de filosofia em instituições de pesquisa e educação, diminuindo ainda mais a sua relevância no âmbito social e político. Como filósofos epistêmicos valorizam costumeiramente não apenas a busca pela verdade, mas a relevância concreta da filosofia na vida como um todo, essa perda de valor social será extremamente desmotivadora para eles.

Filósofos epistêmicos podem também se opor à ideia de engajar com a filosofia insincera, pois eles tomam como moralmente inaceitável a ideia de participar de um debate filosófico propondo teses e argumentos sob as vestes do discurso assertivo, mas sem a crença ou identificação forte nelas. A preocupação com a sinceridade argumentativa já se encontra presente muito antes do contexto desta disputa, como se observa nesta reclamação de Schopenhauer quando ele escreve acerca da participação em controvérsias:

Por outro lado, em geral as pessoas, tais como são em regra, se ofendem quando não temos a mesma opinião que elas; mas então elas deveriam organizar melhor suas opiniões de modo que se pudesse aceitá-las. De qualquer modo, uma controvérsia com elas não leva senão a aborrecimentos, mesmo quando elas não recorrem [à grosseria e violência física]. Pois nesse caso não está em jogo apenas a sua incapacidade intelectual, mas *também se trata de sua depravação moral, que se manifesta especialmente na frequente desonestidade de seu comportamento na disputa* (SCHOPENHAUER, 2010, p. 56, grifo meu).

Schopenhauer se refere a pessoas que se utilizam de raciocínio falaciosos em disputas com o único fim de ganhá-las em vista, e não elabora nesta passagem no que consiste o erro moral cometido por estas pessoas. Mas assim como ele, o filósofo epistêmico pode ter uma intuição de que o modelo pseudoassertivo é algo errado e que filósofos que assim agem devem ser repreendidos. Uma maneira de elaborar essa acusação é de que a argumentação insincera é uma fonte de vícios intelectuais. Como o filósofo epistêmico não pode propor aquelas teses com as quais ele se identifica e, portanto, aquelas que ele mais teria disposição para defender da melhor maneira possível (como Barnett acredita ser o caso da maioria deles), o exercício constante da argumentação filosófica insincera pode leva-lo a se tornar cada vez mais intelectualmente desinteressado e assim

intelectualmente desleixado em sua argumentação, levando a uma piora em suas capacidades investigativas no processo, senão, no pior dos casos, a um estado de apatia e estagnação intelectual, o que para o filósofo epistêmico é um cenário abominável e merecedor de repreensão.

Outra maneira de elaborar o ponto é que argumentar e propor teses em linguagem pseudoassertiva é idêntico a, ou equivalente a mentir para outros, pois o filósofo insincero propõe teses sob a guisa do discurso assertivo, sem realmente crer naquilo que está proferindo ao seu par na disputa,¹²⁵ e mentir é errado nesse caso porque constitui um abuso de uma prática discursiva na qual cada participante confia que o outro está sendo sincero em sua argumentação pelo bem de chegar à verdade, ou consenso racional, ou a um entendimento maior no fim da disputa (em oposição a um mero jogo intelectual ou debate competitivo).

Por fim, o filósofo epistêmico pode objetar o ponto de que o discurso pseudoassertivo pode estar subjacente ao ato de propor uma tese pois, se no ato pseudoassertivo não se expressa uma crença naquela tese, então não se está tomando qualquer posição na disputa como sendo o caso. Mas então não parece ser o caso que se está realmente propondo uma tese, já que isso consiste em tomar uma posição definida na disputa. Então a promessa do discurso pseudoassertivo como consolo para a filosofia epistêmica é completamente vazia, pois ele não poderia realmente propor qualquer tese. Julia Staffel objeta desta maneira:

Visto como é difícil estabelecer afirmações filosóficas, é difícil ver como os filósofos podem racionalmente crer nelas, ao menos por boa parte do tempo. Mas afirmar que os filósofos devem se tornar agnósticos sobre suas próprias posições para se manterem racionais também parece igualmente inconveniente – como se pode dizer de alguém que ele sustenta uma posição, se a sua atitude perante ela é neutra? (STAFFEL, no prelo, p. 1).

Portanto, a abordagem pseudoassertiva é insatisfatória, dado que filósofos epistêmicos estão interessados em poderem propor (i.e., afirmar) as suas próprias teses tanto em contextos de disputa quanto em contextos de pesquisa.

Se essas objeções à prática insincera forem sérias, então são desejáveis nem a irracionalidade filosófica, nem o abandono da sinceridade filosófica. Mas estão são as consequências das duas opções das quais CMf obriga o filósofo epistêmico a escolher uma: ou manter-se na crença e no discurso assertivo (irracionalidade), ou abandonar a

¹²⁵ Supondo que mentir envolva ao menos proferir p sem crer em sua verdade.

sinceridade filosófica e adotar um discurso pseudoassertivo (insinceridade). Isso forma um dilema problemático para todo filósofo epistêmico que racionalmente aceita CMf; um dilema que, seguindo Barnett (2019), chamarei de *dilema do filósofo sincero*.¹²⁶

3.3 RESPOSTAS ÀS CONSEQUÊNCIAS

3.3.1 A abordagem de revisionismo de atitudes

Filósofos epistêmicos resistem ao dilema do filósofo sincero afirmando que, contrariamente ao que o cético argumenta, eles podem propor, ou até mesmo de fato propõem, as suas teses tanto sinceramente quanto racionalmente. De acordo com Barnett (assim como Goldberg (2013b, p. 282)), o que o filósofo deve fazer para estabelecer isso é quebrar com a assunção do cético de que, para propor uma tese sinceramente, é preciso que o filósofo *creia* nela. Portanto, “o desafio não é simplesmente o de demonstrar como alcançar a sinceridade sem a crença, mas, ao invés disso, o de como demonstrar que há alguma atitude, ou conjunto de atitudes, que permite a participação sincera e sensível na filosofia” (BARNETT, op. cit., p. 113). Nas palavras de Goldberg, após refletir sobre o problema do desacordo filosófico e como ele afeta a racionalidade de asserções filosóficas:

A menos que desejemos condenar os filósofos de estarem cometendo uma irracionalidade [*unreasonableness*] difundida (!), devemos permitir que a sua atitude doxástica diante de proposições contestadas seja, ou de qualquer maneira possa ser, alguma que não seja a crença (GOLDBERG, op. cit., p. 282).

Para clarificar a sugestão de Goldberg e Barnett, podemos pôr o desafio do dilema do filósofo sincero em termos de um conjunto aporético (i.e., um conjunto inconsistente de teses individualmente plausíveis). As duas primeiras teses são as premissas para a conclusão do dilema, enquanto a terceira é a rejeição de sua conclusão:

1. É irracional asserir teses filosóficas;
2. Propor sinceramente *p* é asserir/crer em *p*;
3. Filósofos podem propor racionalmente e sinceramente as suas teses filosóficas.

¹²⁶ A formulação de Barnett é restrita a CMf derivado do desacordo sistemático da filosofia: “Ou nós filósofos creremos em nossas teses controversas, ou não creremos nelas. Se sim, então seremos irracionais. Se não, então elas não serão sinceramente sustentadas” (BARNETT, 2019, p. 112).

Para resolver a tensão aporética e atingir a harmonia cognitiva, é preciso que uma das teses seja negada. Assumindo CMf, a negação de (1) está fora de questão, enquanto a negação de (3) é justamente a conclusão do dilema à qual os filósofos epistêmicos estão se opondo, então (2) é a tese que eles devem rejeitar para negar o dilema. Portanto, a proposta sugerida por Goldberg e Barnett é a de que filósofos *revisem* a sua concepção sobre a atitude doxástica que está realmente subjacente ao ato de propor as próprias teses sinceramente.

Chamarei a abordagem advogada por Goldberg e Barnett em reação ao dilema de *revisionismo de atitudes filosóficas*. De acordo com ela, filósofos epistêmicos podem propor sinceramente e racionalmente as suas teses porque há ao menos uma atitude doxástica *sub*-crença Δ tal que (i) S pode racionalmente adotar Δ perante Φ dado CMf; (ii) o ato de fala correspondente a Δ fundamenta o ato de propor sinceramente Φ . Dentro desta abordagem uma divisão pode ser feita: os revisionistas *modestos* concordam que a maior parte dos filósofos de fato creram e creem em suas teses e por isso precisam adotar Δ para serem racionais, enquanto revisionistas *radicais* concordam que filósofos nunca realmente creram em suas teses filosóficas, mas sempre adotaram Δ a despeito do seu discurso de crença.¹²⁷

Para fornecer uma análise mais substantiva da abordagem em seu estado atual de desenvolvimento, importa notar que o fator que tem marcado até agora a direção das teorias da abordagem revisionista é a rejeição do retrato tradicional de atitudes doxásticas que divide somente entre as atitudes *definitivas* de crença, descrença, e suspensão sobre p , em prol de estendê-lo para incluir junto a elas aquilo que, seguindo Michele Palmira (no prelo), chamarei de atitudes *provisórias* (cf. STAFFEL, no prelo, p. 4). A distinção, como os nomes indicam, é que, enquanto crença e descrença são atitudes que refletem a postura final de S quanto a p ser ou não o caso,¹²⁸ atitudes provisórias são

atitudes doxásticas que podemos tomar perante um conteúdo proposicional p , que difere tanto da crença completa quanto dos graus de crença, no sentido de que codificam uma postura meramente provisória – ao invés de determinada – sobre o valor de verdade de p . (PALMIRA, no prelo, p. 1).

¹²⁷ Stoljar (2021, p. 71-2) cogita (mas rejeita) a plausibilidade da segunda interpretação no caso do equilíbrio de Beebe. Staffel (no prelo) também analisa a abordagem revisionista a partir da segunda interpretação.

¹²⁸ Isto é, final *até* S reabrir a sua investigação acerca de p . Uma postura final não deve, portanto, ser entendida como uma postura que S mantém até o fim de sua vida.

Assim, S adota uma atitude provisória quando, desejando tomar uma posição sobre a questão se p , mas não desejando ainda tomá-la como a resolução definitiva da questão e fechar a investigação, S acaba por tomar a sua posição apenas *temporariamente*. Como tais, as atitudes provisórias são também distintas da suspensão de crença que, a despeito de igualmente manter em aberto a investigação de p , resiste ao impulso de tomar uma posição definitiva (*Ibid.*, p. 1-2).¹²⁹ Os revisionistas sustentam que as atitudes provisórias que eles destacam não apenas explicam melhor a racionalidade de diversas partes de nossa vida epistêmica do que as atitudes definitivas, mas também que elas são as atitudes que, quando adotadas por S perante as suas teses filosóficas, permitem a S propô-las sinceramente e racionalmente. A favor disso, eles propuseram um número de candidatos a atitudes provisórias. Por exemplo, Goldberg e Barnett propõem as seguintes atitudes provisórias:

Especulação (Goldberg, 2013b): S especula que p se e somente se (“sse.” doravante) S enxerga p como mais provável que não- p dada a evidência que S possui, mas S enxerga a evidência como não fundamentando a crença ou confiança alta em p ;

Inclinação (Barnett, 2019): S se inclina a p sse. p parece ser o caso para S dada a evidência de primeira ordem que S possui isolada da evidência de ordem maior (i.e., discordância sistemática, fracassos passados, filósofos contrafactuais, sistematicidade filosófica etc.).

Assim, de acordo com o revisionista, filósofos epistêmicos podem ser racionais e sinceros em sua atividade na medida em que eles não creem, mas *especulam* ou *se inclinam* às suas teses filosóficas. De acordo com as normas da crença racional, CMf proíbe a crença em teses filosóficas e, portanto, propor teses através de asserções; porém, é racional adotar as atitudes de especulação e inclinação perante elas: S está sendo racional ao especular Φ na medida em que a evidência total de S aponta para a probabilidade maior de Φ do que não- Φ (GOLDBERG, 2013b, p. 283-4), e S está sendo racional ao se inclinar a Φ na medida em que, isolada da evidência de ordem maior, a evidência restante aponta para Φ (BARNETT, 2019, p. 124),¹³⁰ mesmo quando S racionalmente aceita os desafios propostos por CMf. E essas atitudes permitem propor uma tese *sinceramente* pois elas

¹²⁹ Segundo Palmira (no prelo, p. 1-2), essa distinção remonta a Kant.

¹³⁰ Deve ser notado que Goldberg e Barnett não estão defendendo o mesmo modelo de racionalidade epistêmica. A proposta de especulação de Goldberg procura se manter ao ideal de racionalidade evidencialista, enquanto a proposta de inclinações de Barnett quebra com o evidencialismo ao negar que a atitude doxástica de S perante p só é racional quando o corpo *inteiro* de evidências de S aponta para p (PALMIRA, no prelo, p. 4).

capturam o que há de essencial em tomar uma posição filosófica, de acordo com o revisionista:

O que quero sugerir é que esse é o núcleo da atitude associada a ter uma posição filosófica [i.e., propor uma tese sinceramente]: *enxerga-la como defensável*. A atitude de enxergar uma posição como defensável se estende por um longo intervalo de confiança. Em um extremo, S enxerga uma posição como defensável quando S a enxerga como verdadeira (talvez pelo motivo de que ela tem o que ela enxerga como evidência decisiva ao seu favor). Em um outro extremo, S enxerga uma posição como defensável quando, apesar de S reconhecer que as razões e a evidência relevantes à questão não a resolvem e, portanto, não fundamentam a crença completa, ainda é o caso que a balança de razões dá mais suporte a $[p]$ do que $[n\tilde{a}o-p]$. [...] Pode-se tomar o segundo tipo de atitude perante uma discordância sistemática quando percebemos que estamos diante dela. O que sustento é que é quando isso é feito que a nossa atitude doxástica deve ser vista como uma espécie de especulação (atitudinal) – ao menos com respeito à nossa avaliação da situação da evidência. (GOLDBERG, 2013b, p. 284, grifo do autor; cf. *Ibid.*, p. 290).

A evidência de ordem maior nos leva a duvidar de nosso próprio *pensamento direto* sobre algum corpo nuclear de evidência. Mas pode frequentemente haver um tipo de aparência produzido por aquele pensamento direto – confiemos nele ou não. Mesmo após termos adquirido evidência de que o pensamento direto não é confiável, ele não tende a sumir; ainda estará lá, e pode até estar correto. E quando o pensamento direto ainda está lá, estaremos em uma posição de defender a conclusão que ele produziu de uma maneira que carrega marcas importantes da sinceridade: a posição nos parecerá correta de uma maneira psicologicamente emocionante, e nós teremos algo substantivo a dizer a seu favor, no qual não vemos defeito. Em suma, porque a discordância é uma espécie de evidência de ordem maior, é plausível que isolar a discordância tenderá a dar suporte ao tipo de sinceridade que [a conclusão cética] colocou em perigo. (BARNETT, 2019, p. 123-4, grifo do autor).

Portanto, contra o cético, não é o caso que a filosofia epistêmica se torna impossível à luz de CMf. Isso só é o caso se se assume com o cético que é impossível S asserir uma tese (ou realizar um ato de fala similar) se S não crê racionalmente nela, e que deixar de crer em uma tese implica não mais propô-la sinceramente (GOLDBERG, 2013b, p. 290-1). Isso é justamente o que os revisionistas contestam, e as suas propostas visam mostrar que S pode realizar um ato assertivo (ou pseudoassertivo, se o revisionista aceitar que a asserção é necessariamente conectada à norma da crença) sincero sem crença, e que esse ato de (pseudo)asserir sua tese será ainda assim sincero, negando a premissa (2) do conjunto aporético formulado acima e assim atingindo harmonia cognitiva. Além de Goldberg e Barnett, outros filósofos com o mesmo propósito de defender a possibilidade da filosofia apresentaram as suas próprias propostas de atitudes provisórias que filósofos podem tomar para propor as suas teses: a aceitação epistêmica (ELGIN, 2022), a hipótese

(PALMIRA, 2020), o endosso (FLEISCHER, 2018), a suspeita que p (CARTER, 2018) e a meia-crença em p (DEROSE, 2017).¹³¹

O cético dispõe de um número de objeções contra o revisionista de atitudes. Importa notar, contudo, que o maior opositor do revisionista pode ser o próprio filósofo epistêmico. De fato, o revisionista *concorda* com o cético de que crenças filosóficas são irracionais e, com isso, que a busca filosófica dos filósofos epistêmicos pelos EEIs relevantes tem sido um fracasso. Ao invés disso, ele propõe em seu lugar a possibilidade de ainda fazer filosofia sinceramente, mas sem a esperança de atingir os fins tradicionais buscados por filósofos desde a sua gênese. Mas para o filósofo epistêmico, a alternativa revisionista perde o ponto: para ele, *os filósofos querem atingir EEIs*, e se tudo o que os revisionistas propõem é que eles podem ainda ter posições sinceras, isso se resume a nada mais do que um consolo de alguém que concedeu a vitória a CMf mas parece querer mascarar a implicação de que a filosofia epistêmica é uma atividade fútil.

O ponto, portanto, é que não basta racionalidade e sinceridade, enquanto estes não forem pertinentes aos EEIs buscados pelo filósofo epistêmico. A proposta revisionista é *irrelevante* para salvar a filosofia epistêmica. Mesmo que alguns filósofos que já possuem posições em diversos debates filosóficos se sintam aliviados em adotar a proposta revisionista, o cético insistirá, ecoando a resposta de Brennan à possibilidade de discordâncias racionais na filosofia, que não há razão para que uma pessoa agnóstica e desejava tanto de adquirir EEIs quanto de evitar erros comece a engajar com a filosofia para atingir esse fim:

Note, no entanto, que [discordâncias racionais] *não* são o que a agnóstica que busca a verdade e evita errar deseja. Ela busca a filosofia com a esperança de obter respostas corretas a questões filosóficas enquanto ela evita erros. Se a discordância racional é possível, então a investigação filosófica pode lhe permitir a crença justificada em várias doutrinas filosóficas mesmo na presença da discordância, mas isso não é o que ela pediu. Uma crença justificada de que temos a verdade sobre uma determinada questão é uma grande coisa de se ter – eu adoraria tê-la – mas é um substituto pobre para a verdade genuína. A agnóstica que busca a verdade e evita errar não está interessada neste substituto. (BRENNAN, 2010, p. 15, grifo do autor).

Substituindo “crença justificada” por “teses sinceramente e racionalmente propostas” e “busca pela verdade” por “busca por EEIs”, tem-se em suma a objeção da irrelevância contra o revisionismo de atitudes.

¹³¹ A seleção é de Staffel (no prelo).

Além da objeção da irrelevância, o cético pode contestar se a proposta revisionista evita os problemas associados com o discurso pseudoassertivo insincero. A objeção da irrelevância já aponta que um número de filósofos não terá mais interesse ou motivação para continuar filosofando se tudo o que é permitido na filosofia é propor teses sinceramente sem esperança de aquisição de EEIs. E se a filosofia como busca por EEIs não é realmente possível fora da asserção sincera, é possível que muitos filósofos enxerguem a proposta revisionista como advogando uma noção falsa de filosofia da filosofia epistêmica como na objeção de oxímoro.

Como tal, a proposta revisionista ainda não evita a preocupação da perda significativa de valor social e político da filosofia como fonte de expertise nessas áreas. Também não é claro, *contra* Barnett, se o apoio em atitudes provisórias realmente garante o aspecto passional da crença sincera que move os filósofos a defender o melhor possível as suas teses e, portanto, a abordagem revisionista também pode sofrer da objeção de vício intelectual. Assim, o cético insistirá que a proposta revisionista não tem benefícios acima da proposta da filosofia insincera, que ambas são igualmente indesejáveis para o filósofo epistêmico. Ou, mesmo se ela for capaz de resolver alguma dessas objeções, o cético pode insistir que as razões restantes são ainda fortes o suficiente para tornar a proposta largamente indesejável para o filósofo epistêmico.

Como será mostrado adiante, as duas objeções postas acima generalizam para objeções que não afetam somente a proposta revisionista, mas todas as alternativas propostas como reação à consequência da impossibilidade da filosofia epistêmica implicada por CMf. Mas antes de tratar de outras reações, importa observar alguns problemas particulares apontados contra o revisionismo de atitudes.

O sucesso da abordagem depende do sucesso das teorias de atitudes filosóficas provisórias que foram oferecidas. No entanto, as próprias teorias não parecem sair ilesas de objeções sérias. Considere a especulação advogada por Goldberg. Barnett (2019, p. 115-7) objetou contra essa proposta argumentando que ela não captura corretamente o ato de propor teses na filosofia; mais precisamente, que especular não é uma condição nem necessária e nem suficiente para se ter uma posição filosófica sincera: não é suficiente, pois alguém pode enxergar *p* com probabilidade maior que seus rivais e ainda assim não tomar a posição de *p* (por achá-la ainda muito improvável); não é necessária, pois alguém que possui uma posição pode enxergá-la como menos plausível do que as posições rivais.

Ademais, *contra* Goldberg (2013b, p. 283, n. 5), Barnett (*Ibidem*) argumenta que não há nada de problemático em fazer isso em diversos contextos de investigação coletiva: do contrário, em contextos de disputas filosóficas entre pares epistêmicos, um filósofo que defende p teria de abaixar sua confiança ou deixar de crer em p simplesmente porque a maioria da comunidade filosófica passou a adotar não-p como a resposta correta ao problema em questão – a despeito de todas as razões que esse filósofo possa ter para aceitar p e rejeitar não-p.¹³² Isso leva Barnett a afirmar que a posição de um filósofo deve ser informada pela evidência relevante, menos a evidência de ordem maior contra a crença em sua tese, o que serve de base para a sua proposta de inclinações como atitude racional e sincera que filósofos devem adotar diante de CMf.

Contudo, a própria proposta de Barnett também me parece passível de objeções. Apesar de sua tentativa de apagar a aparência de perversão intelectual, sustentar uma posição *deliberadamente excluindo* uma evidência acerca da própria situação epistêmica parece constituir um ato de *má fé epistêmica*, e se justificar afirmando que não há problema em adotar uma posição considerando relevante apenas a evidência de primeira ordem parece ser uma manobra suspeitamente *ad hoc* para poder evadir o dilema da sinceridade através de uma teoria de racionalidade mais controversa do que o evidencialismo que Goldberg e outros epistemólogos sustentam (e que parece ainda mais problemática de se aceitar se considerarmos crenças não filosóficas).

Além disso, como Staffel (no prelo, p. 4-5) observou, tanto as propostas de Goldberg quanto a de Barnett postulam atitudes doxásticas excessivamente exóticas que se encontram ausentes tanto do nosso linguajar psicológico ordinário (i.e., nossa *folk psychology*) quanto do nosso estoque de atitudes doxásticas facilmente reconhecíveis no discurso filosófico, o que sugere uma artificialidade nas propostas de ambos e reforça este caráter *ad hoc* da abordagem revisionista. De fato, Staffel (*Ibidem*) argumenta que, para todas as propostas de atitude até agora oferecidas pelos revisionistas, elas sofrem ou do problema da exotividade ou do problema já citado de não capturar adequadamente o ato de sinceramente propor uma tese. O segundo problema também é insistido por Jackson, que argumenta contra a proposta de Will Fleisher (2018) de adotar a atitude de *endosso* na filosofia:

¹³² Barnett está supondo uma posição concilionista sobre a epistemologia da discordância: que, ao menos na presença de pares epistêmicos discordantes em uma disputa, S deve abandonar a sua crença em p.

Considere posições filosóficas que estão no centro da minha teia de crenças: a pecuária intensiva é moralmente objetável, Deus existe, e o permissivismo epistêmico é verdadeiro. De acordo com [a proposta de endosso], eu posso agir *como se* elas fossem verdadeiras, defendê-las em publicações, e até mesmo asseri-las. Mas ainda falta algo. Imagine a seguinte conversa:

Eu: Eu creio que pecuária intensiva é imoral.

Concilionista: os filósofos discordam sobre a pecuária intensiva ser moralmente errada, então não é racional você crer nisso.

Eu: Espera, é isso mesmo? Eu não posso tomar uma posição acerca de uma convicção minha simplesmente porque outras pessoas discordam de mim?

Concilionista: Não se preocupe! Você ainda pode agir como se a intensiva pecuária fosse errada! Você só não pode crer nisso.

Eu: Isso não me dá muito consolo. Você ainda está dizendo que é irracional para mim tomar uma posição doxástica sobre uma das minhas convicções filosóficas mais profundas.

Eu não posso realmente tomar uma posição sobre a minha teoria favorita da mesma maneira que a crença o permite. (JACKSON, no prelo, p. 6).

3.3.2 Crença novamente

Diante das objeções à abordagem revisionista, algumas reações a CMf procuraram defender a possibilidade da crença racional em teses filosóficas a partir de diferentes estratégias.

Jackson (*Ibid.*) defende que a filósofos podem respeitar os desafios de CMf e ainda assim crer em suas próprias teses de uma maneira não *ad hoc*. O cerne da sua proposta está na distinção já apresentada entre crenças e credências. De acordo com Jackson, enquanto os desafios de CMf possuem um peso epistêmico que não deve ser ignorado, ela insiste que esse peso epistêmico deve afetar, não as nossas crenças, mas somente as nossas credências em nossas teses filosóficas. Se isso for possível, então há um caminho híbrido entre o ceticismo e a dogmatismo metafilosóficos que evita os problemas de cada posição. Tendo em mente o argumento da discordância, ela afirma:

Se pudermos alterar nossas credências e não as nossas crenças em resposta à discordância, isso trilha um caminho do meio entre duas posições principais na epistemologia da discordância. Conciliando nossas credências, podemos reconhecer e dar peso a pessoas inteligentes, evitando o dogmatismo e uma mente fechada. Por outro lado, nos mantendo firmes em nossas crenças, nós podemos tomar uma posição em assuntos controversos, evitar a falta de caráter [*spinelessness*] e recolher os benefícios da discordância. (*Ibid.*, p. 4)

Jackson (*Ibid.*, p. 7) antecipa (entre outras objeções) que o cético pode insistir contra ela que, mesmo supondo que os argumentos de CMf devem afetar somente a confiança epistêmica, ainda é o caso que esses argumentos obrigam filósofos a abaixar

drasticamente a confiança em suas teses favoritas (p. ex., abaixo de .5), e que é irrazoável crer em uma tese na qual a confiança que se tem nela é demasiado baixa. Portanto, se CMf estiver correto, os filósofos ainda devem suspender a crença em suas teses filosóficas.

A essa objeção, que se apoia na já discutida tese lockeana da relação crença-credência, Jackson oferece duas respostas. Primeiro (*Ibid.*, p. 7-8), que filósofos não precisam necessariamente baixar as suas credências para abaixo de .5 mesmo diante de CMf, já que cada filósofo ainda dispõe de argumentos próprios que devem sustentar a probabilidade de suas teses. O cético responderá que não apenas o número vasto de posições em uma mesma disputa filosófica, mas também o número de argumentos derrotadores diferentes oferecidos por ele (como visto no capítulo anterior) fornecem razão suficiente para que o filósofo abaixe a sua credência para ao menos abaixo de .5.

Mesmo se isso for o caso, Jackson aponta que a tese lockeana distingue entre o limite a partir do qual é *requerido* crer em p e o limite a partir do qual está *permissível* crer em p; e que, enquanto o limite do primeiro pode estar fixado em um grau alto (p. ex., .8), o segundo pode ser fixado em um nível mais baixo (p. ex., .4). Então ainda pode ser racionalmente permissível crer em teses filosóficas. O cético pode contestar neste ponto que, diante da ubiquidade de argumentos derrotadores a favor de CMf, é implausível pensar que é sequer permissível crer nas próprias teses filosóficas; ou ele pode apontar a arbitrariedade em tornar tão baixo o nível de crenças permissíveis para salvar a racionalidade de crenças filosóficas, especialmente se não estamos inclinados a tornar os limites tão distantes em casos cotidianos ou científicos.

A segunda resposta de Jackson (*Ibid.*, p. 8) é rejeitar a norma de suspender a crença em p se a confiança epistêmica nela estiver abaixo do grau .5. Um dos exemplos que ela levanta a favor dessa rejeição é retirado de John Hawthorne, Daniel Rothschild e Levi Spectre (2016) em prol da tese de que os requerimentos evidenciais da crença são baixos. Em uma corrida de três cavalos, a probabilidade do cavalo A ganhar é 48%, enquanto as de B ou C ganhar são 28% e 27% respectivamente.¹³³

A intuição que Jackson e os autores desejam tirar é que, mesmo estando abaixo de 50% de probabilidade, ainda é racional crer que A irá ganhar, pois essa ainda é a opção mais

¹³³ Na versão do artigo de Hawthorne, Rothschild e Spectre (2016, p. 1400): 45%, 28% e 27% respectivamente.

provável comparada às outras. Plausivelmente, a melhor explicação para essa intuição é a de que, contrariamente ao cético, é falsa a tese de que se deve abandonar a crença em p se a confiança em p não alcança um certo grau-limite. Jackson ignora, no entanto, a qualificação que estes autores colocam em sua crítica à tese de grau-limite. Como eles (*Ibid.*, p. 1400) reconhecem, se alguém tem um ticket de loteria com 2% de chance de ganhar, e os demais tickets possuem apenas 1% de chance, não se segue que é racional para essa pessoa crer que ela vai ganhar ou sequer que isso é provável de acontecer. Para que seja racional a crença em p , é necessário que a probabilidade de p , mesmo não requerendo o alcance do grau-limite .5, seja significativamente mais alta do que a probabilidade das alternativas e atinja um certo grau-limite de probabilidade determinado contextualmente (*Ibidem*; cf. STAFFEL, no prelo, p. 3). E crucialmente, Jackson não fornece nenhuma razão para pensar que podemos enxergar nossas posições favoritas como significativamente mais prováveis do que outras à luz da aceitação de CMf. Staffel (no prelo, p. 3) também aponta que o exemplo de Jackson foca em uma partição entre teses alternativas p , q e r . Mas se a partição relevante for entre p e não- p , então é necessário possuir uma confiança em p acima de .5 para poder racionalmente crer que p . Assim, voltando ao exemplo de Jackson, eu estou permitido em crer que A vai ganhar a corrida enquanto considero as opções em termos de A, B ou C, mas eu teria que passar a crer que outro cavalo ganhará a corrida se eu passasse a considerar apenas as opções em termos de A ou não-A.

Staffel (*Ibid.*, p. 3) também aponta na proposta de Jackson a dificuldade de generalizá-la ao nível de crenças não filosóficas, dado que isso levaria a uma teoria da racionalidade demasiado permissiva. Para evitar isso, é necessário fornecer um tratamento diferente para a racionalidade de crenças não filosóficas; assim, Jackson (no prelo, p. 10-1) afirma que, a despeito de estar apenas oferecendo uma teoria da racionalidade de crenças filosóficas, “uma conciliação mais rigorosa pode às vezes ser mais apropriada” em casos de discordância mundana. A posição de Jackson também implica a tese contraintuitiva de que é mais difícil estabelecer crenças filosóficas de baixo nível do que crenças filosóficas de alto nível, segundo Staffel:

Suponha que alguém creia e tenha alta credência na validade de um argumento particular que ele fez em uma apresentação. Depois, ele ouve por alto um de seus colegas falar na recepção que eles tiveram dúvidas acerca da validade do argumento. Me parece que, *se* devemos abaixar nossas credências e abandonar nossas crenças em situações como [o cenário do restaurante de Christensen (2007)], o mesmo vale para esse exemplo. Mas se isso é verdade, então parece que as afirmações filosóficas de baixo nível são mais difíceis de se ter crenças

racionais do que as de alto nível, o que parece inverter as coisas. É plausível pensar que afirmações mais fáceis de serem estabelecidas deveriam ser mais fáceis de serem acreditadas racionalmente do que as afirmações mais difíceis de serem estabelecidas. Mas se apelarmos somente a credências, dificilmente podemos afirmar que elas são suficientes para pessoas contarem como endossando as suas posições, se há uma pressão racional para conciliar o tanto quanto Jackson (e outros) parecem pensar. (*Ibid.*, p. 3-4, grifo da autora)¹³⁴

Mesmo que não constitua uma objeção decisiva contra a proposta de Jackson, Staffel crê que o fato de que uma teoria da racionalidade mais satisfatória abarcaria as normas da crença sem realizar esse tratamento diferenciado entre crenças filosóficas de alto nível e crenças não filosóficas, ilustra uma característica indesejável da sua abordagem de concilionismo de credências, tornando preferível uma abordagem alternativa.

Staffel (no prelo) defende a crença filosófica racional apelando para a distinção entre atitudes *terminais e transicionais*. As atitudes terminais são, como no caso das atitudes doxásticas determinadas da categorização de Palmira, aquelas atitudes que são formadas como conclusões de nossas investigações ou processos de formação de crença e servem de base para ações, decisões e asserções. Atitudes transicionais são, ao contrário, “atitudes que são formadas em direção a respostas possíveis da questão sendo considerada no início ou durante o raciocínio de como resolvê-la” (*Ibid.*, p. 6). Diferente das atitudes terminais, atitudes transicionais podem variar perante do mesmo corpo de evidências em diferentes momentos, e elas servem o propósito de ajudar o agente a traçar e estruturar a sua investigação. Staffel acrescenta que atitudes transicionais possuem padrões de racionalidade mais frouxos do que os de atitudes terminais: enquanto ter uma atitude terminal racional exige ter chegado ao fim de um processo cognitivo confiável ou ter respondido adequadamente ao corpo de evidência relevante inteiro, atitudes transitórias racionais obedecem ao padrão de o que Staffel (*Ibid.*, p. 7) chamou de *racionalidade pro tem*, de acordo com a qual uma atitude doxástica transitória é racional apenas se: (i) ela é adotada por S no momento t através de um processo cognitivo permissível; (ii) ela corresponde à evidência considerada por S até t, e à maneira pela qual a evidência foi considerada ou processada por S; (iii) ela é adequadamente baseada no raciocínio de S até t. É a segunda condição em particular que permite racionalmente a S adotar uma atitude perante um corpo de evidência que ele não coletou ou compreendeu inteiramente.

¹³⁴ Afirmações filosóficas de alto nível, de acordo com Staffel (no prelo, p. 1) são aquelas que “dependem de uma rede complexa de argumentos e evidência, o que torna muito difícil e trabalhoso descobrir o quão plausíveis elas são”; afirmações filosóficas de baixo nível, ao contrário, “são muito mais fáceis de confirmar e refutar, já que a quantidade de informação que precisa ser considerada para realizar isto, é muito mais limitada e organizável” (*Ibidem*).

De acordo com Staffel, diante do reconhecimento de derrotadores de ordem maior contra a crença em p , S não está mais permitido racionalmente de manter uma atitude doxástica *terminal* p , mas pode (e deve) rebaixar esta atitude a uma atitude doxástica *transicional* e , apenas após uma investigação mais cuidadosa da evidência disponível, poderá racionalmente adotar uma atitude terminal sobre novamente. Além disso, que crenças e credências podem ser atitudes tanto terminais quanto transicionais, a diferença sendo que, perante derrotadores de ordem maior, nenhuma das duas atitudes transicionais realiza todos os papéis cognitivos e práticos exercidos pelas suas contrapartes terminais (*Ibid.*, p. 11, n. 10).

Então, se filósofos se deparam diante dos argumentos derrotadores de CMf, eles não precisam nem abandonar as suas crenças nem abaixar a sua confiança em suas teses filosóficas: tudo o que CMf implica é que eles não podem mais adotar crenças ou credências altas *terminais* sobre teses filosóficas, o que ainda permite a possibilidade de eles adotarem crenças ou credências altas *transicionais* sobre elas, até o momento em que eles dispuserem de meios de responder aos argumentos. Esse é o cerne da posição de Staffel contra as implicações de CMf:

Note que, de acordo com a minha posição, a presença de derrotadores de ordem maior na filosofia não implica a necessidade de conciliar, i.e., substancialmente abaixar nossas credências ou abandonar as nossas crenças. Esse é um aspecto importante que difere a minha posição das propostas já existentes. Ao invés disso, a presença de derrotadores (não eliminados) resulta no agente estar em um estado de akrasia transiente. Isso significa que suas atitudes de primeira ordem perante as suas posições filosóficas devem ser aquilo que a sua evidência (de primeira ordem) e o seu raciocínio sustentam até aquele momento, seja lá o que for. Isso significa que, se eles encontraram razões persuasivas a favor de uma determinada afirmação filosófica de alto nível e também acharam os contra-argumentos insuficientemente persuasivos, eles podem crer e ter alta credência nesta afirmação, enquanto ela for transicional. A presença de derrotadores de ordem maior significa que o agente não pode racionalmente concluir o seu raciocínio sobre a questão, mas, contra a argumentação dos concilionistas, eles não precisam abaixar as suas credências ou abandonar as suas crenças. (*Ibid.*, p. 11)

Para completar a sua solução, Staffel (p. 11-2) adiciona que crenças transicionais são base para asserções na ausência de acesso a crenças terminais, o que é o caso das teses filosóficas à luz de CMf. Em contextos acadêmicos, em particular, as normas de asserção são muito mais fracas do que a exigência de crenças justificadas, de modo que os argumentos de CMf “não precisam proibir [os filósofos] de asserir e publicar as suas posições em contextos acadêmicos” (*Ibid.*, p. 12). Portanto, se a crença não justificada, mas transicional é possível, e isso é o que basta para haver asserção sincera por parte dos

filósofos, os filósofos podem praticar a filosofia racionalmente e sinceramente, evitando o dilema.

Como Barnett e Fleisher, Staffel corre o risco de atrair a antipatia dos próprios filósofos epistêmicos com sua proposta de crenças e credências transicionais. De fato, Staffel (*Ibid.*, p. 11-2) também concede ao cético a vitória ao admitir que “na maioria das vezes a ubiquidade dos derrotadores relevantes a afirmações filosóficas de alto nível torna difícil adotar racionalmente atitudes direcionadas a afirmações filosóficas de alto nível” e que “a crença como atitude terminal não é geralmente uma posição racional a se tomar perante as próprias posições filosóficas”.

Mas é a possibilidade da crença *terminal* racional – daquele EEI que, além de valioso por si só, permite também a aquisição de conhecimento, entendimento e sabedoria – o que realmente preocupa o filósofo, e não a possibilidade de uma mera crença *transicional*, o que, como visto nas propostas de Barnett e Fleisher, mais parece um consolo velado vindo de alguém que aceitou a própria derrota. Também não é claro como a sua solução ao dilema da sinceridade realmente resolve o problema. Staffel (*Ibid.*, p. 11) deseja evitar o discurso filosófico “fortemente infundido com asserções qualificadas como ‘Essa é só a minha opinião atual sobre o assunto, mas...’, ‘Eu provavelmente estou errado no fim das contas sobre isso, mas...’”, mas o discurso filosófico que resulta da sua proposta parece levar ao mesmo resultado; afinal, tendo que reconhecer os desafios de CMf e a impossibilidade da crença terminal, o filósofo racional é forçado a fazer asserções qualificadas como “Essa não é a minha posição final no assunto, mas...”, ou a já mencionada “Essa é só a minha opinião atual sobre o assunto, mas...” (isso parece ser exatamente o que se segue de só corresponder à evidência relevante acessada ou compreendida *até o momento presente*) e, como tal, ele ainda sofre dos problemas já apontados pelo dilema da sinceridade. Portanto, a proposta de Staffel não parece ter mais sucesso do que as de Barnett ou Jackson.

Há também um problema adicional concernente ao critério de racionalidade *pro tem* para atitudes transicionais racionais. De acordo com o critério, é necessário para a racionalidade de uma atitude doxástica ser adotada por S no momento t através de um processo cognitivo permissível. Ao mesmo tempo, não parece plausível dizer que um processo cognitivo não confiável epistemicamente (ao menos dentro de um certo contexto) é um processo permissível, e Staffel (*Ibid.*, p. 7) reconhece isso ao afirmar que

não é possível formar crenças racionais em contextos de investigação criminal e médica utilizando os métodos da teimancia e da astrologia. Mas os argumentos derrotadores para CMf como o argumento da discordância e o argumento da sistematicidade desafiam exatamente a confiabilidade de métodos de aquisição de crença em contextos filosóficos, ao indicarem que se trata de um contexto epistemicamente perigoso nos termos de Goldberg. E se isso é o caso com a crença terminal, Staffel precisa fornecer alguma razão adicional para se pensar que isso não se aplica à crença transicional, dado que os mesmos processos de aquisição de crença terminal parecem estar em jogo na aquisição da crença transicional. Na ausência desta razão, o cético insistirá que não é obvio que a primeira condição para crenças transicionais racionais é satisfeita no caso das crenças em teses filosóficas. Portanto, nem a racionalidade de afirmações filosóficas está garantida na proposta de Staffel, diferente de Barnett e Jackson.

Em suma, nenhuma das tentativas de salvar a filosofia epistêmica está livre de problemas sérios. A proposta credencialista de Jackson oferece um caminho direto para a possibilidade da crença racional, mas sofre de problemas internos e implicações epistêmicas inaceitáveis. As propostas revisionistas e a proposta de atitudes transicionais de Staffel tentam salvar a filosofia epistêmica propondo outra atitude doxástica racional além da crença terminal, que o filósofo pode usar de base para as suas afirmações sinceras. Além de também sofrerem de problemas internos, e de não ser obvio que as tentativas desta proposta realmente garantem a asserção racional e sincera, elas sofrem do problema mais importante que, mesmo se elas capturassem, os revisionistas e Staffel concedem ao cético a impossibilidade da crença racional (ou da crença terminal racional) em teses filosóficas e, portanto, que perseguir os fins tradicionais dos filósofos epistêmicos é irracional e fútil no fim das contas. Se um leigo amante do conhecimento perguntasse se a filosofia poderia lhe oferecer alguma ajuda na busca por esse fim, os revisionistas e Staffel seriam obrigados a lhe responder no negativo. Essa conclusão é inaceitável para os filósofos epistêmicos.

3.3.3 Rejeitando a filosofia epistêmica

Se a defesa da crença filosófica racional falha e o revisionismo metafilosófico não consegue dar ao filósofo o que ele realmente quer, talvez a melhor opção seja abandonar por completo a concepção epistêmica da filosofia e, em seu lugar, propor uma nova

concepção largamente *não epistêmica* de filosofia. Isso incorre na objeção de oximoro: uma filosofia que não busca EEs simplesmente não é uma filosofia em primeiro lugar. Mas há duas respostas que o filósofo não epistêmico pode oferecer. Primeiro, pode ser que, no fim das contas, o retrato zetético da filosofia é falso, e a filosofia não é exclusivamente ou principalmente uma questão de adquirir EEs. A principal razão para se pensar isso é que a concepção epistêmica torna inexplicável um número de fenômenos acerca de nossas práticas filosóficas acadêmicas (HANNON, NGUYEN, 2022): *A filosofia é um completo fracasso se seu fim é a busca por EEs, mas por que ela continua sendo uma disciplina estabelecida e respeitada dentro e fora dos círculos acadêmicos? Por que consideramos alguns filósofos experts e outros não, se nenhum deles possui conhecimento filosófico? Por que contratamos professores de filosofia sem levar em conta a verdade ou falsidade de suas posições? Por que professores de filosofia não levam em conta a verdade ou falsidade das posições de seus alunos nas avaliações de seus trabalhos? Por que ainda há um senso importante de progresso na filosofia, se não pode haver progresso epistêmico nela? Por que valorizamos filósofos mais sistemáticos do que outros, se nenhum deles tem mais conhecimento do que o outro? E por que valorizamos a prática de tomar a perspectiva de nossos oponentes e destrinchar as conexões lógicas entre suas teses?*

Para responder a estas questões, devemos apelar para concepções da filosofia que salientam outros fins que consigam explicar esses fenômenos enigmáticos para o filósofo epistêmico. Note que isso não rejeita a ideia de que a filosofia pode ser direcionada a mais de um fim, incluindo o de buscar EEs. Mas o filósofo não epistêmico insiste que seu fim principal não é epistêmico e, de fato, que a filosofia não é um instrumento adequado para a sua realização, como CMf mostra.

A segunda resposta concede a objeção de oximoro: uma filosofia não epistêmica simplesmente não é filosofia, mas outra atividade. Chamemos então essa outra atividade de “*gilosofia*”: uma atividade argumentativa como a filosofia, mas direcionada a fins não epistêmicos. O filósofo epistêmico dirá que o filósofo não epistêmico é na verdade um filósofo fingindo propor um novo modo de fazer filosofia. A resposta do filósofo não epistêmico pode ser posta na forma de uma pergunta: *sim, mas por que não gilosofia ao invés de filosofia?* Se o que o filósofo epistêmico insiste em ter é filosofia em seu sentido, tudo o que lhe resta é desesperar ou aquietar-se perante a futilidade após a vitória do cético. Em contraste, o filósofo não epistêmico argumenta que ainda podemos conservar

algum valor da filosofia se nos atermos a ela em seus fins não epistêmicos; se isso é filosofar e não filosofar, *que importância isso tem?* De qualquer maneira, estaremos melhor deixando a filosofia e fazendo filosofia ao invés disso – ao menos é o que deseja argumentar o filósofo não zetético. O que resta então é responder à pergunta de o que temos a ganhar fazendo uma filosofia não epistêmica e, mais importantemente, no *que* consiste essa concepção de filosofia.

3.3.3.1 Coerentismo metafilosófico

A proposta de filosofia não epistêmica que tem recebido mais atenção na literatura contemporânea é o *coerentismo metafilosófico*.¹³⁵ Assim como no caso da filosofia epistêmica, o coerentismo é melhor caracterizado como uma tradição filosófica (porém muito mais recente) que cobre um número de variações particulares, como será visto adiante. Ao menos três características marcam essa tradição:

i. A filosofia é, em primeiro lugar, uma atividade sistematizadora – i.e., filósofos constroem e defendem sistemas coerentes de opiniões e convicções filosóficas e não filosóficas (“posições”, “teorias”, “equilíbrios”, etc.);

ii. O objeto constituinte da sistematização filosófica são questões filosóficas paradigmáticas;

iii. O fim da sistematização filosófica é descobrir quais são as teorias filosóficas mais consistentes.

É, portanto, um *coerentismo* no sentido de rejeitar a necessidade de justificação última para teses filosóficas nos moldes da filosofia epistêmica. Isto é, um filósofo não precisa propor justificações últimas na forma de argumentos derrubadores para Φ , mas apenas mostrar que Φ é consistente com o restante de sua teia de teses filosóficas e não filosóficas. O trabalho do filósofo não é, então, o de propor justificações para suas teses, mas o de defender e tornar o mais robusto possível os seus equilíbrios teóricos contra as objeções de seus oponentes, pelo que será medido o sucesso de suas teorias (cf. GUTTING, 2009, cap. 10). Apesar de alguns filósofos (GOODMAN, 1978; SELLARS, 1991) terem esboçado essa concepção, o primeiro a articula-la propriamente foi

¹³⁵ O termo foi cunhado por Beebee (2018).

discutivelmente David Lewis, que resume o cerne dessa abordagem no prefácio à sua primeira coletânea de artigos, partindo de uma posição cética sobre a existência de argumentos derrubadores na filosofia:

O leitor em busca de argumentos derrubadores sairá desapontado. Fosse ou não agradável poder derrubar filósofos que discordam de nós através da pura força de argumento, isso não pode ser feito. Teorias filosóficas nunca são refutadas de maneira conclusiva. (Ou quase nunca; Gödel e Gettier podem ter conseguido isso). A teoria sobrevive à refutação – por um preço. [...] nós medimos o preço [de argumentos filosóficos]. Mas quando tudo tiver sido feito [...] ainda encaramos a questão de quais preços devemos pagar, quais teorias são creíveis na balança, quais são as consequências contraintuitivas inaceitáveis e quais são as aceitáveis. E ainda podemos discordar sobre esta questão. E se tudo isso tiver sido feito, não haverá esperança de descobrir argumentos que resolverão nossas diferenças.

Poderia ser diferente se [...] tivéssemos uma divisão estrita entre “intuição linguística”, que deve ser tomada como evidência inquestionável, e teoria filosófica, que deve a todo custo encaixar nesta evidência. Se isso fosse o caso, refutações conclusivas seriam assustadoramente abundantes. Mas [...] a teoria filosófica fundacionista parece infundada ao extremo. Nossas “intuições” são simplesmente opiniões; o mesmo vale para as nossas teorias. [...] [E] *um objetivo razoável para o filósofo é trazê-las ao equilíbrio*. Nossa tarefa coletiva é descobrir que equilíbrios se mantêm de pé ao longo da investigação, mas sobra para cada um de nós se apoiar em um ou outro deles. Se perdemos nossas amarras no senso comum ordinário, nossa culpa não é a de ignorar parte da evidência. Ao invés disso, o problema é que nós nos fixamos a um equilíbrio muito inadequado. Se as nossas teorias oficiais discordam com aquilo que não conseguimos deixar de pensar fora da sala de filosofia, nenhum equilíbrio foi atingido. (LEWIS, 1983, p. ix-x, grifo meu).

Similarmente, Robert Nozick (1981) rejeita o fundacionismo metafilosófico e defende que um dos propósitos principais da filosofia não é o de fornecer argumentos universalmente convincentes, mas o de produzir respostas a questões do tipo “*como p* [um fenômeno do qual o filósofo está convicto] *é possível, dado o suposto derrotador q?*”, – propósito o qual ele chama de *elaborar explicações*, e que está direcionado à busca pela seleção de explicações mais consistentes com as convicções do próprio filósofo. Nozick descreve a atitude explicativa ao falar sobre a dificuldade em lidar com o ceticismo:

Eu aceito algumas coisas que o cético diz ou destaca (por exemplo, que certas situações são logicamente possíveis); essas são ou se tornam parte de meu sistema de crenças. O problema é que não vejo (ou não vejo mais, após o cético ter falado) como essas coisas harmonizam com outras coisas em meu sistema de crenças, a saber, várias crenças de que eu e os outros sabemos de certas coisas. *Minha tarefa aqui é a de remover o conflito, alinhar as minhas próprias crenças, mostrar como as coisas que o cético diz que eu aceito podem encaixar com outras coisas que eu aceito.* (Ibid., p. 16, grifo meu)

Isto é, o filósofo não prova o fato de seu conhecimento (o que é uma “tarefa sem sentido” (Ibid., p. 18)), mas meramente mostra como, dados certos princípios explicativos, as suas

hipóteses filosóficas são suficientes¹³⁶ para tornar possível a verdade dos fenômenos sendo ameaçados pelos derrotadores. O mesmo vale para outros fenômenos de interesse filosófico, como o livre-arbítrio, a existência de valores morais, a intencionalidade, o conhecimento *a priori*, etc. Não há, ademais, para Nozick, um ponto de partida neutro acerca de quais princípios devem ser tomados e quais convicções devem ser aceitas – cada filósofo partirá dogmatically de princípios que ele já aceitou antes de começar a sua investigação filosófica. Pela mesma razão, o filósofo explicativo também deverá ser mais explícito sobre os seus pressupostos metafilosóficos ao dialogar com seus pares. Isso destaca o importante caráter *plural e convidativo* da proposta de Nozick: na busca de explicações *verdadeiras* para as suas convicções, mas na ausência de provas e argumentos derrubadores e pontos de vista neutros, filósofos devem adotar uma postura teoricamente desapegada, explorar diferentes comprometimentos explicativos e testar a consistência de suas explicações com a intenção de produzir “uma cesta de posições filosóficas admissíveis (parcialmente) ranqueadas” (*Ibid.*, p. 22).

A proposta de Nozick é fortemente similar ao pluralismo orientacional de Nicholas Rescher (1978, 1985). De acordo com Rescher, filósofos se propõem a resolver problemas filosóficos, e problemas filosóficos são *conjuntos aporéticos*: conjuntos de teses plausíveis individualmente, mas inconsistentes coletivamente. Por exemplo, o problema do conhecimento discutido por Nozick pode ser entendido como uma aporia da seguinte estrutura:

i. Se S sabe que p, e p implica que S não está em um cenário cético, então S sabe que ele não está em um cenário cético;

ii. S não sabe que ele não está em um cenário cético;

iii. S sabe que há um mundo externo, que ele tem mãos, que o mundo não foi criado cinco minutos atrás etc.

Cada um dos componentes é individualmente persuasivo, mas não podem ser tomados em conjunto. Para resolver a dissonância e atingir a harmonia cognitiva, o filósofo deve rejeitar uma destas proposições (RESCHER, 1978, p. 221); isso engendrará, por sua vez, a sua posição filosófica geral acerca do problema, nos fornecendo uma gama de soluções

¹³⁶ A explicação filosófica de Nozick deve ser distinguida da explicação transcendental como a de Kant; enquanto a segunda busca explicar p postulando q como um fenômeno *necessário* a p, a primeira pretende apenas postular q como um fenômeno *suficiente* (NOZICK, 1981, p. 14).

mutuamente conflitantes dentro do espaço lógico da questão (RESCHER, 1987, p. 286): rejeitar (i) leva a uma teoria epistemológica que rejeita o princípio de fecho epistêmico (NOZICK, 1981); rejeitar (ii) leva a uma posição mooreana sobre o conhecimento (MOORE, 1993); rejeitar (iii) leva ao ceticismo epistemológico.

Estendendo a análise de Rescher para além de opções de rejeição, a harmonia também pode ser alcançada *adicionando* teses ao conjunto para mostrar que a aporia é meramente ilusória; por exemplo, epistemólogos de eixos como Pritchard (2015) adicionam (iv.) que certezas ordinárias como a da existência do mundo externo, das próprias mãos e do passado distante, constituem o pano de fundo de toda e qualquer avaliação epistêmica e, portanto, devem estar excluídas da dúvida cética. Desta maneira, tanto o princípio de fecho epistêmico e o conhecimento ordinário estão salvos sem nos comprometermos com um dogmatismo ou mooreanismo sobre o conhecimento.

Problemas filosóficos legítimos estão todos ligados a conjuntos aporéticos (RESCHER, 1978, p. 222); portanto, no retrato de Rescher, filósofos estão constantemente buscando a harmonia de suas convicções teóricas e não teóricas adicionando ou eliminando componentes aporéticos de suas teias de crenças, justificando esses movimentos através de teorias e argumentos filosóficos. Como Lewis, Rescher (*Ibid.*, p. 225) reconhece que, na filosofia, a conclusão de cada movimento acarreta um custo teórico para cada filósofo (“a aceitabilidade da argumentação geral é crucialmente direcionada às conclusões que ela leva”), e que os custos e benefícios de cada teoria filosófica devem ser medidos a partir de critérios lógicos como a consistência e critérios materiais como a proximidade ao senso comum e o conhecimento científico. Essas são as *orientações metodológicas* que “não são teorias ou doutrinas” (*Ibidem*), mas reflexos dos valores cognitivos de cada filósofo, os quais são adquiridos

[...] da nossa cultura, do ‘espírito do tempo’, da herança de nossos professores e seus inimigos, do desenvolvimento de nossas experiências, de nossa personalidade, até mesmo do desenvolvimento de inclinação de um único indivíduo. Elas não são estáveis ou intersubjetivas, mas variáveis e até mesmo parcialmente relativo a pessoas. (*Ibid.*, p. 226)

Isso quer dizer que não há maneira puramente teórica de resolver discordâncias entre filósofos que chegam a soluções diferentes quanto ao mesmo conjunto aporético, que “diferenças em sistemas filosóficos refletem diferenças em valores cognitivos – diferenças em orientação normativa perante os dados oferecidos pela nossa experiência do mundo” (RESCHER, 1985, p. 120), e a discordância de valores não é ela mesma

resolvida por puro argumento. Mesmo se um filósofo criticar um outro sistema de maneira externa ou interna, a crítica tem força apenas *do seu próprio ponto de vista valorativo*, e não há nenhuma meta-orientação acima de todas as outras que diga que ela está correta. O que se pode esperar através da discussão filosófica é apenas, segundo Rescher, que o outro participante passe a adotar os nossos próprios valores, o que só ocorre através de um processo de “conversão” que é essencialmente extrateórico:

Ainda assim, pessoas mudam de uma orientação de valor cognitivo para outra. É obvio que há conversões na filosofia! É claro que há! Mas esse tipo de mudança fundamental não é mais do que uma reorientação ideológica que nunca se trata de termos sido expulsos de nossa posição pela força da argumentação racional apenas. *A conversão nas questões dos básicos da filosofia são mudanças mentais que são, no fundo, mudanças do coração*, pulsos quânticos descontínuos a um horizonte de valor diferente que pode, é claro, ser racionalizado e legitimado por razões e argumentos – mas apenas *ex post facto* do ponto de vantagem da própria orientação nova. (*Ibid.*, p. 121, primeiro grifo meu, segundo grifo do autor; cf. RESCHER, 1978, p. 232)

Rescher (1978, p. 229-232) conclui disso que, devido à sua própria natureza, “a existência do pluralismo na filosofia é inescapável”, querendo dizer com isso que “há orientações avaliativas alternativas que são diferentes e [...] igualmente elegíveis que fundamentam resoluções diferentes mutuamente incompatíveis a problemas filosóficos”. Conseqüentemente, filósofos devem abandonar por completo a ideia de justificar universalmente as suas teses filosóficas e devem se tornar pluralistas: o fim de cada filósofo será o de harmonizar o melhor possível e de acordo com as suas próprias orientações metodológicas os componentes filosóficos aporéticos de suas teias de crença, mantendo uma posição de crença em nossas soluções, mas um desapego nos momentos de reflexão metafilosófica. A concepção metafilosófica resultante é uma forma particular de coerentismo que Rescher (*Ibid.*, p. 235) chamou de *relativismo orientacional*.¹³⁷

No século XXI, foi escrevendo no contexto dos desafios recentes de CMf (incluindo o argumento da discordância) que Beebe propôs o coerentismo metafilosófico (mais precisamente, tendo em mente o equilibrismo de Lewis) como a alternativa metafilosófica para neutralizar o efeito do ceticismo sobre o valor da filosofia:

¹³⁷ Nozick (1981, p. 22) também afirma que, devido à impossibilidade de um ponto de partida neutro, “há várias posições filosóficas, mutuamente incompatíveis, que não podem ser desprezadas ou simplesmente rejeitadas”, mas qualifica que “a posição não é um relativismo, pois as posições são ranqueadas”. No entanto, isso confunde relativismo com mera arbitrariedade (cf. RESCHER, 1978, p. 238; GOODMAN, 1978, p. 20-21, p. 94); além disso, Nozick adiciona logo em seguida que “filósofos vão diferir sobre o que é inadmissível, e sobre como ranquear as posições restantes” – o que concede ao relativista o seu ponto de que o ranqueamento “correto” é apenas correto *relativo* aos padrões explicativos de cada filósofo. Portanto, o coerentismo de Nozick também é um relativismo.

Com o nosso fim concebido desta maneira [“descobrir que equilíbrios se mantêm de pé ao longo da investigação”], o ceticismo filosófico, concebido como uma ameaça à possibilidade de conhecimento de muitas ou a maioria das nossas teses filosóficas substantivas, acaba por não se tornar uma ameaça à nossa habilidade de fazer progresso no que diz respeito ao fim da filosofia. O fato de que estamos trazendo diferentes assunções substantivas e diferentes princípios metodológicos – os tipos de diferença que geram discordâncias intratáveis – não é uma ameaça à nossa habilidade de contribuir ao fim da filosofia. Pelo contrário: tais diferenças são precisamente o que geram a pluralidade de equilíbrios que é nosso objetivo coletivo de revelar. E se o nosso fim individual é o de descobrir uma posição de equilíbrio nossa – ou de qualquer modo uma posição parcial, dada a vastidão da tarefa – então não *importa* mais se nossas posições filosóficas estão injustificadas. (BEEBEE, 2018, p. 16)

Michael Hannon e James Nguyen (2022) contribuíram à defesa do coerentismo argumentando, como foi sugerido acima, que diversos fenômenos sobre a prática filosófica não são devidamente explicados pela hipótese de que a filosofia é a busca por EEs. A sua posição é a de que esses fenômenos são mais bem explicados pela hipótese de que a filosofia é direcionada à construção de relações de coerência, explicação e sistematização de corpos de informação sem relação direta com a verdade dos componentes explicativos – o que eles chamam de *entendimento holístico*.¹³⁸ Eles oferecem um número de razões a favor de sua tese, correspondentes às perguntas postas acima na primeira resposta à objeção do oximoro:

i. Progresso filosófico: de acordo com CMf, não houve e nem há qualquer progresso que possamos atribuir à filosofia se entendemos que se trata de uma atividade voltada para a aquisição de EEs. Ainda assim, parece claro que *há* progresso cognitivo ocorrendo na filosofia: nossas teorias se tornaram mais complexas, compreendemos melhor relações de implicação entre teses filosóficas, nossas distinções conceituais se tornaram mais profundas e com isso nos tornamos mais capazes de detectar novos problemas, novos argumentos e teses, novas objeções a argumentos e teses, assim como respostas a estas mesmas objeções. Não pareceria inteligível atribuir progresso filosófico a estes feitos se a concepção correta da filosofia fosse a concepção epistêmica, mas como

¹³⁸ O uso do termo pode soar confuso, dado que listo entre os EEs da filosofia epistêmica também o entendimento. Hannon e Nguyen (2022, p. 31-2) distinguem entre o entendimento *holístico* como descrito acima e o entendimento *explicativo*, este segundo tendo como fim entender *o porquê* de algo ser ou não o caso. Uma observação crucial dos autores é que os dois tipos diferem em sua relação com o componente da verdade: enquanto o entendimento explicativo é comumente aceito como sendo factivo, o mesmo não é dito do entendimento holístico. Portanto, pode haver teorias falsas que possuem valor de entendimento holístico, mas não pode haver teorias com valor de entendimento explicativo falsas. Da maneira que concebo a tradição epistêmica, os filósofos têm tradicionalmente buscado ou (i) o entendimento holístico correto, ou (ii) o entendimento explicativo correto; Hannon e Nguyen pretendem argumentar, ao contrário, que o fim da filosofia é o de contribuir ao entendimento holístico independente de ser verdadeiro ou falso.

este progresso está ligado ao exercício cognitivo do entendimento, isso é perfeitamente inteligível na hipótese de filosofia como entendimento;

ii. Expertise filosófica: na concepção da filosofia epistêmica, um filósofo expert seria um filósofo que possui conhecimento substantivo acerca de teses filosóficas. Mas de acordo com CMf, nenhum filósofo possui expertise. Mas ainda há um senso em que diferimos filósofos experts de não experts, e que não possui relação direta com o conhecimento. Por exemplo, atribuímos expertise a filósofos que são mais capazes de realizar inferências válidas, detectar e destrinchar relações conceituais, formular objeções, explicar fenômenos paradoxais, sistematizar opiniões, etc. Como todas estas características são marcas do exercício do entendimento e, portanto, experts são aqueles que melhor contribuem a este estado cognitivo, isso é perfeitamente inteligível na hipótese de filosofia como entendimento;

iii. Testemunho filosófico: é parte da prática filosófica comum suspeitar do testemunho como fonte de crenças filosóficas, ao contrário do que ocorre, por exemplo, com crenças científicas ou certas crenças ordinárias. Isso é o caso mesmo se assumirmos a possibilidade de conhecimento na filosofia: parece haver algo de errado mesmo na formação de uma crença com base no testemunho de um guru filosófico infalível, diferente do caso de uma crença formada com base no testemunho de um cientista expert ou um conhecido confiável. Isto é incompreensível, dado que o conhecimento e EEIs adjacentes são geralmente transmissíveis por testemunho. Ao mesmo tempo, é geralmente aceito que o entendimento é um estado que não pode ser transmitido por testemunho, dado que exige daquele que consulta um nível sofisticado de autonomia e habilidades cognitivas para fundamentar este estado; portanto, a hipótese de filosofia como entendimento explica melhor este fenômeno do que a concepção epistêmica;¹³⁹

¹³⁹ Essa explicação possui dois problemas. O primeiro é que os autores pedem para imaginarmos o caso de um guru filosófico que possui meramente crenças confiáveis. Mas não é óbvio que a justificação de teses filosóficas pode ser entendida em termos externistas. Pelo contrário, a justificação filosófica (mas não necessariamente em outros contextos) tipicamente exige que se levante razões para crer em p ao invés de q, ou r. Se o exemplo for alterado para envolver um guru que é capaz de levantar razões universalmente aceitas para crer em uma tese filosófica, ele me parece menos problemático do que em sua versão original. O segundo problema é que a explicação para a intuição é a de que não há expertise filosófica. Em resposta, Hannon e Nguyen (p. 16) afirmam que há traços de expertise filosófica, como levantados em (iii). O cético objetará fazendo uma distinção entre expertise de primeira ordem (conhecimento direto de teses filosóficas) e expertise de segunda ordem (entendimento como entendido por Hannon e Nguyen), e apontando que, enquanto temos o segundo tipo de expertise, é apenas o primeiro que fundamenta a aquisição por testemunho de teses filosóficas; cf. Kornblith (2013, p. 267-8) para uma distinção similar entre dois tipos de expert.

iv. Nomeações acadêmicas: se o fim da filosofia é a aquisição de EEIs, então nomeações acadêmicas deveriam ser guiadas pelo critério de que o filósofo sendo entrevistado deve possuir as teses corretas. Mas nomeações acadêmicas ignoram por completo a verdade ou falsidade das posições defendidas pelos filósofos contratados, mesmo quando as suas posições diferem largamente das dos membros do comitê que os avaliaram. Ao mesmo tempo, departamentos se preocupam com a variedade de posições e perspectivas do seu corpo docente, e isso é explicado pelo fato de que a visão total destes membros proporciona um entendimento maior do que aquele oferecido por um indivíduo apenas, ou por um grupo totalmente convergente a uma resposta; isso encaixa com a concepção de filosofia como entendimento, mas não com a concepção epistêmica;

v. Avaliações acadêmicas: se o fim da filosofia é a aquisição de EEIs, então professores de filosofia deveriam colocar entre os seus critérios avaliativos a verdade das teses defendidas pelos seus estudantes. Mas nenhum professor de filosofia age dessa maneira, e nenhuma avaliação acadêmica de filosofia exige estritamente que o estudante esteja defendendo a teoria correta. Por outro lado, professores consideram em seus critérios avaliativos que os estudantes sejam capazes de traçar inferências válidas, realizar corretamente distinções e conexões conceituais, clarificar termos, exercer boa capacidade argumentativa e um domínio do tópico em questão, tudo isto recorrendo o mínimo possível ao testemunho e exercendo o máximo de autonomia intelectual. Estas são todas marcas do exercício do entendimento e assim a prática é facilmente explicada à luz da concepção de filosofia como entendimento;

vi. Valor da sistematicidade: se o fim da filosofia é a aquisição de EEIs, então filósofos com posições falsas não seriam levados em alta consideração. Pelo contrário, consideramos um número de filósofos, incluindo os filósofos mais famosos do cânone ocidental, como paradigmas de excelência filosófica, mesmo quando consideramos a maioria de suas teses filosóficas como falsas. Por outro lado, parte significativa do apreço por estes filósofos está relacionado à sistematicidade de suas visões filosóficas gerais, como os sistemas de Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Kant, Hegel, Schopenhauer, Russell, Sartre e, mais recentemente, Quine, Goodman, Donald Davidson, Lewis e Chalmers. Como esses sistemas filosóficos contribuem a diferentes formas de entender de maneira mais aprofundada o mundo, mesmo se eles forem todos falsos ou irracionais, a hipótese de filosofia como entendimento explica melhor o valor que damos à sistematicidade dos grandes filósofos, ao contrário da concepção epistêmica;

vii. Trocas de perspectiva: no geral, filósofos que discordam até mesmo acerca em seus conceitos fundamentais, encontram valor na prática de adotar a perspectiva de seus oponentes e entender como, dos comprometimentos e critérios avaliativos destes oponentes, eles viriam a aceitar as suas teses. Assim, um kantiano e um utilitarista em discordância profunda ainda podem aprender um sobre a posição do outro e adquirir um entendimento mais profundo de sua própria posição no processo. Essa prática não tem em geral valor algum se a filosofia é a busca por EEIs, o que torna a atração do fenômeno um mistério; por outro lado, como essa prática contribui a um entendimento geral de ambas as partes, ela encaixa perfeitamente com a concepção de filosofia como entendimento.

Hannon e Nguyen também respondem à objeção de que a troca da filosofia epistêmica pelo coerentismo derruba a motivação de grande parte dos filósofos. Para isso, eles se utilizam de um experimento mental para mostrar que é *prima facie* plausível atribuir a motivação principal de filósofos à busca por sistemas coerentes, e não pelos os EEIs dos filósofos epistêmicos. Este ponto também foi defendido por outros coerentistas como Nozick (1981, p. 23) e Beebe (2018, p. 17):

Suponha que você tem de escolher entre juntar-se a uma das duas organizações filosóficas: A Associação da Filosofia Familiar Muito Boa, ou A Sociedade pela Filosofia Opaca. Se você se juntar à primeira, promoverá o seu entendimento de grandes questões filosóficas, mas não estenderá o seu conhecimento sobre as respostas a estas questões. Se você se juntar à segunda, você será exposto exclusivamente a argumentos opacos para teses filosóficas verdadeiras. Em qual sociedade você ingressaria? Enquanto a Sociedade pela Filosofia Opaca lhe ofereceria acesso a resultados obtidos pelos filósofos opacos, dedicar a sua vida filosófica exclusivamente ao tipo de trabalho realizado dentro dessa sociedade não parece refletir a motivação que leva muitos a se tornarem filósofos em primeiro lugar. [...] [S]uspeitamos que a boa parte dos filósofos preferiria se juntar à Associação de Filosofia Familiar Muito Boa. Isso indica que a motivação principal para fazer filosofia não é o de atingir a verdade. (HANNON, NGUYEN, p. 29)

Avaliando o mérito deste experimento mental, a plausibilidade da opinião de Hannon e Nguyen é sustentada pelo fato de que até mesmo filósofos epistêmicos e céticos metafilosóficos a compartilham. Richard Feldman, um dos defensores do argumento da discordância para CMf, admite que a despeito de ser um fundacionista epistemológico, “não é difícil ver filósofos agindo como se o seu objetivo primário fosse um tipo de grande coerência entre as suas posições filosóficas”:

Suspeito que, na prática, simplesmente começamos em algum lugar que parece mais ou menos plausível e vemos se podemos cravar este ponto de partida em um grande retrato consistente que incorpora outras coisas que parecem plausíveis. [...] Refletir acerca disso tudo pode até nos inclinar a ver que, ao menos na filosofia, algo como uma teoria coerentista da justificação oferece os

padrões pelos quais a criatividade, a habilidade e o sucesso filosófico são julgados. (FELDMAN, 2010, p. 104)

Em suma, a conclusão das considerações acima é não apenas a de que é errado do filósofo epistêmico insistir que o coerentista está “baixando o alvo” da filosofia ao propor o seu modelo, pois o alvo da filosofia nunca foi primariamente o de adquirir EEIs (*Ibid.*, p. 27); é também que, contrariamente ao desespero do filósofo epistêmico, muito da prática filosófica permanecerá intacta sob a concepção coerentista da filosofia. Conseqüentemente, o valor da filosofia não será largamente afetado pelo abandono da filosofia epistêmica. O coerentismo também apresenta outras vantagens contra a filosofia epistêmica. Relacionado ao ponto anterior, a concepção coerentista também permite atribuir à filosofia um valor cognitivo distinto daquele possuído pelas atividades investigativas como as ciências, respeitando ao mesmo tempo as intuições de que as duas atividades são valiosas e de que, contrariamente às ciências, a filosofia não realizou nenhum progresso epistêmico (apesar de ter feito muito progresso em torno à produção de sistemas filosóficos coerentes). Ela também propõe um objetivo mais facilmente atingível do que o alcance por EEIs, o sucesso de um filósofo dependendo do quão consistente e amplo é o seu sistema e o quão capaz o filósofo é para defendê-lo de objeções.

A despeito de sua atratividade, o cético dispõe de ao menos objeções que, senão decisivas, ao menos mostram características indesejáveis na concepção coerentista da filosofia. A primeira objeção é que, mesmo supondo que seja possível formular sistemas filosóficos coerentes, isso não quer dizer que é racional crer nesses sistemas. De fato, o cético argumenta ainda que, contrariamente ao que o coerentista pode esperar, é *irracional* crer no próprio sistema filosófico às próprias luzes do critério de sucesso coerentista. Pois como foi suposto, o coerentista deseja diferir sistemas bem-sucedidos de sistemas que falharam, e é plausível atribuir aos coerentistas que o sucesso ou fracasso de um sistema será uma razão para eles abandonarem ou reterem a crença nele. Como a justificação por argumentos derrubadores não é uma opção viável para determinar o sucesso de um sistema, se supõe que o coerentista deve recorrer ao critério de defensabilidade para determinar se ele deve crer em um sistema ou noutro.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Não é preciso pensar que o critério é suficiente para determinar o sucesso de um sistema sobre outros; o que desejo dizer é que o coerentista concorda que, se ele falha ao menos em desviar objeções contra a coerência de seu sistema, isso é suficiente para que ele deva abandonar ou radicalmente revisá-lo.

Mas se isso é o caso, então o cético pode oferecer argumentos céticos contra a crença em sistemas filosóficos coerentes que são paralelos aos seus argumentos contra a crença em teses filosóficas. O coerentista deve, como Nozick (1981, p. 22), reconhecer que há desacordos substantivos entre filósofos experts até mesmo sobre o quão consistentes são as suas próprias teorias filosóficas, o que abre espaço para o argumento derrotador da discordância, desta vez elevado ao nível de teorias inteiras e na crença em sua defensabilidade. Considere também como o argumento indutivo se aplica contra a concepção coerentista e seu critério de defensabilidade:

Indução pessimista histórica

(P1) A história da filosofia mostra que teorias filosóficas do passado sofriam de objeções sérias, as quais os seus defensores falharam com frequência em conceber;

(C1) Por indução, provavelmente, teóricas filosóficas atuais sofrem de objeções sérias, as quais os seus defensores falham com frequência em conceber;

(P2) Teorias que sofrem de objeções sérias são improváveis de serem defensáveis;

(P3) Não se deve crer em teorias que são improváveis de serem defensáveis;

(C2) Provavelmente, não se deve crer em teorias filosóficas.

O argumento parece ainda mais apropriado quando aplicado ao coerentismo metafilosófico, pois, enquanto teses filosóficas gerais isoladas têm sido revividas ao longo da história (por exemplo, o pampsiquismo, o materialismo, o hedonismo, o kantismo sobre motivação moral, o nominalismo, o platonismo sobre objetos abstratos, etc.), teorias filosóficas como um todo não têm tido o mesmo sucesso de defensabilidade; isso é refletido pelo fato de que nenhum filósofo pretende retomar ou defender os sistemas inteiros de Tomás de Aquino, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Hegel ou mesmo sistemas contemporâneos como os de Frege, Russell e Quine – a explicação plausível para isso sendo que, entre outros fatores (como o modismo da época), os sistemas não são mais enxergados como defensáveis, o que se deve ao fato de novas objeções anteriormente não concebidas pelos criadores dos sistemas terem sido desenvolvidas. Mesmo desconsiderando a história da filosofia, pode também ser mostrado que o

coerentismo sofre igualmente das versões biográfica e de revolta epistêmica do argumento indutivo, e do argumento de filósofos contrafactuais.¹⁴¹

O argumento da sistematicidade de Segal também afeta a concepção coerentista da filosofia, dado que podemos mudar o foco do argumento de teses filosóficas para teorias ou sistemas filosóficos em geral:

Sistematicidade filosófica

(P1) Se a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre a teoria t iria divergir se ele prosseguisse nela, então S está racionalmente proibido de crer ou descrever de p;

(P2) Para qualquer teoria filosófica T, a evidência de S torna muito provável que a investigação de S sobre T iria divergir se ele prosseguisse nela;

(C) S está racionalmente proibido de crer ou descrever de T.

Isto é, como a sistematicidade da filosofia indicia uma instabilidade evidencial tal que sabemos que ela pode nos fazer alterar o curso de nossa crença de um sistema filosófico para o outro se prosseguíssemos em nossa investigação, e é plausível aceitar que a norma racional é a de que estamos proibidos de crer em nossas teorias quando temos evidência de que estamos nessa situação (assim como no caso de teses isoladas), então estamos racionalmente proibidos de crer de nossas próprias teorias filosóficas. Se o cético está correto, então o coerentista é forçado a admitir à luz de seus próprios critérios que não é possível crer que seus sistemas filosóficos são bem-sucedidos e, portanto, que eles devem ser abandonados.

Pior ainda para o coerentista, o cético pode argumentar que, pelo fato de o coerentista já ter reconhecido a força de CMf, ele deve abandonar a crença ou a confiança alta racional no próprio coerentismo. Afinal, se trata de uma tese metafilosófica, e uma tese metafilosófica é uma tese filosófica por natureza; como tal, ela também é alvo dos argumentos de CMf que, se o coerentista aceita como válidos, lhe forçam a abandonar a sua própria posição.

¹⁴¹ O ponto acerca da aplicabilidade do argumento da indução pessimista histórica ao coerentismo metafilosófico já havia sido feito similarmente por Kane Baker (2023). Contudo, a apresentação de Baker carece de uma construção do ponto na forma de um argumento.

Independente destas razões, o coerentista pode já estar disposto a concordar com o cético que a crença não possui lugar em sua concepção da filosofia. Nozick (1981, p. 14, p. 20) explicitamente desconsidera a importância da crença em explicações em prol de um “comprometimento tentativo” às hipóteses que constituem a teoria. Beebee (2018) desenvolve uma alternativa mais sofisticada: de acordo com ela, filósofos não podem crer em seus equilíbrios, mas podem adotar a atitude de *aceitação* perante eles. A atitude de aceitação, desenvolvida originalmente por Bas van Fraassen (2006), não é uma atitude doxástica como aquelas defendidas pelos revisionistas ou por Jackson e Staffel; antes, consiste de um tipo de comprometimento perante nossas teorias. Escrevendo no contexto de teorias científicas, van Fraassen escreve:

A aceitação de teorias (seja completa, provisória, em algum grau etc.) é um fenômeno da atividade científica que envolve claramente mais que crença. Uma das principais razões para pensar assim é que nunca somos confrontados com uma teoria completa. Assim, se um cientista aceita uma teoria, por causa disso ele se envolve em um tipo de programa de pesquisa. Tal programa pode bem ser diferente daquele que lhe seria conferido pela aceitação de uma outra teoria. Mesmo que tais teorias (incompletas que são) sejam equivalentes uma à outra a respeito de tudo que é observável – ao menos no momento.

Assim, a aceitação envolve não apenas a crença, mas certo compromisso. Mesmo para aqueles de nós que não são cientistas profissionais, a aceitação envolve o compromisso de enfrentar qualquer fenômeno a ser observado com os recursos conceituais dessa teoria. Ela determina os termos nos quais vamos procurar dar explicações. Se a aceitação for para valer, ela se mostra na presunção da pessoa de ser alguém que explica, em sua disposição para responder *ex cathedra* a questões. [...] É verdade que um compromisso não é nem verdadeiro nem falso; apenas mostra a confiança de que ele vá ser *justificado*. (VAN FRAASSEN, 2006, p. 35, grifo do autor)

Transferida ao contexto da filosofia, a atitude de aceitação de um filósofo perante os seus equilíbrios deve ser entendida como o comprometimento pragmático de defendê-lo o melhor possível contra as objeções a ele, o que está em linha com o fim de Lewis de descobrir os equilíbrios que se mantêm de pé ao escrutínio. Ao mesmo tempo, Beebee também crê que a aceitação permite asserção sincera e racional, argumentando que, ao menos no caso do cientista, adotar um comprometimento perante um programa de pesquisa é suficiente para que ele tenha tomado uma posição sinceramente. Se isso for o caso, então Beebee também possui uma saída para o dilema do filósofo sincero. De fato, a própria aceitação pode ser aplicada pelo coerentista à sua própria afirmação filosófica, o que evade também a objeção de autoderrota.

Infelizmente, não é óbvio que a aceitação seja suficiente para barrar os desafios céticos que apelam para objeções não concebidas como o argumento indutivo e o argumento contrafactual. Se o cético tem por indução uma razão para pensar que provavelmente os

seus sistemas são indefensáveis, parece irresponsável continuar a aceitá-los; de outro modo, não é claro onde se traça a linha entre casos adequados e inadequados de aceitação de teorias.¹⁴² Também não é claro que a aceitação possa barrar argumentos que apelam para a instabilidade evidencial de duração indefinida, como o argumento da sistematicidade, pela razão de torna-lo consciente de que ele está em um contexto epistemicamente perigoso quanto à defensabilidade de seu sistema.

Outro problema significativo com a aceitação é que o seu sucesso como abordagem metafilosófica depende, como observou Stoljar (2021 p. 73-6), da separação nítida entre o filosófico e o não filosófico. Mas diversas teorias filosóficas são epistemicamente pares. Por exemplo, o fisicalismo ou a tese de fecho cognitivo formulada por Colin McGinn (2006, p. 322), segundo a qual “os procedimentos formadores de conceitos de [uma mente] não [podem] se estender a uma compreensão [de uma propriedade ou teoria]” devido a restrições em sua estrutura endógena, são entendidas serem teses empíricas e contingentes acerca do mundo. Nesse sentido elas são epistemicamente pares às teorias científicas e afirmações cotidianas. Isso quer dizer que, se não devemos crer em teorias filosóficas, mas apenas aceitá-las, o mesmo deve valer para teorias científicas e afirmações cotidianas – o que é altamente implausível. Por outro lado, vários argumentos para conclusões paradigmaticamente filosóficas (por exemplo, o argumento mooreano para a existência do mundo externo) dependem, *inter alia*, de premissas empíricas (nesse caso, “aqui está uma mão, e aqui está outra”).

Assumindo que premissas empíricas são objetos de crença e também assumindo o princípio de responsabilidade epistêmica de que S deve crer em q se ele crê em p deduziu q de p, deveríamos concluir que o filósofo deve crer na sua conclusão – o que não é o caso de acordo com o coerentista, pois ele apenas a aceita a conclusão enquanto crê nas premissas. Mas isso envolve colocar o coerentista em uma posição de irracionalidade, exceto se ele afirmar que premissas empíricas também devem ser apenas aceitas, o que volta ao problema anterior. Voltando ao exemplo, quando dizemos a alguém que aqui está uma de nossas mãos, é incorreto dizer que apenas aceitamos e não cremos nisso. O último recurso do coerentista é, então, engolir as consequências e afirmar que, de fato, teorias

¹⁴² De fato, Beebe não oferece qualquer critério para distinguir estes casos, o que considero uma fraqueza de sua posição. Afinal, cientistas e investigadores em geral adotam programas de pesquisa por meio de seus comprometimentos, mas em várias instâncias esses programas são abandonados ou considerados inadequados, assim tornando criticável a aceitação deles. Na filosofia, algo similar parece ocorrer com grandes sistemas filosóficos como os de Berkeley, Spinoza, Hegel e Schopenhauer.

científicas e afirmações ordinárias também devem ser apenas aceitas. Mas ao fazer isso, a sua posição deixa de ser caracteristicamente metafilosófica e se torna um coerentismo global, o que já vai muito além das pretensões originais do coerentista *vis-à-vis* as implicações de CMf.¹⁴³

Por fim, há um problema adicional prático com a proposta de abandonar a crença para o coerentista.¹⁴⁴ Se tudo o que está permitido aos filósofos é o de apenas realizar um comprometimento teórico de defender seus sistemas de objeções externas e internas, a filosofia perde o seu valor social como guia para pessoas. Isso se torna especificamente claro quando observamos esse ponto no contexto da filosofia na educação. Assumindo CMf, a filosofia não pode contribuir nada à educação se ela se trata de uma atividade direcionada à transmissão de conhecimento (Goldman, 1999, p. 349).¹⁴⁵ Pode ser argumentado que a filosofia contribui ao cultivo de virtudes epistêmicas ou capacidades de pensamento crítico, e o cultivo destes é um fim educativo. O cético tem duas respostas a essa objeção: primeiro, que não é obvio que as virtudes ou capacidade cultivadas pela filosofia são distintas daquelas cultivadas por outras disciplinas (i.e., o valor educativo da filosofia é *superfluo*). Segundo, mesmo se o aprendizado de ferramentas filosóficas for considerado indispensável, é difícil dizer por que razão deveríamos chamar essa disciplina de *filosofia*, já que estamos apenas aprendendo a usar certas ferramentas lógicas e conceituais (i.e., a disciplina da filosofia é drasticamente reduzida de seu status original como fonte de conhecimento filosófico).

Considere, no entanto, a proposta de Michael Hand (2018) da educação como atividade direcionada à formação da vida adulta:

É a tarefa da educação preparar as crianças para a vida adulta e, enquanto vidas adultas diferem amplamente nas direções que elas tomam e os desafios que

¹⁴³ Como argumentarei no próximo capítulo, os mesmos problemas mencionados neste parágrafo também afetam o cético metafilosófico.

¹⁴⁴ Esta objeção é desenvolvida em Gonçalves (no prelo).

¹⁴⁵ Um ponto interessante é que Goldman (1999, p. 359) admite que “em um campo como a filosofia, seríamos pressionados a mostrar que professores no campo sabem a verdade sobre teses primárias como o nominalismo na metafísica, o contratualismo em filosofia política ou o reducionismo na filosofia da mente”. Isso parece expressar um ceticismo sobre a ideia de que os professores têm esse conhecimento, ou ao menos que é razoável atribuir isso a eles. Goldman propõe, ao invés disso, que o ensino de filosofia deve se referir a *juízos secundários*; i.e., conhecimento acerca do estado atual da disputa e as razões levantadas por cada lado participante. Esse é também, segundo Goldman (*Ibidem*), o critério que distingue o filósofo profissional expert do não expert dentro das instituições educacionais: “Conhecimento substantivamente preciso de tais proposições secundárias é uma característica que distingue professores de neófitos filosóficos. Para conseguir credenciais na filosofia, é preciso demonstrar conhecimento – crença verdadeira – de proposições secundárias apropriadas”. Contudo, isso parece reduzir o ensino de filosofia a algo não muito distinto da história da filosofia, o que parece reduzir drasticamente o seu valor educativo.

elas lançam, há mais ou menos alguns problemas, ou tipos de problemas, com os quais mais ou menos todos os adultos têm que lidar em um momento ou outro. Seja lá o que queiramos colocar no currículo principal, problemas inescapáveis e os meios de lidar com eles certamente pertencem a ele. (*Ibid.*, p. 7)

De acordo com Hand, alguns problemas são tais que aparecem de maneira constante e inevitável em nossas vidas adultas, e que podem ser resolvidos apenas através de ferramentas filosóficas. Esses problemas são os de justificar aderências a padrões, sejam eles morais, políticos ou religiosos. Assim como inevitavelmente crescemos em culturas que cultivam um tipo de cada padrão e geralmente nos comprometemos a ele no início de nossas vidas (e muitas vezes os perpetuamos) de maneira acrítica, inevitavelmente nos encontramos em situações nas quais nos questionamos sobre a justificação de nossa aderência, nos forçando a decidir se os mantemos, abandonamos ou alteramos, e se novos comprometimentos devem ser adotados (*Ibid.*, p. 14). Como nossos comprometimentos morais, políticos e religiosos figuram entre os mais cruciais para nossa própria identidade e visão de mundo, o enfrentamento dessas questões – “por que seguir as obrigações desse paradigma, e não as de outro, ou as de nenhum?”; “por que seguir este partido, e não aquele, ou nenhum?”; “por que seguir os dogmas dessa religião e não os de outra, ou os de nenhuma?” – constitui parte fundamental da vida adulta.

A filosofia é especialmente apta a este fim, uma vez que é o engajamento extensivo com a literatura filosófica sobre questões morais e políticas que permite ao discente o acesso a bens cognitivos que o levam a aprofundar a sua própria posição nestas questões e assim chegar a uma resolução definitiva no momento de enfrentar estas questões mais tarde em sua vida (ou, se o discente for um adulto, deste momento em diante). E a filosofia coerentista parece apta a realizar esse fim educativo especialmente, já que o fim do filósofo é poder construir os sistemas filosóficos mais consistentes. Em face a um discente na aula de filosofia, o seu papel será o de ajuda-lo a produzir o seu próprio sistema coerente e ensina-lo a como torna-lo mais resistente a objeções externas e internas. Portanto, a filosofia coerentista parece ter um valor educativo distinto e, portanto, um valor social insubstituível, sendo mais uma razão para nos tornarmos coerentistas.

Contudo, essa proposta sofre de um problema óbvio. Tudo o que é permitido ao filósofo coerentista é apenas aceitar um sistema e, assim, se comprometer a defendê-lo de todas as objeções possíveis e abandona-lo quando isso se revelar improvável ou impossível. Deixando de lado os argumentos já apresentados pelo cético contra a aceitação de sistemas filosóficos, o que o cético salienta e o coerentista deixa de mencionar em sua

proposta é que, enquanto ele concede a vitória ao cético, o coerentista não está intitulado a dizer ao discente qual sistema filosófico ele deve adotar para lidar com as questões da vida adulta.

Pelo contrário, um coerentista responsável deve enfatizar ao seu discente (citando os argumentos pró-CMf) que ele não pode crer em suas próprias teorias filosóficas, e que ele deve se contentar apenas com a aceitação. Mas se isso é o caso, não é óbvio como o coerentista realmente *ajuda* a preparar os discentes para a vida adulta: um discente que possui um amplo conhecimento sobre quais são os sistemas filosóficos mais coerentes, mas que também reconhece que está racionalmente proibido de crer em qualquer um deles, não parece estar em uma situação melhor do que ele estava antes de engajar com a filosofia.¹⁴⁶ Na verdade, não é sequer óbvio se o discente familiarizado com a filosofia está em uma situação *tão boa quanto* a do discente não familiarizado, pois é provável que o primeiro sofrerá, como resultado da sua reflexão filosófica, um senso aprofundado de vertigem epistêmica.¹⁴⁷ Portanto, não é o caso que a filosofia coerentista possui valor educativo e, portanto, valor social substantivo, e é possível que ela seja *nociva* quanto a esse fim.

Note que há problemas sociais potenciais relacionados com a concepção coerentista. Se estamos também proibidos de publicar teses filosóficas nas quais cremos (SARIHAN, 2023), então o papel social de filósofos intelectuais como guias ou ajudantes sociais é drasticamente reduzido ao discurso mitigado como proposto pelos revisionistas; isso também parece se estender a qualquer publicação fictícia na qual o seu autor avança as teses filosóficas nas quais ele crê, assim impondo restrições sobre a literatura.¹⁴⁸ Essas são todas razões para não querermos nos tornar coerentistas, se o que ainda desejamos da filosofia, mesmo não epistêmica, é alguma contribuição social substantiva – isto é, além de propor aos filósofos a mera persuasão de outras pessoas a adotar convicções e pontos

¹⁴⁶ Se não a crença racional, mas a aceitação é suficiente pra fundar uma escolha não arbitrária, o discente ainda é alvo dos argumentos do cético contra a aceitação de sistemas filosóficos.

¹⁴⁷ Nem mesmo o recurso a restrições pragmáticas funciona, porque priorizar valores pragmáticos na escolha de teorias filosóficas também é estar comprometido com uma teoria filosófica substantiva, o que está sujeita aos argumentos de CMf; cf. Rescher (1985, p. 211). A vertigem epistêmica do discente atravessa tanto a sua filosofia quanto a sua metafilosofia, pois esta é parte daquela.

¹⁴⁸ O que não quer dizer que será racionalmente proibido realizar literatura com opiniões filosóficas, apenas que as opiniões não podem ser aquelas que o autor sinceramente crê. Assim, ainda está aberta a possibilidade de uma literatura filosófica que apresenta e aprofunda diversos pontos de vista e teses, mas sem chegar à asserção de qualquer um deles.

de vistas diferentes para os seus próprios fins, o que a filosofia coerentista permite plenamente.

3.3.3.2 Filosofia como terapia

A última concepção alternativa da filosofia que falarei apenas brevemente sobre deixa de lado tanto a pretensão de buscar EEs da filosofia epistêmica quanto as propostas do revisionismo de atitudes e o coerentismo. De acordo com a concepção *terapêutica* da filosofia, o fim da filosofia não é o de provar a própria crença racional em uma tese, ou de construir e defender sistemas filosóficos coerentes, mas se utilizar de argumentos e ferramentas filosóficos para “realizar algum ideal de saúde em alguma situação ou situações nas quais isso não é realizado; isto é, no caso de alguma doença” (PETERMAN *apud* BANICKI, 2014, p. 14).

De acordo com ela, o filósofo, dispondo de um aparato terapêutico distintamente filosófico, ajuda a promover um ideal de saúde humana ao utilizar esse aparato para lidar com doenças (entendidas como processos que impedem a realização da saúde) cujo tratamento só pode ser resolvido através de seu emprego. Em outras palavras, o fim do filósofo é o de identificar sintomas de doenças filosoficamente tratáveis, e o de se utilizar de técnicas filosóficas (geralmente identificadas como práticas argumentativas) para restaurar os seus pacientes a um estado prévio de saúde. Por exemplo, relatando que os filósofos buscam a tranquilidade das perturbações intelectuais produzidas pelas aparências contraditórias das coisas, mas percebendo que, motivadas mais pelo amor próprio do que pela investigação aprofundada, as crenças dogmáticas dos filósofos e os esforços que eles fazem para manter-se convencidos de que eles alcançaram a verdade, causam mais perturbações que obstruem a aquisição da tranquilidade, o cético pirrônico, movido pelo seu amor à humanidade, se utiliza dos modos argumentativos que induzem à suspensão da crença para cura-los da assunção dogmática que alimenta a sua precipitação e presunção – a saber, que posse da verdade e evasão da falsidade trazem a tranquilidade¹⁴⁹ – além das suas demais crenças filosóficas. Pois o cético relata que é seguindo a suspensão de juízo que se segue a tão desejada tranquilidade:

¹⁴⁹ A explicação de Sexto Empírico para isso é que o dogmático já está valorizando (antes mesmo da investigação, assim como o cético em seu estado inicial antes da suspensão) a verdade como um bem a ser perseguido e a falsidade como um mal a ser evitado. Mas crenças valorativas dogmáticas trazem

Sem poder [distinguir corretamente as aparências e conceitos verídicos dos falsos], eles [i.e., os cétricos] suspendem o juízo. Por um acaso fortune, a tranquilidade neles acompanha a suspensão de juízo, assim como a sombra acompanha o corpo. (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 163-4/PH I 29)

O modo de vida cétrico é, então, a prática sustentada de esperar alcançar a tranquilidade através da suspensão dos próprios juízos. Elevada ao nível filantrópico de Sexto Empírico, ela se torna uma prática terapêutica que cura as perturbações que se encontram na raiz de nossas teorizações filosóficas, se utilizando de quaisquer métodos persuasivos que sejam capazes de realizar este propósito.

Outra abordagem terapêutica é a de Wittgenstein que, diferente de Sexto Empírico, entende que a raiz de males não está em não ter considerado cuidadosamente a questão de todas perspectivas e razões possíveis, mas em uma confusão mental dos próprios filósofos: a saber, que as questões que eles procuram resolver não são questões legítimas, mas o produto de “uma má interpretação das formas de nossa linguagem” e o fato de que “não *dominamos com uma clara visão* o uso de nossas palavras” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 71, p. 74/IF 111, 112, grifo do autor). O senso (ilusório) de profundidade filosófica produz, por sua vez, “inquietações profundas” naqueles que foram vítimas dessa confusão;¹⁵⁰ o trabalho do filósofo, ao invés de argumentar para mostrar que as

perturbações, como Sexto observa: “pois forçado a perseguir o que ele crê ser bom e a fugir do que ele supõe ser ruim, ele jamais permanecerá imperturbado: ele será perturbado pelo seu desejo de conseguir o bem que ele deseja quando não puder alcançá-lo, e jamais ficará de repouso quando o tiver em sua posse, devido ao seu excesso de alegria ou porque deverá manter a vigília sobre a sua aquisição” (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 122/AM XI 116; cf. *Ibid.*, p. 164/EP I 27). Isto é, o filósofo dogmático sempre será perturbado durante a investigação porque ele atribui um valor exacerbado ao alcance da verdade e à fuga da falsidade; ele sempre será perturbado após acreditar ter alcançado a verdade, pois precisará constantemente defender a sua crença perante as objeções dos outros filósofos, além das próprias objeções que ele pode formular contra si a partir daquele momento. Nietzsche também alerta os “filósofos e amigos do conhecimento” sobre os efeitos da supervalorização da verdade: “evitem o martírio! O sofrimento pela verdade! Corrompe a inocência e a sutil neutralidade da sua consciência, torna-os rígidos para objeções e panos vermelhos, entontece, animaliza e embrutece, quando, lutando contra perigo, calúnia, suspeita, rejeição e até mesmo consequências piores da hostilidade, vocês ainda têm de atuar como defensores da verdade na Terra – como se ‘a verdade’ fosse uma criatura tão inepta e inofensiva, a ponto de necessitar defensores!” (NIETZSCHE, 2005b, p. 30-1/ABM 25).

¹⁵⁰ Wittgenstein ofereceu outras explicações para as perplexidades filosóficas ao longo do desenvolvimento de seu pensamento. Nas discussões sobre o solipsismo no **Livro azul** e nas conferências realizadas no período em que ele foi escrito, ele (1969b, p. 46-57) explica que o solipsista que diz: “não faz sentido atribuir dores aos outros, porque eu, e apenas eu, posso sentir as minhas dores”, está na verdade expressando uma proposta de regra gramatical sob a aparência de uma constatação profunda sobre a realidade quando ele conclui que “apenas as minhas dores são reais”. Isso ocorre quando o solipsista percebe (corretamente) que “A tem um dente dourado” e “A tem uma dor de dente” são falsos símiles, pois faz sentido dizer “acho que sou eu quem tem um dente dourado”, mas não “acho que sou eu quem está tendo uma dor de dente”, mas interpreta (incorretamente) isto como uma assimetria epistêmica de acordo com a qual eu posso saber que você e eu temos um dente dourado (ou que eu tenho o meu dente dourado), mas não posso saber que eu e você estamos tendo uma dor de dente, o que o leva à conclusão absurda de que apenas ele (o solipsista) tem dores (WITTGENSTEIN, 2001, p. 23). Mas tudo o que o solipsista realmente faz ao dizer “apenas eu sinto dores” é salientar essa característica da nossa gramática; impressionado por ela, mas insatisfeito com a linguagem ordinária que permite sentenças do tipo “A tem dor” e “A e B tem a mesma dor”, ele deseja

assunções por trás de suas inquietações são injustificadas ou falsas, é mostrar, através da apresentação clara de fatos de nossas práticas linguísticas, que “um símile, que é absorvido nas formas de nossa linguagem, provoca uma falsa aparência” (*Ibid.*, p. 72), gerando o que é meramente um pseudoproblema; a partir do entendimento deste fato, os problemas, assim como as inquietudes, “são [...] dissolvidos como um torrão de açúcar na água” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 310/BT 421).

Propondo desenvolver o diagnóstico de Wittgenstein, Eugen Fischer (2011) entende que, por meio do processo de *inferências analógicas não intencionais*, somos levados a assimilar (sem nos darmos conta disso) duas coisas (uma delas mapeada nos termos da outra, e mantendo uma estrutura inferencial ou causal análoga) em aspectos nos quais sabemos que elas são claramente diferentes. O exemplo que Fischer oferece é da metáfora de esforço intelectual como busca visual:

Um pensador pode acidentalmente pressupor que ‘ver’ uma implicação é como ver chaves também no sentido de envolver literalmente um objeto percebido em algum local, ou que envolve literalmente o uso de um órgão sensorio (*Ibid.*, p. 64)

Isso resulta em pressupões caracteristicamente filosóficas como que *pensar (ou compreender, ou intuir) algo é perceber literalmente com um órgão sensorio que algo que está literalmente em algum local*; comprometer-se com essa conclusão inconscientemente caracteriza o que Wittgenstein (2014, p. 72/IF 115) chama de *estar prisioneiro em uma imagem*, e a tendência a fazer inconscientemente inferências analógicas que nos levam a esse comprometimento é um fato característico da psicologia humana. Mas como a pressuposição derivada da analogia é inconsistente com outras pressupões do agente (por exemplo, que pensar não envolve nenhum objeto literal no nosso ambiente externo, nem o funcionamento de um órgão sensorio externo como os olhos), isso gera um sentido de perplexidade ou paradoxo característico de problemas filosóficos.

remover esse uso da linguagem promovendo uma nova notação que permite fixar essa diferença, reservando o termo “dor” e outros termos experienciais para apenas o pronome “eu”, o que ele faz na forma ilusória de uma proposição aparentemente metafísica (“apenas as minhas dores são reais”) que “esconde uma regra gramatical” (WITTGENSTEIN, 1969b, p. 55). Mas devido à aparência ilusória, mas irresistível da sua proposição, o próprio filósofo “não percebe que ele está objetando a uma convenção” ao invés de constatando um fato profundo (*Ibid.*, p. 57). O mesmo caso ocorre nas disputas acerca da existência de pensamentos inconscientes (*Ibid.*, p. 57-8). A hipótese wittgensteiniana de que filósofos estão inconscientemente realizando propostas linguísticas à guisa de uma afirmação metafísica influenciou profundamente a teoria da proposta linguística desenvolvida pelos seus estudantes, como Lazerowitz (1977), Ambrose (1992), Norman Malcolm (1940; 1992) e John Wisdom (1992).

De acordo com Fischer, a concepção filosófica moderna da mente ao menos desde Locke é o resultado de uma tentativa de resolver esse conflito: se (i) pensar envolve um objeto e um órgão sensorio, mas (ii) não é um objeto externo no nosso ambiente, nem há um órgão sensorio externo que possa capturá-lo, então pensar envolve um objeto localizado *internamente*, que é capturado por um órgão sensorio *interno*; o espaço e órgão internos chamamos mente, e os objetos que habitam a mente são ideias (ou impressões, ou imagens, ou percepções internas, etc.). Isso gera problemas filosóficos relacionados à mente, como o problema da relação entre o mental e o físico, o problema da percepção e o problema do conteúdo mental/linguístico, cuja resistência a soluções se dá pela dificuldade em harmonizar nossas convicções:

Qualquer que seja a maneira para negociar espontaneamente ou intuitivamente entre a Cila da vacuidade e o Caríbdis da falsidade patente, ficamos com intuições injustificadas [...] cujo conflito aparente com outras convicções faz surgir problemas filosóficos mente-corpo ruins, porém atraentes. (FISCHER, 2011, p. 70)

O filósofo terapeuta deve, portanto, se esforçar em utilizar os métodos possíveis para convencer aqueles que foram atingidos por essa confusão conceitual da raiz de seu desentendimento: um erro categórico produzido por uma tendência inconsciente de projetar propriedades através de inferências analógicas, que frequentemente ocorre em contextos de reflexão filosófica. Coletando os fatos sobre o como realmente usamos termos mentais e físicos em seus contextos não filosóficos e os apresentando sistematicamente, o filósofo espera que isso dissolva a sensação de perplexidade que os outros sentem. Com isso, o filósofo espera (mas não garante) salva-los de suas inquietações:

Suponha que alguém dissesse: “minha ânsia é de conseguir um retrato geral compreensivo do universo. Você pode satisfazer essa ânsia?”. Eu diria: “Não”. Mas se a pessoa disser: “Então você é inteiramente inútil para mim?”, eu diria: “Possivelmente não. Vamos ver se fazer ou pensar de tal e tal modo vai, não satisfazer a sua ânsia, mas fazer você deixar de tê-la. Isso pode acontecer. Mas é igualmente possível de sua ânsia não sumir; neste caso, nada posso fazer por você”. (WITTGENSTEIN *apud* AMBROSE, 1977, p. 4)

A descoberta real é a que me torna capaz de deixar de filosofar quando eu quiser. – A descoberta que *aciqueta* a filosofia, de tal modo que ela *não seja mais açoitada* por questões que coloquem *ela mesma* em questão. – Mas vai-se mostrar agora um método à mão de exemplos, e pode-se interromper a série desses exemplos. – Problemas são solucionados (dificuldades eliminadas), não *um* problema. (WITTGENSTEIN, 2014, p. 76/IF 133)

A filosofia terapêutica, tanto pirrônica quanto wittgensteiniana, simpatiza com o cético em sua suspeita acerca do sucesso da filosofia epistêmica por razões distintas. O pirrônico, sem elevar a sua inclinação a um dogma, ao menos relata que, até o momento

presente, não houve solução das disputas filosóficas, apesar de muitos se manterem convencidos injustificadamente de terem encerrado a disputa, o que leva à inquietude; Wittgenstein e seus seguidores, por outro lado, suspeitam da própria legitimidade dos problemas filosóficos, entendendo-os como confusões linguísticas das quais muitos (especialmente os filósofos) padecem e se inquietam. Ambos enxergam como o papel do filósofo o de curar os outros destas inquietações, seja pelo método para suspensão de juízo como os modos de Enesidemo e Agripa, seja pela clarificação através da apresentação dos fatos linguísticos.

O importante da concepção terapêutica é que ela consegue conservar um papel social com condições claras de sucesso aos filósofos, como aqueles que possuem como tarefa preservar o florescimento e saúde daqueles que sofrem de doenças conceituais. Essa tarefa também largamente mantém intacta a prática argumentativa da filosofia epistêmica (considerando exclusivamente a terapia pirrônica),¹⁵¹ uma vez que o terapeuta procede de técnicas de persuasão, incluindo a argumentação filosófica para os males mais enraizados em problemas filosóficos. Como o que importa para a terapia é que o procedimento produza a cura do paciente, pouco importa se o próprio terapeuta crê na verdade dos argumentos que ele mesmo propõe; por consequência, o problema da sinceridade perde a sua relevância quando fazemos filosofia enquanto terapia. Por fim, essa tarefa é garantida a se perpetuar, uma vez que, ao longo de revoluções linguísticas e conceituais, podemos esperar que os mesmos problemas, assim como novos problemas, aparecerão para ameaçar o bem-estar do filósofo e daqueles que o cercam. Isso quer dizer que a filosofia terapêutica é mais uma forma de vida, uma prática constante, ao invés de uma prática com fim específico como a filosofia epistêmica.

O cético pode rejeitar, é claro, a concepção terapêutica como resposta efetiva a CMf. Assim como no caso de teses filosóficas e teorias filosóficas (no sentido do coerentista), argumentos para CMf podem ser reformulados de maneira a afetar a racionalidade da crença ou confiança alta de filósofos terapeutas em sua própria abordagem. Por exemplo, considere o fato da discordância entre filósofos terapeutas acerca de um número de

¹⁵¹ A terapia wittgensteiniana é mais revisionista quanto à prática da filosofia: apesar de Wittgenstein (2014, p. 77/IF 133) afirmar nas **Investigações filosóficas** que há mais de um método (“por assim dizer, diferentes terapias”) na filosofia, o método de apresentar teses filosóficas através de argumentos dedutivos está excluído e o filósofo deve se contentar, ao invés disso, com “compilar recordações [i.e., os fatos linguísticos] para uma determinada finalidade” (*Ibid.*, p. 75/IF 127). Isso é enfatizado em outros escritos como o **Big typescript**: “nossas respostas [a todos os problemas filosóficos], se corretas, devem ser ordinárias e triviais” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 304/BT 412).

questões específicas à sua concepção metafilosófica (BANICKI, 2014, p. 20-1): (i) a natureza da doença específica e os sintomas característicos; (ii) o ideal de saúde pressuposto pela terapia; (iii) o procedimento terapêutico; (iv) a necessidade e natureza de uma teoria terapêutica para fundamentar a não acidentalidade do procedimento; (v) quem conta como o médico; (vi) quem conta como o paciente; (vii) qual a relação entre paciente e médico na terapia. Estes seis aspectos constituem uma estrutura geral para toda filosofia terapêutica (na verdade, toda prática terapêutica em geral). Mas não há consenso obvio entre os filósofos acerca de todos estes pontos. Isso não é apenas considerando a terapia pirrônica e a terapia wittgensteiniana (que entram em discordância acerca de (i), (iii), (v) e, possivelmente, (vii)): cada uma está em um desacordo mais amplo acerca destes e outros pontos com as outras concepções terapêuticas, como o estoicismo e o epicurismo no ocidente,¹⁵² e as concepções terapêuticas budistas como a de Nāgārjuna no oriente (DREYFUS, 2011; MILLS, 2020). Como todos estes desacordos são desacordos acerca de teses filosóficas, não apenas acerca de critérios terapêuticos, mas até mesmo sobre a própria natureza de problemas e métodos filosóficos, o mesmo problema que surge para os filósofos epistêmicos em casos de desacordo, naturalmente surge para os filósofos terapêuticos.¹⁵³

Uma segunda objeção, direcionada especificamente contra a concepção wittgensteiniana, é a de que a sua própria concepção terapêutica da filosofia é baseada em teses filosóficas substantivas acerca da natureza de problemas filosóficos que é, por sua vez, orientada por uma teoria metassemântica que determina quando questões são ou não são legítimas (e que exclui como legítimas as expressões de questões filosóficas).¹⁵⁴ Se isso é o caso, Wittgenstein contradiz a sua própria rejeição da concepção epistêmica da filosofia, pois

¹⁵² Sobre as outras filosofias helênicas como práticas terapêuticas, cf. Hadot (2002), Nussbaum (1994), Banicki (2014). Essas abordagens já sofrem perante CMf por sustentarem teses filosóficas substantivas, devido à pressuposição de que a prática terapêutica deve seguir uma teoria que explique a não acidentalidade entre o procedimento e a cura que se segue dele. As abordagens pirrônica e wittgensteiniana suspendem a crença acerca desta pressuposição, evitando este problema.

¹⁵³ Mesmo o critério de tranquilidade comumente aceito pelos helênicos (incluindo Sexto Empírico) e por Wittgenstein é contestado e rejeitado por Nietzsche (2005b, p. 86/ABM 200; 2008, p. 237/VP 437) como um sintoma de tipos decadentes e produto do niilismo. Sobre o próprio ideal de saúde de Nietzsche, inspirado por Demócrito, cf. Berry (2010, cap. 5).

¹⁵⁴ Creio que isso generaliza para toda denúncia dogmática de ilegitimidade contra os problemas filosóficos. Como Porchat Pereira afirma: “a denúncia da ilegitimidade encontra, em cada caso, seu fundamento e justificação numa particular postura positiva que definitivamente se assume, envolvendo sempre, não apenas articulações determinadas de certos problemas eminentemente filosóficos, mas também uma definição dirimente quanto à natureza mesma da filosofia. Postura da qual aquela mesma denúncia inelutavelmente ocorre. Mas isso nos permite, então, dizer que tais desqualificações dos problemas filosóficos somente se produzem no interior de quadros definidos por opções filosóficas particulares” (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 223).

as suas teses são claramente filosóficas, mas devem fazer sentido para que sejam verdadeiras em primeiro lugar. Em outras palavras, Wittgenstein cai na armadilha na qual caem as teorias metassemânticas deflacionistas do discurso filosófico:

A armadilha é a seguinte: a metassemântica é ela mesma uma área do discurso humano e, portanto, uma dada uma teoria metassemântica M precisará classificar sentenças tais como aquelas que constituem M como ou B (boas) ou R (ruins). E como M é por hipótese uma versão global de DMSMF [deflacionismo metassemântico metafilosófico] e a metassemântica é parte da filosofia, M deve se classificar como R. Como M se classifica como R, de acordo com M, M é ela mesma ruim e, portanto, deflacionada. Mas se a teoria que deflaciona a filosofia é ela mesma deflacionada da mesma maneira, parece que estamos minando os próprios fundamentos da deflação. Por outro lado, se M se classifica como B, M não é mais uma versão global de DMSMF. (WARREN, 2016, p. 109)

Warren (*Ibid.*, p. 110-1) exemplifica com a própria teoria pictórica da linguagem de Wittgenstein no **Tractatus logico-philosophicus** que não há como se manter confortável nesta armadilha. Sem entrar nos detalhes da teoria para evitar disputas exegéticas que vão muito além do escopo da discussão, é incontroverso que as constatações da filosofia, que são julgadas no **Tractatus** como não satisfazendo os critérios de uma representação linguística, são nele rejeitadas como *contrassensos*; ao mesmo tempo, também é incontroverso que o próprio **Tractatus** é composto de constatações filosóficas, o que implica que o seu próprio discurso é um contrassenso, como é reconhecido abertamente por Wittgenstein em sua penúltima seção: “Minhas proposições elucidam desta maneira: quem me entende acaba por reconhece-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 261/TLP 6.54).

Portanto, a própria base do discurso deflacionista do **Tractatus** mina a sua deflação. Do mesmo modo isso acontece com a sua posição em obras posteriores; a defesa no **Livro azul** de que constatações filosóficas (como as do solipsismo, sobre a impossibilidade de duas cores ocuparem o mesmo espaço, e sobre pensamentos inconscientes) são propostas linguísticas (WITTGENSTEIN, 1969b, p. 46-58), requer argumentar contra a categorização dessas constatações como sendo factuais ou conceituais descritivas, que as constatações filosóficas “a despeito das aparências, *não* são constatações factuais sobre objetos físicos, a percepção, a mente humana, o conhecimento de si” (AMBROSE, 1992, grifo da autora),¹⁵⁵ o que requer uma teoria metassemântica para distinguir não

¹⁵⁵ Para uma discussão crítica dos argumentos que Ambrose (1992) levanta a favor da teoria da proposta linguística, cf. Chisholm (1992).

arbitrariamente tipos diferentes de proposições,¹⁵⁶ o que por sua vez pressupõe a inteligibilidade da disputa filosófica da qual ela participa.

A análise das **Investigações filosóficas** sob a interpretação de Fischer sofre de outros problemas. De acordo com a sua leitura, Wittgenstein aponta que problemas filosóficos são pseudoproblemas gerados por confusões linguísticas que derivam do apego a falsas analogias. Isso quer dizer que o sucesso da análise depende de ser o caso que teses filosóficas (especificamente, aqueles relacionados à mente considerados por Fischer) só podem ser formulados de maneira a exibir que aquele que as formulou são vítimas dessa confusão. Mas não é claro que isso seja o caso. Considere o seguinte argumento:

(P1) Em casos de alucinação, algo me aparece, mas que não é pertencente ao mundo;

(P2) Casos de alucinação são indistinguíveis fenomenicamente de casos de percepção verídica;

(C) Em casos de percepção verídica, também o mesmo algo me aparece, que não é pertencente ao mundo.

Esse argumento (que apela somente a considerações fenomenológicas, e depende do critério de indistinguibilidade fenomênica para determinar o que conta para duas aparências serem de uma mesma coisa) não exibe qualquer traço obvio de aderência ao retrato linguístico da falsa analogia perceber-pensar que Wittgenstein e Fischer destacam, e por isso parece implausível acusar aquele que o formula de estar conceitualmente confuso por conta de um apego a esse retrato. Se isso for o caso, o diagnóstico dos filósofos de Fischer e do Wittgenstein das **Investigações** parece fundamentalmente equivocado. Em resposta, pode-se insistir que até mesmo esta formulação do argumento sofre de uma confusão linguística. Considere, por exemplo, a análise de Lazerowitz:

O argumento de que uma percepção verídica, não importa quantos sentidos estejam envolvidos e o quanto longa seja a sua duração, pode ser duplicada por uma percepção exatamente similar e não verídica, implica corretamente que há

¹⁵⁶ De fato, a base de Wittgenstein e seus seguidores para a distinção entre classes de proposições, é a tese de que é o modo como *usamos ordinariamente* uma proposição que baseia o fato de ela ser empírica, necessária, *a priori*, etc. Isso vem do cerne da famosa passagem das **Investigações filosóficas**: “Para uma grande classe de casos – mesmo que não para *todos* – de utilização da palavra “significado”, pode-se explicar esta palavra do seguinte modo: O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 38/IF 43; para um desenvolvimento desse ponto no tópico da divisão de classes de proposições, cf. Malcolm (1940)). Portanto, a própria teoria sobre a natureza de proposições filosóficas de Wittgenstein e seus seguidores deriva de uma teoria sobre significado linguístico, o que pressupõe a inteligibilidade questão filosófica acerca do significado linguístico.

uma distinção entre o uso dos termos “percepção verídica” e “percepção não verídica”, ao mesmo tempo em que chama atenção para o fato que toda expressão que descreve uma percepção verídica pode, sem perda de sentido, ser usada para descrever uma percepção não verídica. [...]

Quando esse fato linguístico se apresenta a um filósofo com força suficiente para provocá-lo a torná-lo mais visível do que a linguagem ordinária o faz, ele se apoia em um procedimento filosófico padrão, que usa o mecanismo psicológico [i.e., psicanalítico] de condensação. Ele faz uma alteração linguística extravagante, mesmo que acadêmica: ele descarta um dos usos ordinários da palavra “saber” [o uso descritivo em sentenças como “sabe que vê uma mesa em sua frente”] para salientar o fato linguístico sobre as expressões que descrevem percepções verídicas, e ele faz isso em um idioma que cria a impressão ilusória de que ele está enunciando uma teoria sobre o alcance de nosso conhecimento acerca de objetos. Dessa maneira ele consegue matar dois coelhos com uma cajadada: ele chama a nossa atenção para um fato linguístico que ele crê ser importante, e ele cria o ar de ter feito uma descoberta sobre o nosso conhecimento alardeado. (LAZEROWITZ, 1960, p. 740-1)

Esse “jogo semântico” (*Ibid.* p. 229) que gera a aparência de paradoxo é ilusório, pois essas expressões possuem um sentido descritivo claro em nossa linguagem ordinária (*Ibidem*). Portanto, é o filósofo que está tomado por uma confusão conceitual que está enraizada em processos subconscientes, e que (para Lazerowitz, mas não para Wittgenstein nem Fischer) devem ser revelados pela psicanálise freudiana. Além de isto ainda depender de uma teoria metassemântica que leva ao problema indicado por Warren¹⁵⁷, o problema imediato com a resposta de Lazerowitz é a de estar sustentando uma presunção injustificada e circular a favor do senso-comum e da linguagem ordinária contra as crenças revisionistas dos filósofos. Isso se torna obvio quando ele toma como uma das maiores descobertas de G. E. Moore a observação de que filósofos

[...] têm sido capazes de sustentar sinceramente, como parte de seu credo filosófico, proposições inconsistentes com o que eles mesmo *sabem* que é verdade, e [...] isso tem ocorrido com frequência. (MOORE *apud* LAZEROWITZ, 1955, p. 4)

Mais precisamente, o “paradoxo de Moore”¹⁵⁸, que motiva toda a empreitada metafilosófica de Lazerowitz, consiste de três observações; a saber, que (i) há fatos incontestáveis da vida ordinária; (ii) filósofos reconhecem estes fatos; (iii) a despeito deste reconhecimento, os filósofos persistem em avançar sinceramente teorias filosóficas que são inconsistentes com estes fatos. Dentre estes “fatos incontestáveis”, estão os seguintes: (a) *eu tenho duas mãos*, (b) *eu fui à praia após ter tomado café*, (c) *eu sei (e*

¹⁵⁷ John Wisdom faz a mesma observação em seu prefácio ao **The structure of metaphysics**, de Lazerowitz: “Essa nova explicação da filosofia é ela mesma, penso, uma ‘teoria’ filosófica, uma ‘teoria’ sobre a natureza de constatações filosóficas ao invés de uma ‘teoria’ da natureza, por exemplo, de constatações matemáticas, ou constatações morais” (WISDOM, 1955, p. x).

¹⁵⁸ O termo foi cunhado originalmente por Lazerowitz (1955, cap. 1) nos anos 40, e não deve ser confundido com outro paradoxo homônimo mais conhecido, que diz respeito a conjunções dos tipos “p e eu não creio que p” e “p e eu creio que não-p” (WILLIAMS, 2015a, 2015b).

não meramente acredito) que meu colega sentiu a mesma dor que já senti quando bateu com o seu pé na quina, (d) que meu teclado está a uma distância específica do meu mouse, (e) que os objetos ao meu redor continuam existindo mesmo quando não os percebo. Diversas teses filosóficas, se corretas, implicam uma contradição a esses fatos: a inexistência de objetos materiais (a), a inexistência do tempo (b), a impossibilidade de saber que outras pessoas existem (c), a inexistência do espaço (d) e variantes do idealismo (e) (*Ibid.*, p. 1). Como cada uma dessas teses contradiz os fatos ordinários, e como esses fatos “estão tão claramente embaixo de nossos narizes” (incluindo os dos filósofos), os filósofos não devem realmente estar realizando teses por trás de seu discurso assertivo – ao menos é o que Lazerowitz pretende sustentar.

Mas afirmar a “obviedade” dos fatos – entendidos como fatos *empíricos* – da vida ordinária como uma razão para suspeitar da atividade dos filósofos – a constituinte (i) do paradoxo – configura como uma clara instância de dogmatismo injustificado a favor do senso-comum contra as teses com implicações revisionistas dos filósofos, a menos que seja feito um apelo para um princípio epistêmico que justifique a sua posição privilegiada¹⁵⁹ – o que significaria, contra as intenções de Lazerowitz, ser possível teses filosóficas serem significativas e não produtos de confusões mentais. Lazerowitz também não fornece razão para pensar que a filosofia não pode afetar o senso-comum. Isso é relevante, pois se, por um lado, ele estiver disposto a reconhecer que a ciência pode desafiar e até mesmo corrigir o nosso conhecimento de senso-comum através de suas teorias, mas também estiver disposto a reconhecer que as virtudes teóricas que ajudam a decidir as teorias científicas corretas são elas mesmas filosóficas em sua natureza, então

¹⁵⁹ Uma opção disponível seria adotar alguma forma do já mencionado conservadorismo epistemológico; mesmo assim, isso não garante o *status* epistemicamente privilegiado de crenças ordinárias, dado que a maioria de seus defensores qualificam o princípio com alguma cláusula de ausência de derrotadores, o que torna Lazerowitz vulnerável a argumentos céticos derrotadores (por exemplo, argumentos derrotadores psicológicos como o de Hannon (2021)). Outra opção seria adotar a posição da epistemologia dos eixos, sustentando que nossas certezas ordinárias são tais que a dúvida acerca delas está logicamente excluída, pois antecedem logicamente as nossas práticas epistêmicas. Um problema com a abordagem dos eixos é que ela parece implicar uma posição relativista, dado que parece plausível assumir que justificações epistêmicas dependem de eixos, que há diferentes sistemas epistêmicos com diferentes eixos, e que esses eixos são incomensuráveis (PIEDRAHITA, 2021). Mesmo se a incomensurabilidade for evitada através de um apelo a um *über* eixo necessário para *qualquer* engajamento epistêmico com o mundo e do qual todos os outros eixos são uma codificação particular (o que permitiria um campo comum entre os pares), um outro problema é a existência de contraexemplos plausíveis à ideia de que eixos epistêmicos (incluindo o *über* eixo de que *não estou sendo vítima de uma enganação radical sobre minha percepção do mundo* – cf. Pritchard (2015)) são *indubitáveis*, um deles sendo o fenômeno da *dúvida psicótica radical* (JEPPSSON, 2023).

ele deve reconhecer que há como considerações filosóficas serem relevantes na revisão de nosso retrato comum do mundo (RINARD, 2013).

Se, por outro lado, interpretarmos de outra maneira a obviedade dos fatos – como sendo acerca de fatos *linguísticos* – e portanto a insistência de Lazerowitz e dos outros seguidores de Wittgenstein como sendo a de que expressões como “saber que há uma mesa na sala” e “saber que há uma caneta no bolso” (LAZEROWITZ, 1960, p. 740) possuem uma aplicação em nossa linguagem, e que a “falsidade patente” das teses filosóficas é que elas falsamente afirmam que essas expressões não possuem esse aplicação, então, apesar de eles estarem corretos, isso apenas decide uma disputa *linguística* com o filósofo, mas ainda deixa em aberto a disputa *factual* (e crucialmente, a sua inteligibilidade) sobre ser possível ou não haver percepções verídicas do mundo.¹⁶⁰

Essas considerações me levam a concluir que o caso a favor da concepção wittgensteiniana está longe de ser plausível. Porém, ainda resta a concepção pirrônica da filosofia terapêutica, que não sofre dos problemas associados à anterior no que toca à sustentação de uma concepção robusta de problemas filosóficos ou uma teoria de

¹⁶⁰ A afirmação de que teses filosóficas têm implicações semânticas (ou, em outras palavras, que elas são fundamentalmente *linguísticas*) é uma constante na obra dos defensores da linguagem ordinária de Cambridge (PARKER-RYAN, s. d.). O cerne de seu argumento neste ponto é o seguinte: teses filosóficas são proposições necessárias. Mas proposições necessárias (como observado pelo seu uso), são *linguísticas*: elas “podem ser usadas descritivamente”, mas “o seu efeito [...] é estabelecer, clarificar, confirmar e até certa medida *restringir* o uso que certos termos são usados” (PARKER-RYAN, 2010, p. 129; cf. Malcolm, 1992, p. 113-4). Então, uma tese filosófica como “apenas percebemos o mundo como dados dos sentidos (*sense-data*)” quer dizer que “perceber x” *sempre* (pois necessariamente) significou “perceber dados dos sentidos”, e a consequência semântica disso é que todas as instâncias do proferimento de “perceber y” (“y” sendo qualquer outra coisa além de dados dos sentidos) foram autocontraditórias (PARKER-RYAN, 2010). Mas isso quer dizer que “perceber y” não tem um uso na nossa linguagem, o que é patentemente falso (note que isto não significa que aquilo ao qual a expressão se refere é verdadeiro – “há fantasmas na sala” tem um uso em nossa linguagem, mas é sempre falsa (MALCOLM, 1992, p. 119-20) – mas sim que há usos ordinários paradigmáticos da expressão). Portanto, tudo o que o filósofo está fazendo é propor uma tese falsa (linguística, mas erroneamente apresentada como empírica) dentro de uma disputa linguística contra o defensor do senso comum e da linguagem ordinária (cf. Malcolm (1992, p.116)).

Deve ser reconhecido, no entanto, que, justamente por se tratar de uma disputa linguística, não houve aqui qualquer refutação de uma tese *filosófica*. Quanto à disputa de ser ou não o caso ser possível ter percepções além de dados dos sentidos, tanto o filósofo quanto o defensor estão em uma etapa inconclusiva da investigação, até, por exemplo, o filósofo achar uma maneira de sustentar a sua tese à luz das consequências semânticas falsas, ou desfazer a sua aparência de falsidade. O procedimento do filósofo da linguagem ordinária pode ser entendido, portanto, como um argumento que põe o ônus da prova sobre os filósofos revisionistas, e não como prova do senso comum (PARKER-RYAN op. cit., p. 136). Ele também pode ser posto como um dilema (PARKER-RYAN, s. d.): ou o filósofo reconhece que ele está introduzindo um uso não ordinário do termo relevante, ou ele insiste que o seu uso é o uso *real* da palavra, e os seus oponentes sempre estiveram usando a linguagem erroneamente. De acordo com Sally Parker-Ryan (s. d.), esse dilema “impõe um desafio possivelmente insuperável” a qualquer tentativa do filósofo de formular a sua tese com qualquer sentido (*meaningfully*). Mas isso apenas salienta o fato de que o filósofo da linguagem ordinária está supondo uma teoria de significado linguístico, que está sujeita aos desafios do cético. Portanto, o caso pela linguagem ordinária está longe de ser decisivo.

significado linguístico. Ela também não sofre dos argumentos a favor de CMf, pois suspende a crença acerca de toda tese relevante às concepções terapêuticas, apenas realizando e relatando a sua prática sendo guiado pelo que lhe aparece. Assim sendo, a terapia pirrônica nada promete: o cético apenas diz que, *até o momento presente*, ele esteve em busca da tranquilidade, e que a tranquilidade se seguiu da suspensão de seu juízo acerca de todas as disputas que ele considerou, após ter produzido em si a aparência de equipolência. Isto é, a terapia pode funcionar para outras pessoas, e para outras não. De fato, há evidência experimental de que a adoção de posições dogmáticas, e não a suspensão destas, tem o efeito tranquilizador relatado por Sexto Empírico (ATTIE-PICKER, 2020).

Por um lado, alguns, incluindo simpatizantes do pirronismo (MACHUCA, 2022, p. 135) creem simplesmente ser incompatível a sua própria vida com a suspensão de crenças, enquanto outros insistem mais ambiciosamente que uma vida de suspensão é existencialmente pobre ou até mesmo profundamente imoral em comparação a uma vida de crenças intensas – isto é especialmente característico de autores como Kierkegaard e Chestov. Por outro lado, Diego Machuca (*Ibidem*) relata ter tido conversas com pessoas que afirmaram terem tido experiências “arreatantes” após a leitura de textos pirrônicos. Sofia Jeppsson (2023, p. 1497-500) relata que, após ter parado de tomar medicamentos para lidar com crises de dúvida psicótica radical, ter adotado estratégias de argumentação pirrônica lhe ajudaram a lidar com situações que provocavam estas crises, e que esta estratégia lhe havia sido recomendado por outro filósofo pela mesma razão. Ela descreve desta maneira o raciocínio empregado:

Primeiro, eu posso estar razoavelmente segura de que os demônios não me matarão, pois ou eles não são reais, ou eles são reais, mas estiveram me perseguindo por décadas sem cumprirem as suas ameaças, então é seguro concluir que agora elas são vazias. Esse pensamento ou-ou me tranquiliza, enquanto apenas insistir na primeira parte não. Segundo, faz sentido repudiá-los fazendo piadas de suas ameaças para mostrar que não tenho medo, e faz sentido engajar em rituais de magia protetora quando não os quero por perto. Ou faz sentido porque eles são reais, e eu posso me defender contra eles assim como poderia me defender contra um valentão humano, e a magia funciona; ou faz sentido porque estou mentalmente doente e devo fazer o que me mantiver distante de uma crise psicótica completa, o que significa manter baixo os meus níveis de *stress* e de medo fazendo o que for possível para me acalmar.

Eu não preciso saber o que é real ou não para saber o que fazer, e entender isso tira o ferrão da dúvida psicótica radical. (*Ibid.*, p. 1499-500).

Por fim, quero considerar uma terceira proposta de filosofia terapêutica que difere tanto da terapia quietista e dogmática de Wittgenstein, quanto da terapia adoxástica pirrônica.

Será mostrado que a filosofia budista *madhyamaka* de Nāgārjuna – ao menos segundo interpretações plausíveis de sua obra – constitui uma forma de terapia que, a despeito de ter pretensões quietistas, não se apoia em qualquer tese filosófica dogmática. Não só isso, mas também será mostrado como a terapia de Nāgārjuna é também única por estar profundamente ligada à sua prática religiosa e por poder ser enxergada como uma extensão desta.¹⁶¹

No que é considerado o escrito mais importante e representativo de sua filosofia, os **Versos fundamentais do caminho do meio** (*Mūlamadhyamakakārikā*),¹⁶² Nāgārjuna está reagindo a tradições budistas anteriores¹⁶³ que (i) dividem a realidade entre existentes *primários* (*dravya-sat*) e *secundários* (*prajñapti-sat*) – no caso dos oponentes de Nāgārjuna, esses existentes primários são os *dharmas* (componentes atômicos indecomponíveis), enquanto os fenômenos derivam deles como existentes secundários – ; (ii) atribuem uma realidade *fundamental* e *verdadeira* ao primeiro grupo, e uma realidade *convencional* e *falsa* ao segundo; (iii) explicam essa distinção ontológica entre os dois grupos atribuindo ao primeiro a posse de *svabhāva* (natureza própria, essência): de acordo com eles, há “um *quid* que faz com que cada *dharma* seja não apenas um *dharma*, mas exatamente aquele tipo específico de *dharma*”, enquanto fenômenos “não possuem nenhuma natureza *própria*, mas uma natureza *derivada* (dos *dharmas* dos quais são compostos)” (FERRARO, 2016a, p. 15). Contra a tese de que há *svabhāva*, Nāgārjuna defende, através de um número de argumentos distintos, a tese contrária da vacuidade (*śūnyatā*), segundo a qual nenhum objeto possui *svabhāva* – em outras palavras, que nada existe independentemente de outra existência e, portanto, que não há realidade última da qual derivam os entes fenomênicos.¹⁶⁴

¹⁶¹ Não tenho pretensões de cobrir nessa breve apresentação a totalidade da concepção nāgārjuniana da atividade filosófica, muito menos de fornecer um panorama das disputas exegéticas acerca de suas principais obras. Minha intenção mais modesta é apenas a de mostrar como uma interpretação específica de Nāgārjuna possui um lugar singular na concepção terapêutica da filosofia.

¹⁶² As traduções do título e dos termos relevantes são de Ferraro (2016a, 2016b).

¹⁶³ Identificadas como sendo principalmente as escolas Sarvāstivāda e Theravāda da tradição Abhidharma (FERRARO, 2016a, p. 14).

¹⁶⁴ Não há um único argumento para a conclusão da vacuidade nos **Versos**. Ao invés disso, Nāgārjuna aplica diferentes técnicas e estratégias contra as teses de seus oponentes, em especial o argumento *prasaṅga*, que consiste em rejeitar como incoerente ou inconsistente com outros comprometimentos de seu oponente cada interpretação de sua tese, mostrando que ela é insustentável *para o oponente*. Um exemplo de um *prasaṅga* nos **Versos** é o do primeiro capítulo, que consiste em destacar quatro modos exaustivos de compreender a existência da causação (*x* é autoproduzido, *x* é heteroproduzido, *x* é temporaneamente auto e heteroproduzido, *x* não é nem auto nem heteroproduzido) e rejeitar cada um deles, levando à conclusão de que “nunca, em nenhum lugar, são conhecíveis quaisquer entes originados a partir de si a partir de outros, a partir de ambos e também privados de causa” (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 39/MMK 1.1), ou seja, que

A leitura aprofundada dos **Versos** é, contudo, marcada por uma perplexidade que leva a um número de questões interpretativas. Por um lado, parece claro que Nāgārjuna está propondo e argumentando a favor de uma posição ontológica robusta; esta é a tendência padrão da leitura dos **Versos** desde o início de sua recepção. A dificuldade com essa suposição é que a posição defendida no texto parece levar a uma conclusão autodestrutiva. Pois se tudo o que existe é convencional, e não há nada do qual se possa derivar a sua existência, então nada existe realmente (PETTIT, 2016, p. 154-5). Mas “se todas as coisas são vazias [...] então a tese da vacuidade possuiria e careceria de simultaneamente a característica de ser vazia” (MILLS, 2018b, p. 35), e assim a tese de Nāgārjuna acaba destruindo a si mesma. Por outro lado, e ainda mais perplexamente, Nāgārjuna (2016, p. 50/MMK 13.8) parece *rejeitar* enxergar a vacuidade como tese filosófica,¹⁶⁵ e exalta o Buda por não ter ensinado nenhum *dharma*, mas sim “a eliminação de todas as teorias” (*Ibid.*, p. 65, p. 67/MMK 25.24, 27.30).

Portanto, há um conflito entre dois momentos dos **Versos** – a proposta e argumentação por uma tese, e a rejeição de toda e qualquer tese, o que leva um número de questões: se Nāgārjuna mantém uma posição inconsistente, e se isso é feito intencionalmente; se ele está falando em sentido literal em todas as suas asserções; para qual fim ele pularia de uma afirmação de uma tese filosófica para a rejeição de todas elas; se um momento de sua argumentação tem precedência sobre o outro etc. (MILLS, op. cit., p. 26). Vários intérpretes têm se esforçado em formular diversas reconstruções do pensamento de Nāgārjuna para fazer sentido deste conflito, a maioria delas convicta de que ele está avançado uma tese filosófica, seja ela antirrealista, niilista, irracionalista, cética, seja ela

causação não possui *svabhāva* e é, portanto, vazia (o mesmo raciocínio é aplicado à existência do efeito). A rejeição *não implicativa* (i.e., *sem implicar a verdade do oposto*) de cada membro do tetralema (*catuṣkoṭi*) [(i) x, (ii) não-x, (iii) x e não-x, (iv) nem x nem não-x] é uma constante na argumentação de Nāgārjuna (FERRARO, 2016a, p. 25; MILLS, 2018b, p. 52).

Outro argumento frequente nos **Versos** é o argumento dos três tempos, que consiste de mostrar que um fenômeno entre duas coisas postulado pelo oponente é impossível de ocorrer tanto no passado quanto no presente e no futuro, levando à sua rejeição (MILLS, 2018b, p. 53). Por exemplo, ao atacar a teoria de causação como heteroprodução, Nāgārjuna argumenta que é implausível falar de uma causa ocorrendo *antes*, *depois* ou *concomitante* ao seu efeito: “Uma condição não é logicamente possível nem de um objeto inexistente nem de um objeto existente. Haveria condição de que, no caso de um objeto inexistente? E para que serviria uma condição, no caso de um objeto existente?” (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 39/MMK 1.6). Disso pode-se ver que o ceticismo de Nāgārjuna é *conceitual* e não *epistemológico*, ao contrário dos ataques céticos à causalidade como o de Hume (MILLS, 2018b, p. 63).

¹⁶⁵ Essa negação é ainda mais explícita em uma passagem de outro texto de sua autoria, a **Dissolução das controvérsias** (*Vigrahavyāvartanī*): “Se eu tivesse alguma tese, então, por ter atingido [pela própria vacuidade] o caráter específico, ou seja, essencial da minha tese, o erro que antes tu ressaltaste me pertenceria. No entanto, nenhuma tese me pertence” (NĀGĀRJUNA, 2021, p. 32/VV 29).

linguisticamente articulável ou inefável e misticamente intuível (*Ibid.*, p. 27-31; PETTIT, 2016, p. 152-3).¹⁶⁶

A interpretação antifilosófica e terapêutica defendida por Evan Mills (2018a, 2018b, 2020) e Giuseppe Ferraro (2016a, 2016b) discorda radicalmente destas abordagens. Segundo esta interpretação, os dois componentes aparentes do conflito são verdadeiros: Nāgārjuna argumenta a favor da vacuidade, e Nāgārjuna rejeita todas as teses da filosofia. Mas ao invés de provocar um conflito, o primeiro componente deve ser visto como um caminho para o segundo, que, de acordo com a interpretação, revela a intenção fundamental de Nāgārjuna. A vacuidade tal como ela é articulada nos **Versos** “não é um conteúdo ou um *fim*, mas apenas um *meio* instrumental à eliminação de teorias metafísicas que afastam do alcance do *nirvāṇa*” (FERRARO, 2016b, p. 314), e a eliminação das teorias tem, por sua vez, um fim terapêutico – a *pacificação* da ânsia por teorizar acerca da natureza própria do mundo, de exercer o *pensamento dicotômico* ou a *proliferação conceitual (prapañca)*¹⁶⁷ que, em concomitância à postura do próprio Buda histórico, é enxergado por Nāgārjuna como uma obstrução ao alcance do *nirvāṇa*:

Com efeito, o sujeito que defende como verdadeira uma teoria determinada desenvolve apego à mesma teoria e fica nela “aprisionado”; além disso, pode-se dizer que sua inteira dimensão psicológica e existencial é condicionada por uma visão errada da realidade: sua angústia, seus medos e todas as várias emoções negativas que o Buda caracteriza como “Primeira Nobre Verdade”, são originadas (da mesma forma que uma corda confundida com uma cobra gera medos infundados) por uma abordagem teórica equivocada da própria experiência existencial. É por isso que da mesma forma que o Buda, no *Brahmajāla-sutta*, recusava todas as (62) [posições] [...] que, na sua época, equivaliam à totalidade das metafísicas possíveis, quinhentos anos depois Nāgārjuna enfrenta e condena as várias [posições] desenvolvidas (durante os mesmos quinhentos anos) pelas escolas *abhidharmas* e pelo senso comum. (*Ibid.*, p. 22)

Assim, a dissolução da fonte das teorias atacadas nos **Versos** (mas também toda e qualquer outra teoria filosófica), é vista como “benéfica” por Nāgārjuna (2016, p. 65/MMK 25.24), fonte esta que é identificada como a assunção de que “os conceitos que elas teorizam correspondem a estados de coisas ultimamente reais”, isto é, de que existem “coisas (substâncias qualidades, relações, etc.) dotadas de uma natureza própria (*svabhāva*) que as tornam o que elas são” (FERRARO, 2016a, p. 25), à qual ele contrapõe a tese e os argumentos para a vacuidade, com o resultado de que

¹⁶⁶ A dificuldade interpretativa dos textos de Nāgārjuna o levou a ser reconhecido como “um dos filósofos mais interpretados de maneiras diferentes na história” (MILLS, 2018b, p. 27).

¹⁶⁷ “Pensamento dicotômico” é a tradução de Ferraro (2016a, 2016b) para “*prapañca*”, enquanto “proliferação conceitual” (*conceptual proliferation*) é a tradução de Mills (2018a, 2018b, 2020).

Nossa ideia de x [...] longe de depender e de ser representação de um x real, é o resultado de um processo mental [...] que supõe a existência de uma porção x de realidade separada de outra porção não- x , e superimpõe essa dicotomia na mesma realidade que carece tanto de x como de não- x . (*Ibid.*, p. 27)¹⁶⁸

O pensamento dicotômico é a raiz que faz surgir nossas teses e questões filosóficas, e o que a corta é a percepção da vacuidade de todas as coisas. Assim, quando se chega a ela através dos argumentos nāgārjunianos, os questionamentos metafísicos a transmigração, a eternidade do mundo, a substancialidade da alma, sobre a cessação e a existência do Buda, todos eles deixam de possuir a base que os sustentavam, e então se revelam como impossíveis:

Já que todas as coisas são vazias, o que não tem fim, o que tem fim, o que tem ambos, ou seja, fim e não-fim, o que não tem nenhum dos dois, ou seja, nem não-fim nem fim?

O que é, com efeito, o mesmo? O que é outro? O que é “eterno” e o que é “não eterno”? “Eterno e não eterno”, ou, enfim, nenhum dos dois? [...]

Ademais, dada a vacuidade de todos os entes, onde, de quem, quais, por que teorias como a eternidade etc. surgirão? (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 65, p. 67/MMK 25.22-3, 27.29; cf. FERRARO, 2016b, p. 576-7)

Donde (i.e., da percepção da vacuidade destas teses e disputas) é esperado se seguir a *pacificação* do pensamento dicotômico – isto é, a cessação da atividade cognitiva acerca destas questões – e após ela o *nirvāṇa* (NĀGĀRJUNA, op. cit., p. 55/MMK 18.5). Para entender a relação entre o *nirvāṇa* e a pacificação do pensamento dicotômico, por sua vez, é necessário saber que o próprio pensamento dicotômico e a criação de teorias são, segundo o budismo, fontes que reforçam a concepção errônea do si como objeto substancial, distinto, independente e agencial no mundo.¹⁶⁹

Desta visão errônea surge o apego e a identificação, e destes a acumulação do *karman* e das contaminações, e assim a perpetuação dos nossos ciclos de reencarnação que nos prendem ao sofrimento. É por isto que Nāgārjuna (*Ibidem*) afirma, nos **Versos**, que

¹⁶⁸ Esse processo é a concepção nāgārjuniana do conceito budista de *cooriginação dependente*, o qual ele (2016, p. 62/MMK 24.18) identifica com a tese de vacuidade.

¹⁶⁹ No **Discurso da bola de mel** (*Madhupiṇḍika sūta*), o Buda encoraja o fim do pensamento dicotômico, afirmando que o seu abandono marca, *inter alia*, “o fim da propensão ao apego, [...] o fim da propensão a especular posições” e “o fim da propensão à perplexidade” (HOLDER, 2006, p. 75). Uma das expressões mais claras sobre como tomar uma posição e participar de disputas é fonte de reforço da ideia de si substancial se encontra no **Sutta nipāta**, que recomenda o afastamento de disputas teóricas: “Entre o povo, quando uma pessoa é vista como excelente, ela logo se considera superior às outras e, estagnada em seus pontos de vista, passa a considerar as outras como inferiores. Por isso é impossível a essa pessoa ser superior às disputas. [...] Quando uma pessoa se apega a algo e passa a considerar as outras coisas como inferiores, aqueles que atingiram a verdade ensinam que isso é obsessão. Por isso, o discípulo não se apega nem ao que viu, nem ao que aprendeu, nem a preceitos, nem à moral” (GONÇALVES, 1993 p. 52); cf. Mills (2018b, p. 12-19) para mais exemplos de instâncias de quietismo metafilosófico nos primeiros textos budistas.

“[*karman* e contaminações] derivam do pensamento dicotômico”. Quando o pensamento dicotômico é apaziguado pela vacuidade, encerra-se a fonte da ideia errônea de si,¹⁷⁰ e conseqüentemente do apego, da identificação, do *karman* e das contaminações, e finalmente do ciclo de reencarnações. Com o fim do ciclo de reencarnações há o *nirvāna*: “pela destruição do *karman* e das contaminações, se dá a libertação” (*Ibidem*).¹⁷¹ É o que também sustenta Candrakīrti, renomado intérprete de Nāgārjuna, em seu comentário aos **Versos**:

Aquilo que é a pacificação, ou cessar, de todas as bases da proliferação conceitual – isso é o *nirvāna*. [...] Além disso, a pacificação da proliferação conceitual, porque há não-atividade de palavras, é a paz, pois é o não-funcionamento do pensamento. (CANDRAKĪRTI *apud* MILLS, 2020, p. 73; cf. FERRARO, 2016b, p. 419-21)¹⁷²

À luz disso, deve ser entendido, segundo a interpretação antifilosófica e terapêutica, que quando Nāgārjuna (2016, p. 67/MMK 27.29) acaba por implicar no penúltimo verso que a vacuidade deve ser aplicada a si mesma, a sua pretensão por trás disso não é a de concluir a disputa com uma tese ontológica possivelmente inconsistente (como intérpretes antirrealistas e niilistas o entendem) ou abrir caminho para um *insight* inefável acerca da realidade (como intérpretes místicos o entendem). Proferir a vacuidade da própria vacuidade se trata acima de tudo de *provocar a cessação completa da teorização filosófica e do pensamento dicotômico*; de utiliza-la, nas palavras do próprio Nāgārjuna, como “meio-de-extinção de todas as teorias”, assim como o fizeram “os *buddhas* vitoriosos”, enquanto aqueles que a enxergam e propõem como uma tese são considerados “incorrigíveis” (*Ibid.*, p. 50/MMK 13.8).

É por isso que Nāgārjuna exalta o Buda por não ter ensinado nenhum *dharma*, mas ao mesmo tempo por ter oferecido “o verdadeiro ensinamento para eliminação de todas as

¹⁷⁰ Nas palavras de Ferraro (2016b, p. 421): “Ao extinguir-se a visão dicotômica da realidade do mundo, extinguem-se todas as reações e concreções psicoemocionais que se originam da percepção de nós mesmos e dos objetos de fora como entidades separadas”.

¹⁷¹ A caracterização da vida como sofrimento (insatisfação), a sua origem o apego à ideia de um eu substancial, e a cessação do sofrimento pelo cessar desse apego são afirmadas pelo Buda na **Samyutta nikāya** (Coleção de discursos agrupados): “Enxergando as coisas dessa maneira [i.e., deixando de se identificar com o próprio corpo, com a consciência, as disposições, etc.], o nobre discípulo se desilude com o seu corpo, com o sentimento, com a percepção, com as disposições e a ação, e com a consciência. Estando assim desiludido, se desapega da luxúria. Pelo desapego da luxúria, se dá a libertação” (HOLDER, 2006, p. 86).

¹⁷² Mills (2020, p. 73-5) também encontra, assim como George Dreyfus (2011), a mesma postura em outros adeptos do budismo *Mādhyamaka*, em especial o intérprete tibetano Patsab Nyimadrak no século XII, que mais claramente constatou que o defensor do *Mādhyamaka* não está propondo tese alguma. Mills (2018b, cap. 1) também identifica elementos não sistematizados de ceticismo e quietismo metafilosófico em diversos textos dos primeiros textos budistas, o que levou o primeiro a enxergar o ceticismo de Nāgārjuna como uma continuação desta tendência.

teorias” (*Ibid.*, p. 67/MMK 27.30): para ele, “o buda procurava nos curar da doença de desejar sustentar teorias” (MILLS, 2018b, p. 39), e o seu “ensinamento”, longe de ser uma tese, é uma técnica para realizar esse fim terapêutico. Técnica que, na metáfora citada por Candrakīrti e surpreendentemente similar à de Sexto Empírico (1948, p. 201, p. 255; 2006, p. 183), é como o purgativo que é expelido do corpo junto com as impurezas após ter sido ingerido (MILLS, 2018b, p. 37):¹⁷³

Da maneira que vejo, o objetivo central de Nāgārjuna é a diminuição do apego que nós temos a crenças (*até mesmo crenças budistas*), uma vez que entender e me identificar com as *minhas* posições, ou as *minhas* teorias filosóficas, só serve para reificar o meu si em oposição aos outros. (MILLS, 2018a, p. 94, primeiro grifo meu, grifos restantes do autor)

Essa empreitada é única dentro da tradição terapêutica. Está claro que Nāgārjuna possui semelhanças aos projetos terapêuticos tanto de Sexto Empírico quanto de Wittgenstein; ao mesmo tempo, o seu pensamento possui diferenças substantivas que o distingue de ambos. Como Wittgenstein e diferente de Sexto Empírico, Nāgārjuna quer curar os outros *pacificando* a sua ânsia de filosofar (no fundo, a ânsia do pensamento dicotômico em geral) mostrando que todas as teses filosóficas são vazias, e não os curar apenas de seu dogmatismo presunçoso e antecipado os induzindo à suspensão de juízo através da produção de aparências de equipolência neles – o que envolveria argumentar também *a favor* das teorias. Contudo, aproximando-se tanto de Wittgenstein quanto de Sexto Empírico (2006, p. 183/AM VIII 480-1), Nāgārjuna conclui de sua argumentação *apenas provisoriamente* uma tese dogmática que lhe permite realizar este fim terapêutico, abandonando-a logo após isso ter sido feito. Em suma, a empreitada filosófica de Nāgārjuna consiste de dois momentos: no primeiro momento, ela é superficialmente epistêmica e dogmática; no segundo e decisivo momento, terapêutica e metafilosoficamente quietista.

É importante, à luz do que foi dito, não se enganar e pensar que há então um conflito entre o fato de Nāgārjuna ter sido um filósofo budista e o fato de sua filosofia implicar a

¹⁷³ O análogo budista mais próximo à metáfora do purgativo ou a metáfora da escada de Sexto Empírico (2006, p. 183/AM VIII 480) é a *parábola da jangada* no **Majjhima nikāya** (Coleção de discursos médios), que é introduzida pelo Buda para enfatizar que os *dharmas* não devem ser estudados “para o propósito de criticar os outros ou para o propósito de meramente citá-los” (HOLDER, 2006, p. 106; cf. Mills (2018b, p. 15-6)). O cerne da parábola (que também é mencionada no **Sutra do diamante** na tradição budista *mahāyāna*) é o seguinte: “Quando se atravessa um rio com uma jangada, ao se chegar à outra margem, abandona-se a jangada e segue-se viagem a pé. Ninguém irá carregar a jangada às costas só porque ela foi útil para atravessar o rio. Da mesma forma, ensinamentos e preceitos servem apenas como expediente para se chegar à Iluminação. Atingida esta, perdem eles toda e qualquer serventia” (GONÇALVES, 1993, p. 73, n. 15).

“eliminação de tipos de afirmações de conhecimento e crenças que fornecem a fundação da maioria das religiões, incluindo a maioria das formas de budismo” (MILLS, 2018b, p. 41, cf. Ferraro (2016a, p. 17)). Pelo contrário, segundo a interpretação antifilosófica terapêutica, ela é na verdade uma extensão da conduta e prática religiosa budista:

O programa de se purgar de todas as posições filosóficas é entendido [pela interpretação antifilosófica terapêutica] como um meio de se colocar no caminho do objetivo budista de desapego, um remédio apropriado particularmente para os intelectuais propensos a teorizar. Deve ser entendido que Nāgārjuna está propondo uma prática budista quietista, que emprega métodos analíticos, mas não tem como fim último a aceitação de qualquer crença. (MILLS, 2018b, p. 40-1)

Longe de inconsistente com as doutrinas e preceitos de sua religião, Mills nos faz lembrar que Nāgārjuna exhibe uma continuidade com o pensamento das tendências quietistas dos primeiros textos budistas; tendência esta que ao invés de procurar aliviar o sofrimento e atingir a libertação através da análise da realidade, “busca atingir como objetivo final um estado de ‘quietude interna’ beatífica” (COLLINS *apud* MILLS, 2018b, p. 40) se distanciando do pensamento dicotômico e das disputas teóricas e adotando *de maneira não apegada* os preceitos e morais como as Quatro Nobres Verdades e o Óctuplo Caminho. Isso tampouco afeta o status da religiosidade de Nāgārjuna.¹⁷⁴ Por isto, Mills enxerga Nāgārjuna como um cético religioso, mas não um fideísta cético como Montaigne ou os *nouveaux pyrrhoniens*, que pretenderam argumentar contra as pretensões racionais dos homens para estabelecer que suas crenças religiosas fundamentais se sustentam na fé. Isso também coloca Nāgārjuna (assim como Candrakīrti e Patsab) em um lugar único na história do ceticismo religioso sobre a filosofia.

A meu ver, o cético não possui objeções fundamentais aos proferimentos e atividades do terapeuta pirrônico nem aos do terapeuta *mādhyamika*, entendido que esses proferimentos não se elevam ao *status* de crenças filosóficas decisivas, e que o propósito de sua argumentação é apenas o de produzir certas mudanças psicológicas com um fim

¹⁷⁴ A outra tendência nos textos budistas iniciais (cuja continuidade é mantida pelos oponentes de Nāgārjuna) é aquela que busca realizar uma análise informativa da realidade produzir um *insight* através do qual a libertação seria atingida (por exemplo, a análise reduitiva de objetos e pessoas a classes de *dharmas*).

Mais precisamente, Mills enxerga Nāgārjuna como uma síntese das duas tendências principais do início do budismo: “Minha interpretação cética revela a inovação de Nāgārjuna em juntar estas duas tendências: a primeira fase [do seu procedimento nos **Versos**] incorpora a tendência de análise-*insight*, e a segunda fase incorpora a tendência quietista. Nāgārjuna transforma o que era dicotomia desconfortável dentro da tradição inicial em uma prática dialética coesiva: ele demonstra que a prática da análise, quando levada até a vacuidade, pode ser usada como meio para pacificar a conceitualização. Assim, Nāgārjuna está, enquanto reformador e inovador, trabalhando dentro de parâmetros budistas ao sincronizar duas linhas aparentemente díspares da filosofia budista inicial” (MILLS, 2018b, p. 40).

terapêutico ou soteriológico em mente – argumentação esta que não é sustentada por nenhuma teoria estabelecendo um nexos entre procedimento e cura, e fins com os quais o terapeuta esteve não dogmaticamente comprometido em seguir até o momento presente. Consistente com este último ponto, o terapeuta pirrônico suspende a crença acerca da eficácia garantida da filosofia como servidora da humanidade e, portanto, sobre o seu valor social, não mais do que esperando até o momento presente que ela possa servir para a cura da presunção e precipitação dogmáticas de seus companheiros sempre que ela surgir, já que ele observou que isso ocorreu efetivamente em instâncias passadas, mesmo que não sempre. O terapeuta *mādhyamika*, ciente da parábola da jangada, segue, por sua vez, os *dharmas* que lhe foram transmitidos pela sua religião, enxergando-os como não mais do que ferramentas úteis indicadas pelo Buda para guiar a sua própria vida e para ajudar aqueles que precisam ser pacificados, sem criar apego aos seus métodos, técnicas e preceitos, os deixando de lado quando não forem mais necessários.

Movido pela compaixão, ele fará esforços para ajudar aos outros, não através de um único método, mas, seguindo o princípio de habilidade dos meios pedagógicos, “dependendo da maturidade intelectual e espiritual da audiência” (FERRARO, 2016b, p. 314). Isto é, às vezes, relativamente à audiência, ele usará o discurso da vacuidade como tese, às vezes o da substância, às vezes usará metáforas e parábolas e às vezes o discurso teórico, às vezes se apoiará nas verdades convencionais para depois exprimir o verdadeiro ponto de vista *mādhyamika*. Nenhum destes pontos destas terapias filosoficamente *adoxásticas* sofre das objeções que o cético levantou contra a terapia wittgensteiniana (que, ao contrário destas, possui comprometimentos filosóficos substantivos), e que poderiam ser levantadas contra as demais terapias fundadas em teses filosóficas.

Em suma, apresentei nesta seção as consequências centrais que podem ser implicadas de CMf, a saber, a irracionalidade da asserção filosófica (e, com ela, a impossibilidade da filosofia epistêmica como atividade racional) e o conseqüente dilema do filósofo sincero. Apresentei em seguida a variedade de respostas que podem e de fato foram propostas contra estas consequências, a saber, a abordagem de revisionismo de atitudes filosóficas, as concepções coerentistas da filosofia e as concepções terapêuticas da filosofia. Destas, apenas a concepção terapêutica – especificamente, em sua versão *adoxástica* como exibida pelo pirronismo de Sexto Empírico e o budismo *mādhyamaka* de Nāgārjuna – sucede em satisfazer parcialmente os interesses associados à filosofia epistêmica. As propostas nas abordagens de revisionismo de atitudes falham individualmente por

inconsistências ou premissas objetáveis, e falham no geral por não satisfazerem os interesses dos filósofos epistêmicos, o que era o objetivo central de sua empreitada em primeiro lugar.

Abandonando as pretensões epistêmicas da filosofia mas ainda desejando salvar algum valor teórico na filosofia, os coerentistas metafilosóficos falham por não esquivarem de argumentos paralelos àqueles usados contra a crença racional em teses filosóficas a crença ou confiança alta na coerência de seus próprios sistemas, por não conseguirem adequadamente propor uma atitude filosófica que consiga satisfatoriamente resolver o dilema do filósofo sincero, e por não conseguirem salvar um valor social à sua concepção da atividade filosófica, como foi argumentado ser o caso em contextos educacionais. Por outro lado, argumentei que, simpática a CMf mas abandonando quaisquer pretensões epistêmicas e práticas associadas à filosofia tradicional, a concepção terapêutica adoxástica mostra como o filósofo ainda pode possuir relevância social sem se apoiar em pretensões de conhecimento, de crença racional, ou de confiança alta em suas teses, e sem a necessidade ou relevância da sistematização coerente de opiniões.

Enquanto meramente guiado por um comprometimento não dogmático a certos ideais de saúde e florescimento humano, pela observação de comportamentos que parecem distanciar as pessoas dessas ideias, e pela confiança modesta de que as ferramentas da filosofia podem (com níveis de sucesso variáveis) ajudar a cessar este comportamento nelas, o filósofo que aceita CMf e suas consequências pode ainda realizar a argumentação e clarificação filosóficas seguro de que há um lugar distinto e relevante para a filosofia na cultura humana, como um agente *non plus ultra* às tendências filosóficas dogmáticas que surgem nos filósofos, nos não filósofos e em si mesmo. Com respeito a tudo isto, o cético está, ao meu ver, em paz com o terapeuta adoxástico. Resta saber o que o terapeuta teria a dizer ao cético sobre a sua própria posição.

4 SER UM CÉTICO METAFILOSÓFICO (E SEUS PROBLEMAS)

Para concluir a caracterização de CMf, considerarei uma última atitude perante a tese: a de aceitá-la por completo e, por via dela, se identificar como um cético metafilosófico, enquanto se entende por isso contemporaneamente *crer* na tese de CMf. Pretendo mostrar através da minha análise desta escolha tanto os problemas inevitáveis que um cético defensor de CMf terá de enfrentar ao se identificar com esta tese quanto propor um esboço tentativo do tipo mais específico de cético que resultaria do percurso que envolve a adoção de CMf e a maneira mais consistente de resolver estes problemas inevitáveis. Serão notadas semelhanças substantivas entre o cético metafilosófico contemporâneo (por via de CMf) e o cético pirrônico (como descrito por Sexto Empírico) no que concerne a estes problemas e a maneira de resolvê-los. No entanto, antecipando o fim da investigação, creio que esse cético metafilosófico muito provavelmente se aproximará, ao fim de seu percurso, do cético (neo)pirrônico de Oswaldo Porchat Pereira. Seja mais próximo do cético sextiano ou do cético de Porchat Pereira, pretendo sustentar de todo modo (e com isso salientar a proximidade com o ceticismo (neo)pirrônico) que um cético que se convenceu de CMf e que deseja se tornar um cético metafilosófico consistente, entenderá que ele deve abandonar a própria tese e se tornar adoxástico.

4.1 TRÊS PROBLEMAS PARA CMF

Há, até onde sei, três problemas principais que surgem para todo cético metafilosófico que se identifica abertamente como tal por via de CMf: o problema da *autorrefutação* de CMf, o problema do emaranhamento entre o filosófico e o não filosófico e o problema da *apraxia*. O primeiro problema possui relevância óbvia para a racionalidade e asserção do próprio CMf enquanto é entendido como tese filosófica, enquanto o segundo problema não afeta a princípio a racionalidade do cético, mas põe em xeque a assunção nuclear de CMf de que se trata de uma *cética local*. Após ter mostrado como um cético metafilosófico consistente resolveria esses dois problemas, o terceiro problema será introduzido, a saber o problema da *apraxia*: de que se tornar um cético metafilosófico é psicologicamente impossível, pois a suspensão de crenças filosóficas resultaria na completa inação.

Ao engajar com esses problemas específicos, foco apenas na plausibilidade de se ser um cético; por isto, me afasto de objeções que focam não nessa plausibilidade, mas nos benefícios ou malefícios práticos do cético nos outros. Por exemplo, filósofos como Jean-Pierre Crousaz (2007, p. 219) argumentaram que o ceticismo sobre questões éticas e políticas leva à desordem social, dado que pessoas seguem as leis porque creem que elas devem ser seguidas e, conseqüentemente, a prática cética poderia levar à desobediência através da suspensão destas mesmas crenças. Também pode-se argumentar que CMf tem a consequência de derrotar todas as justificações mais plausíveis para a presença da filosofia em instituições de ensino, tanto nas escolas quanto nas universidades (GONÇALVES, no prelo). Apesar de relevantes, tais questões se encontram fora do escopo mais estreito de apenas saber se alguém que se convenceu de CMf *pode consistentemente e plausivelmente se identificar um cético metafilosófico por via de CMf*.

4.1.1 Três objeções de autorrefutação

O primeiro problema levantado contra sustentar CMf é o de que a própria tese se refuta. Ao dizer que uma tese se refuta, pode-se entender essa acusação de três maneiras: a tese é autorrefutante porque (AR1) ela é a fonte da sua própria derrota, ou porque (AR2) ela é a fonte da derrota de suas premissas, ou porque (AR3) ela é pragmaticamente inconsistente. (AR1) cobre especialmente teses como “nenhuma tese é verdadeira” (MCPHERRAN, 1987, p. 292) que, quando aplicada a si mesma, leva à sua falsidade. (AR2) cobre especialmente casos como argumentos céticos sobre os sentidos que apelam a premissas de experiência sensória, já que a conclusão derrota a justificação destas premissas (MACKIE, 1964, p. 199). (AR3) cobre teses que são apresentadas de uma maneira que acaba provando o seu contrário (MCPHERRAN, op. cit., p. 293-4). Por exemplo, afirmar a tese de que não há demonstrações é pragmaticamente inconsistente se isso é feito através de uma demonstração, dado que isso mostra que o seu contrário é o caso. É igualmente pragmaticamente inconsistente ensinar e convencer seus oponentes da tese de que é impossível haver erro e falsidade pela mesma razão (cf. CASTAGNOLI, 2010, cap. 4) – a inconsistência entre o que está sendo *dito* e o que está sendo *feito*.

Aplicadas ao contexto de CMf, as três objeções de autorrefutação tomam respectivamente estas formas:

(ARCMf1) CMf pretende concluir que nenhuma crença ou confiança alta em uma tese filosófica é racional. Mas isso quer dizer que a própria tese de CMf é irracional: “Se a filosofia é irracional, também é [irracional] a posição de que a filosofia é irracional” (BRENNAN, 2010, p. 8). No contexto dos argumentos apresentados a seu favor, considere a conclusão do argumento da discordância, de acordo com a qual nossa crença ou confiança alta em teses filosóficas sujeitas a discordância sistemática entre experts não é racional e, portanto, devemos suspender estas atitudes sobre elas. Como a própria conclusão parece ser objeto de discordância sistemática entre pares experts, a crença ou confiança alta nela é também irracional e, portanto, devemos suspender a crença acerca de CMf: “qualquer pessoa que aceitar a conclusão deve, pela mesma razão, rejeita-la, e assim o argumento perde a sua força”. (KORNBLITH, 2013, p. 273).

(P1) (CMf): S não está sendo racional ao crer ou ter confiança alta em teses filosóficas;

(P2) Se (CMf), então S não está sendo racional ao crer ou ter confiança alta em (CMf) e deve, portanto, abandonar a crença ou confiança alta em (CMf);

(C) S não está sendo racional ao crer ou ter confiança alta em (CMf) e deve, portanto, abandonar a crença ou confiança alta em (CMf).

(ARCMf2) CMf diz que nenhuma crença ou confiança alta em uma tese filosófica é racional. Mas isso quer dizer que as premissas filosóficas a favor do argumento para CMf são irracionais. Portanto, CMf destrói a própria base epistêmica que o sustenta e não há mais razões para aceitá-lo. Considere, por exemplo, o argumento da discordância. As premissas filosóficas do argumento são discutivelmente elas mesmas objetos de discordância sistemática entre experts e, portanto, à luz da própria conclusão, devemos suspender a crença ou confiança alta nelas (*Ibidem*). Mas suspendendo a crença ou confiança alta nelas, rejeitamos as premissas do argumento da discordância e assim o argumento acaba sendo derrotado pela sua própria conclusão.

(P1) Se (CMf), então S não está sendo racional ao crer ou ter confiança alta nas premissas filosóficas de (CMf) e deve, portanto, abandonar a crença ou confiança alta nelas

(P2) Se S não está sendo racional ao crer ou ter confiança alta nas premissas filosóficas de (CMf) e deve, portanto, abandonar a crença ou confiança alta nelas, então

S não está sendo racional ao crer ou ter confiança alta em (CMf) e deve, portanto, abandonar a crença ou confiança alta em (CMf);

(C) S não está sendo racional ao crer ou ter confiança alta em (CMf) e deve, portanto, abandonar a crença ou confiança alta em (CMf).

(ARCMf3) CMf diz que nenhuma crença ou confiança alta em uma tese filosófica é racional. Isso quer dizer que não há justificação epistêmica para sustentar a racionalidade destes estados doxásticos em teses filosóficas. Mas quando o cético *afirma* CMf e é então pressionado pelo defensor da filosofia a convencê-lo disso, o que ele *faz* é uma justificação epistêmica de uma tese filosófica. Ao fazer isso, no entanto, o cético está implicitamente admitindo a possibilidade da racionalidade da filosofia. Portanto, ele comete uma inconsistência pragmática.

É notável que esta última objeção, que também parece ser encontrada em outros contextos filosóficos,¹⁷⁵ é uma das objeções mais antigas e recorrentes na história do engajamento com CMf. Por exemplo, instâncias do seu uso são relatadas tanto no **Protréptico**, texto exortatório à filosofia parcialmente perdido de Aristóteles, quanto no **Hortênsio**, texto também exortatório à filosofia perdido de Cícero.¹⁷⁶ Ambos apresentam a objeção de uma maneira que se aproxima de (ARCMf3):

Também aqueles que negam [a filosofia] concedem involuntariamente a sua existência [...] (pois desejando provar que ela não existe, eles a introduzem; pois a prova é uma parte da filosofia). [...] Ou também <podemos falar> como Aristóteles fala na obra **Protréptico**, na qual ele estimula os jovens à filosofia. Pois ele diz isto: “Se devemos filosofar, devemos filosofar; e se devemos não

¹⁷⁵ É a tese central de Castagnoli em seu (2010) que a maior parte das ocorrências de argumentos de autorrefutação na antiguidade ocidental (i.e., de Platão a Agostinho, passando por Aristóteles, Sexto Empírico e outros) são argumentos que salientam inconsistências pragmáticas cometidas pelos autores que eles atacam (por exemplo, aqueles que defendem o relativismo, o subjetivismo, o ceticismo, etc.). Também encontramos argumentos similares na filosofia indiana. Em seu **Vigrahavyāvartanī**, Nāgārjuna (VV 17) relata e responde à objeção de seus oponentes de que ele não pode consistentemente *afirmar* a tese da vacuidade de todas as coisas e ainda assim *argumentar* por ela, já que esta ação pressupõe o oposto da tese que ele afirma. Similarmente, o poeta e filósofo adepto da escola Advaita Vedānta Śrī Harṣa relata e responde à objeção de seus oponentes de que não é possível *rejeitar* a existência dos meios de conhecimento (*pramāṇas*) e *participar* da atividade de refutar e estabelecer teses (incluindo a da inexistência dos meios de conhecimento), dado que o segundo pressupõe a existência do primeiro (MILLS, 2018b, cap. 7).

¹⁷⁶ O argumento também é encontrado na filosofia islâmica medieval, em Al-Kindi: “A aquisição [da filosofia] é requerida necessariamente, até mesmo de acordo com as línguas de seus adversários. Eles devem, afinal, dizer que a aquisição dela é necessária ou não necessária. Se elas dizem que ela é necessária, então a busca é necessária para eles. Se, por outro lado, eles dizem que não é necessária, eles precisam levantar a causa disso, e dar uma demonstração disso; a apresentação de causa e demonstração são partes da posse de conhecimento da verdadeira natureza das coisas. A busca dessa aquisição é, portanto, requerida pelas suas próprias línguas, e a devoção a ela é necessária para elas” (AL-KINDI *apud* AIJAZ, 2022, p. 6). Os oponentes que Al-Kindi tem em mente são provavelmente os muçulmanos tradicionalistas que advogam o repúdio absoluto pela filosofia e especulação racional com base em sua interpretação dos textos sagrados do islã, como Ibn Hanbal (AIJAZ, 2022).

filosofar, então devemos filosofar; portanto, devemos em todo caso filosofar”. Pois se <a filosofia> existe, devemos absolutamente filosofar porque ela existe; se ela não existe, mesmo assim devemos investigar por que a filosofia não existe; e ao investigarmos *estaremos* filosofando, já que investigar é o princípio da filosofia. (ELIAS *apud* CASTAGNOLI, 2010, p. 188).

Em Cícero, Hortênsio, que argumentou contra a filosofia, caiu em uma armadilha através de um argumento astuto, já que ao dizer que não se deve filosofar ele pareceu estar filosofando de qualquer maneira, porque é próprio do filósofo discutir o que deve ou não ser feito na vida. (LACTÂNCIO *apud* CASTAGNOLI, 2010, p. 188).

Chamemos este argumento de *argumento protréptico*, devido à sua associação ao texto de Aristóteles e à sua função exortatória. Para formular mais precisamente o argumento protréptico como objeção contemporânea a CMf, me sirvo especificamente da interpretação que Luca Castagnoli (2010, cap. 11) propôs dele, mas o adaptando ao contexto da dissertação. De acordo com Castagnoli (*Ibid.*, p. 194), o argumento não serve como uma prova de *consequentia mirabilis*¹⁷⁷ para o valor epistêmico da filosofia ou da sua necessidade,¹⁷⁸ mas como estratégia dialética para “mostrar que não se pode consistentemente endossar e defender com sucesso [a posição cética] no debate”:

Creio que o argumento deveria ter soado assim: “se a sua posição é a de que se deve filosofar, você está definitivamente do meu lado da barricada [...] se você sustenta, ao contrário, que se deve não filosofar, você deve vindicar a escolha por este estilo de vida, diante de mim e de você mesmo, oferecendo razões para isso; mas você não percebe que escolher o que fazer (e então defender as suas escolhas) na base da reflexão e não, por exemplo, por voto, já é fazer filosofia, e portanto que você já pulou a cerca para o meu lado? Em todo caso, portanto, queira você ou não, você está obrigado a aceitar que se deve filosofar.” (*Ibid.*, p. 192-3; cf. AIJAZ, 2022, p. 14)

¹⁷⁷ *Consequentia mirabilis* é referente ao argumento que ocorre sob a forma destrutiva: (P1) Se p, então não-p; (C) Não-p. Ou, sob a forma construtiva: (P1) Se não-p, então p; (C) p. O argumento protréptico de Aristóteles já foi interpretado não apenas como uma instância desse argumento, mas como a primeira instância dele na literatura filosófica (KNEALE, 1957, p. 62).

Tome, por exemplo, a formulação contida no trecho de Elias (*apud* CASTAGNOLI, 2010, p. 188): “Se devemos filosofar, devemos filosofar; e se devemos não filosofar, então devemos filosofar; portanto, devemos em todo caso filosofar”. Esta formulação pode ser (de fato, parece dever ser) entendida como uma prova dilemática para a necessidade de filosofar: (P1) Se é necessário filosofar, é necessário filosofar; (P2) Se é necessário não filosofar, é necessário filosofar; (P3) (premissa implícita) Ou é necessário filosofar, ou é necessário não filosofar; (C) É necessário filosofar. Se encurtarmos o dilema removendo os truísmos (P1) e (P3), temos: (P1) Se é necessário não filosofar, então é necessário filosofar; (C) É necessário filosofar – um argumento de *consequentia mirabilis* (*Ibid.*, p. 62-3). Contra esta interpretação, Castagnoli (2010, p. 190-2) argumenta que as fontes mais próximas (a de Lactâncio acerca de Cícero, por exemplo) não o formulam desta maneira, a despeito de isto não excluir a possibilidade de haver um argumento nos moldes de Kneale no próprio **Protréptico** de Aristóteles. Sobre as formulações mais distantes, Castagnoli (*Ibid.*, p. 191) especula serem provavelmente reformulações nos moldes de padrões argumentativos característicos dos estoicos, “dado em especial o ‘sabor’ não aristotélico de lógica proposicional [destas versões]”.

¹⁷⁸ A suposta intenção de provar a necessidade se dá pelo uso recorrente das expressões “se deve filosofar” nas formulações encontradas em autores antigos. Castagnoli (2010, p. 194, n. 32) expressa, assim como Rohatyn (1975, p. 9), uma perplexidade acerca da natureza da necessidade nestas formulações – se ela é moral, lógica, psicológica, ou de outra natureza.

Assim, um dilema é posto contra o oponente da filosofia e sua recusa da utilidade da atividade filosófica em contexto de disputa com os defensores da filosofia. Ele é posto de uma maneira que, ao tentar respondê-lo, o cético mostra o contrário do que ele deseja implicar com a sua recusa: que o filosofar é valioso. Isso quer dizer, como Castagnoli já afirmou, que não há como o cético não problematicamente *propor* a tese e *fazer* uma defesa dela em uma disputa. O mesmo vale para o próprio CMf: quando o cético *afirma* CMf, mas é pressionado pelo defensor da filosofia a convencê-lo disso, o que ele *faz* é uma justificação epistêmica de uma tese filosófica – portanto, ele comete uma contradição pragmática. Assim, um argumento ao estilo do protréptico pode ser posto como desafio de inconsistência pragmática contra o defensor de CMf:

(P1) Se você (i.e., o cético) crê que é possível racionalmente crer ou ter confiança alta em teses filosóficas, então você reconhece que é possível racionalmente crer ou ter confiança alta em teses filosóficas;

(P2) Se você crê que não é possível crer ou ter confiança alta em teses filosóficas, então você deve levantar razões a favor da sua crença ou confiança alta nessa tese, o que já é pretender justifica-las racionalmente e, portanto, reconhecer que é possível racionalmente crer ou ter confiança alta em teses filosóficas;

(P3) Ou você crê que é possível racionalmente crer ou ter confiança alta em teses filosóficas, ou você crê que não é possível racionalmente crer ou ter confiança alta em teses filosóficas;

(C) De qualquer modo, você reconhece que é possível racionalmente crer ou ter confiança alta em teses filosóficas.

4.1.1.1 Reações à autorrefutação

Nas instâncias em que céticos sobre a filosofia têm se mostrado cientes da objeção de autorrefutação, dois caminhos incompatíveis foram tipicamente tomados em resposta a ela.

4.1.1.1.1 Resistindo à autorrefutação

A primeira e mais direta resposta às objeções de autorrefutação é a de que *não* ocorre autorrefutação no caso de CMf. A razão disso, de acordo com os defensores, é fundamentalmente excepcionalista: as premissas filosóficas de CMf são as únicas teses filosóficas nas quais é racional crer ou ter confiança alta. Assim, respondendo à objeção de que CMf é irracional por sua própria conta, Brennan (2010, p. 8-9) responde que “pode apenas ser que toda a filosofia seja inconfiável, exceto a filosofia que é antifilosofia”, querendo dizer com isto que “pode ser apenas que um pequeno conjunto de problemas foi resolvido e que a metodologia filosófica funciona confiavelmente em alguns resultados, i.e., apenas naquelas que são necessárias para realizar o argumento do cético”. Similarmente, Kornblith, que defende uma versão do argumento da discordância baseada na premissa do concilionismo sobre discordâncias entre pares epistêmicos, tenta não arbitrariamente isentar do *status* de sistematicamente controversa esta premissa filosófica necessária para inferir CMf de seu argumento:¹⁷⁹

[A] pesar de ter havido no início uma discordância substantiva na literatura [da epistemologia da discordância] sobre como alguns casos [de discordância] deveriam ser lidados, há um consenso emergente acerca de muitos deles. [...] [O] que [agora] está de acordo é que, perante a discordância substantiva vinda de nossos pares, devemos ser bastante conciliatórios. (KORNBLITH, 2013, p. 273-4)

Esse movimento é ao mesmo tempo uma admissão a aceitação da concepção mais modesta de CMf, que ataca apenas *a maioria* das teses da filosofia, e não *todas elas*, assim podendo evitar (ARCMf2). Pela mesma razão, se CMf moderado apenas afirma que a maioria das teses filosóficas são irracionais, ela também pode evitar (ARCMf1), pois a tese não deve mais ser necessariamente aplicada a si mesma. (ARCMf3) é evitado, pois não há contradição pragmática entre afirmar que apenas a maioria das teses filosóficas não pode ser racional, e argumentar a favor disso usando teses filosóficas (i.e., aquelas que *podem* ser racionais).

Há, contudo, problemas substantivos com esta manobra. Primeiro, mesmo que o cético que propôs um dos argumentos derrotadores contra CMf consiga evitar (ARCMf2) isentando as premissas do argumento da própria conclusão, isso não quer dizer que ele evitou a autorrefutação vindo da direção contrária das premissas para a própria conclusão. Considere, por exemplo, o argumento da discordância. As premissas dizem em suma, que

¹⁷⁹ A resposta de Brennan parece, ao contrário, ser descaradamente *ad hoc* e *arbitrária*, devido à falta de qualquer razão substantiva a favor do status excepcional das premissas de seu argumento, a não ser a pouco convincente constatação de *ser possível* que elas sejam as únicas teses filosóficas racionais.

em casos de uma tese estar sujeita a uma discordância sistemática entre pares epistêmicos, devemos suspender a crença ou confiança alta nesta tese. Mas essas premissas, se corretas, implicam, junto com a observação de que CMf parece estar entre as teses que estão sujeitas a uma discordância sistemática entre pares epistêmicos, que devemos suspender a crença ou confiança alta racional em CMf. Ainda há, portanto, uma inconsistência lógica que não é facilmente evitável como aquela que vem da conclusão para as premissas. De fato, o próprio Kornblith reconhece essa dificuldade, sem propor qualquer resposta a ela:

As coisas mudam, no entanto, quando se trata da conclusão do argumento [da discordância], pois aqui acho estar bastante claro que a conclusão é ela mesma controversa, e já que o argumento sugere que não devemos adotar afirmações que são objetos de controvérsia entre os experts de uma área, a preocupação de que o argumento é autorrefutante é especialmente forte. E devo admitir que, em um sentido bastante direto, não tenho nada a dizer em resposta a isso. (*Ibid.*, p. 274)

Pela mesma razão, pode-se afirmar que o mesmo problema surge para o cético que defende CMf através do argumento indutivo, do argumento contrafactual, ou do argumento da sistematicidade. Portanto, o cético ainda não salvou a sua argumentação completamente de (ARCMf2). Em conexão a isto, outro ponto é que, mesmo se o cético conseguir não arbitrariamente isentar as suas premissas do status de irracionais como no caso de Kornblith, isso não torna as premissas necessariamente imunes aos *outros* argumentos a favor de CMf. Assim, mesmo que a premissa do concilionismo seja universalmente aceita pelos filósofos experts, ainda se pode aplicar o raciocínio do argumento indutivo, ou contrafactual, ou sistemático, para derrubá-la. Portanto, a manobra de excepcionalismo foi revelada ser apenas enganosamente consoladora aos céticos menos cuidadosos.

4.1.1.1.2 Abraçando a autorrefutação

A segunda resposta, diferente da primeira, *concede* ao defensor da filosofia o ponto de que os argumentos para CMf cometem uma autorrefutação inevitável. Porém, o que difere este tipo de cético do defensor da filosofia é o que eles tomam como sendo o significado dessa autorrefutação. Para o defensor da filosofia, a autorrefutação é claramente um sinal da irracionalidade e autoderrota consequente do cético. Os céticos discordam dessa interpretação, mas isso pode ser por duas razões distintas que geram por sua vez dois tipos específicos de reações céticas que abraçam a autorrefutação.

De acordo com a resposta *dogmática*, o cético afirma que a interpretação correta é a de que CMf é o caso, e que a autorrefutação de CMf *manifesta* essa verdade ao invés de derrotá-la. Em outras palavras, este cético sustenta que “longe de ser autorrefutante”, CMf “pode ser dita ser autoverificante, ou ao menos autoconsistente” (SHAND, 2017 p. 190).¹⁸⁰ Uma maneira de interpretar isto é que, ao derrubar todas as teses filosóficas e acabar na autorrefutação de CMf, o cético atinge um *insight* metafilosófico *verdadeiro*, mas impossível de racionalmente crer e asserir. Assim, CMf faz parte do conjunto de teses que são verdadeiras, mas impossíveis de serem acreditadas e impossíveis de serem asseridas em contextos dialéticos sem incorrer em uma autorrefutação e irracionalidade. Warren crê que Wittgenstein toma essa rota **Tractatus** ao lidar com o problema de a sua teoria pictórica implicar que as proposições do próprio **Tractatus** são contrassensos:

Wittgenstein admite que as sentenças que compõem o **Tractatus** são vazias de significado de acordo com a sua própria teoria metasssemântica, mas ainda assim ele pensa que, a despeito de elas não *dizerem* nada, elas ainda *mostram* ou *exibem* a maneira pela qual a representação funciona. O que não pode ser inteligivelmente dito é então mostrado no **Tractatus**. (WARREN, 2016, p. 112)¹⁸¹

Similarmente, o cético pode admitir que as premissas que compõem a sua defesa para CMf implicam a irracionalidade de CMf, mas insistir que essa irracionalidade mostra a verdade de CMf assim como as proposições do **Tractatus** são contrassensos que mostram verdades acerca da natureza pictórica da linguagem e seus limites. No entanto, isso não realmente ajuda o cético a defender CMf. Pois ao conceder que CMf é irracional (porém verdadeiro), ele ainda não pode asserir nem crer ou ter confiança alta em CMf, independente do *status* de sua verdade. Portanto, ainda é racionalmente necessário suspender o juízo acerca de CMf.

Para que o cético esteja novamente justificado acerca de CMf, ele precisaria invocar este *insight* residual de sua autodestruição como premissa para justificá-lo, e ao fazer isto ele já estaria novamente entrando em uma disputa filosófica propondo a possibilidade de uma tese que claramente parece ser filosófica. Se ele resiste à objeção argumentando que este

¹⁸⁰ Shand está se referindo especificamente à tese de que não há progresso filosófico epistêmico nesta passagem.

¹⁸¹ Alguns comentadores de Nāgārjuna lhe atribuíram a mesma abordagem. Eles interpretaram a vacuidade da vacuidade como uma ferramenta para a extinção das teorias (em concordância com a interpretação antifilosófica terapêutica), mas entendem (contra esta interpretação) que “o propósito de Nāgārjuna é limpar o nosso chão conceitual para criar espaço para uma consciência direta infável da realidade” (MILLS, 2018b, p. 27-8). Assim interpretada, a autorrefutação de Nāgārjuna ainda possui um componente epistêmico (porém não conceitual) fundamental que também é observado por Warren (2016, p. 112) na autorrefutação do **Tractatus**.

insight não depende de ferramentas da filosofia, ele deve oferecer argumentos a favor da separação de suas ferramentas daquelas que seriam paradigmaticamente filosóficas, o que retorna ao problema que acaba de ser apresentado. Portanto, não parece promissora a variante dogmática da resposta que abraça a autorrefutação.

A resposta *terapêutica* afirma a autorrefutação de CMf, mas, contrariamente à resposta dogmática, rejeita que o ponto da autorrefutação seja o de indicar alguma verdade inexprimível pela argumentação filosófica. O ponto de CMf, de acordo com o cético terapeuta, é o de *provocar* mudanças psicológicas nos outros e, por isso, deve ser entendido que a autorrefutação faz parte essencial deste mesmo processo. Mais precisamente, reconhecer a autorrefutação é um meio para convenceremos alguém (assim como nós mesmos, se nos identificamos com o cético) de suspender a crença ou confiança alta sobre as teses da filosofia, incluindo a própria tese de que devemos parar de filosofar.

Como é de se notar, essa resposta é exatamente aquela que encontramos nas propostas terapêuticas adoxásticas de Sexto Empírico e Nāgārjuna (quando este é interpretado como quietista terapêutico), a diferença sendo que, dependendo de sua inspiração, o cético pode tomar a suspensão de juízo como o *terminus ad quem* de sua argumentação (caso se identifique mais com o pirronismo), ou pode tomá-la como sendo ainda um meio para o induzir à cessação completa da vontade de filosofar (caso se identifique mais com Nāgārjuna). De qualquer modo, a suspensão da crença ou da confiança alta é a “moral” da autorrefutação de CMf.

Ao mesmo tempo, ao fazer isso, o cético está abertamente confessando que ele *não* está participando do jogo epistêmico da filosofia de dar uma justificação para a racionalidade de teses filosóficas, incluindo as de CMf. Ao invés disso, CMf é apenas um instrumento cético para a suspensão de crença ou confiança racional, e possivelmente para a cessação da filosofia tradicionalmente concebida. Como Mills enfatizou citando Harald Thorsrud, pelo fato de o cético não pretender dar uma justificação da sua renúncia, mas apenas pretender mudar a mente daquele com quem ele dialoga, a acusação de autorrefutação, mesmo no caso em que o cético parece asserir que ele não asserir nada, comete um erro categórico: “Assim como não é nem consistente nem inconsistente andar de bicicleta, a prática do ceticismo, enquanto algo que o cético *faz*, não pode nem ser consistente nem inconsistente” (THORSRUD *apud* MILLS, 2018b, p. 36). É a mesma atitude que é

manifestamente exemplificada por Paul Feyerabend quando ele é acusado de sustentar teses inconsistentes em seus ataques ao racionalismo científico:

O meu fim não é o de estabelecer a verdade das proposições, o meu fim é o de fazer o oponente mudar de ideia. Para chegar nisso eu lhe forneço constatações como ‘nenhuma teoria concorda em momento nenhum com todos os fatos de seu domínio’. Eu uso essas constatações porque assumo que, sendo [o meu objetor] um racionalista, ele será afetado por elas de alguma maneira [...] eu admito que o sucesso do meu procedimento vem da minha *manipulação* do racionalista [...] será que eu tenho que ‘levar a sério’ [os argumentos]? Certamente não, pois a motivação por trás de um argumento não afeta em nada a sua racionalidade. (FEYERABEND *apud* MAIA NETO, 1991, p. 550)

Parece-me então que, se o cético deseja se manter de pé contra as objeções de autorrefutação sem se comprometer com os problemas da resposta dogmática, ele pode apenas fazer isso enquanto exerce a defesa de CMf como etapa de um projeto terapêutico geral. Mas isso significa, então, que o cético nunca foi realmente defensor de CMf, dado que isso indicaria um comprometimento substantivo com esta tese. Assim como seria errôneo afirmar que Nāgārjuna (interpretado como cético terapeuta) é um niilista (pois este constitui apenas o primeiro passo de uma estratégia no passo final da qual ele revela não sustentar qualquer tese), é errôneo falar que o cético que segue a resposta terapêutica à objeção de autorrefutação é um defensor de CMf – afinal, o ponto é *abandonar por completo a filosofia epistêmica*, e isso quer dizer abandonar *também* a crença ou confiança em CMf, apenas se *utilizando* dela e seus argumentos para induzir os outros a fazer o mesmo. Em outras palavras, o único cético que responde adequadamente à objeção da autorrefutação de CMf *não é defensor de CMf*.

Essa conclusão pode parecer paradoxal, dada a própria caracterização de CMf que propus no início da dissertação. Pode ser feita, afinal a pergunta: *se o cético nunca realmente defendeu CMf, pode-se dizer que ele é no fim das contas um cético sobre a filosofia?* Mas importa lembrar que a pergunta surge apenas por um equívoco. Pois podemos pensar em distinguir o que constituiria uma *tese* cética sobre a filosofia (CMf), e o que constituiria uma *atitude* ou *postura* cética sobre a filosofia. A distinção é relevante, pois não é necessário que um *ser um cético metafilosófico* signifique ou implique *crer em CMf*. De fato, se desejamos fazer sentido da diversidade contida em uma tradição histórica de céticos sobre a filosofia – os argumentos não epistemológicos para CMf de Nāgārjuna e Wittgenstein e aqueles mencionados na seção 2.1 da dissertação, assim como o ceticismo puramente descritivo de Sexto Empírico – não devemos reservar o título apenas àqueles que muito recentemente sustentaram uma tese epistemológica particular. CMf é, afinal,

parte da manifestação contemporânea da atitude cética sobre a filosofia na filosofia analítica. Se essa resposta é aceitável, então podemos dizer que, mesmo não havendo vitória de CMf, o cético ainda pode satisfazer o seu objetivo na medida em que ele convence o seu oponente a largar a filosofia o persuadindo a adotar CMf e preparando-o com isso para a suspensão de juízo de todas as teses filosóficas e, possivelmente, para o abandono completo da filosofia (um evento crucial na experiência cética metafilosófica que esclarecerá por que um cético se motivaria a este objetivo será explicado adiante).

4.1.2 A objeção do emaranhamento filosófico/não filosófico

A autorrefutação não é a única razão para o cético abandonar as pretensões de defender CMf enquanto tese filosófica. Pois suponha que, contrariamente ao que foi afirmado acima, o cético tenha de algum modo respondido à objeção de autorrefutação sem abandonar o comprometimento com CMf. Mesmo que isso tenha sido realizado com sucesso, ainda resta outro problema em se adotar esta posição, que é tão importante quanto o problema da autorrefutação.

Ao longo da dissertação, estive falando de teses filosóficas como se estivessem isoladas de teses do senso comum e das ciências. Mas o objetor do cético pode insistir que a ideia desta separação clara não apenas não está justificada, mas que temos razão para pensar que teses filosóficas e teses da ciência e do senso comum estão profundamente conectadas. Lembremos que Stoljar afirma exatamente isto quando contesta (contra a assunção da concepção coerentista de filosofia) a separação entre teorias filosóficas e opiniões pré-teóricas e científicas: “O problema é que não há maneira de separar afirmações de um ponto de vista epistemológico; proposições filosóficas e outras proposições estão, podemos dizer, inteiramente emaranhadas” (STOLJAR, 2021, p. 73-4).

Tome, para tomar um exemplo do próprio Stoljar, a tese do ilusionismo sobre a consciência. Se essa tese é o caso, então é simplesmente falso afirmar a tese de senso comum de que estou em dor após ter machucado a minha perna. Pelo contrário, se eu tenho certeza absoluta de que estou em dor, então a tese do ilusionismo é falsa, como os mooreanos pretendem argumentar em resposta a ela (*Ibid.*, p. 74-5). Malcolm (1992, p. 111-2), por sua vez, lista não menos que doze teses filosóficas, cada uma das quais implica, se correta, a falsidade de teses do senso comum e da ciência. Por exemplo, a tese

da inexistência do tempo implica tanto ser falso que eu tomei café da manhã após ter acordado, quanto ser falso que o universo veio a existir em um certo momento no passado.

Se a tese de Stoljar estiver correta, e as teses filosóficas estão emaranhadas com outras teses não filosóficas, então há razão para o cético se preocupar profundamente com isso. Pois isto quer dizer, afinal, que, se uma tese filosófica é irracional, então o mesmo deve valer para as demais teses não filosóficas e, conseqüentemente, devemos suspender a crença ou confiança alta racional tanto na filosofia quanto na ciência e no senso comum. Formulando mais precisamente a objeção:

(P1) Teses filosóficas estão emaranhadas com teses não filosóficas, de modo que a verdade ou falsidade das segundas depende da verdade ou falsidade das primeiras;

(P2) Se (P1), então se S deve abandonar a crença ou confiança alta em teses filosóficas, S deve abandonar a crença ou confiança alta em teses não filosóficas;

(C) S deve abandonar a crença ou confiança alta em teses não filosóficas.

Por exemplo, a tese de que sinto dor depende da verdade ou falsidade do ilusionismo, mas se devemos suspender a crença ou confiança alta sobre a segunda, devemos fazer o mesmo com a primeira. A tese de que o universo passou a existir em um momento no passado depende da verdade ou falsidade da tese da realidade do tempo, mas se devemos suspender a crença ou confiança alta na segunda, devemos fazer o mesmo com a primeira, e assim por diante. Em outras palavras, CMf se torna por implicação um ceticismo prescritivo global.

Note que isso não constitui uma *refutação* de CMf. Em nenhum momento a conclusão do argumento ataca a tese (ou os argumentos para a tese) de que filósofos são irracionais ao crerem ou terem confiança alta em suas teses. O que a objeção implica, no entanto, é que não é possível ser consistentemente um defensor *somente* de CMf: ou não se defende CMf, ou se se defende, se é um cético *tout court*. E isso parece não ser uma característica particular de algum argumento para CMf, mas é característica de CMf *enquanto tese epistemológica*.

É mais correto dizer, então, que não há como o cético epistemológico sobre a filosofia ser um cético epistemológico *só* sobre a filosofia – ele deve se tornar, se deseja se manter consistente, um cético global prescritivo. Mas isso é profundamente indesejável, não apenas pelos problemas envolvidos na afirmação de um ceticismo global, mas também

porque derrota por completo as intenções originais do cético. A princípio, defensores de CMf desejam atacar *somente* as teses da filosofia, de apontar que existe um problema epistemológico com a *filosofia*, mas não necessariamente com as outras esferas epistêmicas de nossas vidas. A implicação de ceticismo global prova que o escopo do ataque cético deve por implicação se expandir para todas as outras proposições, e então o cético metafilosófico epistemológico se torna indistinguível do cético global.

4.1.2.1 Reações à objeção do emaranhamento filosófico/não filosófico

Assim como no caso das reações à objeção de autorrefutação, duas abordagens incompatíveis podem ser tomadas em relação à objeção do emaranhamento entre teses filosóficas e teses não filosóficas.

4.1.2.1.1 Resistindo ao emaranhamento

Inicialmente, o cético pode resistir à objeção, sustentando que teses filosóficas não estão de tal modo emaranhadas com teses das ciências e do senso comum, afirmando ao invés disso uma autonomia entre as duas, de acordo com a qual as teses não filosóficas não dependem de teses filosóficas para estarem justificadas ou injustificadas, ou não implicam teses filosóficas como assunções. Independente da linha específica da abordagem que tiver sido desenvolvida, deve estar claro que nenhuma delas vai salvar o defensor de CMf. Pois ele está de qualquer modo defendendo uma tese metafilosófica acerca da distinção entre as teses das ciências e do senso comum de um lado, e as teses da filosofia do outro, e uma tese metafilosófica é ela mesma uma tese filosófica, estando, portanto, sujeita aos argumentos que o próprio cético defende a favor de CMf. Assim, o cético deve suspender a crença ou confiança alta acerca da relação entre teses filosóficas e não filosóficas e, portanto, da relação entre CMf e o ceticismo epistemológico global.

Mas isto não quer dizer que CMf está salvo. Pelo contrário, como o sucesso de CMf enquanto tese depende de uma rejeição satisfatória da objeção do emaranhamento, o cético deve acabar suspendendo a crença ou confiança alta acerca de CMf ser ou não uma tese bem-sucedida, o que equivale a dizer que o cético deve, afinal, abandonar a crença ou confiança alta em CMf. Isso acaba colocando o cético em um dilema embaraçoso: ou ele aceita o emaranhamento, ou ele o resiste. Se ele o aceita, então ele deve reconhecer

que, por implicação, ele é um cético global; se ele o resiste, então ele deve reconhecer que ele deve suspender a crença ou confiança alta em CMf. De qualquer modo, o cético se encontra com uma consequência indesejável.

4.1.2.1.2 Abraçando o emaranhamento

Vimos que se o cético pode evadir a objeção de autorrefutação, ele apenas pode fazer isso deixando de ser um defensor de CMf e se tornando um cético suspensivo descritivo, suspendendo de fato a crença ou confiança alta nas teses da filosofia, transformando a sua atividade (se ainda movido a praticá-la de alguma maneira) aos moldes da terapia adoxástica. Igualmente, pode-se pensar que a mesma resposta pode ser aplicada no caso da objeção do emaranhamento pois, nesse caso, o cético não está propondo justificar nenhuma tese e, portanto, não está obrigado a se comprometer com a crença ou confiança alta no ceticismo global, dado que ele suspende a crença ou a confiança alta acerca da relação entre teses filosóficas e não filosóficas. Ao fazer isso, ele também deixará de ser um defensor de CMf, mas, como argumentei, ainda pode ser considerado cético sobre a filosofia por manifestar uma atitude à tradição epistêmica da filosofia.

4.1.2.1.3 A possibilidade de crença ou confiança alta em teses não filosóficas

O problema do emaranhamento ainda assim leva a uma questão importante e ainda não tratada: afinal, *pode o cético metafilosófico, enquanto cético suspensivo descritivo, ter crenças ou confiança alta nas teses não filosóficas?* Não é claro como cético pode responder a essa questão. Ele não pode fornecer uma teoria da justificação, pois isto seria comprometer-se com uma tese filosófica. Ele também não pode tentar estabelecer ou sequer afirmar que não há justificação alguma, pois isto é também uma afirmação de uma tese filosófica. Pode-se pensar que ele pode responder que basta para ele seguir os “procedimentos justificativos comuns” que fazem parte de diversos contextos de seu âmbito sociocultural para que suas crenças ordinárias e científicas estejam justificadas.

Mas isto parece por sua vez levantar a questão sobre o que deve contar como um procedimento justificativo comum, e a razão de devermos considerar os procedimentos que o cético destaca como sendo realmente justificativos. Isso, por sua vez, leva uma disputa filosófica novamente, na qual o cético pode, por exemplo, justificar o *status*

justificativo desses procedimentos, ou justificar a exclusão da dúvida filosófica dos contextos destes procedimentos, e isso volta ao primeiro problema destacado neste parágrafo. Portanto, parece não ser possível ao cético justificar as teses não filosóficas – a suspensão de crença ou confiança alta não pode ser seletiva (cf. PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 119-21). A única maneira que vejo de o cético evitar isso é abandonando por completo a disputa, mas o filósofo poderia insistir que isso equivale problemáticamente a suspender a sua crença sobre ele poder ter ou não crenças ou confiança alta racionais em teses não filosóficas.

É importante, no entanto, nos perguntarmos se a questão é de preocupação *para o cético metafilosófico* e não somente *para o filósofo*. Pois após ter suspenso a crença ou confiança alta sobre todas as teses da filosofia, o cético terá com isso suspenso essas atitudes a respeito da questão sobre a justificação das teses não filosóficas. Ao mesmo tempo, ele terá também suspenso a crença ou confiança alta acerca da questão de ser ou não importante se preocupar com a falta de justificação das teses ordinárias e científicas. E se isso é o caso, não é mais um problema *para o cético* haver ou não justificação do senso comum e da ciência.¹⁸² De fato, estou inclinado a afirmar que, após o abandono completo da filosofia, o cético simplesmente segue a sua vida *sem a necessidade de responder a ela filosoficamente*. Pois responder a ela filosoficamente seria voltar a se render à ânsia de filosofar novamente, o que é antitético à atitude cética e leva à irracionalidade filosófica como os próprios argumentos para CMf pretendem demonstrar.

Para fazer mais sentido desta resposta, talvez seja útil adotar a sugestão de Mills (2018b, p. 88) de que o cético metafilosófico não *endossa* (como tese), mas *incorpora* uma perspectiva contextualista: quando ele está em contextos não filosóficos, o cético simplesmente aceita e rejeita diversas afirmações ordinárias e científicas de acordo com os procedimentos comumente prezados em sua comunidade, mas em contextos

¹⁸² Essa resposta possui precedentes históricos na tradição cética. Sexto Empírico (1948, p. 163-4/EP I 25-30) relata que a tranquilidade se segue após a suspensão de juízo sobre as coisas serem boas ou ruins por natureza, incluindo ter ou não conhecimento sobre as aparências verdadeiras e falsas. Similarmente, Jayarāsi, cético associado à tradição Cārvāka na Índia, afirma que “quando os princípios são destruídos [...], todas as práticas se tornam agradáveis, pois não são deliberadas” (JAYARĀSI *apud* MILLS, 2018b, p. 84). O ponto a se tirar destas afirmações, creio, é o seguinte: enquanto o filósofo é perturbado pela sua busca infinda pela aquisição da verdade e evasão do erro e as tentativas de formular uma teoria que o ajude realizar estes fins, o cético não tem mais preocupações, pois ele suspendeu o juízo sobre essa ausência de conhecimento teórico ser ou não boa a ele, e ao ter feito isso ele cortou a raiz dos sofrimentos intelectuais característicos dos filósofos.

filosóficos (seja por provocação de outro filósofo que precisa ser pacificado, seja por uma recaída filosófica do próprio cético), ele rejeita todas as teses filosóficas e, com elas, todas as justificações para nossas afirmações de conhecimento ou racionalidade sobre teses não filosóficas.¹⁸³ Se o filósofo se embaraça com o comportamento do cético e insiste em exigir uma justificação filosófica para isso, ele simplesmente *não entende* o que significa realmente o seu abandono da filosofia, e isso é um problema para ele e não para o cético. Se o cético dirá algo, não será mais do que a simples constatação de que *é assim que as coisas ocorrem*.

4.1.3 *Apraxia*

O filósofo pode, contudo, levantar mais uma objeção. Se o cético metafilosófico suspende a crença sobre todas as teses filosóficas, *como ele pode fazer decisões acerca de sua vida e se orientar no mundo?* Afinal, o cético faz decisões como todas as pessoas, e ele decide entre um curso de ação entre vários através de algum critério prático – do contrário, ele não decidiria entre nada e ficaria completamente inativo. E presumivelmente ele julga as suas decisões de maneira positiva, negativa, neutra etc. Mas não é claro para o filósofo *como* o cético pode realizar e julgar decisões por um critério prático *que não envolva alguma crença ou confiança alta em algo*.

Por exemplo, é implausível pensar que o cético escolheu se vestir de uma certa maneira e não outra por nenhum motivo – algo em específico lhe motivou a fazer essa decisão particular ao detrimento de outras. Até este momento, não parece haver problema imediato para o cético, pois ele pode simplesmente explicar com fatos banais da vida cotidiana o que o levou a se vestir daquela maneira: que será uma festa de casamento, que em festas de casamento as vestes consideradas apropriadas são tais e tais, que ele deseja cumprir este costume pois não deseja incomodar nem os anfitriões, nem os convidados etc.

¹⁸³ Algo similar ocorre em Hume, quando ele contrasta, na conclusão do **Tratado da natureza humana**, o desespero intelectual que ele sente em seus momentos mais filosoficamente imersos com a relativa paz que ele frui quando se encontra distante da reflexão filosófica. O que distingue Hume dos cétricos metafilosóficos como Sexto Empírico, Nāgārjuna e Jayarāśi, é que para o primeiro a suspensão de crenças filosóficas não possui o *status* que ela tem para os segundos, i.e., o de ser aquilo do qual a tranquilidade comumente se segue. Pois para Hume (2005, p. 201-9/T 1.4.7) apenas o desespero se segue da autodestruição da filosofia, e é apenas uma propensão psicológica humana que nos afasta dela e de suas perturbações.

Mas o filósofo não se satisfaz com essas explicações. Pois ele insistirá que, eventualmente, a cadeia explicativa do cético vai revelar uma crença *especificamente filosófica*. Pois o cético não escolheria ter se vestido de uma certa maneira para a festa de casamento se ele não cresse, por exemplo, que *devemos respeitar certos costumes*, ou que *não se deve incomodar desnecessariamente outras pessoas*. E estas crenças são respostas a perguntas que, por mais que aparentemente toscas, *são filosóficas* (FLORIDI, 2013, p. 205-6): questões como “devo seguir os costumes e me vestir da maneira que geralmente pedem para a festa?”, “devo incomodar estas pessoas mesmo sem boa razão para fazer isso?”. Até mesmo a decisão de ir à festa reflete a crença que responde a questões filosóficas: “devo ir à festa de casamento?”, “devo responder ao convite do casamento em primeiro lugar?”, etc. Portanto, as motivações por trás das ações do cético inevitavelmente dependem de crenças filosóficas como as crenças da ética. Mas se o cético realmente abandonasse a filosofia e suspendesse a crença ou confiança alta acerca de todas as teses filosóficas, ele seria *completamente incapaz de realizar qualquer ação*. Portanto, o cético metafilosófico sofre da mesma acusação de *apraxia* que Hume levantou contra o ceticismo pirrônico:

Pois esta é a objeção mais importante e contundente ao ceticismo *excessivo*: que nenhum bem duradouro pode jamais resultar dele enquanto gozar de sua plena força e vigor. [...] Ao contrário, ele deverá reconhecer – se puder reconhecer alguma coisa – que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. [...] Quando desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas. (HUME, 2004, p. 216-7/E 12.24, grifo do autor)

Se isto está correto, então, dado que o cético de fato *age* no mundo com base em motivações não aleatórias, ele nunca conseguiu realmente suspender a crença ou confiança alta em algumas de suas próprias teses filosóficas. De fato, o ponto da objeção de *apraxia* é que é psicologicamente impossível ser um cético suspensivo descritivo sobre a filosofia, assim como é psicologicamente impossível ser um cético pirrônico, e por esta razão a insistência do cético de que ele consegue agir no mundo mesmo tendo abandonado a filosofia soará ao filósofo como profundamente iludida ou insincera, mas em todo caso *incoerente* com o próprio fato de ele agir no mundo.

A implicação está, no entanto, longe de ser óbvia. Pois o cético pode argumentar contra o filósofo que *não* é preciso haver crenças filosóficas para que haja ação não aleatória por parte de um cético; que, de fato, é possível haver motivações *não epistêmicas* para cursos de ações específicos sem levar a cabo a avaliação de sua veracidade. Assim, o retrato de Hume do pirronismo se mostra completamente ignorante do fato que Sexto Empírico, que já reconhecia que o cético não pode ficar sem agir no mundo, constata claramente nos **Esboços pirrônicos** que o cético age de acordo com um critério de orientação prática; critério este que, ao contrário do que pensa o filósofo, não envolve qualquer comprometimento com crenças ou outras atitudes epistêmicas.

Sexto Empírico relata, em primeiro lugar, que a suspensão de juízo elimina as opiniões e crenças do cético, mas não as emoções e impressões que ele involuntariamente sente antes e depois do fato da suspensão, pois estas não são coisas obscuras e, como tais, não são objetos de controvérsia, portanto, caem fora do escopo da sua suspensão (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 160-2/PH I 13-20). Em segundo lugar, ele relata que são essas impressões e emoções – o que podemos chamar de *fenômenos* ou *aparências* – que influenciam o cético a tomar certos cursos de ação ao invés de outros (*Ibid.*, p. 162-3/PH I 21-24). Assim, o cético age no mundo pelo critério prático de *seguir as aparências*, as quais Sexto relata se dividirem entre nossas capacidades naturais (i.e., pensar, sentir, etc.), nossas necessidades naturais (i.e., fome, sede, etc.), os costumes e leis dentro dos quais estamos inseridos e as nossas capacidades técnicas (i.e., criar ferramentas, realizar procedimentos médicos, etc.). Estes pontos são condensados em uma passagem clarificadora dos **Esboços**:

Dizemos que o critério de orientação cética é o que lhe aparece, e chamamos praticamente assim a aparência. Pois ela não pode ser colocada em questão enquanto persuasão e disposição involuntária. É por esta razão que possivelmente ninguém disputa o fato de o objeto aparecer de tal e tal modo, mas se investiga se o objeto é tal como ele aparece. Assim, nós vivemos sem opinião teórica ao seguirmos as aparências e observarmos as regras da vida, pois nós não podemos ser completamente inativos. A observação da vida parece ter quatro objetos: as indicações da natureza, a necessidade de nossas disposições, a transmissão de costume e de leis, e o ensinamento das artes. A, conduta natural, porque entende-se que somos naturalmente capazes de pensar e sentir. A necessidade de nossas disposições, porque a fome nos conduz a comer e a sede a beber. A transmissão dos costumes e das leis, porque julgamos que uma vida pia é boa e uma vida ímpia é ruim. O ensinamento das artes, porque não somos inativos nas artes às quais nos consagramos. (*Ibid.*, p. 163/PH I 23; cf. *Ibid.*, p. 132-3/AM XI 165-7)¹⁸⁴

¹⁸⁴ Ademais, a objeção de *apraxia*, assim como uma objeção de inconsistência pragmática, foram antecipadas pelo próprio Sexto Empírico em seu **Contra os moralistas**: “o cético estaria [segundo os

São estas duas observações cruciais feitas por Sexto Empírico – de que “além de todo raciocínio e todo assentimento, certas sensações conduzem de maneira involuntária e irremediável à busca de certos objetos e, portanto, à realização de certas ações” (MACHUCA, 2019, p. 72), e que basta seguir as aparências para poder se guiar e agir no mundo – que revelam tanto a ignorância de Hume acerca da postura pirrônica, quanto a falha da sua objeção de *apraxia* levantada contra ela. De fato, a objeção parece ignorar por completo a observação ainda mais banal de que animais não humanos agem não aleatoriamente no mundo mesmo sem a capacidade de assentir às suas impressões (*Ibidem*). Portanto, não é o caso que a suspensão de juízo pirrônica leva à inação completa, como Hume pretendeu ter estabelecido.¹⁸⁵

Note que este critério prático não epistêmico oferecido por Sexto Empírico é também o que permite ao cético metafilosófico responder à versão particular da objeção de *apraxia* levantada pelo filósofo. De acordo com Sexto Empírico, “[o cético] apoia a sua escolha sobre o que lhe parece ser persuasivo, e recusa sobre o que lhe parece ser não persuasivo de um ponto de vista meramente psicológico, não epistêmico” (*Ibid.*, p. 75). Isto, como deve ser observado da última passagem citada dos **Esboços**, não se aplica somente a casos de decisões prudenciais, mas envolve todas as decisões éticas, incluindo aquelas pertencentes aos cenários levantados pelo filósofo como impossíveis de se agir para um cético sobre a filosofia.

Pois assim como ele é às vezes forçado a reconhecer (mesmo sem assentir) a aparência da fome e do calor que o movem a buscar a comida e o ar fresco, ele também é às vezes forçado a reconhecer a aparência de que um argumento ou tese é persuasivo, ou que uma postura moral é melhor do que outra, e assim por diante. Isto porque o cético foi, como todos, criado dentro de uma comunidade regida por normas não somente sociais, mas

objetores] reduzido à inação porque, a vida inteira consistindo de aceitar e rejeitar coisas, o homem que não aceita nem rejeita nada é como alguém que rejeita a vida e permanece como uma planta; ele estaria [segundo os objetores] reduzido à inconsistência pois, se sob as garras de um tirano ele fosse forçado a fazer algo inexprimível, ou ele não submeteria à ordem mas escolheria uma morte voluntária, ou para evitar os suplícios obedeceria aos seus comandos [...] ele aceitaria uma coisa e rejeitaria a outra, o que já fazem aqueles que sustentam confiantemente que há algo a se rejeitar e algo a se desejar” (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 132/AM XI 163-4). As objeções de Sexto Empírico são antecipadas, por sua vez, pelos céticos acadêmicos, como constata Cícero (2006, p. 17, p. 36-7/Ac. 2 VIII 24-5, 2 XIX 61-2).

¹⁸⁵ Assumindo que Hume esteja contrariando o cético. Pois importa mencionar que foi duvidado se Hume e Sexto Empírico realmente estão em uma discordância substantiva sobre a possibilidade psicológica de ser cético. Foi argumentado que o conceito sextiano de impressão e o conceito humeano de crença não são apenas próximos, mas coincidentes em suas caracterizações fenomenológicas e funcionais (PALKOSKA, 2012). Se isso é o caso, então a filosofia de Hume está muito mais próxima do pirronismo de Sexto Empírico do que aquele poderia estar disposto a acreditar; em todo caso, ela só torna ainda mais fraca a sua objeção de *apraxia*.

legais e racionais. Assim, ele aprende e se acostuma a agir de acordo com essas regras para se guiar no mundo, mesmo que ele não faça nenhuma asserção acerca de sua veracidade última. Se isso é o caso, então o cético não precisa ser motivado por crenças filosóficas para agir no mundo. Para retornarmos ao exemplo do filósofo: se o cético se encontra diante da questão de responder ou não ao convite do casamento, ele responde, não porque crê possuir uma obrigação moral perante os outros, mas porque reconhece como persuasivo, dado o modo como foi criado, que é educado responder a tais convites. Igualmente, se ele opta por não ser desagradável desnecessariamente durante a festa, é porque ele reconhece como persuasivo que é mal educado e incorreto agir desse modo nesses contextos, e assim por diante. E como Machuca mostra no caso do cético pirrônico, isso pode ser estendido para casos mais moralmente graves:

Suponhamos que, no caso de um assassinato ou estupro, o pirrônico tem espontaneamente e involuntariamente um sentimento de aversão porque tais atos são julgados como moralmente incorretos pelas normas de sua comunidade. Se o pirrônico de fato vive de acordo com as normas, os argumentos éticos contra o assassinato e o estupro lhe parecerão persuasivos de um ponto de vista simplesmente psicológico na vida cotidiana. Não obstante, se alguém lhe perguntasse ou exigisse uma razão objetiva para afirmar ou negar que estes atos são moralmente corretos e, portanto, para adotar ou rejeitar as normas que os condenam, o pirrônico responderia que, até o momento, ele não foi capaz de chegar a uma decisão sobre a questão pois, por exemplo, os argumentos a favor e contra o realismo moral lhe parecem igualmente credíveis ou persuasivos de um ponto de vista epistêmico. Consequentemente, no contexto da vida ordinária, certos argumentos parecem persuasivos ao pirrônico em virtude de fatores psicológicos que não lhe conferem um *status* epistêmico mais elevado. (*Ibid.*, p. 76)

Pela mesma razão, não há inconsistência pragmática por parte do cético. Pois se ele não crê quando realiza uma escolha, ele não está demonstrando o oposto do que afirma enquanto realiza essa ação, dado que basta seguir as impressões para ele se guiar no mundo. Portanto, o filósofo também comete um erro ao acusar a atitude do cético como conducente à inação e, portanto, inconsistente com o fato de sua ação no mundo.

O filósofo pode pensar, contudo, que essa resposta apenas salienta o problema da *apraxia* de uma maneira ainda mais gritante. Pois o retrato de agência dirigida pelo critério das aparências, proposto pelo cético pirrônico e adotado agora pelo cético metafilosófico, corre o risco de ser tão passivo a ponto de ser razoável duvidar se o cético *realmente age como um ser humano, enquanto ente racional*: afinal, se o comportamento do cético é apenas o de seguir involuntariamente o que lhe aparece como persuasivo, e evitar involuntariamente o que lhe aparece como não persuasivo, isso dificilmente o difere do

comportamento de animais não racionais (THORSRUD, 2010, p. 67; VOGT, 2010, p. 166; MACHUCA, 2019, p. 77).¹⁸⁶

O cético tem ao menos duas respostas a essa objeção. Em primeiro lugar, não é óbvio que ações humanas sejam tão guiadas por deliberações e reflexões e isentas de fatores passivos e emocionais, ou por processos de racionalização. Machuca (2013, p. 226-8) menciona, como contraexemplo, os experimentos que dão suporte ao modelo intuicionista social de que nosso raciocínio moral, longe de ser um processo minuciosamente deliberado e refletido, “não é nada mais que um processo *ex post facto*, no qual buscamos argumentos que validam um juízo já feito com o fim de influenciar instituições e ações de outros” (*Ibid.*, p. 227). Como foi mencionado na discussão do argumento derrotador da discordância, alguns filósofos também pretenderam levantar evidências de que teses filosóficas são comumente o produto de racionalizações para juízos anteriormente feitos influenciados por fatores sociais e psicológicos (por exemplo, STRICKLAND, 2013), de modo que nem mesmo as nossas crenças mais sofisticadas estão livres de processos automáticos e enviesados. A segunda resposta é indicar que o oponente comete o erro de confundir o uso limitado às aparências que o cético faz da razão, com uma rejeição total desta.

Pois como foi já discutido, o cético utilizará a razão de acordo com o que lhe parecerá intelectualmente persuasivo, incluindo formas fixas de argumento, premissas, métodos, formas e critérios de evidência etc. Se utilizando destas enquanto elas lhe parecem persuasivas (sem chegar ao ponto de julgar a sua confiabilidade epistêmica), o cético pode se guiar no mundo tanto praticamente quanto intelectualmente – como Machuca (2019, p. 82-3) já aponta, isso é observado nas extensas análises críticas que Sexto Empírico faz das teses dos filósofos, o que exige o uso ativo da razão para avaliar argumentos e definições, assim como no fato de que é pelo uso da razão que o pirrônico conclui que as disputas ainda não foram resolvidas decisivamente:

Os aspectos ativo e passivo da atitude pirrônica perante a razão estão intimamente ligados: o pirrônico constata o fato de que ele é dotado de uma razão e, enquanto ser pensante, ele não pode evitar fazer dela não apenas um

¹⁸⁶ Essa objeção é relatada desde ao menos Cícero (2006, p. 17, p. 24/Ac. II VIII 26, II XII 38). Chestov também compara o estado de imperturbabilidade, o qual ele reconhece como sendo o objetivo dos céuticos, à condição de animais não racionais: “Segundo os filósofos, o ápice da existência humana é a serenidade espiritual, *aequenamitas*. Mas nesse caso os animais deveriam ser o nosso ideal, pois no quesito da imperturbabilidade eles não deixam nada a desejar” (CHESTOV *apud* MAIA NETO, 1995, p. 96). Apesar de estar atacando todas as filosofias dogmáticas com esse fim em mente, está claro que a reclamação de Chestov ataca, por implicação, a possibilidade da vida cética enquanto vida humana.

uso prático na vida cotidiana, mas também um uso abstrato em suas investigações filosóficas, uso que até agora resultou em uma atitude suspensiva que ele se abstém de afirmar como justificada epistemicamente. O fato de que a suspensão de juízo é um estado mental que se impõe ao pirrônico por conta da maneira em que ele foi “programado” como ser pensante, não significa de maneira alguma que ele não faz – ou não pode fazer – uso das suas capacidades intelectuais (*Ibid.*, p. 83)

Portanto, está longe de ser claro que o cético realmente se comporta de maneira tão passiva quanto os filósofos pensam. Conseqüentemente, a objeção de *aproxia* falha em se manter de pé à luz das respostas oferecidas pelo cético metafilosófico.

Porém a proposta de impressões persuasivas parece levantar ainda outro problema para o cético. Pois agora o filósofo pode perguntar: *o que faz destas impressões (e não de outras) o seu caráter persuasivo?* Especificamente, *como o cético pode falar de ter uma impressão persuasiva, sensória ou intelectual, sem com isso se emaranhar com a noção de ele tomar algo, sensório ou intelectual, como verdadeiro?* Essa objeção, que foi levantada contra o ceticismo acadêmico pelos seus oponentes estoicos, como vemos em Cícero (2006, p. 21/Ac. II XI 33), é feita por Harald Thorsrud quando ele discute se o acadêmico Carnéades sustentava o assentimento cético como questão de seguir as impressões sem tomá-las como verdadeiras, ou como questão de adotar uma atitude falibilista e tomar impressões como provavelmente verdadeiras:

O problema [em interpretar o assentimento cético como questão de seguir uma impressão sem tomá-la como verdadeira] é que requer que o carneadiano encontre algo convincente sem no entanto achá-lo provável de ser verdadeiro. Mas essas noções estão tão próximas que as desatar parece equivaler a torná-las ininteligíveis. (THORSRUD, 2009, p. 80; cf. OBDZALEK, 2006, p. 260, n. 39)

Tomar algo como verdadeiro é, porém, exatamente o que se quer dizer quando se *crê* em algo (assim tem sido suposto ao longo da dissertação inteira ser o significado de crer em algo; cf. capítulo 1). Isso significa que o critério de impressões persuasivas não realmente afasta o cético da crença, mas que ele a esconde sob outras vestes. A única maneira alternativa de interpretar as impressões persuasivas sem atribuir uma crença completa ao cético seria dizer que, por serem *meramente* persuasivas, as impressões tais como aparecem ao cético o levam a tomar o seu conteúdo como *provavelmente* verdadeiro. Mas mesmo nesse caso, se o cético não *crê* estritamente, ele possui confiança alta no conteúdo das impressões (pois é difícil conceber como uma confiança baixa pode motivar alguém à ação ao longo da sua vida cotidiana).

De qualquer modo, ele possui aquilo que ele afirma suspender no seu abandono da filosofia, e a objeção de *apraxia* e inconsistência pragmática ressurgem. Contudo, como vimos, o cético pode responder ainda que, se há “crença”, se trata de “seguir simplesmente [as aparências] sem inclinação ou gosto fortes” (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 208/PH I 230) – i.e., seguir as próprias impressões que nos dispõem a agir, sem, no entanto, julgar qualquer coisa acerca da sua veracidade ou probabilidade independente de seu caráter persuasivo. Se o filósofo insiste que este comportamento não parece se alinhar ao modo criterioso como humanos agem, isso se deve, como foi apontado acima, a uma ignorância acerca do quão realmente deliberado é o processo de escolhas humanas, incluindo as ações nos contextos moralmente relevantes.

É possível que nesta etapa o filósofo comece a suspeitar da vida guiada pelas aparências persuasivas por outra razão. O cético metafilosófico seguirá, da mesma maneira que o cético pirrônico (*Ibid.*, p. 163/PH I 23), as impressões que lhe parecem persuasivas, e que nestas estão inclusas o âmbito sociocultural no qual ele foi criado. Mas é possível, o filósofo argumentará, que seu âmbito cultural seja caracterizado por um número de preconceitos que vão contra os desenvolvimentos sociais mais importantes dos últimos tempos, como a conquista dos direitos das mulheres e dos direitos LGBT, a tolerância religiosa e o fim da escravidão. E se isso é o caso, pensa o filósofo, então, supondo um cético criado em uma comunidade que rejeita todos estes desenvolvimentos, como este cético suspenderá a sua crença sobre o *status* moral de cada uma destas questões, mas, ainda assim tendo que agir no mundo, seguirá as impressões que lhe parecem persuasivas pelo fato de ele ter sido criado nesta comunidade, acabará lhe parecendo persuasivo que mulheres devem obedecer aos seus maridos, que homossexuais e transsexuais não devem ser enxergados como iguais, que outras religiões além daquela defendida pelo Estado não devem ser toleradas e que é permitido adquirir e vender escravos. Se isto está correto, então a vida guiada pelas aparências do cético parece se tornar nada mais do que uma forma acrítica e passiva de conservadorismo moral e político na medida em que o cético rende a sua razão para os costumes de seu lugar de criação.

Adianto que não se compreende corretamente, no entanto, a concepção de vida guiada pelas impressões do cético, quando se objeta que nela é revelado um dogmatismo acrítico que barra o progresso social. Mas é importante notar que essa incompreensão não é necessariamente culpa do próprio objeter, pois o ceticismo já foi de fato usado com o fim de nos persuadir à adesão a normas sociais e religiões vigentes. Fideístas como Montaigne

acreditaram, por exemplo, que o estado de dúvida global era “a mais perfeita das conquistas humanas, e a mais compatível com a religião” (POPKIN, 2003, p. 51), pela sua capacidade de nos colocar em uma atitude de ignorância, cuja impressão nos torna aptos para receber o conhecimento trazido pela revelação cristã:¹⁸⁷

Não há nada nas invenções do homem que tenha tanta verossimilhança e utilidade. Ela [i.e., a dúvida global] apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo a sua fraqueza natural, pronto para recebe-lo de um poder externo; despido do conhecimento humano, e mais apto a alojar o conhecimento divino em si mesmo, aniquilando o seu juízo para dar espaço à fé; nem acreditando nem ajustando qualquer doutrina contra as observações comuns; humilde, obediente, ensinável, zeloso; um inimigo declarado da heresia, e consequentemente livre das opiniões vãs e irreligiosas introduzidas pelas falsas seitas. Ele é a *tabula rasa* preparada para receber do dedo de Deus as formas que ele desejar gravar nelas. (MONTAIGNE *apud* POPKIN, 2003, p. 51)¹⁸⁸

Similarmente, Montaigne e outros fideístas¹⁸⁹ também acreditavam que, a despeito de seu caráter investigativo, o sábio cético deve seguir sem receio o terceiro componente das impressões persuasivas citadas por Sexto Empírico – os costumes e regras da própria comunidade:

Penso que todas as modas peculiares e desviadas surgem da loucura e do afeto ambicioso, e não da verdadeira razão; e que o sábio deve, a respeito de seus pensamentos e opiniões internos, suspender a sua mente das massas comuns, e manter-se livre e com poder para julgar sem restrições as coisas; mas com respeito ao seu exterior, que ele deve seguir as formas e modas aceitas. A sociedade não tem nada a ver com os nossos pensamentos. (MONTAIGNE *apud* MAIA NETO, 1995, p. 14)

¹⁸⁷ Outra fonte para pensar que o ceticismo sobre a filosofia leva ao conservadorismo é Wittgenstein. Também sendo oponente da tradição epistêmica e o impulso a filosofar, ele pretende deixar intacto o uso ordinário de nossa linguagem que, em sua visão, é constantemente ameaçado por interpretações filosóficas: “A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que ela pode é apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo. Ela deixa tudo como é” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 74/IF 124). Samuel Wheeler III (2000, cap. 10), que compara o procedimento das **Investigações filosóficas** ao desconstrucionismo de Derrida, chega a chamar Wittgenstein de “desconstrutor conservador”. Como creio ter tornado patente nas seções anteriores, o mesmo conservadorismo linguístico se encontra em seus seguidores (Malcolm, Ambrose, Lazerowitz, Wisdom).

¹⁸⁸ Após Montaigne, o tema fideísta da futilidade da razão e da necessidade consequente da fé é encontrado em seu discípulo Charron (2007), assim como em Pierre Daniel-Huet (2007), François de La Mothe Le Vayer e Pierre Bayle (2007).

¹⁸⁹ Por exemplo, Bayle (2007, p. 201), quando ele afirma que “os cétricos não negam que devemos nos conformar aos costumes de nosso país, praticar os nossos deveres morais, e agir em situações sob a base de probabilidades sem esperar uma certeza”. Charron vai mais longe ao pensar que a suspensão de juízo preserva a ordem social ao extinguir por completo as discordâncias teóricas e práticas e, com elas, as raízes de perturbações sociais: “orgulho e insolência, ambição e vaidade, e os desejos imoderados; presunção e desdém; amor pela inovação e mudança; rebelião e desobediência do estado; heresia e cisma eclesiásticos; facção, ódio e disputa em ambos” são, de acordo com ele, “provocados, fomentados, inflamados pelos seus homens ardentes, positivos e cheios de opinião; e não pelos modestos, indiferentes, neutros e suspensivos acadêmicos, ou seja, os sábios” (CHARRON, 2007, p. 112).

A origem da tendência a associar o cético metafilosófico ao conservadorismo não se restringe ao contato com os fideístas ou céticos religiosos da idade moderna, ou sequer à proposta cética de seguir as impressões persuasivas de origem comunitária. David Hiley (1988) argumentou, por exemplo, que a recusa da filosofia epistêmica e a afirmação (mesmo reconhecida como injustificada epistemicamente) dos valores e costumes do *status quo* é um tema que persiste em um número de filósofos de orientações distintas desde Montaigne, tais como Hume, Rousseau, Heidegger, Foucault e Rorty.¹⁹⁰ Como observei na seção 2.2.1, a crítica conservadora contra a filosofia é também encontrada em outros autores ocidentais, como Hobbes, Kierkegaard e Shestov, assim como em autores em outras regiões do mundo, como os daoístas primitivistas do **Zhuangzi** e, como Mills (2018b) observou, alguns dos primeiros textos budistas. Na filosofia contemporânea, me parece especialmente de orientação conservadora a terapia linguística de Wittgenstein e seus discípulos: de acordo com eles, o filósofo deve deixar completamente intacto o uso linguístico ordinário (de acordo com eles, perfeitamente funcional por si só), e deve tratar aqueles que desviam desse uso e propõem revisões metalinguísticas, não como oponentes, mas como pacientes sofrendo de doenças de origem conceitual em necessidade de um tratamento imediato, a saber, a lembrança de fatos linguísticos triviais (WITTGENSTEIN, 2014, p. 74, p. 75, p. 126/IF 124, 127, 255). Diversas são, portanto,

¹⁹⁰ Destes cinco, Rorty é o que me parece ser mais insistente em sua recusa da justificação filosófica para sustentar a defesa de instituições democráticas liberais vigentes, a qual ele (1991, p. 177) vê como “simplesmente irrelevante” para esse propósito, e como a opção descartável dentro do conflito com as práticas destas instituições: “Quando as duas entram em conflito, a democracia precede à filosofia” (*Ibid.*, p. 192). Consequentemente, o defensor da democracia liberal enxerga o seu oponente como “louco”, não por razões filosóficas objetivas, mas “porque os limites da sanidade são determinados pelo que *nós* conseguimos levar a sério. E isso é determinado pela nossa criação, nossa situação histórica” (*Ibid.*, p. 188); cf. Overgaard, Gilbert e Burwood (2010, p. 145-6).

O “etnocentrismo” de Rorty (como ele mesmo veio a chamar esta posição), me parece particularmente próximo de Feyerabend. Considere, por exemplo, a clarificação deste último para a sua postura aversa ao fascismo: [A minha atitude contrária ao fascismo extremo] é uma inclinação que sigo e recebo de braços abertos dos outros, ou será que ela tem um ‘núcleo objetivo’ que me permitiria combater o fascismo não *porque não me agrada*, mas porque é algo *inerentemente maligno*? A minha resposta é: temos uma inclinação, e nada mais (FEYERABEND, 1987, p. 309, grifo do autor). Feyerabend explica similarmente a atitude negativa perante o holocausto e o uso da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki: “Condenamos Auschwitz, e alguns de nós condenam a decisão de Truman de jogar a bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki, porque este é o tipo de pessoa que somos, e não porque temos uma relação direta com o paraíso” (*Ibid.*, p. 28, n. 12). Por outro lado, Feyerabend (*Ibid.*, p. 297 ss.) se opõe à interferência de instituições liberais ocidentais em práticas culturais estrangeiras feitas sob a guisa de objetividade e autoridade científicas, argumentando que essa suposta autoridade não apenas não existe, como é também existencialmente prejudicial a estas práticas quando é imposta sobre elas contra a sua vontade. De fato, a presunção de autoridade científica está em conflito com o princípio humanitário de respeitar a igualdade de diferentes tradições; e, na ocorrência deste conflito, Feyerabend (*Ibidem*) pensa que a precedência é da decisão dos próprios membros das comunidades estrangeiras, e não dos filósofos, cientistas e políticos ocidentais (ou de quaisquer filósofos, cientistas e políticos estrangeiros àquela cultura). A rejeição do racionalismo filosófico e a recusa pela interferência filosófica nas tradições e costumes dos povos me levam a ver Feyerabend como um cético de tendência conservadora ainda mais radical que Rorty.

as possíveis rotas para tentar conectar o ceticismo sobre a filosofia com o conservadorismo acerca do *status quo*.

Independente da origem desta associação, deve estar claro que ela não está justificada. Pois a objeção ignora por completo o fato de que, assim como algumas impressões em um momento aparecem como persuasivas ao cético, outras impressões podem fazer com que ela não lhe apareça mais como tal, de modo que isso pode mudar radicalmente a atitude do cético perante o mundo e seus próximos. Diego Machuca fornece, por exemplo, um cenário imaginado para mostrar que o pirrônico não é inevitavelmente persuadido a ser filantrópico como Sexto Empírico (1948, p. 342/PH III 280-1) o caracteriza no fim dos **Esboços**:

Suponha que um pirrônico filantrópico seja traído por um de seus amigos ou parentes mais próximos e acaba na prisão com uma sentença de vários anos. A traição, assim como as experiências duras e traumáticas às quais ele será provavelmente sujeitado na prisão, o tornarão mais individualista, mais antipático e mais frio. (MACHUCA, 2006, p. 136)

Como Machuca (*Ibidem*) observa, o pirrônico “pode apenas experienciar involuntariamente estas mudanças em seu caráter” sem precisar crer dogmaticamente ou formar justificações acerca delas; podemos supor, além disso, que, se o pirrônico de Machuca passasse por outras situações durante ou após a sua prisão, outras impressões poderiam persuadi-lo novamente a adotar uma atitude compassiva perante os outros. Isso também vale para o cético metafilosófico: este mesmo tipo “conversão” involuntária através de impressões persuasivas ocorre em contextos intelectuais quando ele se depara com argumentos que fazem com o que antes lhe parecia persuasivo não o parecer mais – sem que ele precise com isso justificar ou sequer ter a crença filosófica nelas. Em outras palavras, é possível haver mudança social *não epistemicamente*, pois o poder persuasivo de nossos discursos é capaz de produzir mudanças *psicológicas* em nós mesmos, nos movendo a tomar posturas e adotar valores diferentes dos quais tínhamos antes e também com eles novas formas de comportamento. Crer, ao contrário, que a crença em teses filosóficas é necessária para a mudança de caráter e a ação, é uma assunção racionalista tanto pretensiosa quanto injustificada.

Finalmente, assim como o cético sofre mudanças quando se depara com impressões persuasivas, ele também é capaz de produzir ele mesmo impressões persuasivas que podem mudar o caráter dos outros e motivá-los a adotar novas posturas ou percursos em suas vidas. De fato, um cético consistente pode e fará este uso *instrumental*, *não*

dogmático da razão para chegar aos seus fins.¹⁹¹ Isso quer dizer que adotar uma vida cética sem crenças também não é abandonar a necessidade da argumentação e do uso da razão, dado que em diversos momentos de nossas vidas somos impelidos a nos utilizarmos delas para atingir os fins que fomos levados a pensar como persuasivos, por razões que nos pareceram naquele momento persuasivas. É, no entanto, adotar o jogo da razão de uma perspectiva completamente diferente daquela que os filósofos em sua maioria concebem: não como um instrumento para chegar a verdades objetivas e universalmente aceitáveis, mas como meio de persuasão. Pois como Porchat Pereira (*Ibid.*, p. 262) observou, se utilizar de argumentos filosóficos dessa maneira nada mais é do que “humanizar o *lógos*, reconhece-lo como artefacto [*sic*] nosso, ao mesmo tempo que se adquire uma plena consciência de seu prodigioso potencial argumentativo” e revelar “a natureza eminentemente retórica do discurso filosófico”.¹⁹² Importa notar, ademais, que, a depender da disposição do cético, essa atividade persuasiva pode tomar

¹⁹¹ Porchat Pereira afirma que a prática instrumental e não dogmática da razão é herança dos sofistas, em particular de Protágoras e Górgias. Se opondo à concepção metafísica da razão enquanto meio a verdades transcendentais como defendida pelos filósofos pré-socráticos desde ao menos Heráclito, eles “entendem a razão humana como capacidade de produção e organização da linguagem” e como “instrumento humano a serviço dos interesses dos homens”, a sua função sendo a de “persuadir e convencer, não [...] proporcionar-nos a posse da realidade sonhada pelos filósofos”, e isso porque (de acordo com Porchat, acerca de Protágoras) “seres humanos não podem senão exprimir suas *opiniões* e suas opiniões somente podem exprimir aquilo que eles experienciam” (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 278-9, grifo do autor). Também de acordo com Porchat Pereira, o horizonte deflacionista acerca da razão humana informa em Protágoras a sua concepção sobre a função bem-sucedida das diversas artes práticas e teóricas: “Assim, a medicina age no sentido de criar sensações e disposições benéficas e saudáveis para os doentes, em substituição às sensações e disposições perniciosas que a doença lhes causava. E o orador político sábio faz com que pareçam justas às cidades as coisas que são benéficas para elas, em lugar das que lhes são malélicas” (*Ibid.*, p. 278). Igualmente, informa nele uma concepção da função da educação que é, me parece, consoante com a prática adoxástica de céticos com inclinações filantrópicas: “criar na alma dos jovens disposições benéficas e opiniões conformes a tais disposições. E algo será benéfico e bom para os indivíduos e para as cidades enquanto assim lhes parecer” (*Ibidem*).

¹⁹² Dos filósofos contemporâneos de inclinação antifilosófica, Feyerabend me parece ser aquele mais consciente do fato de estar usando os seus argumentos de maneira similar ou coincidente à do cético: “Um relativista que merece o seu título terá, então, que se abster de fazer asserções acerca da natureza da realidade, da verdade e do conhecimento, e se aterá apenas aos detalhes. [...] Ao debater com os objetivistas, ele pode, é claro, se utilizar de métodos e assunções objetivistas; no entanto, o seu propósito não será o de estabelecer verdades universalmente aceitáveis (particulares ou gerais) mas o de envergonhar o seu oponente – ele está simplesmente derrotando o objetivista com as suas próprias armas. Argumentos relativistas são sempre *ad hominem* [...] Todos os meus argumentos nas seções precedentes devem ser lidos desta maneira [...] eles são introduzidos para minar a confiança do objetivista ou capturar leigos por meio de uma imagem histórica vívida” (FEYERABEND, 1987, p. 78-9). Em uma nota de rodapé relativa a este trecho, Feyerabend enfatiza a sua atitude: “Essa é a minha intenção. É claro que muitos leitores encontrarão erros em meus argumentos. Mas eles não podem me criticar de estar assumindo princípios objetivos assim como eles o fazem. Eu posso usar os princípios de maneira errada, usar os princípios errados, tirar as conclusões erradas deles. Mas eu pretendo usá-los como dispositivos retóricos, e não fundações objetivas do conhecimento e do argumento” (*Ibid.*, p. 79, n. 48). Isto é, os argumentos de Feyerabend nada mais são do que instrumentos para causar uma impressão forte o suficiente em seus oponentes para fazê-los se sentirem forçados a abandonar as suas assunções e princípios teóricos – sem propor, ao longo desta argumentação, uma tese filosófica oposta à deles; cf. Maia Neto (1991).

um caráter filantrópico; por exemplo, se o cético, assim como o pirrônico como descrito por Sexto Empírico, é impelido a argumentar e propor teses filosóficas pelo fim de afastar tanto ele quanto os outros do que lhe parecem ser as tendências corrosivas do dogmatismo, ele será impelido também a fazer uso da razão para produzir argumentos que sejam capazes que fazer os seus oponentes abandonarem as suas crenças. E se isso é o caso, então é possível ao cético, mesmo na ausência de crenças, realizar contribuições sociais positivas (a partir da perspectiva não dogmática do próprio cético) por meio de sua prática filosófica guiada pelas suas impressões:

Porque o dogmatismo sempre renasce e seus recursos são inexauríveis, o cético reconhece que sua luta contra ele não tem fim, que se deve mobilizar em caráter permanente para o uso dialético da argumentação antinômica; enfim, que a crítica do discurso (dogmático) é uma dimensão fundamental e, por assim dizer, constitutiva da sua postura filosófica. (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 171, grifo do autor)¹⁹³

4.2 O CÉTICO COMO DEFLACIONISTA METAFILOSÓFICO

Importa frisar que *não* há como prever com certeza qual será o caráter de cada cético, o que se deve aos já referidos fatores biológicos, psicológicos, sociais e técnicos, que contribuirão para a sua personalidade. No entanto, isto não quer dizer que se não se possa falar de alguns tipos de céticos como mais prováveis de surgir do que outros. Se falo do cético como enxergando e utilizando a razão de maneira deflacionada, é porque me parece plausível pensar que, por mais que o cético acabe suspendendo as suas crenças filosóficas, o senso residual de *vertigem epistêmica* (para tomar de empréstimo o termo de Pritchard (2015))¹⁹⁴ que o cético sentirá após o contato com as diversas formas de CMf e os argumentos a seu favor e após ter sido convencido tanto da tese quanto de sua natureza

¹⁹³ Mas como Machuca (2006) aponta, o cético não precisa ser necessariamente um filantropo; pelo contrário, é perfeitamente plausível, a meu ver, a existência de um pirrônico com inclinações egoístas, sádicas ou misantrópicas. Crousaz oferece, por exemplo, a explicação psicológica de que o pirrônico busca, por ressentimento, destruir a confiança epistêmica daqueles que ele vê como bem-sucedidos, e sente prazer ao se ver como o único que sabe que de nada se sabe, o que ele enxerga como um sinal de superioridade: “Um tal homem se convence de que o que ele sabe, e sabe certamente, é reduzido ao pó. Esse pensamento o agrada. Ele não só pensa que isso o equivale ao nível daqueles que se veem como os mais doutos, mas ele também se vê acima deles, isto é, acima de todos que pensam saber o que não sabem” (CROUSAZ, 2007, p. 218).

¹⁹⁴ Pritchard (2015, p. 185-6) usa o termo para se referir a uma “ansiedade intelectual induzida pelo ceticismo radical, mesmo quando se possui uma solução *undercutting* ao problema”. O uso de “vertigem” é para fazer analogia ao medo de altura que permanece mesmo quando alguém sabe que está seguro de que não há como ele cair da posição em que se encontra, e é também para apontar à observação de que ambas as ansiedades são formas *patológicas* de reações racionais a riscos altos (físico, no caso da altura; epistêmico, no caso do ceticismo).

autodestrutiva, muito provavelmente terá um efeito particular profundo sobre ele. Para um cético assim afetado, acabará lhe parecendo menos persuasivo que a razão pode servir como instrumento de aquisição de EEs sobre assuntos filosóficos e que filósofos podem, portanto, contribuir epistemicamente e socialmente aos homens enquanto portadores de conhecimento. Por outro lado, lhe parecerá mais persuasivo que há mais limites sobre a razão humana do que gostaríamos de admitir, ou que perseguir a filosofia epistêmica é uma futilidade, ou que as disputas dos filósofos mais nada são que meros jogos de cabo de opinião, etc. Em outras palavras, é implausível (mas não impossível) pensar que um cético que abandonou todas as teses filosóficas através de CMf não tenha perdido ao fim desse processo a sua *inocência epistêmica* (tomando de empréstimo novamente um termo de Pritchard (*Ibid.*, p. 184 e ss.)), mesmo após ele ser movido a suspender a crença sobre qualquer uma dessas teses.

É um esboço deste cético metafilosófico profundamente afetado que tenho tido em mente ao levantar as respostas às objeções do filósofo sobre como ele pode viver após abandonar a filosofia. É este mesmo cético que encontro, não em Sexto Empírico (que mantém uma atitude investigativa a despeito de sua suspensão), mas no neopirronismo de Porchat Pereira. Pois me parece que ideia de que o cético sobre a filosofia é afetado pela vertigem epistêmica do ceticismo de tal modo que ele não é mais capaz de enxergar o discurso filosófico como meio para EEs é uma constante em sua interpretação do pirronismo e, por isso, vejo como um precedente importante ao meu próprio retrato. Considere, por exemplo, a descrição que ele oferece do *philosophos* no fim de seu **O conflito das filosofias** (aula proferida em 1968, depois publicada como artigo pela primeira vez em 1969, assim como a descrição pouco lisonjeadora que o próprio Porchat oferece da razão filosófica:

Tendo conhecido de perto a problemática filosófica, tendo longamente meditado sobre o conflito insuperável das filosofias, consciente também do caráter contraditório de qualquer empreendimento que se constituísse como uma filosofia da recusa de filosofar, incapaz de apostar na consumação histórica da filosofia, somente lhe restará o ato heroico da recusa não-filosófica e *filosoficamente* injustificável da filosofia. Dirá respeitoso adeus ao *Lógos* que o enfeitiçara e que lhe inspira ainda grande temor. Temor de que as sublimes aventuras do discurso filosófico não sejam mais que exemplos particulares das infinitas combinações possíveis de um prodigioso jogo de palavras. Um jogo em que os filósofos brincam com as palavras, o *Lógos* com os filósofos. Continuará a ouvir os apelos do *Lógos*, mas não mais lhes responderá. Recusará doravante a servidão antiga, embora sinta nostalgia dos jogos de filosofia em que tanto se deleitava. E olhará com compreensão os que não podem seguir o seu exemplo, presos nas delícias de seu cativeiro inconsciente. Porque o *Lógos*, como dizia Górgias, *é um grande senhor*. (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 23)

Mesmo muito tempo após **O conflito das filosofias**, Porchat Pereira continuou a descrever a experiência cética como passando por um processo de desencantamento.¹⁹⁵ Em **O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos**, publicado em 1996, ele (2007, p. 232-4) não hesita, por exemplo, em afirmar, interpretando Sexto Empírico, que “o discurso dogmático se [manifesta] ao cético como eminentemente enganador”, que “as ‘realidades’ não-evidentes [*sic*] postuladas pela filosofia especulativa tenderão a aparecer [...] ao cético como meras ficções”, que “os produtos da imaginação criadora do espírito dogmático se [apresentam] por vezes aos céuticos como produções oníricas ou mágicas”, nada mais que “uma mera rede de engenhosas construções verbais, ou um jogo de linguagem caprichoso e apenas lúdico” que “nos constrange e obriga” a reconhecer o discurso dogmático como “enfermidade da razão filosófica”, e que, portanto, “o pirrônico se permitirá [...] caracterizar o discurso tradicional da filosofia como fruto de mera engenhosidade verbal”; que o objetivo dos argumentos céuticos “se trata de corrigir perversão filosófica da linguagem, porque o discurso aí foi distorcido”.

Já em **A autocrítica da razão no mundo antigo**, conferida em 2004 e publicada em 2005, Porchat Pereira (*Ibid.*, p. 284-5) enfatiza novamente que os céuticos pirrônicos e seus tropos acabaram por “retomar a postura de *humanização* do *logos* assumida pela antiga sofística”, e que “o ceticismo põe a nu a natureza eminentemente retórica do discurso filosófico”, novamente ligando a atitude cética a uma atitude deflacionista sobre o discurso filosófico. Ele (*Ibid.*, p. 285) também conecta esta atitude a um evento experiencial no cético: “o filósofo cético experiencia dialeticamente a inacessibilidade do Absoluto”, levando-o (i.e., o cético interpretado por Porchat Pereira) a suspeitar “se o Absoluto não passa de um grande mito, ficção plasmada pelo pensamento filosófico ao longo de sua história, ilusão de transcendência”, que “talvez não faça mesmo nenhum

¹⁹⁵ Essa descrição não é somente uma leitura do ceticismo pirrônico, mas é também um relato autobiográfico: as experiências que Porchat Pereira descreve como ocorrendo no cético são aquelas pelas quais ele mesmo passou após o seu contato profundo com o ceticismo, como é explicitamente dito em momentos autobiográficos de seus textos iniciais. Em **Prefácio a uma filosofia**, por exemplo, ele relata: “abatido por um profundo desencanto, o termo me possuiu de que os discursos da filosofia não mais fossem que prodigiosos e sublimes jogos de palavras” (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 32). Já em **A filosofia e a visão comum do mundo**, ele (*Ibid.*, p. 42) relata novamente a mesma experiência: “É natural, então, que eu seja tentado a ver, nos discursos das filosofias, meros jogos de palavras, jogos engenhosos e complicados, mas que, uma vez apreendidos e analisados, não posso mais levar a sério”. Porchat Pereira também se mostra consciente da diferença entre a sua atitude resultante e a de Sexto Empírico: “a essa situação das filosofias [i.e., o seu conflito insolúvel], o ceticismo respondeu com a *epokhé* sobre cada tese filosófica, enquanto perseverava uma investigação incansável. Minha reação foi diferente: a experiência repetida do fracasso levou-me a desesperar da busca de uma solução para o conflito das filosofias, arrastou-me ao cansaço, ao desânimo, ao abandono do empreendimento” (*Ibid.*, p. 86).

sentido o secular empreendimento de busca-lo”, que “talvez o absoluto não seja mais que um mero produto de engenhosidade verbal dos filósofos dogmáticos”. Em **Empirismo e ceticismo**, ele (*Ibid.*, p. 318-9) afirma que “não pode o filósofo cético, mesmo confessando não ter como refutar o discurso dogmático [...] impedir que tais especulações de algum modo lhe apareçam como crenças míticas, como ídolos (*eidola*) e simulacros” e que isso o leva a “perder a confiança na razão dogmática”.

Tal cético (i.e., aquele que passou por CMf para depois abandoná-lo) será, como foi dito, suspeito da filosofia epistêmica, e averso ao ideal pirrônico de prosseguir a investigação. É natural pensar que ele abandonará, por isso, a prática dos argumentos filosóficos, e se tornará um quietista. Ele não precisa, no entanto, manter essa postura passiva. Igualmente afetado por CMf, um cético com inclinações filantrópicas, sejam elas seculares ou religiosas, provavelmente se preocupará com aqueles que não seguem o seu exemplo. Com a intenção de afastá-los do que ele enxerga como os malefícios da crença filosófica e a persistência em filosofar,¹⁹⁶ ele fará uso do poder persuasivo dos argumentos para também fazê-los perceber da futilidade desta empreitada.¹⁹⁷ Já um cético com inclinações egoístas fará uso deles para seu próprio ganho pessoal, como no estereótipo do sofista como vendedor de argumentos movido pelo dinheiro, ou como um participante de um jogo argumentativo visando apenas o prestígio da vitória, e assim por diante.

Comum a todos estes tipos, contudo, é o fato de que serão marcados por uma atitude tipicamente *deflacionista* sobre a filosofia. Mesmo não negando a validade do relato do trajeto do cético de Sexto Empírico e como nele há um impulso investigativo aparentemente não afetado pelo ceticismo, penso que este modelo tem mais a dizer sobre o impacto da vertigem epistêmica de CMf e o que é mais provável de ocorrer ao cético quando, ao se deparar com, e se convencer desta tese, ele é forçado a encarar o que ele enxerga agora como a futilidade da filosofia epistêmica. O impacto da vertigem epistêmica do ceticismo sobre a filosofia sobre o cético é uma questão que, até onde sei,

¹⁹⁶ A natureza desses malefícios variará de cético para cético, e isto destaca a importância do pano de fundo religioso. Pois um cético influenciado pela narrativa bíblica da queda do homem (como Pascal (2007, p. 157)) pensará que tanto o filósofo dogmático quanto o cético apegado a CMf perpetuam a ignorância de que apenas pela graça de Deus o homem pode ser salvo de seu estado corrompido pelo pecado. Um cético influenciado pelos primeiros textos budistas, no entanto, pensará que o malefício se encontra no apego a teses e como ele reforça a ideia de um eu substancial diferente dos outros, o que perpetua o ciclo recorrente de sofrimento; consequentemente, ele fará uso dos argumentos filosóficos para provocar uma atitude de desapego em seus próximos, como é o caso na interpretação antifilosófica de Nāgārjuna.

¹⁹⁷ Aqui o cético metafilosófico vem ao encontro do terapeuta adoxástico pirrônico ou budista, como visto no fim do capítulo 3.

não foi tratada sistematicamente, e uma análise deste tipo supera o escopo da dissertação.¹⁹⁸ Apesar disso, creio que ela é de interesse para aqueles que desejam produzir um mapa conceitual mais rico das formas possíveis que um cético pode tomar.

Em reação a isto, o filósofo poderá insistir, ecoando o dilema do filósofo sincero, que aquilo que o cético está fazendo ao engajar intelectualmente com outras pessoas não é nada senão um jogo intelectual ou persuasão retórica sob a guisa de uma investigação genuína com seu interlocutor. Pois o filósofo enxerga a sua atividade como uma questão de propor razões para se aceitar uma tese ou outra dentro de uma disputa, com a intenção de, por reconhecer aquelas razões como legítimas e como apontando à verdade, chegar à conclusão que elas levam, e assim adquirir os EEs resultantes desta investigação. Em contraste, o cético que tenho considerado, ao enxergar as razões como instrumentos produtores de impressões persuasivas, as utilizando para chegar aos seus próprios fins sem se pronunciar sobre a veracidade destas próprias impressões e adotando um discurso pseudoassertivo, se coloca por estas razões em oposição radical à concepção tradicional da filosofia. Adotando a terminologia de Charles Djordjevic, o filósofo pode usar isto de base para acusar o cético de estar sendo nada mais do que um *antifilósofo*:

A antifilosofia sustenta que tanto a sua semântica quanto a semântica da filosofia são não cognitivas e, portanto, que trocas de razões [*exchanges*] que ocorrem em debates filosóficos são melhor entendidos como jogos retóricos de persuasão, ao invés de trocas racionais de crenças. (DJORDJEVIC, 2019, p. 25)

Contudo, penso que essa acusação por si só terá pouca persuasão sobre o cético. Pois ele pode insistir, retomando a resposta que foi dada à objeção do oxímoro, que, assim como a filosofia pode ser melhor do que a filosofia para os nossos propósitos (dado CMf), a antifilosofia pode ser preferível à filosofia como atividade cognitiva mais próxima à sua prática e racionalmente realizável tanto por defensores quanto opositores da filosofia epistêmica. Ademais, se um cético argumenta a favor de posições nas quais ele não crê, não se segue que ele seja por isso insincero ou pernicioso *em suas intenções últimas* por engajar em um discurso pseudoassertivo: como mostrei acima, mesmo céticos afetados pela vertigem epistêmica podem ser levados a pensar sinceramente que o uso de seus argumentos em disputas com os seus próximos é motivado por um fim filantrópico (a dissolução de suas tendências dogmáticas), e um cético que faz uso instrumental de

¹⁹⁸ A tendência a interpretar o cético como contendo, em virtude da vertigem epistêmica que ele sente ao ter-se convencido do ceticismo, um núcleo residual antifilosófico, me parece ser uma originalidade de Porchat Pereira, e uma contribuição importante à “fenomenologia” do cético metafilosófico.

argumentos filosóficos não necessariamente precisa esconder as suas intenções em disputas com os filósofos. De fato, filósofos terapeutas ou simpáticos à concepção terapêutica como Sexto Empírico, Nāgārjuna e Feyerabend, explicitamente clarificam que a intenção por trás da defesa das teses e argumentos que eles propõem *não* é a de convencer os seus interlocutores de sua verdade.¹⁹⁹ Essa clarificação não é supérflua, pois seria até mesmo contraprodutivo ao seu propósito se, no entanto, os interlocutores os entendessem como propondo as suas teses como verdades que devem ser aceitas.²⁰⁰ Mais importante, contudo, é que o cético dispõe de razões para questionar uma assunção fundamental do filósofo: a de que a sua atividade é fundamentalmente distinta da do sofista ou do retórico.

Djordjevic (2019, p. 20, p. 27-8)) aponta dois argumentos principais que um antifilósofo (ou um cético contra a interpretação tradicional do discurso filosófico, neste caso) pode levantar que, *pelos critérios do próprio filósofo*, devem ser reconhecidos *por ele* como estando a favor da antifilosofia.²⁰¹ O primeiro argumento surge a partir do seguinte dilema (o qual adapto aos termos da dissertação): ou “a filosofia é filosofia epistêmica” é interpretada à luz da filosofia epistêmica, ou ela não o é. Se o filósofo insiste que a filosofia é uma questão de sustentar teses através de razões e argumentos conectando estas razões a estas teses, e assumindo (como tem sido assumido pela dissertação até agora) que razões filosóficas só podem ser asseridas se elas são acreditadas racionalmente (i.e., justificadamente), então o filósofo deve oferecer razões para a sua própria interpretação dessa sentença – caso o contrário, ele estará irracionalmente presumindo o seu retrato sobre o do antifilósofo. Isso leva a um segundo dilema: ou o filósofo oferece razões para

¹⁹⁹ Mesmo certos sofistas eram relativamente claros de que suas ambições não eram a de convencer os interlocutores da verdade de algo *porque eles acreditavam que era verdade*. Ao fim de seu **Elogio de Helena**, Górgias clarifica: “desejei apresentar por escrito o discurso de Helena como um elogio *e, no que me concerne, como um jogo*” (DINUCCI, 2009, p. 207, grifo meu). No entanto, a questão da interpretação acerca de outros escritos como o **Tratado do não-ser** (do qual possuímos apenas paráfrases) é mais disputada. Porchat Pereira diz que se trata de uma *reductio* da concepção divina da razão, e de “uma afirmação da doutrina gorgiana do *logos*”, a saber, a de que a função do discurso “é a de persuadir e de convencer, não a de proporcionar-nos a posse da realidade sonhada pelos filósofos” (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 279).

²⁰⁰ Isso se aplica, é claro, a *certos* discursos céticos – aqueles com intenções terapêuticas. O cético inclinado ao egoísmo, à desordem, ou à confusão desejará, no entanto, velar as suas intenções para aumentar as chances de sucesso de sua persuasão. Portanto, a acusação do filósofo seria justa quanto a este subconjunto específico de deflacionistas.

²⁰¹ Os argumentos de Djordjevic devem ser lidos como *ad hominem* em sua natureza. Essa é, afinal, a leitura mais caridosa deles, dado que os ler como razões normativas propostas à luz do próprio antifilósofo o colocar em uma posição de inconsistência pragmática, como já foi levantado na objeção de autorrefutação neste capítulo. Além disso, Djordjevic (2019, p. 17) não está interessado em provar a posição antifilosófica, mas apenas mostrar como ela ocupa um espaço conceitual dentro da disputa acerca da semântica de expressões filosóficas.

pensar que “a filosofia é filosofia epistêmica” é uma asserção filosófica, ou ele não oferece razões para isso. Se o filósofo até agora não oferece razões para isso, ele está irracionalmente presumindo a sua concepção da filosofia sobre a do antifilósofo até que isso seja feito. Se ele oferece, contudo, uma justificação, isso engendra um problema de regresso infinito:

“A sentença indicativa “a filosofia é [epistêmica]” é uma asserção para a razão *r*” simplesmente reintroduz o problema para a razão *r*. Assim, o antifilósofo conclui que o *status* cognitivo da filosofia se apoia em uma assunção não filosófica que comete uma presunção ou um regresso, e isto à luz da própria filosofia. (*Ibid.*, p. 20)

Portanto, o primeiro ramo do dilema – “a filosofia é epistêmica’ é uma asserção filosófica” – sofre de um dilema embaraçoso ao filósofo. Se o filósofo afirma, no entanto, que “a filosofia é epistêmica” não deve ser entendida como uma asserção, então ele concede a vitória ao antifilósofo, pois se encontrará então, senão totalmente fora do âmbito discursivo, certamente no âmbito pseudoassertivo. Se o filósofo não tem respostas satisfatórias a esta objeção, então, à luz da própria filosofia epistêmica, o filósofo deve desistir da sua crença ou confiança alta em sua própria concepção da filosofia.²⁰²

O segundo argumento que Djordjevic (2019, p. 27-8) levanta, é usado para derrotar a crença de que a filosofia e a antifilosofia são realmente distintas aos olhos daqueles que interagem com elas. O argumento parte da observação de que, em prática, um antifilósofo, interessado em persuadir os seus próximos para os seus próprios fins, fará o possível para que seu discurso pseudoassertivo se torne superficialmente indistinguível do discurso epistêmico do filósofo. Djordjevic cita um número de características que os discursos de ambos acabam tendo em comum como resultado:

De fato, um antifilósofo e um filósofo ambos: empregarão sentenças filosóficas no modo indicativo com a intenção de que [o interlocutor] A deva aceitar [o conteúdo] *c* [de um proferimento *u*]; assumirão que a evidência empírica não exerce qualquer papel direto; se apoiarão em um tipo de jogo retórico no qual se faz parecer que se está considerando “objeções”, “argumentos de retenção” [*withdrawal arguments*],²⁰³ etc. O ponto crucial é que, se o antifilósofo for hábil, será impossível para os seus interlocutores A determinarem se ele está asserindo ou está tentando convencê-los [i.e., meramente persuadi-los]. [...] Assim, um antifilósofo adepto é hábil o suficiente para fazer o seu discurso

²⁰² O filósofo pode insistir que o antifilósofo está oferecendo razões para que a sua posição seja adotada, uma vez que ele parece fazer asserções que, conectadas logicamente, implicam a aceitação de sua tese. No entanto, o antifilósofo responderá que esta objeção já presume injustificadamente que sentenças filosóficas são asserções e que, portanto, o antifilósofo está cometendo uma autorrefutação pragmática (DJORDJEVIC, 2019, p. 21). Além disso, importa notar novamente que o antifilósofo argumenta apenas condicionalmente a partir das assunções epistêmicas do filósofo; assim, ele não se compromete com as teses que ele mesmo implica a partir destas assunções – pelo contrário, é o filósofo que deve lidar com elas.

²⁰³ Fui incapaz de identificar exatamente ao que Djordjevic está se referindo por este termo nesta passagem.

baseado na convicção [i.e., persuasão] parecer tanto com o discurso filosófico “padrão” que somos simplesmente incapazes de determinar o que ele tem em mente. (*Ibid.*, p. 27)

Djordjevic antecipa a resposta do filósofo de que a diferença crucial entre o antifilósofo e ele, se encontra em suas respectivas intenções: que, enquanto o antifilósofo busca persuadir os seus interlocutores a adotar uma tese *p* independentemente de sua veracidade ou do estado doxástico do antifilósofo perante ela, “a intenção de um texto filosófico ‘padrão’ [...] *não* é primariamente a de convencer A de *c*, mas fazer A adotar [a proposição] *p* pelos próprios méritos de *p*” (*Ibidem*). A dificuldade que o antifilósofo introduz a partir disso é que, do ponto de vista dos interlocutores, o comportamento assertivo do filósofo e o comportamento pseudoassertivo do antifilósofo serão indistinguíveis – ambos se apresentarão, por exemplo, como propondo razões para crer em uma tese filosófica particular, e ambos apresentarão a conexão destas razões a conclusão como sendo garantida por determinadas conexões lógicas válidas partindo de premissas verdadeiras, assim como os sofistas empregaram o discurso filosófico de tal modo que até hoje não se sabe eles propuseram sinceramente as suas teses (BARNES *apud* DJORDJEVIC, 2019, p. 27). Se isto é o caso, os próprios interlocutores não têm razão para pensar que a pessoa diante deles propondo teses e argumentos aparentemente filosóficos *realmente* possui a intenção de fazê-los aceitar *p* porque *p* é a tese correta pelas razões que eles propõem, e não porque deseja meramente persuadi-los de *p*.

Além disso, Djordjevic (*Ibid.*, p. 28) sustenta que, como é impossível os interlocutores terem acesso direto às intenções daquele com o qual ele dialoga, e também que, como foi observado, de perspectiva dos interlocutores, tanto o filósofo quanto o antifilósofo estão tentando lhes *convencer de uma tese*, é “muito mais seguro” (*Ibidem*) que os interlocutores assumam que a intenção daquele com o qual eles dialogam é de primariamente persuadi-los. Portanto, a interpretação antifilosófica do discurso filosófico é aquela mais justa aos fatos relevantes (dado que interpretação filosófica apela para uma evidência inacessível aos interlocutores) e, portanto, o filósofo tem razão *pelos seus próprios critérios* para pensar que não há como diferenciar o filósofo do sofista ou do retórico. Portanto, a objeção do filósofo de que o cético não faz filosofia cai por terra.²⁰⁴

²⁰⁴ Além disso, Djordjevic (2019, p. 22) afirma que a interpretação antifilosófica explica melhor do que a interpretação epistêmica tanto a aparente falta de progresso epistêmico na filosofia quanto a discordância sistemática acerca do significado de termos filosóficos (como “proposição”, “verdade”, “não cognitivismo”) e o fenômeno de desentendimento profundo entre filósofos, especialmente entre aqueles pertencentes a diferentes tradições (citando, por exemplo, o debate entre Jacques Derrida e John Searle).

O cético pode se utilizar dos argumentos de Djordjevic para poder se defender da acusação do filósofo de que a sua filosofia guiada por aparências e inclinada a enxergar argumentos e razões de maneira instrumental é uma forma de sofística, mostrando através deles que o filósofo não tem razão (de acordo com a própria filosofia epistêmica) para crer que a sua prática é diferente da dele e que, portanto, há razão para pensar que há uma distinção substantiva entre sofística e filosofia. Essa resposta não deve, no entanto, se tornar a defesa de uma tese oposta à do filósofo – caso contrário, o cético não estaria sendo consistente, pois sustentaria uma tese metafilosófica substantiva. Portanto, é importante enfatizar novamente que, se o cético às vezes se utiliza de argumentos a favor do antifilósofo, isso nada mais é do que um reflexo de sua inclinação própria a ver a filosofia como retórica (como resultado da sua vertigem epistêmica), sem fazer desta inclinação ela mesma em uma crença substantiva. Além disso, importa notar novamente que nem todo cético terá a mesma inclinação, e que pode haver céuticos aos quais parecerá persuasivo que o discurso filosófico é (ou pode ser) epistêmico (Sexto Empírico e sua insistência na investigação me parece ser um exemplo). Se houve um foco sobre o cético inclinado ao deflacionismo, é principalmente pela razão de poder explorar as dificuldades que o filósofo pode apresentar a ele, e as respostas que o cético pode oferecer contra as presunções do filósofo.

Em suma, apresentei neste capítulo algumas das principais objeções que podem ser lançadas à possibilidade de se adotar a opção de se tornar um cético sobre a filosofia através de CMf, focando em particular em três objeções, i.e., a de autorrefutação (que pode ser entendida de diversas maneiras), a do emaranhamento entre o filosófico e o não filosófico, e a objeção de *apraxia*. Ao longo desta exposição, pretendi ter mostrado que não há como o cético consistentemente manter a crença ou confiança alta aos argumentos de autorrefutação e emaranhamento e que, se ele deseja evadir esta objeção e ainda assim manter uma postura cética perante a filosofia, ele deve abandoná-las e se tornar um cético adoxástico; esta postura adoxástica pode, como argumentei, ser considerada ainda assim uma forma de ceticismo sobre a filosofia em atitude, mesmo que não em doutrina, oposta ao projeto da tradição filosófica epistêmica.

Se filósofos não estão tentando chegar a um consenso racional, mas estão engajados em um jogo de persuasão constante, a ocorrência desses fenômenos se torna muito menos perplexa – assim pensa o antifilósofo; cf. Strickland (2013) para uma hipótese similar quanto ao fenômeno psicológico de racionalização.

Foi no contexto desta resposta que foi introduzida a objeção de *apraxia*, pois ela leva à questão de como o cético pode viver e agir (incluindo nisso fazer o uso da razão) sem possuir quaisquer crenças filosóficas. Para isto, me servi de respostas que foram oferecidas pelos céuticos pirrônicos (que também foram alvos desta objeção, junto com os céuticos acadêmicos) e esbocei a maneira pela qual o cético pode se guiar na vida e fazer uso da razão e dos argumentos mesmo na ausência de crenças – me baseando no modelo de seguir as aparências como proposto por Sexto Empírico, no qual o cético segue as suas inclinações sem crenças e, em conformidade a esta prática, adota um discurso pseudoassertivo que não o compromete com teses filosóficas. Divergindo, no entanto, de Sexto, e me aproximando do neopirronismo de Porchat Pereira, fui levado a pensar que o cético metafilosófico convencido por CMf para depois abandoná-lo muito provavelmente acabará se tornando, devido à vertigem epistêmica produzida por CMf, em um cético inclinado ao deflacionismo metafilosófico. Por fim, considerei a objeção de que, mesmo que o cético seja capaz de usar a razão desta maneira, isso dificilmente o distingue de um sofista, ou um retórico insincero. Em resposta, me servi, *inter alia*, de argumentos propostos por Charles Djordjevic (2019) para mostrar como, na verdade, é o filósofo que sustenta injustificadamente a distinção entre sofística e retórica de um lado, e filosofia do outro, e que, pelos seus próprios critérios, o filósofo deve abandoná-la.

CONCLUSÃO

A direção de minha investigação e tentativa de sistematizar o ceticismo metafilosófico contemporâneo, me leva tanto a conclusões específicas quanto a questões que me parecem no momento embaraçosas. A primeira parte da empreitada me leva a crer que, contrariamente à provável pressuposição de muitos filósofos, há um número de argumentos potentes que podem ser levantados contra a posse racional de atitudes doxásticas como a crença ou a confiança epistêmica alta em teses filosóficas; não apenas isso, mas que esses argumentos se encontram em linha com teorias plausíveis e amplamente adotadas acerca da justificação de teses filosóficas e a natureza de derrotadores epistêmicos. De fato, que estes argumentos podem ser entendidos como manifestações particulares de um mesmo padrão argumentativo que apela a estes derrotadores, e que estes argumentos não se encontram nem na tradição cética antiga e nem no ceticismo cartesiano, mas compartilham características de ambos, é uma tese nuclear desta primeira parte sobre o que torna o ceticismo sobre a filosofia contemporâneo um fenômeno de interesse a pesquisadores sobre a tradição cética. A segunda metade consistiu, por sua vez, em explicar as principais consequências que foram tiradas deste ceticismo, apontando em particular para, além da irracionalidade da filosofia epistêmica, o dilema do filósofo sincero.

À luz dos resultados da segunda metade da empreitada, sou levado a crer que as respostas oferecidas até agora ao ceticismo metafilosófico e os problemas resultantes dele falham em satisfazer as suas próprias demandas ou (quando é de sua intenção) em satisfazer as demandas da filosofia epistêmica. Se estas são até agora as opções mais plausíveis, me parece que o mais sensato em seguida é aceitar a derrota e (ao menos pelo momento) se tornar um cético metafilosófico. O que não pode ser feito, no entanto, enquanto se crê ou possui confiança alta na tese que nos levou até aqui: CMf sobre crença ou confiança alta racional. O cético se contenta então, como no caso de Sexto Empírico, com a vida adoxástica e as suas próprias inclinações como critérios para ação, após ter reconhecido que não é possível haver, para usar o linguajar de Porchat Pereira, a recusa filosófica da própria filosofia.

A menção destes dois últimos autores não é por mero capricho. Pois agora que me encontro no fim da investigação, uma questão talvez embaraçosa surge acerca do conceito

de um cético metafilosófico consistente: *afinal, esse cético adoxástico é, no fundo, um pirrônico?* Em outras palavras, *será que o resultado desta dissertação é uma defesa do pirronismo?* É nisto que o ceticismo metafilosófico consistente acaba implodindo? Se sim, por que não falar simplesmente de um *pirronismo contemporâneo*, ou de um *neopirronismo*? A resposta dependerá, é claro, de como entendemos a natureza do próprio pirronismo. Considere, por exemplo, a caracterização de Fogelin:

É possível combinar o ceticismo filosófico com o ceticismo sobre a filosofia, isto é, ter dúvidas sobre a filosofia com base em argumentos filosóficos? Há, claro, algo autorreferencialmente peculiar nessa posição, já que o ceticismo sobre a filosofia pareceria corroer os argumentos filosóficos usados para atacá-la. Defensável ou não, essa é a posição adotada pelos cétricos pirrônicos – ao menos em sua última forma, representada pelos escritos de Sexto Empírico. O ceticismo pirrônico, em sua última forma, usa argumentos filosóficos autorrefutantes, tendo a filosofia como seu alvo. (FOGELIN, 2017, p. 25)

Seguindo o critério de Fogelin, se alguém utiliza argumentos filosóficos para criticar e derrubar a filosofia (o que desemboca, como ele reconhece, em uma autodestruição), então essa pessoa deve contar como um cético pirrônico. Como isso é exatamente o que o cético metafilosófico contemporâneo faz, a conclusão óbvia é a de que ele também deve ser enxergado como um pirrônico. Ao mesmo tempo, essa resposta parece dúbia: pelo mesmo critério, contam como pirrônicos não apenas Sexto Empírico, fideístas renascentistas como Montaigne e Charron, e neopirrônicos como Porchat Pereira e Fogelin, mas também filósofos díspares como Nāgārjuna, Jayarāsi, Śrī Harṣa, Wittgenstein (no **Tractatus**), Feyerabend (especialmente em **Adeus à razão**) e, discutivelmente, Hume (PALKOSKA, 2012) e Nietzsche (BERRY, 2011). Mesmo que haja semelhanças entre estes autores e Sexto Empírico, seria um exagero chamá-los por isso de pirrônicos ou neopirrônicos. Além disso, a caracterização do pirronismo oferecida por Fogelin diverge da do próprio Sexto Empírico nos **Esboços**, a saber, a de que ser um pirrônico consiste apenas na capacidade e atitude de opor aparências e conceitos, resultando geralmente na suspensão de juízo e na tranquilidade (SEXTO EMPÍRICO, 1948, p. 158-9/PH I 8-10).

Mesmo se nos apoiarmos em Sexto Empírico e não em Fogelin, lembremos que o cético metafilosófico adoxástico que estive descrevendo também possui fortes afinidades com outras figuras que não são consideradas pirrônicas, como os sofistas, Nāgārjuna e Feyerabend, o que tornaria a aplicação do termo “pirrônico” ou “neopirrônicos” um tanto monopolizadora. O que acredito poder concluir acerca da questão é, ao menos, o seguinte: o ceticismo pirrônico (assim como outras formas de ceticismo, como ao de Nāgārjuna) é

uma das diversas manifestações do ceticismo metafilosófico. Como foi descrito no primeiro capítulo desta dissertação, esse ceticismo, assim como o ceticismo epistemológico em geral, possui formas, *inter alia*, não téticas e téticas, ao primeiro das quais pertence o (neo)pirronismo, o ceticismo do *madhyamaka*, a filosofia de Feyerabend, etc., enquanto ao segundo os cétricos acadêmicos e os defensores contemporâneos de CMf.

Destes dois grupos, apenas um cétrico pertencente ao primeiro – aquele afetado pela impressão de que tudo o que a filosofia pode é destruir os ídolos, incluindo ela mesma – consegue de maneira bem-sucedida evadir os problemas em se identificar como tal. Em outras palavras, o cétrico metafilosófico que me parece o mais consistente é o cétrico metafilosófico não tético, que simplesmente abandona a crença acerca das teses filosóficas – incluindo a crença na tese de CMf. Se este cétrico deve ou não ser chamado de pirrônico, neopirrônico, *mādhyamika*, antifilósofo, ou de algo completamente diferente – penso ser pouco importante. Afinal, o que importa é que ele já tem seu lugar garantido no que penso ser uma longa tradição filosófica em revolta constante contra a filosofia epistêmica.

Resta dizer – ou, mais precisamente, enfatizar –, por fim, que o abandono da filosofia epistêmica não significa o fim da filosofia – a menos que se esteja inclinado a equivaler esta àquela, o que (especialmente à luz dos argumentos do antifilósofo no fim do último capítulo) seria na melhor das hipóteses uma presunção controversa. Como pode ter sido notado pela descrição que ofereci do cétrico adoxástico, o modo como ele age e utiliza razões parece largamente simpático à abordagem revisionista de atitudes. Porém, diferente dos revisionistas de atitude, o cétrico suspende a crença sobre as suas inclinações (entendendo a inclinação como uma atitude doxásticas) serem ou não racionais, e em todo caso o cétrico também suspende a crença sobre o seu discurso pseudoassertivo ser ou não um problema para a sua prática filosófica.

A filosofia adoxástica é de fato simpática e compatível com a concepção terapêutica da filosofia, como visto na análise de Nāgārjuna e Sexto Empírico, mas também pode se aproximar da prática sofisticada como ela é comumente retratada. Que caminho será tomado dependerá, é certo, das próprias inclinações do cétrico em questão. Isto é, supondo que a filosofia tradicional está racionalmente proibida e devemos nos contentar em sermos cétricos, *que tipo de filosofia* faremos (se continuaremos a fazer filosofia em primeiro lugar) não é algo que se pode dizer com qualquer precisão. Caminhos podem ser

apontados, alguns até mesmo indicados como mais ou menos prováveis de ocorrer do que outros: de todo modo, cada cético terá de saber por si só quem ele se tornará após dar adeus à filosofia.

Uma coisa será, no entanto, muito provavelmente certa sobre estes céticos: abandonando CMf após terem sido convencidos dele, não verão mais com os mesmos olhos a filosofia. Afetados profundamente pela vertigem que esse ceticismo lhes causou e incapazes de afastar a marca que ele lhes deixou mesmo após suspenderem todas as crenças filosóficas, eles tomarão para si os versos de Xuedou que relatam as palavras do imperador Wu de Liang após o seu encontro com o monge budista Bodhidharma (GONÇALVES, 1993, p. 132):

Porém, como esquecê-lo?
Bem, mas agora só resta olvidá-lo.
Entretanto, o vento puro por ele manifestado ainda sopra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIJAZ, I. The philosophy of antiphilosophy in Islam. **European journal of analytic philosophy**, v. 18, n. 2, p. 5-24, 2022.

ALSTON, W. P. Concepts of epistemic justification. **The monist**, v. 68, n. 1, p. 57-89, 1985.

_____. **Epistemic justification**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

_____. **Beyond justification: dimensions of epistemic evaluation**. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2005.

AMBROSE, A. Linguistic approaches to philosophical problems. In: RORTY, R. (org.). **The linguistic turn: essays in philosophical method**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, p. 147-155, 1992.

ATTIE-PICKER, M. Does skepticism lead to tranquility? Exploring a Pyrrhonian theme. In: LOMBROZO, T.; KNOBE, J.; NICHOLS, S. (orgs). **Oxford studies in experimental philosophy volume 3**. Oxford: Oxford University Press, p. 97-125, 2020.

BACH, K. Applying pragmatics to epistemology. **Philosophical issues**, v. 18, n. 1, p. 68-88, 2008.

BACH, K.; HARNISH, R. **Linguistic communication and speech acts**. Cambridge: MIT Press, 1979.

BAKER, K. Anti-philosophy: a pessimistic induction. *YouTube*, 17 de setembro de 2023. Disponível em: <<https://youtu.be/v9Ik-fN6Bkw?feature=shared>>. Acesso em: 12 de março de 2025.

BALLANTYNE, N. Knockdown Arguments. **Erkenntnis**, 2013. DOI: 10.1007/s10670-013-9506-8.

_____. Counterfactual philosophers. **Philosophy and phenomenological research**, v. 88, n. 2, p. 368-387, 2014.

BANICKI, K. Philosophy as therapy: towards a conceptual model. **Philosophical papers**, v. 43, n. 1, p. 7-31, 2014.

BARNES, J. The beliefs of a Pyrrhonist. **Proceedings of the Cambridge philosophical society**, v. 28, p. 1-29, 1982.

BARNETT, Z. Philosophy without belief. **Mind**, v. 128, n. 509, p. 109-138, 2019.

BARNEY, R. [Aristotle], On trolling. **Journal of the American Philosophical Association**, v. 2, n. 2, p. 193-5, 2016.

BARTLETT, S. J. Philosophy and narcissism. **Methodology and science: interdisciplinary journal for the empirical study of the foundations of science and their methodology**, v. 19, n. 1, p. 16-26, 1986a.

_____. Philosophy as ideology. **Metaphilosophy**, v. 17, n. 1, p. 1-13, 1986b.

_____. Psychological underpinnings of philosophy. **Metaphilosophy**, v. 20, n. 3 & 4, 1989

_____. **Epistemological intelligence**. Publicação *open-access*, 2017. Disponível em: <<https://philpapers.org/archive/BAREI-4.pdf>>. Acesso em: 29 de junho de 2024.

BAYLE, P. From *Historical and critical dictionary*: selections. In: POPKIN, R. H.; MAIA NETO, J. R. (orgs.). **Skepticism: an anthology**. Guilford: Prometheus Books, p. 197-210, 2007.

BEEBEE, H. The presidential address: philosophical scepticism and the aims of philosophy. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 118, n. 1, p. 1-24, 2018.

BERGMANN, M. Defeaters and higher-level requirements. **Philosophical quarterly**, v. 55, n. 220, p. 419-436, 2005.

BERNÁTH, L.; TÓZSÉR, J. Epistemic self-esteem of philosophers in the face of philosophical disagreement. **Human affairs**, v. 30, n. 3, p. 328-342, 2020.

BERRY, J. N. **Nietzsche and the ancient skeptical tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. Nietzsche on the significance of disagreement in the history of philosophy. **The monist**, v. 102, n. 3, p. 298-315, 2019.

BOLENDER, J. H. O pensamento mágico em filosofia: estudos de caso da filosofia da memória. In: DE SOUZA, D. G.; BAVARESCO, A.; TAUCHEN, J. (orgs.). **Sub specie aeternitatis**: Festschrift for Nythamar de Oliveira. Porto Alegre: Fundação Fênix, p. 371-410, 2021.

_____. Prefácio. In: GONÇALVES, C. V. **Sobre os limites do progresso filosófico**. Campinas: Editora Phi, 2023.

_____. Magic in philosophy. Manuscrito não publicado.

BONJOUR, L. **The structure of empirical knowledge**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

_____. Externalism/internalism. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (orgs.). **A companion to epistemology**. 2. ed. Malden: Wiley-Blackwell, p. 364-368, 2010.

BOURGET, D.; CHALMERS, D. J. What do philosophers believe? **Philosophical studies**, v. 170, n. 3, p. 465-500, 2013.

_____. **Philosophers on philosophy**: the 2020 PhilPapers survey. **Philosophical psychology**, v. 34, n. 5, p. 721-755, 2021.

BOYLAN, D. Counterfactual skepticism is (just) skepticism. **Philosophy and phenomenological research**, v. 108, n. 1, p. 259-286, 2023.

BRENNAN, J. Scepticism about philosophy. **Ratio**, v. 23, n. 1, p. 1-16, 2010.

- BROCK, S. Is philosophy progressive enough? In: BLACKFORD, R.; BRODERICK, D. (orgs.). **Philosophy's future: the problem of philosophical progress**. Hoboken: Wiley, p. 119-132, 2017.
- BURNYEAT, M. Can the sceptic live his skepticism? In: SCHOEFIELD, M.; BURNYEAT, M.; BARNES, J. (orgs.). **Doubt and dogmatism: studies in Hellenistic epistemology**. Oxford: Oxford University Press, p. 20-53, 1980.
- _____. Idealism and Greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed. **Philosophical review**, v. 91, p. 3-40, 1982.
- CAPPELEN, H. **Philosophy without intuitions**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. **Fixing language: an essay on conceptual engineering**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- CARVALHO, E. M. A ética da crença: uma defesa moderada da posição indiciária. **Sofia**, v. 7, n. 1, p. 17-40, 2018.
- CARTER, J. A. On behalf of controversial view agnosticism. **European journal of philosophy**, v. 26, n. 4, p. 1358-1370, 2018.
- CASTAGNOLI, L. **Ancient self-refutation: the logic and history of the self-refutation argument from Democritus to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CHALMERS, D. J. Why isn't there more progress in philosophy? **Philosophy**, v. 120, n. 4, p. 3-31, 2015.
- CHARRON, P. From *Of wisdom*. In: POPKIN, R. H.; MAIA NETO, J. R. (orgs.). **Skepticism: an anthology**. Guilford: Prometheus Books, p. 107-115, 2007.
- CHESTOV, L. From "The conquest of the self-evident; Dostoevsky's philosophy", in *In Job's balances: on the sources of the eternal truths*. In: POPKIN, R. H.; MAIA NETO, J. R. (orgs.). **Skepticism: an anthology**. Guilford: Prometheus Books, p. 319-322, 2007.
- CHISHOLM, R. Comments on the "proposal theory" of philosophy. In: RORTY, R. (org.). **The linguistic turn: essays in philosophical method**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, p. 156-159, 1992.
- CHOMSKY, N. **Reflections on language**. 1 ed. Nova York: Pantheon Books, 1975.
- CHRISTENSEN, D. The epistemology of disagreement: the good news. **Philosophical review**, v. 116, n. 2, p. 187-217, 2007.
- _____. Disagreement as evidence: the epistemology of controversy. **Philosophy compass**, v. 4, n. 5, p. 756-767, 2009.
- CÍCERO, M. T. **Acadêmicas**. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.
- CLARKE, R.; STAFFEL, J. Are credences different from beliefs? In: ROEBER, B.; STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. (orgs.). **Contemporary debates in epistemology, vol. 3**. Hoboken: Wiley-Blackwell, s.i., 2024.

- CLIFFORD, W. K. A ética da crença. In: CLIFFORD, W. K.; JAMES, W.; PLANTINGA, A.; MURCHO, D. (org.). **A ética da crença**. Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, p. 51-72, 2016.
- COHEN, A. Certainty, doubt and anxiety: towards a theory of the psychology of metaphysics. **Metaphilosophy**, v. 12, n. 2, p. 113-144, 1981.
- COHEN, L. J. Rationality. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (orgs.). **A companion to epistemology**. 2. ed. Malden: Wiley-Blackwell, p. 663-668, 2010.
- COHEN, S. Theorizing about the epistemic. **Inquiry**, v. 59, n. 7-8, p. 839-857, 2016.
- COLIVA, A. **Extended rationality: a hinge epistemology**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- CONNOR, E. B.; FELDMAN, R. **Evidentialism: Essays in epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- CROUSAZ, J.-P. From *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*. In: POPKIN, R. H.; MAIA NETO, J. R. (orgs.). **Skepticism: an anthology**. Guilford: Prometheus Books, p. 217-220, 2007.
- CUMMINS, R. Reflections on reflective equilibrium. In: DEPAUL, M. R.; RAMSEY, W. M. **Rethinking intuition: the psychology of intuition and its role in philosophical inquiry**. Lanham: Rowman and Littlefield, p. 113-128, 1998.
- DE REGT, H. W. **Understanding scientific understanding**. Nova York: Oxford University Press, 2017.
- DEROSE, K. Knowledge, assertion, and lotteries. **Australasian journal of philosophy**, v. 74, n. 4, p. 568-580, 1996.
- _____. **The appearance of ignorance: knowledge, skepticism and context**, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- DESCARTES, R. **Regras para a direcção do espírito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DIETRICH, E. There is no progress in philosophy. **Essays in philosophy**, v. 12, n. 2, p. 330-345, 2011.
- DIETRICH, E.; HARDCASTLE, V. **Sisyphus's boulder: consciousness and the limits of the knowable**. Amsterdã: John Benjamin Publishing, 2004.
- DINUCCI, A. Apresentação e tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leontinos. **Ethica**, v. 16, n. 2, p. 201-212, 2009.

DJORDJEVIC, C. M. What is antiphilosophy? **Metaphilosophy**, v. 50, n. 1-2, p. 16-35, 2019.

DREYFUS, G. Can a *Mādhyamika* be a skeptic? The case of Patsab Nyimadrak. In: THE COWHERDS. **Moonshadows: Conventional truth in Buddhist philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

DOUVEN, I. Assertion, knowledge, and rational credibility. **Philosophical review**, v. 115, n. 4, p. 449-485, 2006.

DUMMETT, M. **Truth and other enigmas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

ELGIN, C. **True enough**. Cambridge: MIT Press, 2017.

_____. Disagreement in philosophy. **Synthese**, v. 200, n. 1, p. 1-16, 2022.

FELTZ, A.; COKELY, E. T. The philosophical personality argument. **Philosophical studies**, v. 161, p. 227-246, 2009.

FERRARO, G. Introdução. In: NĀGĀRJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio (*Mūlamadhyamakakārikā*)**. Tradução, comentários e notas de Giuseppe Ferraro. Campinas: Editora Phi, p. 11-35 2016a.

_____. Comentário e notas. In: NĀGĀRJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio (*Mūlamadhyamakakārikā*)**. Tradução, comentários e notas de Giuseppe Ferraro. Campinas: Editora Phi, p. 69-650, 2016b.

FEUER, L. S. The bearing of psychoanalysis upon philosophy. **Philosophy and phenomenological research**, v. 19, n. 3, p. 323-340, 1959.

FEYERABEND, P. **Against method**. 3. ed. Londres/Nova York: Verso, 1993.

_____. **Farewell to reason**. Londres/Nova York: Verso, 1994.

FIGUEIREDO, N. M. Prefácio. In: FIGUEIREDO, N. M.; SMITH, P. J. (orgs.). **Epistemologia dos eixos: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.

FISCHER, E. How to practise philosophy as therapy: philosophical therapy and therapeutic philosophy. **Metaphilosophy**, v. 42, n. 1-2, p. 49-81, 2011.

FLEISHER, W. Rational endorsement. **Nous**, v. 41, n. 3, p. 478-502, 2018.

_____. Publishing without (some) belief. **Thought: a journal of philosophy**, v. 9, n. 4, p. 237-246, 2020.

FLORIDI, L. What is a philosophical question? **Metaphilosophy**, v. 44, n. 33, p. 195-221, 2013.

FOGELIN, R. The skeptics are coming! The skeptics are coming! In: POPKIN, R. H.; MAIA NETO, J. R. (orgs.). **Skepticism: an anthology**. Guilford: Prometheus Books, p. 357-369, 2007.

_____. **Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação.** Tradução de Israel Vilas Bôas. Salvador: Edufba, 2017.

FOLEY, R. The epistemology of belief and the epistemology of degrees of belief. **American philosophical quarterly**, v. 29, n. 2, p. 111-124, 1992.

FRANCES, B. Worrisome skepticism about philosophy. **Episteme**, v. 13, n. 1, p. 289-303, 2016.

_____. Philosophical expertise. In: COADY, D.; CHASE, J. (orgs.). **The Routledge handbook of applied epistemology.** Oxon: Routledge, p. 297-306, 2019.

_____. The unfortunate consequences of philosophical progress. In: BAGHRAMIAN, M.; CARTER, J. A.; COSKER-ROWLAND, R. (orgs.). **Routledge handbook of philosophy of disagreement.** No prelo.

FRANKFURT, H. G. Alternate possibilities and moral responsibility. **Journal of philosophy**, v. 66, n. 23, p. 829-839, 1969.

FRATANTONIO, G. Evidentialism. No prelo. Disponível em: <<https://philpapers.org/archive/FRAEUEO.pdf>>. Acesso em: 29 de maio de 2024.

FREDE, M. **Essays in ancient philosophy.** Oxford: Clarendon Press, 1987.

FUMERTON, R. You can't trust a philosopher. In: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. A. (orgs.). **Disagreement.** Oxford: Oxford University Press, p. 91-110, 2010.

GERSON, L. P. **Ancient epistemology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GETTIER, E. Is justified true belief knowledge? **Analysis**, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.

GOLDBERG, S. Reliabilism in philosophy. **Philosophical studies**, v. 142, n. 1, p. 105-117, 2009.

_____. Disagreement, defeat, and assertion. In: CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (orgs.). **The epistemology of disagreement: new essays.** Oxford: Oxford University Press, p. 167-189, 2013a.

_____. Defending philosophy in the face of systematic disagreement. In: MACHUCA, D. E. (org.). **Disagreement and skepticism.** Nova York: Routledge, p. 277-194, 2013b.

GOLDBERG, S.; WALKER, M. (orgs.). **Attitude in philosophy.** No prelo.

GOLDMAN, A. **Epistemology and cognition.** Cambridge: Harvard University Press, 1986.

_____. **Knowledge in a social world.** Oxford: Clarendon Press, 1999.

GONÇALVES, C. V. **Sobre os limites do progresso filosófico.** Campinas: Editora Phi, 2023.

_____. Metaphilosophical pessimism and skepticism about the educational value of philosophy. Manuscrito não publicado.

- GONÇALVES, R. M. (org.). **Textos budistas e zen-budistas**. Tradução de Ricardo M. Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.
- GOODMAN, N. **Ways of worldmaking**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1978.
- GRAHAM, A. C. **Chuang-tzū: the seven inner chapters and other writings: from the book *Chuang-tzū***. Indianapolis: Hackett Publishing, 1981.
- HAACK, S. **Evidence and inquiry: towards reconstruction in epistemology**. Cambridge: Blackwell, 1993.
- HACKER, P. M. S. Philosophy: a contribution, not to human knowledge, but to human understanding. **Royal institute of philosophy supplement**, v. 65, p. 129-153, 2009.
- HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. 2. ed. Paris: Albin Michel, 2002.
- HÁJEK, A. Most counterfactuals are false. Manuscrito não publicado.
- HAND, M. On the distinctive educational value of philosophy. **Journal of philosophy in schools**, v. 5, n. 1, p. 4-19, 2018.
- HANLY, C. Metaphysics and innateness: a psychoanalytical perspective. **International journal of psycho-analysis**, v. 69, n. 3, p.380-399, 1988.
- HANNON, M. Skepticism, fallibilism, and rational evaluation. In: KYRIACOU, C.; WALLBRIDGE, K. (orgs.). **Skeptical invariantism reconsidered**. Nova York/Londres: Routledge, p. 172-194, 2021.
- HANNON, M.; NGUYEN, J. Understanding philosophy. **Inquiry**, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2146186>.
- HARMAN, G. **Change in view**. Cambridge: MIT Press, 1986.
- HEGEL, G. W. F. Introdução à história da filosofia. **Coleção Os Pensadores**, v. XXX. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HILEY, D. **Philosophy in question: essays on a Pyrrhonian theme**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOLDER, J. J. (org.). **Early buddhist discourses**. Tradução de John J. Holder. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2006.
- HUEMER, M. **Skepticism and the veil of perception**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2001.
- HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- JACKSON, E. G. Belief and credence: why the attitude-type matters. **Philosophical studies**, v. 176, n. 9, p. 2477-296, 2019.

_____. The relationship between belief and credence. **Philosophy compass**, v. 15, n. 6, p. 1-13, 2020.

_____. How long can you go? A defense of believing philosophical theories. In: GOLDBERG, S.; WALKER, M. (orgs.). **Attitude in philosophy**. Oxford: Oxford University Press, no prelo.

JAMES, W. **Pragmatism**. Nova York: Dover, 1995.

JEPPSSON, S. Radical psychotic doubt and epistemology. **Philosophical psychology**, v. 36, n. 8, p. 1482-1506, 2023.

KAMBER, R. Does philosophical progress matter? In: BLACKFORD, R.; BRODERICK, D. (orgs.). **Philosophy's future: the problem of philosophical progress**. Hoboken: Wiley, p. 119-132, 2017.

KANT, I. **Prolegómenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

KAPPES, Y. Feeding trolls: against Zangwill's duty to eat meat. Manuscrito não publicado, 2022. Disponível em: <<https://philpapers.org/archive/KAPFTA.pdf>>. Acesso em: 15 de outubro de 2024.

KELLER, J. A. On knockdown arguments. **Erkenntnis**, 2015. DOI: 10.1007/s10670-014-9720-z.

KELP, C. Theory of inquiry. **Philosophy and phenomenological research**, v. 103, n. 2, p. 359-384, 2020.

KNEALE, W. Aristotle and the *consequentia mirabilis*. **The journal of Hellenic studies**, v. 77, part 1, p. 62-66, 1957.

KNOBE, J.; NICHOLS, S. (orgs.). **Experimental philosophy**. Nova York: Oxford University Press, 2008.

KNOBE, J.; NICHOLS, S. (orgs.). **Experimental philosophy: volume 2**. Nova York: Oxford University Press, 2013.

KNOBE, J.; NICHOLS, S. (orgs.).

KORNBLITH, H. Belief in the face of controversy. In: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. A. (orgs.). **Disagreement**. Oxford: Oxford University Press, p. 29-52, 2010.

_____. Is philosophical knowledge possible? In: MACHUCA, D. E. (org.). **Disagreement and skepticism**. Nova York: Routledge, p. 260-276, 2013.

KRIPKE, S. **Naming and necessity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

KVANVIG, J. Assertion, knowledge and lotteries. In: GREENOUGH, P.; PRITCHARD, D. (orgs.). **Williamson on knowledge**. Oxford: Oxford University Press, p. 140-160, 2009.

- LACKEY, J. The norms of assertion. **Nous**, v. 41, n. 4, p. 594-626, 2007.
- LAMMENRANTA, M. Neo-Pyrrhonism. In: MACHUCA, D. E.; REED, B. (orgs.). **Skepticism: from antiquity to present**. Londres/Nova York: Bloomsbury Academic, p. 565-580, 2016.
- LAUDAN, L. A confutation of convergent realism. **Philosophy of science**, v. 48, n. 1, p. 19-49, 1981.
- LAZEROWITZ, M. **The structure of metaphysics**. Nova York: Routledge and Kegan Paul, 1955.
- _____. The hidden structure of philosophical theories. **The massachusetts review**, v. 1, n. 4, p. 723-747, 1960.
- _____. **The language of philosophy: Freud and Wittgenstein**. Dordrecht/Boston: D. Reidel, 1977.
- LAZEROWITZ, M.; AMBROSE, A. Free will. **Crítica**, v. 16, n. 48, p. 3-17, 1984.
- LEITER, B. Is philosophy in the doldrums? The poll results and a discussion. Disponível em: <https://leiterreports.typepad.com/blog/2015/03/is-philosophy-in-the-doldrums.html>. Acesso em: 30 de maio de 2024.
- LEWIS, D. **Philosophical papers**: vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- LICON, J. A. Sceptical thoughts about philosophical expertise. **Logos & episteme**, v. 3, n. 3, p. 449-458, 2012.
- _____. Modest meta-philosophical skepticism. **Ratio**, v. 32, n. 2, p. 93-103, 2019.
- LYCAN, W. G. **Judgement and justification**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MACHERY, E. **Philosophy within its proper bounds**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- MACHERY, E.; O'NEILL, E. (orgs.). **Current controversies in experimental philosophy**. Oxon: Routledge, 2014.
- MACHUCA, D. The Pyrrhonist's ἀταραξία and φιλανθρωπία. **Ancient philosophy**, v. 26, p. 111-139, 2006.
- _____. Agrippan Pyrrhonism and the challenge of disagreement. **Journal of philosophical research**, v. 40, p. 23-29, 2015.
- _____. Scepticisme, *apraxia* et rationalité. In: MACHUCA, D.; MARCHAND, S. (orgs.). **Les raisons du doute: études sur le scepticisme antique**. Paris: Classiques Garnier, p. 53-87, 2019.
- _____. Experimental evidence against Pyrrhonism: attacking a straw man. **Dialogue**, v. 61, p. 123-138, 2022.
- MACKIE, J. L. Self-refutation—a formal analysis. **The philosophical quarterly**, v. 14, n. 56, p. 193-203, 1964.

MACLACHLAN, A. Rude inquiry: should philosophy be more polite? **Kennedy Institute of Ethics journal**, v. 31, n. 2, p. 175-198, 2021.

MAIA NETO, J. R. Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard. **Revista latinoamericana de filosofia**, v. 17, n. 2, p. 243-257, 1991.

_____. Feyerabend's scepticism. **Studies in the history of philosophy of science**, v. 22, n. 4, p. 543-555, 1991.

_____. **The Christianization of Pyrrhonism: skepticism and faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

MALCOLM, N. Are necessary propositions really verbal? **Mind**, v. 94, n. 194, p. 189-203, 1940.

_____. Moore and ordinary language. In: RORTY, R. (org.) **The linguistic turn: essays in philosophical method**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, p. 111-124, 1992.

MALHADAS, D.; CONSOLIN DEZOTTI, M. C.; MOURA NEVES, M. H. (orgs.). **Dicionário grego-português: vol. 2**. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

MARCONDES, D. Ceticismo antigo. In: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GONÇALVES GOMES, N. (orgs.). **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, p. 135-140, 2006.

MCGINN, C. Can we solve the mind-body problem? In: BEAKLEY, B.; LUDLOW, P. **The philosophy of mind: classical problems/contemporary issues**. Massachusetts/Londres: The MIT Press, p. 321-336, 2006.

MCKINNON, R. **The norms of assertion: truth, lies, and warrant**. Londres: Palgrave-Macmillan, 2015.

MCPHERRAN, M. Skeptical homeopathy and self-refutation. **Phronesis**, v. 21, n. 3, p. 290-328, 1987.

MCSWEENEY, M. Metaphysics as essentially imaginative and aiming at understanding. **American philosophical quarterly**, v. 60, n. 1, p. 83-97, 2023.

MILLS, E. Skepticism and religious practice in Sextus and Nāgārjuna. In: DAVIS, G. F. (org.). **Ethics without self, dharma without atman**. Cham: Springer, p. 91-106, 2018a.

_____. **Three pillars of skepticism in Classical India: Nāgārjuna, Jayarāsi, and Śrī Harṣa**. Lanham: Lexington Books, 2018b.

_____. Nāgārjuna's skepticism about philosophy. In: HANNER, O. (org.). **Buddhism and scepticism: historical, philosophical, and comparative perspectives**. Freiburg/Bochum: ProjektVerlag, p. 55-81, 2020.

MIRONOV, V. On progress in philosophy. **Metaphilosophy**, v. 44, n. 1-2, p. 10-14, 2013.

MITTAG, D. M. Evidentialism. **Internet encyclopedia of philosophy**. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/evidentialism/>>. Acesso em: 30 de maio de 2024.

MIZRAHI, M. The problem of unconceived objections. **Argumentation**, 2013. DOI: [10.1007/s10503-013-9305-z](https://doi.org/10.1007/s10503-013-9305-z).

_____. Your appeals to intuition have no power here! **Axiomathes**, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10516-021-09560-9>.

MONTAIGNE, M. From The apology for Raymond Sebond. In: POPKIN, R. H.; MAIA NETO, J. R. (orgs.). **Skepticism: an anthology**. Guilford: Prometheus Books, p. 93-105, 2007.

MOON, A. Beliefs do not come in degrees. **Canadian journal of philosophy**, v. 47, n. 6, p. 760-778, 2017.

_____. A new puzzle about belief and credence. **Canadian journal of philosophy**, v. 49, n. 2, p. 272-291, 2019.

MOORE, G. E. Proof of an external world. In: MOORE, G. E.; BALDWIN, T. (org.). **Selected writings**. Oxon: Routledge, p. 147-160, 1993.

NAGEL, T. **The view from nowhere**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 1986.

NĀGĀRJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio (Mūlamadhyamakakārikā)**. Tradução, comentário e notas de Giuseppe Ferraro. Campinas: Editora Phi, 2016.

_____. **Dissolução das controvérsias: Vīgrahavyāvartanī**. Tradução, comentário e notas de Giuseppe Ferraro. Campinas: Editora Phi, 2021.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. **A genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Human all too human II**: with unpublished fragments from the period of *Human, all too human II* (Spring 1878-Fall 1879). Tradução de Gary Handwerk. Stanford: Stanford University Press, 2013.

_____. **O anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**: ou, como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NOZICK, R. **Anarchy, state, and utopia**. Nova York: Basic Books, 1974.

_____. **Philosophical explanations**. Cambridge: Belknap Press, 1981.

NUSSBAUM, M. **The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics.** Princeton: Princeton University Press, 1994.

OBDRZALEK, S. Living in doubt: Carneades' *pithanon* reconsidered. **Oxford studies in ancient philosophy**, v. 31, p. 243-280, 2006.

OPPY, G. **Reinventing philosophy of religion: an opinionated introduction.** Basinstoke: Palgrave Pivot, 2014.

OVERGAARD, S.; GILBERT, P.; BURWOOD, S. **An introduction to metaphilosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PAGIN, P.; MARSILI, N. Assertion: In: ZALTA, E. N. (org.). **The Stanford encyclopedia of philosophy (winter 2021 edition).** Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/assertion/>>. Acesso em: 30 de maio de 2024.

PALKOSKA, J. Are humean beliefs Pyrrhonian appearances? Hume's critique of Pyrrhonism revisited. **The journal of Scottish philosophy**, vol. 10, n. 2, p. 183-198, 2012.

PALMIRA, M. Inquiry and the doxastic attitudes. **Synthese**, v. 197, n. 11, p. 4947-4973, 2020.

_____. Provisional attitudes. In: SYLVAN, K.; STEUP, M.; SOSA, E.; DANCY, J. (orgs.). **The Blackwell companion to epistemology.** 3 ed. Oxford: Wiley-Blackwell, no prelo.

PAPPAS, G. Internalist vs. externalist conceptions of epistemic justification. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (orgs.). **The Stanford encyclopedia of philosophy (spring 2023 edition).** Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/justep-intext/>>. Acesso em: 30 de maio de 2024.

PARKER-RYAN, S. Ordinary language philosophy. **The internet encyclopedia of philosophy.** Disponível em: <<https://iep.utm.edu/ord-lang/>>. Acesso em: 22 de outubro de 2024.

_____. Reconsidering ordinary language philosophy: Malcolm's (Moore's) ordinary language argument. **Essays in philosophy**, v. 11, n. 2, p. 123-149, 2010.

PEDERSEN, N. J. L. L.; MORETTI, L. Non-evidentialist epistemology: introduction and overview. In: PEDERSEN, N. J. L. L.; MORETTI, L. (orgs.). **Non-evidentialist epistemology.** Leiden/Boston: Brill, 2021.

PETTIT, Roy. **An introduction to Indian philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

PIEDRAHITA, O. A. Can hinge epistemology close the door on epistemic relativism? **Synthese**, v. 199, p. 4645-4671, 2021.

PIGLIUCCI, M. Philosophy as evocation of conceptual landscapes. In: BLACKFORD, R.; BRODERICK, D. (orgs.) **Philosophy's future: the problem of philosophical progress.** Hoboken: Wiley, p. 75-90, 2017.

- PLAKIAS, A. Publishing without belief. **Analysis**, v. 79, n. 4, p. 638-646, 2019.
- PLANT, B. Philosophical diversity and disagreement. **Metaphilosophy**, v. 43, n. 5, p. 567-591, 2012.
- PLANTINGA, A. **Warrant and proper function**. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ufpa, 1988.
- PLUNKETT, D. Which concepts should we use?: metalinguistic negotiations and the methodology of philosophy. **Inquiry**, v. 58, n. 7-8, p. 828-874, 2015.
- POLLOCK, J. L. **Contemporary theories of knowledge**. 1. ed. Savage: Rowman & Littlefield, 1986.
- POPKIN, R. **The history of skepticism**: from Savonarola to Bayle. Rev. and exp. ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- POPKIN, R.; MAIA NETO, J. R. (orgs.). **Skepticism**: an anthology. Connecticut: Prometheus Books, 2007.
- POPPER, K. The nature of philosophical problems and their roots in science. **The British journal for the philosophy of science**, v. 3, n. 10, p. 124-156, 1952.
- _____. How I see philosophy. In: BONTEMPO, C.; ODELL, S. J. (orgs.). **The owl of Minerva**: philosophers on philosophy. Nova York: McGraw-Hill, p. 41-55, 1975.
- PORCHAT PEREIRA, O. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- POSTON, T. Internalism and externalism in epistemology. **Internet encyclopedia of philosophy**. Disponível em: < <https://iep.utm.edu/int-ext/>>. Acesso em: 30 de maio de 2024.
- PRIEST, G. Philosophy and its history: an essay in the philosophy of history. **Analytic philosophy**, v. 61 n. 4, p. 297-303, 2020.
- PRITCHARD, D. **Epistemic angst**: radical skepticism and the groundlessness of our believing. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- QUANBECK, Z. Kierkegaard on the relationship between practical and epistemic reasons for belief. **Pacific philosophical quarterly**, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1111/papq.12456>.
- QUINE, W. V. O. **Word and Object**. Massachusetts: The MIT Press, 1960.
- _____. **De um ponto de vista lógico**: nove ensaios lógico-filosóficos. Tradução de Antônio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2011.
- RESCHER, N. Philosophical disagreement: an essay towards orientational pluralism in metaphilosophy. **The review of metaphysics**, v. 32, n. 2, p. 217-251, 1978.
- _____. **The strife of systems**: an essay on the grounds and implications of philosophical divergence. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985.

_____. **Philosophical reasoning**: a study in the methodology of philosophizing. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

RIBEIRO, B. Philosophy and disagreement. **Crítica**, v. 43, n. 127, p. 3-25, 2011.

RINARD, S. Why philosophy can overturn common sense. In: GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (orgs.). **Oxford studies in epistemology volume 4**. Oxford: Oxford University Press, p. 185-213, 2013.

RORTY, R. **Objectivity, relativism, and truth**: philosophical papers, volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

RUSSELL, B. **Unpopular essays**. Londres: George Allen and Unwin, 1950.

_____. **The problems of philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

RYLE, G. **Collected papers volume 2**: collected essays 1929-1968. Londres: Routledge, 2009.

SAINSBURY, R. M. **Paradoxes**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SANCHES, F. Que nada se sabe. Tradução de Basílio de Vasconcelos. In: AZEVEDO, A. **Da epistemologia e metodologia de Francisco Sanches**: seguido de *Que nada se sabe*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 75-196, 2006.

SARIHAN, I. Problems with publishing some claims we don't believe. **Episteme**, p. 449-458, 2023.

SARTWELL, C. Knowledge is merely true belief. **American philosophical quarterly**, v. 28, n. 2, p. 157-165, 1991.

_____. Why knowledge is merely true belief. **Journal of philosophy**, v. 89, n. 4, p. 167-180, 1992.

SAUNDERS, F., Jr. Primitivism in the *Zhuangzi*: an introduction. **Philosophy compass**, v. 15, n. 10, p. 1-10, 2020.

SCHLICK, M. The turning point in philosophy. In: AYER, A. J. (org.). **Logical positivism**. Nova York: The Free Press, p. 53-59, 1959.

_____. The future of philosophy. In: RORTY, R. (org.). **The linguistic turn**: essays in philosophical method. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, p. 43-53, 1992.

SCHOENFIELD, M. Permission to believe: why permissivism is true and what it tells us about irrelevant influences on belief. **Nous**, v. 48, n. 2, p. 193-218.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a filosofia e seu método**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHWITZGEBEL, E. Belief. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (orgs.). **Stanford encyclopedia of philosophy** (Spring 2024 edition), 2024. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/belief/>>. Acesso em: 29 de maio de 2024.

- SEARLE, J. R. The future of philosophy. **Philosophical transactions of the royal society B**, n. 354, p. 2069-2080, 1999.
- SEGAL, A. Systematicity and skepticism. **American philosophical quarterly**, v. 61, n. 1, p. 1-18, 2024.
- SELLARS, W. **Science, perception and reality**. Atascadero: Ridgview Publishing Company, 1991.
- SEXTO EMPÍRICO. **Œvres choisies de Sextus Empiricus**: Contre les physiciens; Contre les moralistes; Hypotyposes pyrrhoniennes. Tradução de Jean Grenier e Geneviève Goron. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1948.
- SHAND, J. Philosophy makes no progress, so what is the point of it? **Metaphilosophy**, vol. 48, n. 3, p. 284-295, 2017.
- SIDERITS, M. **Buddhism as philosophy**. 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2021.
- SILVA JR., P.; OLIVEIRA, L. R. G. Propositional justification and doxastic justification. In: LASONEN-AAMIO, M.; LITTLEJOHN, C. (orgs.). **The Routledge handbook of the philosophy of evidence**. Londres/Nova York: Routledge, p. 395-407, 2024.
- SISCOE, R. W. Belief, rational and justified. **Mind**, v. 0, n. 0, 2020. DOI: doi:10.1093/mind/fzaa021.
- SMART, J. J. C. Why philosophers disagree. **Canadian journal of philosophy**, supp. vol. 19, p. 67-82, 1993.
- STAFFEL, J. In the purgatory of ideas. In: GOLDBERG, S.; WALKER, M. (orgs.). **Attitudes in philosophy**. No prelo.
- STANLEY, J. Knowledge and certainty. **Philosophical studies**, v. 18, n. 1, p. 33-55, 2008.
- STOLJAR, D. Realism vs. equilibrium about philosophy. **Syzetesis**, v. 8, p. 67-88, 2021.
- STRAWSON, G. **Real materialism**: and other essays. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- STRICKLAND, L. Philosophy and the search for truth. **Philosophia**, v. 41, p. 1079-1094, 2013.
- STROUD, B. **A significação do ceticismo filosófico**. São Paulo: Associação Filosófica Scientæ Studia, 2020.
- SUDDUTH, M. Defeaters in epistemology. **Internet encyclopedia of philosophy**. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/defeaters-in-epistemology/>>. Acesso em: 30 de maio de 2024.
- SWAIN, M. **Reasons and knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- SWAIN, S.; ALEXANDER, J.; WEINBERG, J. M. The instability of philosophical intuitions: running hot and cold on truetemp. **Philosophy and phenomenological research**, v. 76, n. 1, p. 138-155, 2008.
- SWINBURNE, R. **Epistemic justification**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

THOMASSON, A. metaphysical disputes and metalinguistic negotiation. **Analytic philosophy**, v. 57, n. 4, p. 1-28, 2016.

THORSRUD, H. **Ancient scepticism**. Stocksfield: Acumen, 2009.

_____. Arcesilaus and Carneades. In: BETT, R. (org.). **The Cambridge companion to ancient scepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 58-80, 2010.

TIPPELT, H. The dictate of the unconscious: the latent meaning of a philosophical text. **E-LOGOS – Electronic journal for philosophy**, v. 21, n. 1, p. 50-59, 2021.

TITELBAUM, M. **Fundamentals of Bayesian epistemology 1: introducing credences**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

TÓZSÉR, J. **The failure of philosophical knowledge: why philosophers are not entitled to their beliefs**. Londres: Bloomsbury Academic, 2023.

TRAKAKIS, N. N. Philosophy and religious commitment. **Sophia**, v. 54, n. 4, p. 605-630, 2017.

UNGER, P. **Ignorance: a case for skepticism**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

_____. **Philosophical relativity**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

VAN FRAASSEN, B. C. **The empirical stance**. New Haven/Londres: Yale University Press, 2002.

_____. **A imagem científica**. São Paulo: Unesp, 2006.

VAN INWAGEN, P. **The problem of evil**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

VÁZQUEZ, D. The systematic use of the five modes for the suspension of judgement. **Manuscrito**, v. 42, n. 3, p. 47-85, 2019.

VELLEMAN, D. **The possibility of practical reason**. Nova York: Oxford University Press, 2000.

VOGT, K. M. Scepticism and action. In: BETT, R. (org.). **The Cambridge companion to ancient scepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 165-180, 2010.

WALKER, M. The philosophical beliefs of humanity: dogmatism, relativism, and skeptical-dogmatism. In: GOLDBERG, S.; WALKER, M. (orgs.). **Attitudes in philosophy**. No prelo. Disponível em: <<https://philpapers.org/go.pl?id=WALTPB-3&u=https%3A%2F%2Fphilpapers.org%2Farchive%2FWALTPB-3.docx>>. Acesso em: 29 de maio de 2024.

WARREN, J. Trapping the metasemantic metaphilosophical deflationist? **Metaphilosophy**, v. 47, n. 1, p. 108-121, 2016.

WATSON, J. C. Epistemic justification. **Internet encyclopedia of philosophy**. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/epi-just/>>. Acesso em: 29 de maio de 2024.

WEINBERG, J. M.; NICHOLS, S.; STICH, S. Normativity and epistemic intuitions. **Philosophical topics**, v. 29, n. 1 & 2, p. 429-460, 2001.

WEINER, M. Must we know what we say? **Philosophical review**, v. 114, n. 2, p. 227-251, 2005.

_____. Norms of assertion. **Philosophical compass**, v. 2, n. 2, p. 187-195, 2007.

WILLIAMS, J. N. Moore's paradox in speech: a critical survey. **Philosophy compass**, v. 10, n. 1, p. 10-23, 2015a.

_____. Moore's paradox in thought: a critical survey. **Philosophy compass**, v. 10, n. 1, p. 24-37, 2015b.

WILLIAMS, M. Descartes' transformation of the skeptical tradition. In: BETT, R. (org.). **The Cambridge companion to ancient skepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 288-313, 2010.

WILLIAMSON, T. Knowing and asserting. **Philosophical review**, v. 105, n. 4, p. 489, 523, 1996.

_____. **Knowledge and its limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. **Philosophical method: a very short introduction**. Nova York: Oxford University Press, 2020.

WITTGENSTEIN, L. **On certainty**. Organização de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de Denis Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1969a.

_____. **The blue and brown books: preliminary studies for the 'Philosophical investigations'**. 2. ed. Malden: Blackwell Publishing, 1969b.

_____. **Wittgenstein's lectures, Cambridge 1932-1935: from the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald**. Organização de Alice Ambrose. Amherst: Prometheus Books, 2001.

_____. **The big typescript: TS 213**. German-English scholars' edition. Trad. e org. de C. Grant Luckhardt e Maximilian A. E. Aue. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

_____. **Investigações filosóficas**. Tradução de Marcos G. Montagnoli. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2017.

WISDOM, J. Foreword. In: LAZEROWITZ, M. **The structure of metaphysics**. Nova York: Routledge and Kegan Paul, p. vii-xii, 1955.

_____. Philosophical perplexity. In: RORTY, R. (org.) **The linguistic turn: essays in philosophical method**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, p. 101-110, 1992.

WISDOM, J. O. **The metamorphosis of philosophy**. Cairo: Al-Maref Press, 1947.

WRIGHT, C. Warrant for nothing (and foundations for free?) **Proceedings of the Aristotelian society supplementary**, v. 78, p. 167-212, 2004.

YADEN, D. B.; ANDERSON, D. E. The psychology of philosophy: associating psychological views with psychological traits in professional philosophers. **Philosophical psychology**, v. 34, n. 5, p. 721-755, 2021.

ŽANIC, J. On the nature of philosophy. **Metaphilosophy**, v. 51, n. 1, p. 3-13, 2020.

ABREVIACÕES

Ac. = Cícero, **Acadêmicas**

PH = Sexto Empírico, **Esboços pirrônicos** (*Pyrrhōneioi hypotypōseis*)

AM = Sexto Empírico, **Contra os professores** (*Adversus mathematicos*)

MMK = Nāgārjuna, **Versos fundamentais do caminho do meio**
(*Mūlamadhyamakakārikā*)

VV = Nāgārjuna, **Dissolução das controvérsias** (*Vigrahavyāvartanī*)

T = Hume, **Tratado sobre a natureza humana**

E = Hume, **Investigação sobre o entendimento humano**

HH I = Nietzsche, **Humano, demasiado humano I**

HH II = Nietzsche, **Humano, demasiado humano II**

GC = Nietzsche, **A gaia ciência**

ABM = Nietzsche, **Além do bem e do mal**

GM = Nietzsche, **A genealogia da moral**

CI = Nietzsche, **Crepúsculo dos ídolos**

AC = Nietzsche, **O anticristo**

VP = Nietzsche, **A vontade de poder**

TLP = Wittgenstein, **Tractatus logico-philosophicus**

BT = Wittgenstein, **Big typescript**

IF = Wittgenstein, **Investigações filosóficas**