



Editora Fundação Fênix

# Epistemologia dos eixos

interpretações e debates sobre as  
(in)certezas de Wittgenstein

Nara Miranda de Figueiredo  
Plínio Junqueira Smith  
(organizadores)

"Apresentar fundamentos, (...) justificar a evidência, chega ao fim; -mas o fim não é que certas proposições nos impressionem imediatamente como verdadeiras, ou seja, não é um tipo de visão da nossa parte; é o nosso agir, que está na base do jogo de linguagem."

(DC, 204)

"(...) as questões que levantamos e nossas dúvidas dependem do fato de que algumas proposições são isentas de dúvida, são como eixos em torno dos quais elas giram."

(DC, 341)

"'Eu sei tudo isso.' E isso se nota na maneira como eu ajo e na maneira como falo sobre as coisas em questão."

(DC, 395)

A comunidade filosófica lusófona deve saudar com entusiasmo a publicação deste livro *Epistemologia dos Eixos*. Raras vezes, vemos um livro em português de filosofia analítica que esteja na ordem do dia e no qual dialogam filósofos brasileiros com grandes nomes internacionais. Explorando problemas inspirados da última filosofia de L. Wittgenstein, este belo livro oferece o debate em curso na comunidade filosófica, confrontando as principais vertentes dessa instigante epistemologia dos eixos. O resultado é um livro atual, indispensável e inspirador, um convite aberto para o leitor se deixar perturbar com o fato de que, em filosofia, "é difícil encontrar um começo, ou melhor, é difícil começar pelo começo..."

*Waldomiro J. Silva Filho (UFBA, CNPq)*

Wittgenstein não se propõe a elaborar uma epistemologia, mas seus últimos escritos, reunidos em *Da certeza*, têm desdobramentos relevantes para a investigação contemporânea sobre conhecimento, dúvida e ceticismo, como se evidencia neste livro organizado por Nara Figueiredo e Plínio Smith. Nele encontramos os elementos centrais do debate sobre epistemologia dos eixos, em diálogo com abordagens enativistas e com leituras plurais sobre os impactos da suposição de que a enunciação da dúvida se apoia em eixos, proposições, que se excluem do ato de duvidar.

*Marcelo Silva de Carvalho (Unifesp, CNPq)*



**Epistemologia dos eixos:  
interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein**

# **Série Filosofia**

## **Conselho Editorial**

---

### **Editor**

Agemir Bavaresco

### **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel  
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

## **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral  
Cleide Calgaro  
Draiton Gonzaga de Souza  
Evandro Pontel  
Everton Miguel Maciel  
Fabián Ludueña Romandini  
Fabio Caprio Leite de Castro  
Fabio Caires Coreia  
Gabriela Lafetá  
Ingo Wolfgang Sarlet  
Isis Hochmann de Freitas  
Jardel de Carvalho Costa  
Jair Inácio Tauchen  
Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner  
Lucio Alvaro Marques  
Nelson Costa Fossatti  
Norman Roland Madarasz  
Nuno Pereira Castanheira  
Nythamar de Oliveira  
Orci Paulino Bretanha Teixeira  
Oneide Perius  
Raimundo Rajobac  
Renata Guadagnin  
Ricardo Timm de Souza  
Rosana Pizzatto  
Rosalvo Schütz  
Rosemary Sadami Arai Shinkai  
Sandro Chignola

Nara Miranda de Figueiredo

Plínio Junqueira Smith

(Organizadores)

**Epistemologia dos eixos:  
interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix  
Revisão técnica e elaboração dos índices de nomes e termos: Nara Miranda de Figueiredo, Plínio Junqueira Smith, César Fernando Meurer

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Filosofia – 107*

#### Catálogo na Fonte

E64 Epistemologia dos eixos [recurso eletrônico] : interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein / Nara Miranda de Figueiredo, Plínio Junqueira Smith (organizadores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022.  
318 p. (Série Filosofia ; 107)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-001-9  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600019>

1. Filosofia. 2. Epistemologia. 3. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951.  
I. Figueiredo, Nara Miranda de (org.). II. Smith, Plínio Junqueira (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

"É preciso empurrar uma porta para saber que ela está fechada para nós."  
(Montaigne 2001 - *Ensaio*, III, 13, p. 438)

## ABREVIATURAS

Para facilitar as referências às obras de Wittgenstein, utilizamos abreviaturas, como é frequente em livros sobre o filósofo austríaco.

No caso das duas principais obras de Wittgenstein citadas neste livro, optamos por abreviar os títulos em português:

- DC *Da certeza*. Tradução M. E. Costa. Lisboa: Edições 70, 2012.
- DC *On Certainty*. Edição G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução D. Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 2004.
- IF *Investigações filosóficas*. Tradução M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- IF *Philosophical investigations*. 4 edição. Edição P. M. S. Hacker e J. Schulte. Tradução G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker e J. Schulte. Oxford: Blackwell, 2009.

Com relação às abreviaturas de outras obras importantes de Wittgenstein também citadas neste livro, seguimos as abreviaturas convencionais:

- AWL *Wittgenstein's lectures: Cambridge, 1932-1935, from the notes of A. Ambrose and M. MacDonald*. Edição A. Ambrose. Oxford: Blackwell, 1979.
- BT *Big Typescript: TS 213*. Edição e tradução C. Grant Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- CE Cause and Effect: Intuitive Awareness. In: *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Edição J. C. Klagge e A. Nordman. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993, p. 371-426.
- CL *Cambridge letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, ed. Brian McGuinness et G.H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1985.
- CV *Culture and value*. Edição G. H. von Wright e H. Nyman. Tradução P. Winch. Oxford: Blackwell, 2006.
- LA *Wittgenstein's lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Edição C. Barrett. Oxford: Basil Blackwell, 2007.
- LW I *Last writings on the philosophy of psychology*. Vol I. Edição G. H. von Wright e H. Nyman. Tradução C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford, Blackwell, 1982.
- M Moore's *Wittgenstein Lectures in 1930-1933 in Philosophical Occasions: 1912-1951*. Edição J. C. Klagge e A. Nordman. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993, p. 46-114.
- NB *Notebooks 1914-1916*. Edição G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe. Tradução G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1961.
- PG *Philosophical grammar*. Edição R. Rhees. Tradução A. Kenny. Oxford: Blackwell, 1974.
- RFM *Remarks on the foundations of mathematics*. Edição G. H. von Wright, R. Rhees e G. E. M. Anscombe. Tradução G. E. M. Anscombe. 3 edição revista. Oxford: Blackwell, 1978.
- TLP *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução C. K. Ogden e F. Ramsey. London: Kegan Paul, 1922.
- WWK *Wittgenstein and the Vienna Circle: shorthand notes recorded by F. Waismann*. Oxford: Blackwell, 1979.



## NOTA

\* Os capítulos 1 e 2 são traduções de artigos produzidos anteriormente pelas autoras. Todos os demais capítulos foram produzidos com a finalidade de compor esta obra. As versões originais dos textos em língua estrangeira encontram-se disponíveis na Revista Sképsis, volume 23, e podem ser acessados em <https://philosophicalskepticism.org/revista-skepsis/numero-25-brian-ribeiro-e-filosophos-pirronizadores/>. Alguns capítulos originalmente escritos em língua portuguesa obtiveram versões em língua inglesa e também estão disponíveis na Revista Sképsis em volumes subsequentes.

Gostaríamos de agradecer às agências nacionais de fomento CNPq, CAPES e Fapesp pelo apoio à pesquisa de autores e tradutores deste livro, o que possibilitou sua concepção e execução.



## Sumário

### **Prefácio**

*Nara M. Figueiredo* .....13

### **Introdução: Wittgenstein, Moore, Descartes e a epistemologia dos eixos**

*Nara M. Figueiredo; Plínio Junqueira Smith*.....15

### **Parte 1**

**As bases da epistemologia dos eixos** .....27

#### **Capítulo 1**

##### **A certeza axial de Wittgenstein**

*Danièle Moyal-Sharrock*.....29

#### **Capítulo 2**

##### **Ceticismo desestabilizado**

*Annalisa Coliva* .....53

#### **Capítulo 3**

##### **Sobre a epistemologia dos eixos**

*Duncan Pritchard*.....75

### **Parte 2**

**Desdobramentos** .....99

#### **Capítulo 4**

##### **A abordagem ecológica das habilidades e a epistemologia dos eixos**

*Eros Moreira de Carvalho* .....101

#### **Capítulo 5**

##### **Epistemologia dos eixos: uma perspectiva enativista**

*Giovanni Rolla*.....125

#### **Capítulo 6**

##### **O cético e o enativista: reflexões sobre os fundamentos da epistemologia dos eixos**

*Nara M. Figueiredo* .....143

## Capítulo 7

### Os eixos e os corpos: epistemologias feministas e conceitos eixo

*Janyne Sattler*.....167

## Capítulo 8

### Sobre qual certeza? Epistemologia dos eixos, ansiedade cartesiana e metaceticismo

*David Pérez Chico*.....189

## Capítulo 9

### Há uma estrutura da justificação perceptiva?

*Plínio Junqueira Smith*.....219

## Capítulo 10

### Suposições eixo, atitudes proposicionais e a estrutura da avaliação racional

*Tiegue V. Rodrigues* .....245

## Capítulo 11

### Wittgenstein, crença religiosa e a epistemologia dos eixos

*Modesto Gómez Alonso* .....263

**Referências bibliográficas** .....289

**Índice de nomes** .....309

**Índice de termos** .....313

**Sobre os autores** .....317

## Prefácio

Na saída de um dos seminários de epistemologia coordenados por Plínio Smith, em meados de 2019, na Unifesp, vínhamos conversando no corredor sobre o sentido da dúvida cética, sobre o papel de ações e comportamentos no argumento do cético cartesiano e sobre as chamadas proposições dobradiça, de Wittgenstein. Como o Plínio é sempre muito receptivo em qualquer conversa, manifestei meu incômodo com essa tradução: "'dobradiça' não faz jus ao que Wittgenstein quer dizer. A ideia ali é a de *eixo*, que é a parte central de uma dobradiça, não as abas, nem o conjunto todo". Na semana seguinte, Plínio veio com o original em alemão: "Sim, *Angeln* também pode ser traduzido por 'eixo'". Daí em diante, assimilamos o termo com grande naturalidade nos nossos debates.

Durante o *V Colóquio Dissoi Logoi - Certeza, Conhecimento e Linguagem*, também na Unifesp, em novembro de 2019, no qual estavam presentes diversos epistemólogos, incluindo Janyne Sattler, David Pérez Chico e Modesto Gómez-Alonso, autores de três capítulos desta obra, falamos sobre a possível mudança de tradução, sobre o quanto a epistemologia dos eixos é um importante desdobramento da filosofia tardia de Wittgenstein e também uma perspectiva crescente no debate filosófico, e sobre o quanto precisamos de produções em português, tanto de pensadores nacionais quanto de traduções. Foi assim que surgiu a ideia de contribuir para o mundo lusófono com um livro sobre a *epistemologia dos eixos*.

Nesta obra, contamos com traduções de ícones do debate, como Danièle Moyal-Sharrock, Annalisa Coliva e Duncan Pritchard, bem como com contribuições originais de importantes epistemólogos do Brasil e do exterior. O livro apresenta inicialmente as bases da epistemologia dos eixos, bem como os principais pontos de debate e sugere desdobramentos, constituindo-se, assim, em uma obra de referência para investigações mais aprofundadas acerca do tema.

Espero que este livro seja de grande valia para professores e estudantes de epistemologia e que contribua para a multiplicação dos cursos e seminários de epistemologia, preenchendo uma lacuna na comunidade filosófica brasileira à qual dedicamos este livro.

*Nara M. Figueiredo.*



## Introdução:

### Wittgenstein, Moore, Descartes e a epistemologia dos eixos

*Nara M. Figueiredo*

*Plínio Junqueira Smith*

Wittgenstein nos legou uma série de manuscritos, muitos dos quais foram escritos pouco antes de ele morrer. Os manuscritos MS 172, MS 173, MS 174, MS 175, MS 176 e MS 177 datam de dezembro de 1949 a abril de 1951. Os primeiros editores, G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, dividiram esses manuscritos de acordo com alguns temas e publicaram diversos livros, como se essa fosse a intenção de Wittgenstein. Um desses livros é o *Da certeza*. No prefácio, os editores justificam que o próprio Wittgenstein teria indicado nos manuscritos que as anotações reunidas no livro por eles editado tratam de um tópico separado, não sendo, portanto, uma seleção dos próprios editores. Nessas anotações, Wittgenstein discute longa e minuciosamente dois artigos de George E. Moore: "Uma defesa do senso comum" (Moore, 1980a) e "Prova do mundo exterior" (Moore, 1980b).

Anscombe e von Wright afirmam, em seu prefácio, que Wittgenstein estava interessado no pensamento de Moore havia muito tempo, mas Norman Malcolm (1977, p. 172, n. 9) relata que Wittgenstein lhe disse em 1946-1947 que, de todos os textos de Moore, o único que lhe impressionou foi aquele em que tratou do que veio a ser conhecido como "O paradoxo de Moore". Ainda de acordo com Malcolm (1977, p. 171-2), Wittgenstein teria se interessado pelo tópico da certeza quando estiveram juntos em 1949, ocasião em que Malcolm leu uma parte de seu artigo sobre Moore, publicado nesse mesmo ano. Depois disso, teriam conversado algumas vezes sobre Moore. A partir desse encontro, Wittgenstein teria refletido intensamente sobre esses dois artigos de Moore e, indiretamente, sobre Descartes e a dúvida cética levantada pela filosofia moderna acerca do mundo exterior, já que Moore tenta refutar esse ceticismo.

Os manuscritos, no entanto, estavam em estado bruto, sem terem sido revisados, e, se pretendia escrever um livro sobre a certeza, Wittgenstein estava muito longe disso. Certas inconsistências entre as anotações indicam que ele ainda

estava tateando o seu tópico, que suas ideias estavam começando a amadurecer, como ele mesmo parece confessar: "eu filósofo agora como uma velha senhora, que está sempre perdendo alguma coisa e precisa procurá-la; às vezes, os óculos, às vezes, as chaves" (DC, 532). Vale lembrar que, em vida, Wittgenstein só publicou um livro: o *Tractatus logico-philosophicus*, tal era o seu zelo de burilar suas ideias antes de eventualmente publicá-las.

Mesmo que não se possa afirmar que é um livro razoavelmente elaborado por seu autor, o *Da certeza* adquiriu grande reputação e exerceu enorme influência, chegando mesmo a ser visto por alguns como constituindo uma terceira fase no pensamento de Wittgenstein. Diversos livros foram escritos tentando elucidar qual teria sido o resultado final desse livro (Morawetz, 1978; McGinn, 1989; Kober, 1993; Stroll, 1994). Dado o caráter inacabado e a riqueza dessas anotações, surgiram as mais diversas interpretações: a leitura estrutural (*framework reading*), a leitura transcendental, a leitura epistêmica, a leitura terapêutica e a leitura naturalista (Moyal-Sharrock & Brenner, 2005; Coliva 2016a, p. 11).

Esse caráter incipiente das anotações faz com que o *Da certeza* se preste mais a ser fonte de inspiração para a reflexão filosófica pessoal do que uma obra para ser interpretada objetivamente, como se fosse possível apreender o que, no fundo, Wittgenstein pensava. De fato, é assim que esse livro tem sido usado por muitos filósofos. O impacto do *Da certeza* sobre a epistemologia contemporânea é enorme (Gómez Alonso, 2018b). Menos interessados em interpretar com cuidado e em entender no detalhe o pensamento de Wittgenstein, esses filósofos tratam de desenvolver de maneira plena e acabada o que estaria somente em germe no *Da certeza*. Em geral, usa-se o *Da certeza* como fonte de inspiração contra o ceticismo, porque, de fato, Wittgenstein explicitamente se opõe ao ceticismo, como por exemplo Strawson (1985, 2008) e Grayling (1985). Mas as relações de sua filosofia com o ceticismo são complexas e, como exigem detalhadas discussões, diversas interpretações foram propostas (McManus, 2004; Pérez Chico, 2018).

Muitos viram, no pensamento maduro de Wittgenstein, uma forma de neopirronismo (Fogelin, 1981, 1996, p. 226-34; Smith, 1993, 2010; Sluga, 2004; Pritchard, 2011a, 2019b, c; Gómez Alonso 2018a, 2022). Não surpreende, portanto, que filósofos, como Cavell (1979), Stroud (1984, 2020; Smith, 2016) e Fogelin (1994,



2016, 2017), tenham desenvolvido reflexões próprias claramente inspirados em Wittgenstein e, mais particularmente, no *Da certeza*. Embora cada um deles desenvolva sua própria filosofia numa direção, o que os une é uma certa simpatia pela posição cética ou até mesmo, no caso de Fogelin, sua plena adesão (Smith, 2019). Talvez se possa mesmo falar de um neopirronismo wittgensteiniano (P. Smith, 2018).

O fruto mais recente dessas tentativas de elaborar uma epistemologia wittgensteiniana é a assim chamada epistemologia dos eixos (Coliva, A & Moyal-Sharrock, 2016; Moyal-Sharroc & Sandis, 2022). O nome dessa vertente na epistemologia se deve ao fato de Wittgenstein, em suas anotações, usar a metáfora dos eixos (*Angeln*) em torno dos quais nossas perguntas e dúvidas se movem (DC, 341) ou um eixo (*Angel*) imóvel em torno do qual a disputa gira, assim como uma porta abre e fecha porque está apoiada em *Angeln* (dobradiças) (DC, 343). As anotações de Wittgenstein que compõem sua obra póstuma *Da certeza* ofereceriam uma solução para o ceticismo cartesiano, segundo o qual não temos conhecimento do mundo, solução essa bastante original, à qual ele chegaria por meio de sua crítica à proposta por Moore. Wittgenstein sugere tanto que nossas ações são a base a partir da qual fundamentamos nosso conhecimento e oferecemos justificações para ele, quanto que há proposições sobre o mundo que não tem um caráter epistêmico, porque são, assim como nossas ações, a base a partir da qual oferecemos justificações para o conhecimento. Proponentes e defensores da epistemologia dos eixos afirmam que essas ações ocupam um lugar fundamental para entendermos o nosso conhecimento e essas proposições gozam de um tipo especial de justificação ou que não precisam de justificação, pois são fundadas nas nossas práticas.

A epistemologia contemporânea enfrentou os argumentos cético-cartesianos sobre o conhecimento do mundo ao nosso redor como o principal desafio a ser superado por uma teoria do conhecimento (Porchat, 2007, p. 73-88). Embora o próprio Descartes não seja um cético, sua dúvida metódica foi considerada como a forma mais radical de ceticismo, devido à força com que ele expressou o argumento do sonho na Primeira *Meditação* e do projeto de duvidar de todas as nossas crenças de uma só vez antes mesmo de começar a filosofar. Caso essa dúvida universal seja possível, como poderemos saber se o que cremos é verdadeiro? Isto é, como

poderemos ter conhecimento sobre a realidade que nos cerca e atestar a verdade de proposições como “eu tenho uma mão” e até mesmo “existem objetos externos”? Como saber se esse mundo do qual tenho uma experiência tão clara não passa de um grande sonho? A epistemologia dos eixos apresenta uma instigante resposta a essas questões, que parecem resistir às inúmeras tentativas de respondê-las, e, assim, lança luz sobre o *Da certeza*, ajudando-nos em sua compreensão.

Não se deve pensar, contudo, que a epistemologia dos eixos constitui uma única proposta coesa. De fato, pode-se dizer que, embora recente, já há divergências, nem sempre pequenas, entre os seus proponentes. Uma primeira divergência diz respeito a como entender as certezas básicas: devem ser entendidas principalmente como ações, algo animal e instintivo, como quer Danièle Moyal-Sharrock, ou são proposições de um tipo especial, como sustenta Annalisa Coliva? Mais especificamente, qual seria a natureza dessas proposições: seriam proposições empíricas ou elas têm o caráter de regras? E, se tiverem esse caráter, serão regras epistêmicas ou semânticas? Além disso, a epistemologia dos eixos precisa colocar um limite ao princípio do fechamento epistêmico para rejeitar o ceticismo cartesiano, como pretende Coliva, ou pode aceitá-lo e, ainda assim, rejeitar o ceticismo, como sustenta Duncan Pritchard? Qual a relação da epistemologia dos eixos com outras vertentes do atual cenário filosófico, como a perspectiva ecológica e o neopirronismo? E ela pode se associar ao disjuntivismo, como faz Pritchard, ou deve ser dele separada, como pensa Coliva? Essas, entre outras questões, são abordadas neste livro.

Talvez se deva considerar a epistemologia dos eixos mais como um campo aberto de investigação no qual se reconhece a primazia da ação humana do que como uma teoria coerente e plenamente elaborada do conhecimento humano. Nessa investigação, buscam-se elucidar os pressupostos de nossas práticas, os quais permitem o conhecimento do mundo, e identificar os diversos tipos de proposições que compõem a estrutura da justificação epistêmica. Este livro pretende contribuir para esse campo de investigação filosófica, que tem se mostrado bastante fértil.

\*\*\*\*\*

Esta coletânea tem o duplo objetivo de apresentar ao leitor brasileiro as principais versões da epistemologia dos eixos e de estabelecer um diálogo entre filósofos brasileiros e os proponentes dessas versões.

O livro está dividido em duas partes. Na primeira, oferece-se ao leitor um texto de cada um dos três principais epistemólogos dos eixos da atualidade: Danièle Moyal-Sharrock, Annalisa Coliva e Duncan Pritchard. A função dessa parte é introduzir o leitor na epistemologia dos eixos, delineando suas principais formulações por aqueles mesmos que as propuseram. A segunda parte conta com contribuições que fazem discussões críticas de ao menos alguma dessas três formulações e com reflexões e desdobramentos que dialogam com outras perspectivas. Ela pode ser dividida, em linhas gerais, em contribuições que têm afinidades com a posição enativa de Moyal-Sharrock, que têm afinidades com as preocupações centrais de Coliva ou que se situam em torno da perspectiva de Pritchard. Começemos por apresentar a primeira parte.

Danièle Moyal-Sharrock oferece, no primeiro capítulo, uma excelente introdução ao tema, apresentando diversos desenvolvimentos a partir da obra de Wittgenstein. A autora parte do pressuposto segundo o qual grande parte do *Da certeza* é dedicada a expor a distinção entre "certeza" e "conhecimento". Nossas certezas básicas são os eixos que formam nossa imagem do mundo e sustentam o nosso conhecimento, mas não têm natureza epistêmica. A seu ver, as deliberações de Wittgenstein levam-no a compreender que as nossas certezas básicas compartilham determinadas características conceituais, a saber, todas elas são: não epistêmicas, indubitáveis, não empíricas, gramaticais, não proposicionais, inefáveis, exibidas na ação e fundacionais. Em seu texto, Moyal-Sharrock dedica-se a examinar todas essas características.

No capítulo dois, Annalisa Coliva explora a influência anticética do tipo de epistemologia dos eixos que desenvolveu em seu livro *Racionalidade estendida: uma epistemologia dos eixos* (Coliva, 2015). Em seu texto, ela se concentra, em particular, na explicação moderada da justificação perceptiva, na resposta constitutiva apresentada contra o ceticismo humiano e na negação da validade incondicional do

princípio do fechamento, que é fundamental para refutar o ceticismo cartesiano. A seu ver, as proposições eixo possuem um duplo aspecto: de um lado, funcionam como regras e, de outro, são consideradas verdadeiras. Devido a esse caráter dual, Coliva sugere que são racionais e permitem explicar nosso conhecimento da realidade. Ela também faz comparações de sua visão com o que Wittgenstein diz em *Da certeza* e com as posições defendidas por outros ilustres epistemólogos dos eixos, particularmente Moyal-Sharrock, Pritchard e Crispin Wright.

O capítulo três apresenta a versão da epistemologia dos eixos articulada por Duncan Pritchard em trabalhos recentes, sobretudo o seu livro de 2016: *Angústia epistêmica: o ceticismo radical e a falta de fundamento de nossas crenças*, juntamente com sua relevância para alguns tópicos que estão no centro da epistemologia. Esses tópicos incluem o problema do ceticismo radical, a natureza da vertigem epistêmica e sua relação com o quietismo wittgensteiniano, o relativismo epistêmico e o semifideísmo em relação à epistemologia da crença religiosa. Alinhado com a ideia de que a epistemologia dos eixos pode oferecer uma solução para o desafio cético, Pritchard sugere que devemos considerar as proposições eixo como compromissos fundamentais, por ser esse o tipo particular de atitude que temos em relação a elas, a qual envolve uma certeza visceral e pré-racional (DC, 359, 475); o conteúdo específico dessas proposições é menos relevante, dado que esse conteúdo pode variar. A seu ver, o aspecto epistêmico dessas proposições eixo é fraco, no sentido de que compromissos com os eixos não são crenças no sentido próprio considerado por epistemólogos, dado que essas crenças envolvem atitudes proposicionais vero-funcionais e passíveis de justificação, mas as proposições eixo não envolveriam.

Passemos, agora, à Parte 2, que se dedica a levar adiante a proposta da epistemologia dos eixos, seja desdobrando alguns temas que lhe são próprios, seja criticando alguns aspectos em suas formulações iniciais que mereceriam reparos. Essa segunda parte pode ser dividida em três grupos. No primeiro, estão aquelas contribuições que associam a epistemologia dos eixos ao enativismo, à psicologia ecológica e/ou enfatizam o papel do corpo no conhecimento, como é o caso dos trabalhos de Eros Carvalho, Giovanni Rolla, Nara Figueiredo e Janyne Sattler. Esses quatro capítulos, cada um à sua maneira, dão continuidade à linha da epistemologia

dos eixos aberta por Moyal-Sharrock. Em seguida, estão as contribuições que discutem criticamente a epistemologia dos eixos de uma perspectiva epistêmica, enfocando mais a linha aberta por Coliva, como as de David Pérez Chico e Plínio Junqueira Smith. Finalmente, as duas últimas contribuições inserem-se mais na linha de Pritchard. Enquanto Tiegue Rodrigues chama a atenção para a questão científica na discussão de Wittgenstein sobre as proposições eixo, Modesto Gómez Alonso insiste na importância da crença religiosa para se entender a certeza dessas proposições.

No capítulo quatro, que abre essa segunda parte, Eros Carvalho discute a interpretação defendida por Moyal-Sharrock, segundo a qual os eixos são maneiras de agir, com o objetivo de oferecer uma proposta sobre como compreendê-las. Carvalho sustenta que a posição de Moyal-Sharrock deixa algumas lacunas, porque não explica a origem das nossas certezas fundamentais, e carece de recursos para responder ao problema da demarcação, uma vez que não é claro como distinguir maneiras de agir que podem legitimamente cumprir o papel de fundamento não fundamentado das que não podem. A seu ver, sem uma resposta para esse problema, a ameaça relativista é séria. Em sua proposta positiva, sugere que os eixos são maneiras de agir constitutivas de habilidades. Ele desenvolve também uma abordagem ecológica das habilidades, a qual possibilitaria explicar por que habilidades são embebidas-de-realidade e, por conseguinte, por que as maneiras de agir que as constituem são fundamentos não fundamentados legítimos. Com base nessa abordagem, seria possível responder ao problema da demarcação, afastando a ameaça relativista.

Em seguida, no quinto capítulo, Giovanni Rolla apresenta as linhas gerais da epistemologia dos eixos e de um dos principais ramos da cognição corporificada, o enativismo. Enquanto a primeira pretende sistematizar algumas ideias apresentadas por Wittgenstein no seu último registro filosófico, a segunda sustenta que uma compreensão adequada da cognição deve levar em conta as características corpóreas de agentes cognitivos e as ações desses agentes nos seus ambientes. Rolla combina algumas ideias de Wittgenstein com determinados temas enativistas, como a centralidade da ação (ou "modo de agir animal") na estrutura do nosso arcabouço cognitivo. Com isso, ele formula, contra uma interpretação não cognitiva

de *Da certeza*, uma versão enativista da epistemologia dos eixos, segundo a qual o nosso modo de agir animal constitui um conhecimento prático e é racional. Trata-se de um conhecimento que não é proposicional nem doxástico, tampouco fundado em razões ulteriores. Um dos seus pontos fundamentais é a defesa de uma noção enativista de racionalidade. Sua proposta se baseia em uma distinção entre o agente cognitivo e o observador teorizador, de modo que, quando afirmo “eu sei que tenho uma mão” estou adotando uma perspectiva destacada de mim mesmo e da situação que vivo para descrever, como se fosse em terceira pessoa, a prática que experiencio. Com essa distinção, Rolla nega que o nosso modo de agir supostamente infundado possua natureza proposicional ao mesmo tempo que afirma que podemos descrevê-lo.

No sexto capítulo, Nara Figueiredo parte da abordagem de Moyal-Sharrock (2013b) sobre a concepção wittgensteiniana de que no princípio está a ação (DC, 204). Essa concepção é a base para as diversas interpretações acerca das proposições eixo como tendo uma natureza prática ou visceral. Figueiredo sugere que a principal razão pela qual Wittgenstein pode ser considerado o primeiro enativista não é seu apreço pelas ações, que estariam supostamente nas bases de todo conhecimento, mas, sim, que a principal tese enativista, semeada em Wittgenstein, é a da co-determinação entre epistemologia e ontologia. Isto é, Wittgenstein levanta questões acerca da relação entre o que nos parece fundamental (as proposições eixo) e o fato de que não há fundamentação. Ao colocar esse questionamento, rejeitando o argumento cético, mas sem assumir uma perspectiva positiva, ele abre as portas para a concepção enativista de co-determinação sujeito-ambiente e para a ideia de que não há fundamentos últimos. Assim, Figueiredo sugere que a primazia da ação não pode garantir o conhecimento para um cético cartesiano, justamente porque, para haver garantias, é preciso abandonar as premissas do cético e não apenas estipular bases práticas para o conhecimento. Em função disso, considera que a concepção moderada da epistemologia dos eixos de racionalidade estendida (Coliva, 2015) não desestabiliza o ceticismo, tal como pretende, justamente porque não rejeita seus princípios. E sugere que pode haver um benefício mútuo entre a concepção de cognição enativista autopoietica e a concepção moderada de racionalidade estendida, pois uma concepção que rejeita os

princípios do cético cartesiano e que parte de uma circularidade essencial da relação entre organismo e ambiente estaria alinhada com a posição de que não é necessário haver garantias para proposições eixo.

No capítulo sete, em sintonia com o caráter circular construtivo da relação sujeito e ambiente, isto é, com a ideia de que criamos o mundo do qual somos parte, Janyne Sattler considera desdobramentos das lições wittgensteinianas sobre proposições eixo para fins contemporâneos éticos e políticos. Segundo ela, o modo como usamos as palavras cria e mantém um mundo estruturado em hierarquias excludentes. Em especial, Sattler aponta para ilusão da inocência e neutralidades teóricas, em denúncia da condição epistêmica feminina. E propõe uma interpretação do corpo como eixo. Devolve-se o corpo ao campo dos significados, os quais são construídos a partir de ações e reações vividas, contextualizados pelas nossas práticas e cultura.

Os próximos capítulos concentram-se mais nos trabalhos de Coliva do que nos de Moyal-Sharrock. Correspondentemente, a ênfase deixa de estar no aspecto prático e na ação e a ideia de uma estrutura da justificação epistêmica passa para o primeiro plano.

No oitavo capítulo, David Pérez Chico questiona a ideia de que a filosofia de Wittgenstein sirva de base para uma teoria da justificação, tal como a epistemologia dos eixos pretende. Sua intenção não é a de avaliar a correção exegética dessa teoria, pois a maioria dos defensores dessa epistemologia reconhece que não pretende seguir Wittgenstein ao pé da letra. Tampouco se pretendem fiéis ao espírito de *Da certeza*. Segundo Pérez Chico, o objetivo de Wittgenstein não é a certeza empírica, mas, por assim dizer, a certeza por trás da certeza; seu objetivo não seria uma teoria da justificação que refute de uma vez por todas as dúvidas céticas sobre a verdade de nossas crenças perceptivas, mas obter uma visão clara do tipo de ansiedade que nos leva a buscar mais certeza do que necessitamos. Uma ansiedade que Richard Bernstein chamou de "ansiedade cartesiana". A essa postura Pérez Chico chamou de metaceticismo. Assim, o capítulo nos deixa com uma pitada de dúvida: pode a epistemologia dos eixos, de fato, oferecer uma solução para o paradoxo cético?

O capítulo seguinte, escrito por Plínio Junqueira Smith, também suspeita da ideia de que Wittgenstein buscava desvendar algo como uma estrutura da

justificação perceptiva e de que haveria uma estrutura geral da justificação contendo dois tipos de proposições: proposições empíricas, que seriam verdadeiras ou falsas conforme a experiência, e proposições eixo. Nesse sentido, Smith analisa criticamente o importante livro de Coliva (2015), discutindo o Problema da Localidade Cognitiva e o Problema da Subdeterminação. A seu ver, não é preciso supor um tipo especial de proposição para entender nossas práticas de justificação de proposições perceptivas. O autor argumenta que, embora nunca comparemos, num certo sentido, uma única proposição com a experiência, podemos justificar, em outro sentido, crenças sobre o mundo com base em uma única proposição que expressa nossa percepção.

Os dois últimos capítulos, como já dissemos, têm como referência principal a versão da epistemologia dos eixos formulada por Pritchard, embora não desconsiderem as outras versões. O leitor certamente notará afinidades com o que foi defendido em alguns textos nas duas partes anteriores.

No capítulo dez, Tiegue Rodrigues questiona abertamente os fundamentos da epistemologia dos eixos e sugere que a concepção de Pritchard acerca das proposições eixo, no que tange à possibilidade de avaliação epistêmica, se baseia em uma leitura enviesada do *Da Certeza*, que só se desenvolve porque seleciona determinadas passagens. A seu ver, o principal ponto de Pritchard (2016a) e dos demais epistemólogos dos eixos é o de que as "certezas" de que fala Wittgenstein não são atitudes proposicionais doxásticas, e sim um tipo de atitude mais fundamental, que não estão sujeitas nem à justificação epistêmica, nem seriam conhecimento; essa leitura repousaria em uma má compreensão da obra wittgensteiniana. A abordagem proposta por Pritchard, no que diz respeito à sua interpretação e utilização do conceito de eixo, é uma tentativa de responder a uma forma de ceticismo radical baseada no princípio do fechamento epistêmico. Rodrigues argumenta que não está claro o papel não epistêmico, *sui generis*, sugerido para tratar as atitudes proposicionais entendidas como "eixos". Essa análise, se correta, implica a inadequação da resposta de Pritchard ao argumento cético. Além disso, argumenta que sua abordagem (bem como as dos demais epistemólogos dos eixos) não está adequadamente baseada na proposta apresentada por Wittgenstein. Mais especificamente, sustenta que Pritchard ignora



um aspecto essencial da proposta wittgensteiniana, a saber, o fato de que as proposições eixo não são invocadas para explicar o conhecimento em geral, mas para possibilitar a investigação científica sistemática.

Modesto Gómez Alonso, no derradeiro capítulo deste livro, defende que a confiança que depositamos nas proposições eixo é, em última instância, racional. Segundo Gómez Alonso, alguns epistemólogos dos eixos argumentaram recentemente que as semelhanças notáveis entre os compromissos com eixos e a crença religiosa ajudam a sustentar um argumento por paridade para mostrar que as crenças religiosas não são menos razoáveis que as crenças comuns. Fosse assim, a crença religiosa derivaria sua racionalidade das proposições eixo. Gómez Alonso, no entanto, inverte essa relação, argumentando que tanto as crenças nos eixos quanto as crenças religiosas são capazes de obter uma posição racional, mas que sua racionalidade deriva de fontes muito mais profundas do que nas explicações precedentes. A seu ver, os epistemólogos dos eixos não deveriam iluminar a crença religiosa por meio dos eixos, mas, ao contrário, a confiança religiosa é útil para dar sentido a como a confiança nos eixos pode ser, em última instância, racional.



## **Parte 1**

### **As bases da epistemologia dos eixos**



## Capítulo 1

### A certeza axial de Wittgenstein<sup>1</sup>

Danièle Moyal-Sharrock

Tradução Janyne Sattler

*as perguntas que fazemos e as nossas dúvidas apoiam-se em certas proposições que são excluídas da dúvida, como eixos em torno dos quais aquelas se movem* Wittgenstein (DC), 341.<sup>2</sup>

#### 1.1 INTRODUÇÃO

Se a última obra de Wittgenstein foi postumamente intitulada *Da certeza*, é porque a certeza é o tema principal da obra. Em sua tentativa de compreender a natureza da nossa confiança mais básica – a nossa confiança a respeito de coisas tais como “eu estou aqui”, “eu tenho um corpo”, “a Terra já existia muito antes de eu nascer”, “eu sou um ser humano”, “há muitos outros seres humanos”, “aqui está uma mão”<sup>3</sup> – Wittgenstein emprega e considera várias outras expressões além do termo “certeza”, mas o que ele exclui desde o princípio é que essa confiança seja um *conhecimento*: “Se tu sabes que *aqui está uma mão*, nós te concedemos tudo o mais” (DC, 1). Claro, ele não deixa as coisas por isso mesmo; grande parte do *Da certeza* é dedicada a expor a distinção entre certeza e conhecimento.

Dizer que nossas certezas básicas (ou “certezas eixo”, ou “eixos”, como vamos também chamá-las a partir da metáfora expressa em DC, 341) sustentam o

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-01>

<sup>2</sup> Este artigo é uma tradução revisada do artigo publicado em português na revista *Dissertatio*, 2015, Volume Suplementar 1:3-30. Agradecemos à *Dissertatio* a autorização para a sua publicação.

N. da T.: As citações do *Da certeza* seguem a tradução portuguesa, mas, quando necessário, modifico a tradução.

<sup>3</sup> As observações que compõem o *Da certeza* foram inspiradas pelas discussões mantidas com Norman Malcolm em 1949 a propósito dos textos “Prova de um mundo exterior” (1980b) e “Uma defesa do senso comum” (1980a) de G.E. Moore. Esses sete exemplos de certezas básicas são extraídos desses dois textos, mas Wittgenstein se vale ainda de outros tipos de exemplo, tais como: “eu me chamo...” (DC, 571); “eu venho desta ou daquela cidade” (DC, 67); “eu nunca estive na lua” (DC, 111); “minhas mãos não desaparecem quando não lhes presto atenção” (DC, 153).

conhecimento não significa dizer que o conhecimento é *tudo* o que elas sustentam. Como escreve Wittgenstein: elas "pertencem ao fundamento de *tudo* o operar com o pensamento (com a linguagem)" (DC, 401; ênfase minha), dos nossos jogos de linguagem (DC, 403) – o que significa dizer que elas são a base tanto das nossas crenças falsas quanto das nossas crenças verdadeiras justificadas. Nossas certezas básicas formam a nossa imagem de mundo, à qual Wittgenstein se refere como uma "mitologia" (DC, 95), não no sentido de que ela é uma imagem mistificadora, mas no sentido de que ela é uma imagem que não está fundamentada na ciência (conhecimento).

## 1.2 CERTEZA AXIAL VS. CONHECIMENTO

Pois eu gostaria de responder a Moore "tu não *sabes* de nada!" quando ele diz "eu sei que isto..." (DC, 407).

Ao tentar descrever uma certeza que não pode provar e que, no entanto, lhe parece ser a mais indubitável de todas, G. E. Moore a ela se refere como "conhecimento", porque este é para ele o conceito que expressa o maior grau de convicção em nosso *continuum* epistêmico. Wittgenstein concorda com o fato de que esses objetos da confiança de Moore correspondem àqueles das nossas crenças as mais inquestionáveis, mas discorda de que a certeza em questão seja de natureza epistêmica; ele acredita que essa confiança é, na verdade, de um tipo mais fundacional do que o conhecimento:

Quando digo "como sei isso?", não quero dizer que *duvido* disso. Eis aqui uma base de todo o meu agir. Mas parece-me que ela é falsamente exprimida por "eu sei..." (DC, 414).

Por que Wittgenstein não considera essa certeza como um conhecimento? Simplesmente porque ele adere à visão padrão do conhecimento como crença verdadeira justificada:

Costuma-se dizer “eu sei...” quando se está disposto a oferecer razões conclusivas. “Eu sei” diz respeito a uma possibilidade de provar a verdade (DC, 243).

Se Moore disser que sabe que a Terra existe, etc., a maioria de nós concordará com ele em que ela existiu durante todo esse tempo e também acreditará nele quanto ao fato de ele estar convencido disso. Mas ele também tem a *razão* correta para a sua convicção? Porque, caso não tenha, ele certamente não sabe (DC, 91).

Não se pode dizer que a nossa certeza de que a Terra existe é *justificada*, porque ela nunca foi *verificada*: “mas não tenho a minha imagem de mundo porque me certifiquei da sua correção; também não é porque dela estou convencido” (DC, 94). Na verdade, diferentemente dos objetos do nosso *conhecimento*, nós provavelmente nunca sequer pensamos, mesmo que efemeramente, a respeito dos objetos da nossa *certeza axial*:

Acredito que tive bisavós, que as pessoas que se diziam meus pais eram realmente os meus pais, etc. Essa crença pode jamais ter sido proferida e o pensamento de que é assim jamais ter sido pensado (DC, 159).

E mesmo que tenhamos alguma vez pensado tal pensamento, não foi isso o que de fato ocasionou ou confirmou a nossa confiança. O fato de que temos pais é algo simplesmente “admitido como uma obviedade, nunca colocado em causa e mesmo jamais formulado” (DC, 87). Claro, podemos formular a nossa certeza a respeito desses truísmos, e é isso o que Moore faz, mas ele confunde tais formulações com *asserções epistêmicas*. Este é o ponto em que Wittgenstein o corrige. Ele o repreende por confundir o conhecimento com uma convicção de qualidade não epistêmica que lhe é logicamente subjacente, procedendo a um corte categorial entre eles: “‘conhecimento’ e ‘certeza’ pertencem a *categorias* diferentes” (DC, 308), escreve ele.

O problema de muitas das interpretações do *Da certeza* e, em geral, da natureza das crenças básicas, é a sua insistência em ver aquela certeza subjacente ao nosso conhecimento como sendo ela mesma um conhecimento. Como Michael

Williams o coloca: “o conhecimento ... emerge de conhecimento prévio” (2001, p. 176). E embora Williams reconheça um pano de fundo predefinido e um componente pragmático nesse pano de fundo, em sua visão, nossas “certezas basilares” são inevitavelmente proposicionais. Afinal, pergunta-se Williams, como é que as nossas crenças básicas poderiam *não* ser proposicionais, se são elas que devem gerar as nossas crenças não básicas:

Independentemente do modo como o conhecimento básico é compreendido, ele deve ser capaz de estabelecer relações lógicas com quaisquer juízos que dele dependam. Por exemplo, ele deve ser capaz de ser consistente ou inconsistente com eles. Mas isso significa dizer que até mesmo o conhecimento básico deve envolver um conteúdo proposicional (2001, p. 97).

No entanto, a mensagem do *Da certeza* é precisamente a de que o conhecimento não tem de estar na base do conhecimento. Para Wittgenstein, o conhecimento subjacente *não* é constituído por proposições justificadas previamente, passíveis de justificação explícita *sob demanda*, mas, como veremos, por certezas não proposicionais – certezas “em ação” – as quais podem ser verbalmente proferidas para fins heurísticos e cuja análise conceitual revela a sua função de *regra injustificável da gramática*. De modo que nossas crenças básicas estão para nossas crenças não básicas, não como as crenças proposicionais estão para outras crenças proposicionais, mas como as regras da gramática estão para as crenças proposicionais. Daí a ausência e inutilidade da inferência e da proposicionalidade. O conhecimento não precisa emergir do conhecimento: “por que é que o jogo de linguagem deve assentar num conhecimento?” (DC, 477), pergunta Wittgenstein.

A natureza não epistêmica das certezas eixo é averiguada pela ausência lógica de justificação e de verificação no que diz respeito à confiança que nelas depositamos. Esse ponto será mais bem desenvolvido em nossa investigação acerca das outras características que são compartilhadas pelos eixos, as quais igualmente impedem a sua consideração como afirmações de conhecimento.



### 1.3 AS CARACTERÍSTICAS NECESSÁRIAS DOS EIXOS

As deliberações de Wittgenstein no *Da certeza* levam-no a compreender que as nossas certezas básicas compartilham as seguintes características conceituais. *Todas elas são:*

- (1) *não epistêmicas*: elas não são *conhecidas*
- (2) *indubitáveis*: dúvida e erro são *logicamente* sem sentido no que lhes diz respeito
- (3) *não empíricas*: elas não são conclusões derivadas da experiência
- (4) *gramaticais*: elas são regras da gramática
- (5) *não proposicionais*: elas não são proposições
- (6) *inefáveis*: elas são, *qua* certezas, inefáveis
- (7) *exibidas na ação* [*enacted*]: elas podem apenas ser *mostradas naquilo* que dizemos e fazemos
- (8) *fundacionais*: elas são o fundamento infundado do pensamento e da ação

Tendo já discutido a primeira característica, volto-me agora para as demais.

#### 1.3.1 INDUBITABILIDADE: DÚVIDA E ERRO SÃO LOGICAMENTE SEM SENTIDO

Há casos em que a dúvida é despropositada, mas há casos em que ela parece ser logicamente impossível (DC, 454).

Nossas certezas básicas não são objetos de convicção subjetiva ou psicológica, mas de uma convicção lógica: “não posso duvidar dessa proposição *sem abrir mão de todo o julgar*” (DC, 494; ênfase minha). Mesmo Descartes pensava deste modo: “e como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos” (1996, p. 12; 1979, p. 94).<sup>4</sup> A dúvida equivale

<sup>4</sup> Mantendo ao mesmo tempo, porém, que essas crenças são derivadas dos sentidos (1996, p. 13). Wittgenstein argumenta que elas não o são (ver seção 1.2.3).

aqui à perda dos limites de sentido: "se alguém me dissesse que duvida de ter um corpo, eu o tomaria por um tolo" (DC, 257).

Também não é possível *equivocar-se* acerca de uma certeza axial: se eu acredito que estou sentada em meu quarto quando não o estou ou que meus pais sejam lobos, não é o fato de que eu possivelmente esteja equivocada que estaria sob investigação, mas minha habilidade de compreender as palavras que estou usando (i.e., meu conhecimento de inglês) ou, mais tristemente, minha sanidade. Um equívoco resulta de negligência, fadiga ou ignorância; não podemos dizer de alguém que acredita que gatos crescem em árvores ou que o mundo não existe que ele está "equivocado":

O ser humano não pode *errar* em certas circunstâncias. (Aqui, "pode" é usado no sentido lógico e a proposição não diz que nessas circunstâncias o ser humano não pode dizer algo falso.) Se Moore declarasse o contrário daquelas proposições que ele toma por certas, não só não compartilharíamos a sua opinião, mas também o tomaríamos por mentalmente perturbado (DC, 155).

Fechando, assim, a porta *logicamente* à dúvida e ao erro no que diz respeito às nossas certezas básicas, Wittgenstein fecha a porta ao tipo de *contextualismo* ou de biperspectivismo neohumano, o qual Michael Williams lhe atribui.<sup>5</sup> Na leitura de Williams, Wittgenstein acredita que a dúvida cética não tenha qualquer influência sobre a atmosfera pragmática da vida ordinária, mas que seja uma manifestação de dúvida legítima e séria no contexto da reflexão filosófica. Mas Williams está errado. Para Wittgenstein, o gênio maligno cartesiano *nunca* é uma ameaça plausível; ele não possui mais força no estudo filosófico do que o possui em nossa vida ordinária. Não pode haver, para Wittgenstein, *contexto algum* no qual nossas certezas eixos possam ser postas em dúvida ou justificadas, já que a sua indubitabilidade é *conceitual*, e não *contextual*. Não se trata de um eixo que pode ser posto em dúvida em alguns contextos e não em outros; mas um eixo *nunca* pode ser posto em dúvida,

---

<sup>5</sup> "Parece... que o caminho wittgensteiniano trilhado junto do cético tende a seguir em direção de um biperspectivismo humano" (Williams, 1991, p. 26). Williams pensa que Wittgenstein identifica "a característica absolutamente crucial da dúvida filosófica" como sendo aquela que envolve "levar a sério a possibilidade de que objetos físicos não existam" (2004, p. 85).

enquanto o *Doppelgänger* de um eixo o pode. O *Doppelgänger* de um eixo é uma frase que parece idêntica ou similar àquela que expressa um eixo, mas que é usada em um contexto no qual ela funciona como uma proposição empírica ou epistêmica. Por exemplo, a frase: "há outros seres humanos além de mim" pode ser uma proposição descritiva (e, portanto, aberta à dúvida) quando endereçada a um marciano em um filme de ficção científica; ao passo que *qua* eixo, ela nunca pode ser posta em dúvida – seja no estudo filosófico ou não. O problema de Williams é que ele pensa que o eixo pode, ele mesmo, em alguns contextos, ser posto em dúvida.

O que pode ter dado a Williams a impressão de que Wittgenstein adere ao contextualismo, é a diferença que ele marca, no *Da certeza*, entre o uso de "eu sei..." tal como feito na vida ordinária e seu uso no discurso filosófico:

O que visó reside igualmente na diferença entre a constatação casual "eu sei que isso...", tal como ela é utilizada no dia a dia, e essa exteriorização feita pelo filósofo (DC, 406).

Mas Wittgenstein sugere tratarmos diferentemente essas afirmações de conhecimento, não por pensar que nós *sabemos* nossas certezas básicas na vida ordinária e não no estudo filosófico, mas pelo fato de Moore ser um filósofo obrigá-lo a usar "eu sei..." com precisão técnica; ou seja, exclusivamente em casos de crença verdadeira justificada;<sup>6</sup> no entanto, não pode exigir isso da pessoa comum: não podemos e não devemos esperar que ela use "eu sei..." somente quando é "crença verdadeira justificada" aquilo que ela quer dizer com isso. É característico de Wittgenstein que ele se recuse a reprovar ou a corrigir o uso *ordinário* da linguagem, mas o *filósofo* deve poder ser responsabilizado:

Pois eu gostaria de responder a Moore "tu não *sabes* de nada!" quando ele diz "eu sei que isso...". Mas não responderia isso a alguém que, sem intenção filosófica, fala desse modo (DC, 407; ênfase original).

---

<sup>6</sup> A não ser que Moore indicasse preferir afastar-se da definição filosófica padrão de conhecimento, algo precisamente que ele intenta não fazer.

E assim, de acordo com Wittgenstein, um não filósofo poderia dizer: “eu sei...” em casos nos quais um filósofo não o pode, mas isso não significa que a pessoa comum *sabe* quando o filósofo não sabe.

Não é o caso, como o afirma Williams, de que as dúvidas céticas sejam *dúvidas antinaturais* (1991, p. 2), mantidas apenas sob as condições artificiais ou não naturais da reflexão especificamente filosófica, mas antes de que elas *não sejam dúvidas em absoluto*. Williams parece não ter notado que no *Da certeza* Wittgenstein elucida o conceito de dúvida de duas maneiras: ele mostra que a dúvida universal é impossível e que nem tudo aquilo que possui a *aparência* de dúvida é dúvida:

Se alguém dissesse duvidar da existência das suas mãos, as examinasse continuamente por todos os lados, procurasse convencer-se de que não é alguma miragem ou algo parecido, então ficaríamos inseguros se deveríamos chamar a isso duvidar. Poderíamos descrever o seu modo de agir como sendo o comportamento de dúvida, mas o seu jogo não seria o nosso (DC, 255).

Em alguns casos, o que parece ser dúvida é somente *comportamento de dúvida*. Claro, quando não possui motivação racional ou justificação, a dúvida pode ter *causas* (patológicas) (DC, 74), mas a dúvida normal deve ter *razões*. Não é suficiente *dizer* ou *imaginar* que duvidamos: a dúvida genuína, como a suspeita, deve ter *fundamentos* (DC, 322, 458). Se Williams considera a dúvida cética possível, é porque, equivocadamente – tal como Moore e a maioria dos filósofos desde Descartes, – ele toma a mera *articulação* da dúvida pela dúvida:<sup>7</sup> “faz-se uma falsa imagem da *dúvida*”, adverte Wittgenstein (DC, 249).

A dúvida universal de Descartes é mero comportamento de dúvida, um mero balbúcio de dúvida dependente das próprias certezas que rejeita. Hume dá um passo em direção à lucidez ao admitir que a dúvida cética não se sustenta na vida ordinária; mas é preciso Wittgenstein para reconhecer que a dúvida universal não se sustenta

---

<sup>7</sup> Claro, nossas certezas eixos são passíveis de *exame* filosófico (de fato, é nisso em que estão engajados o *Da certeza* e o presente artigo), mas *examinar não é duvidar*. Aliás, nem mesmo a consideração *científica* de nossos eixos significa colocá-los em dúvida: eu posso imaginar nunca envelhecer; e até mesmo engajar-me na busca por uma poção para a juventude eterna, mas isso não significa que eu esteja colocando em questão o eixo “humanos envelhecem”; na verdade, todo meu esforço decorre do fato de que para mim ela permanece firme.

em absoluto, dentro ou fora do estudo – e isto, não por razões pragmáticas, mas conceituais: “uma dúvida que duvidasse de tudo não seria uma dúvida” (DC, 450); “quem quisesse duvidar de tudo, também não chegaria a duvidar. O próprio jogo da dúvida já pressupõe a certeza” (DC, 115). Wittgenstein desmistificou a dúvida cética; ele mostrou que o cético está apenas sob uma *ilusão de dúvida* (DC, 19).

A certeza básica, tal como retratada por Wittgenstein e tal como ela opera em nossa vida, não pode ser subsumida sob o “conhecimento”, porque ela nada tem a ver com verdade ou justificação. Dizer que os eixos são logicamente indubitáveis não é dizer que eles sejam *necessariamente verdadeiros*. Não há questão de verdade ou de falsidade no fundamento: “se o verdadeiro é o fundamentado, então o fundamento não é *verdadeiro*, nem falso” (DC, 205). A indubitabilidade dos nossos eixos não resulta de os termos confirmado, mas decorre do fato de que eles não são passíveis em absoluto de confirmação ou de falsificação: “eu sei como verificar que eu tenho duas moedas em meu bolso. Mas eu não posso verificar que eu tenho duas mãos, porque eu não o posso duvidar” (LW I, 832). Os eixos são *logicamente* impermeáveis à dúvida. Em algum ponto, justificação e dúvida perdem o seu sentido; ali onde a pá entorta está o fundamento infundado onde a “justificação tem um fim” (DC, 192).

### 1.3.2 NÃO EMPÍRICAS: EIXOS NÃO SÃO CONCLUSÕES DERIVADAS DA EXPERIÊNCIA

A dificuldade é reconhecer a não fundamentação da nossa crença. (DC, 166)

Se não são alcançadas por justificação ou raciocínio, nossas certezas eixo igualmente não resultam da indução. Nas *Investigações filosóficas* Wittgenstein pergunta:

“A certeza de que o fogo vai me queimar fundamenta-se em indução”. Significa que tiro a conclusão para mim mesmo “eu sempre me queimei numa chama, portanto, isto vai acontecer agora também”? Ou é a experiência anterior a *causa* da minha certeza e não a sua razão? (IF, 325).

E no *Da certeza* ele responde:

O esquilo não infere por indução que vai precisar de armazenar comida também no próximo inverno. E tampouco precisamos de uma lei da indução para justificar as nossas ações e previsões (DC, 87).

Claro, é de fato o caso que muitos fenômenos naturais sejam realmente confiáveis – por exemplo, que os seres humanos nascem e morrem, que montanhas não brotam do chão em um único dia. Segundo uma leitura empírica, nossas certezas básicas são conclusões racionais às quais chegamos (tacitamente ou não) com base na observação dessas regularidades. Wittgenstein se opõe a isso: “não, a experiência não é a razão para o nosso jogo de julgar. E também não é o seu êxito notável” (DC, 131). Mas dizer que as nossas certezas não são *fundamentadas* (ou seja: *justificadas*) pela regularidade da experiência e seu sucesso recorrente, não significa excluir *todo e qualquer* impacto da experiência sobre a nossa certeza. Experiência e sucesso recorrentes *contribuem* efetivamente para a nossa certeza, mas o fazem de forma não inferencial e não indutiva; ou seja, através de *condicionamento*,<sup>8</sup> não de raciocínio. É isso o que Wittgenstein quer dizer quando fala da experiência como uma *causa* e não como um *fundamento*: “esse jogo dá bons resultados. Isso pode ser a causa de ele ser jogado, mas não é a razão” (DC, 474).

Isso é também o que Wittgenstein chama de *realismo sem empirismo*.<sup>9</sup> A experiência (aquilo que ele entende por “realismo”) está sempre aí, mas é apenas em nossos momentos epistêmicos e científicos que a empregamos como um *fundamento* ou uma *razão* (“empirismo”) para as nossas ações e crenças. Nós pensamos chegar à certeza de que “bebês não matam” da mesma maneira como chegamos a uma conclusão pelo raciocínio. Essa confusão se deve à nossa constante suposição de que algum raciocínio, inferência, racionalização ou justificação ocorreu onde, na verdade, não houve nada. Wittgenstein deixa claro que, muito embora façamos apelo a um raciocínio implícito no intuito de explicar os nossos atos e crenças mais básicos, na realidade, um tal raciocínio nunca ocorre:

---

<sup>8</sup> “Sim, não é óbvio que a possibilidade de um jogo de linguagem [i.e. gramática] é condicionada por certos factos?” (DC, 617). O condicionamento inclui treinamento e exposição repetida; para uma abordagem mais completa sobre o modo como os fatos condicionam a gramática, ver Moyal-Sharrock (2013a).

<sup>9</sup> “Não o empirismo e, no entanto, um realismo em filosofia, isto é o mais difícil” (RFM, VI, 23).

não chegamos “à convicção conscientemente por certas vias de pensamento” (DC, 103; 84). Nossa certeza aqui não é racional, mas animal: “é como quando me sirvo *imediatamente* de algo” (DC, 510; ênfase minha). Tais sequências de palavras como “eu tenho um corpo”, “seres humanos precisam de oxigênio” ou “bebês não podem cuidar de si mesmos”, embora se *pareçam* com conclusões empíricas, são na verdade expressões de coisas que consideramos, ou que viemos a considerar (por meio de treinamento e exposição repetida), como permanecendo indubitavelmente firmes para nós.<sup>10</sup>

A certeza axial não é resultado de julgamento; o conhecimento o é. O conhecimento é *racionalmente fundamentado* na realidade, na natureza, na experiência: “se sei algo, isso depende de a evidência me dar razão ou me contradizer. Pois dizer que uma pessoa sabe que tem dores não significa nada” (DC, 504). E assim como é sem sentido dizer “eu sei que estou dor” como se eu o tivesse deduzido a partir da observação, pela mesma razão é sem sentido dizer “eu sei que existo” ou “eu sei que objetos externos existem”.

Dizer que nossos eixos não possam ser o resultado de verificação não significa dizer que *alguns* deles (por exemplo, “eu sou uma mulher”) não podem ser verificados e confirmados por outra pessoa além de nós mesmos; é simplesmente o caso de que a nossa própria certeza não está fundamentada sobre qualquer raciocínio ou verificação, sejam eles nossos ou de outra pessoa:

Pode-se verificar que sou um homem e não uma mulher, mas se eu dissesse que sou uma mulher e quisesse explicar o erro dizendo que não havia testado a declaração, ninguém admitiria a explicação (DC, 79).

A nossa certeza quanto ao fato de que os seres humanos precisam de nutrição é tão lógica e não racionalizada quanto “2+2=4”. É uma certeza que não é *justificada* pela realidade, mas que é subjacente a tudo aquilo que podemos dizer ou questionar acerca da realidade. Para que nossas palavras e atos façam sentido, devemos tomar como pontos de partida regularidades tais como “os seres humanos precisam de

<sup>10</sup> Esses são, algumas vezes, fatos – por exemplo: “eu estou aqui”, mas nem sempre; por exemplo: “a Terra é plana” era, antes de 1492, uma certeza que pertencia à *Weltbild* da maioria das pessoas.

nutrição"; o que Wittgenstein compreendeu, é que tais pontos de partida não são empíricos, mas *lógicos* (ou gramaticais).

### 1.3.3 GRAMATICAIS: EIXOS SÃO REGRAS DA GRAMÁTICA

Algumas passagens no *Da certeza* assinalam uma peculiaridade das certezas de tipo mooreano por exemplo, "existe no presente um corpo humano vivo, que é o *meu* corpo", "esse corpo nasceu num determinado momento no passado", "tive... muitas experiências diferentes" (1980a, p. 33): elas se assemelham a proposições empíricas, mas o que elas expressam é indubitável, não hipotético. Na verdade, podemos delas dizer o que dizemos das frases matemáticas: "disputai outras coisas; isso é firme, é um eixo em torno do qual a vossa disputa pode girar" (DC, 655). Estar certo significa, aqui, *estar inabalável e, contudo, não cognitivamente situado* sobre algo que nos *permite* pensar, falar ou agir significativamente. Esse algo é a *gramática*.

Wittgenstein se pergunta se as certezas de tipo mooreano poderiam ser uma espécie de híbrido,<sup>11</sup> mas esta possibilidade não é julgada aceitável: não que regra e proposição empírica venham a fundir-se uma na outra (DC, 309), mas que aquilo que *parece* ser uma proposição empírica nem sempre o é. Aqui, novamente, como é comum em nossas especulações filosóficas, somos enganados pela *forma*:

Ou seja, interessa-nos que não possa haver dúvida sobre certas proposições empíricas, se um juízo deve ser realmente possível. Ou ainda: fico propenso a acreditar que nem tudo o que tem a forma de uma proposição empírica é uma proposição empírica (DC, 308).

Quero dizer: proposições com a forma de proposições empíricas e não só proposições da lógica pertencem ao fundamento de todo o operar com o pensamento (com a linguagem) (DC, 401).

Wittgenstein compreendeu que proposições de tipo mooreano, muito embora possuam a *forma* de proposições empíricas, são na verdade regras da gramática:

---

<sup>11</sup> No *Da certeza*, nenhuma menção é feita a "proposições sintéticas *a priori*".



Poder-se-ia então dar razão a Moore se ele fosse interpretado assim: uma proposição dizendo que ali está um objeto físico pode ter uma função lógica semelhante a uma dizendo que ali está uma mancha vermelha (DC, 53).

Quando Moore diz *saber* isto e aquilo, ele não enumera mais que proposições empíricas que afirmamos sem um teste especial, ou seja, proposições que desempenham um papel lógico peculiar no sistema das nossas proposições empíricas (DC, 136).

Quer dizer, um papel ou status gramatical.<sup>12</sup> E na medida em que são regras, nossas certezas básicas não podem em absoluto ser proposições, sejam empíricas ou não.

### 1.3.4 NÃO PROPOSICIONALIDADE: EIXOS NÃO SÃO PROPOSIÇÕES

Wittgenstein nunca deixou de considerar a proposicionalidade como logicamente vinculada à verdade e à falsidade: para que seja uma proposição, uma frase deve ser passível de verdade ou falsidade.<sup>13</sup> E na medida em que uma regra não é nem verdadeira nem falsa,<sup>14</sup> regras não são proposições. As certezas eixo sendo regras gramaticais e, portanto, não sendo nem verdadeiras nem falsas – “o fundamento não é *verdadeiro*, nem *falso*” (DC, 205) – também não são proposições. Há uma passagem no *Da certeza* que não deixa dúvidas quanto à não proposicionalidade das nossas certezas fundamentais: “e não encontramos o fim quando certas proposições nos são dadas imediatamente como verdadeiras” (DC, 204). No entanto, há outras passagens que se referem às nossas crenças fundamentais como “proposições”. A inconsistência se deve parcialmente<sup>15</sup> à tradução (“Satz” em

<sup>12</sup> Todas as certezas básicas funcionam como regras gramaticais, mas nem todas as regras gramaticais são certezas básicas: uma das características das certezas básicas é a de que elas se manifestam como maneiras impensadas de agir, ao passo que não possuímos uma compreensão automática ou impensada de muitas das regras matemáticas e gramaticais; algumas delas exigem pensamento, cálculo ou memorização (por exemplo, ‘ $235+532=767$ ’; “um funâmbulo é um equilibrista”).

<sup>13</sup> Eu argumento alhures que, para Wittgenstein, uma proposição é essencialmente bipolar – o que significa dizer que ela deve ser passível de verdade e falsidade (ver Moyal-Sharrock 2007, p. 35-39), no entanto, a *bivalência* é aqui suficiente para o meu argumento.

<sup>14</sup> “Podemos traçar a distinção entre hipótese e regra gramatical por meio das palavras ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, por um lado, e ‘prático’ e ‘não prático’, por outro. As palavras ‘prático’ e ‘não prático’ caracterizam regras. Uma regra não é verdadeira ou falsa.” (AWL, 70)

<sup>15</sup> Para uma explicação mais completa e detalhada, ver Moyal-Sharrock (2007).

alemão significa tanto "frase" quanto "proposição"); e parcialmente ao fato de que a não proposicionalidade dos eixos não é algo que já esteja imediatamente claro para Wittgenstein no *Da certeza*, com o que, por força de hábito filosófico e em referência às proposições mooreanas e de tipo mooreano, ele chama essas certezas de "proposições".

De todos os *insights* aos quais chega Wittgenstein no *Da certeza*, o mais revolucionário deles é o *insight* que crenças básicas sejam maneiras de agir (e não proposições que nos são dadas imediatamente como verdadeiras) e, portanto, deve ter sido o mais difícil de alcançar e desenvolver. No entanto, ele o alcança de fato:

Mas a fundamentação, a justificação por meio de evidência, tem um fim; – e não encontramos o fim quando certas proposições nos são dadas imediatamente como verdadeiras, ou seja, ele não é um tipo de *ver* da nossa parte, mas é, antes, o nosso *agir* que se encontra na base do jogo de linguagem (DC, 204).

Isso o ajuda a compreender que os eixos são logicamente inefáveis; eles não podem ser *ditos* significativamente; mas podem, *qua* certezas, apenas *mostrar-se*.

### 1.3.5 INEFABILIDADE: EIXOS SÃO LOGICAMENTE INEFÁVEIS

Portanto, parece-me que eu já sabia algo durante todo o tempo e, contudo, não faz sentido dizer tal coisa, não faz sentido proferir essa verdade (DC, 466).

Tentar articular uma certeza não resulta em manifestação de certeza, mas em uma manifestação de contrassenso.<sup>16</sup> Isto é porque uma regra gramatical é *sem sentido*<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> N. da T.: O termo *nonsensical* foi acima traduzido por "sem sentido", assim como o serão outras ocorrências qualificativas de *nonsense*; no entanto, o contexto e a estruturação desta passagem parecem exigir uma substantivação, onde "contrassenso" parece ser uma opção melhor que "absurdo" e suas implicações de interpretação resolvida.

<sup>17</sup> Lembre-se de que para Wittgenstein o contrassenso não é unicamente uma violação de sentido; "a negação do contrassenso é um contrassenso" [*the negation of nonsense is nonsense*] (CL, 2.7.1927). Em sua visão, "esta vara tem um comprimento" é tão sem sentido quanto "esta vara não tem comprimento". A última é sem sentido pelo fato de que infringe uma regra da gramática, e a primeira pelo fato de que *expressa* uma regra da gramática: "[...] quando ouvimos as duas proposições, 'esta vara tem um comprimento' e sua negação 'esta vara não tem comprimento', nós tomamos partido e favorecemos a primeira frase, *em vez de declarar a ambas como um contrassenso* [*Unsinn*]" (PG, 129; ênfase minha).

(ela não *tem* sentido; ela *determina* o sentido), e tentar articulá-la no jogo de linguagem simplesmente solidifica o jogo. Algo que é percebido como esquisito (DC, 553), incompreensível (DC, 347), uma piada (DC, 463), um sinal de loucura (DC, 467).

Proferir um eixo no fluxo do discurso ordinário é proferir um contrassenso; é proferir uma regra quando nenhuma lembrança de uma regra é necessária. Para usar um exemplo do *Da certeza*: se um silvicultor dissesse aos seus homens: “esta árvore tem de ser cortada, e mais esta e esta”, essa seria, então, uma afirmação informativa. Mas se, em seguida, ele dissesse, apontando para uma árvore perfeitamente ordinária: “isso é uma árvore”, seus homens o olhariam com perplexidade. O jogo de linguagem é subitamente congelado; tal manifestação do silvicultor não faz nenhum sentido: ele parece querer informar seus homens de algo tão básico que eles teriam aprendido quando crianças. *Isso é uma árvore* é uma regra da gramática; um eixo que, enquanto tal, está “firme... e fora de circulação” (DC, 210) – ou seja, ele *possibilita, mas não pertence ao* jogo de linguagem. Dizer um eixo no fluxo do jogo de linguagem invariavelmente detém o jogo; a fluidez do jogo depende de que seus eixos permaneçam invisíveis (não ditos): tudo o que o silvicultor precisa dizer para que seus homens comecem a trabalhar é quais árvores que precisam ser cortadas. A nossa certeza compartilhada de que “isso é uma árvore” pode tão somente ser *mostrada* em nossas *operações* normais relativas à árvore; ela não pode, *qua certeza, ser dita* significativamente.

Proferir uma certeza básica *no interior do* jogo de linguagem invariavelmente *detém* o jogo.<sup>18</sup> Dizer que as certezas eixo são inefáveis não significa meramente apontar para a superfluidade de se articular o óbvio;<sup>19</sup> significa enfatizar sua indizibilidade *lógica*. Afinal, mesmo que em circunstâncias heurísticas nós possamos formular a gramática (p.ex., ao ensinarmos a linguagem a uma criança,

<sup>18</sup> No entanto, embora as regras sejam *sempre* desprovidas de sentido, quando são formuladas em circunstâncias heurísticas nas quais a expressão da regra se faz necessária, ela então não causa perplexidade e não detém os procedimentos. Expressões heurísticas encontram-se fora do jogo de linguagem; elas são *preparatórias* ao jogo (M, 72; BT, 38; IF, 26, 49). A formulação de uma certeza axial nunca é uma *ocorrência* de certeza, mas, na melhor das hipóteses, a expressão de uma regra.

<sup>19</sup> Poderíamos ser tentados a pensar que a inefabilidade das certezas eixo no jogo de linguagem faz delas meras implicaturas griceanas, aquelas “coisas bizarras que nós ‘não deveríamos dizer’ [mas as quais] seriam, apesar de tudo, verdadeiras”, como o coloca Charles Travis (1997, p. 95). Mas é precisamente esta referência à verdade – como também a ligação conceitual da implicatura com a intencionalidade, o conhecimento e a inferência – que impossibilita qualquer aproximação não trivial entre elas e os eixos. Além disso, as implicaturas não funcionam como regras da gramática.

nós dizemos: “isto é uma árvore”, e apontamos para o carvalho ao seu lado), tal formulação *no fluxo do jogo de linguagem apenas detém* o jogo.

Para Wittgenstein, a dizibilidade está internamente vinculada ao sentido e ao uso:

Assim como “eu estou aqui” só tem sentido em certos contextos, mas não quando *digo* isso a alguém que está sentado à minha frente e me vê claramente – não porque isso fosse supérfluo, mas porque o seu sentido não seria *determinado* pela situação, carecendo, pois, de uma determinação dessas (DC, 348; a primeira ênfase é minha).

Em certos contextos, as palavras “eu estou aqui” são dizíveis (por exemplo, quando entro em casa e, para informar ao meu marido de que acabei de chegar, eu digo: “eu estou aqui”; ou quando se diz “isto é uma árvore” no contexto de duas pessoas que estão discutindo sobre se algo é um arbusto ou uma árvore). Mas em contextos nos quais as mesmas frases não servem nem para informar, nem para expressar ou descrever, elas são inúteis e, portanto, desprovidas de sentido: *elas nada dizem*.<sup>20</sup>

A certeza básica é um tipo de confiança animal, não proposicional e inarticulada em certas coisas: “quero considerar aqui o ser humano como animal: como um ser primitivo, ao qual se atribui instinto, mas não raciocínio” (DC, 475). Moore e Wittgenstein articularam ambas algumas de nossas certezas. Isso é heurística ou filosoficamente importante na medida em que nos permite individualizar e elucidar os objetos da nossa certeza básica, mas é algo que também pode ser enganador, pois pode nos dar a impressão de que nossas crenças básicas são proposicionais, epistêmicas e intelectuais. Devemos nos lembrar de que a formulação e a elucidação da nossa certeza animal *não* a torna uma certeza

---

<sup>20</sup> Parece ser contraintuitivo pensar em frases tais como “eu estou aqui” ou “eu sei que isso é uma árvore” como sendo inefáveis. A chave aqui é não confundir “inefável” ou “indizível” (em sentido técnico wittgensteiniano) com impronunciável ou não vocalizável, e lembrar que essas frases não são inefáveis em todos os seus usos. Como já se observou, frases idênticas podem ter *usos* diferentes e, portanto, diferentes status. Não é porque uma certa combinação de palavras é *dizível* e *falsificável* em um contexto ou uso, que ela é *dizível* e *falsificável* em outro.

intelectual ou proposicional.<sup>21</sup> Nossa certeza básica é inteiramente animal. Podemos verbalizá-la, mas a verbalização de uma certeza básica nunca é uma *ocorrência* de certeza básica. Ela manifesta-se exclusivamente *na ação*. Ela é uma *lógica em ação*.

### 1.3.6 EXIBIDOS NA AÇÃO: OS EIXOS PODEM APENAS SER MOSTRADOS NAQUILO QUE DIZEMOS E FAZEMOS

Aquilo que os filósofos tradicionalmente chamaram de “crenças básicas ou tácitas” não podem, sob pena de regresso ao infinito, ser elas mesmas crenças proposicionais, e a concepção wittgensteiniana de *certeza axial*<sup>22</sup> mostra, de maneira inédita, que elas de fato não o são. Enquanto os epistemólogos sempre pensaram em nossas crenças básicas como proposições, Wittgenstein as vê como regras da gramática ou como limites de sentido, que se manifestam como maneiras de agir. Eu ajo na certeza de estar sentada aqui, de estar em Londres, de falar inglês, de o mundo existir e de a Terra ser redonda. Como observa von Wright: “os fragmentos de uma imagem de mundo subjacentes aos usos da linguagem não são, original e estritamente, de forma alguma, *proposições*. O conhecimento prévio não é um conhecimento proposicional. Mas se não é proposicional, o que então esse fundamento é? Talvez pudéssemos dizer que ele é uma *práxis*” (1982, 178).

A certeza axial é uma certeza *exibida na ação*, que se mostra na regularidade do nosso funcionamento normal, *básico*, no mundo. A nossa certeza axial de que alguma coisa é uma árvore se mostra no fato de que a *tratamos* como algo que serve para lenha, para sentarmos sob sua sombra ou que examinamos para sua classificação. Eixos são regras gramaticais, cuja única manifestação se dá com aquilo que fazemos e *naquilo* que dizemos:<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Ademais, os eixos não perdem o seu caráter de contrassenso em um estudo qualquer: eles são sem sentido porque são gramaticais. A investigação filosófica dos eixos é uma investigação das regras da gramática, e não de afirmações que podem ser submetidas à dúvida.

<sup>22</sup> Em uma célebre metáfora, Wittgenstein usa a imagem dos eixos que devem permanecer firmes a fim de que a porta da investigação possa girar (DC, 341, 343).

<sup>23</sup> “No sentido de Moore, ‘eu sei que isto é uma mão’ não quer dizer o mesmo, ou algo semelhante, a: em jogos de linguagem nos quais não há dúvida quanto à existência desta mão, eu poderia fazer declarações como ‘tenho dores nesta mão’ ou ‘esta mão é mais fraca do que a outra’ ou ‘uma vez quebrei esta mão’, etc.?” (DC, 371).

Ou seja, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas não sejam *em ato* colocadas em dúvida (DC, 342).

*Em ato [in der Tat]*, certas coisas não são postas em dúvida. A lógica está inserida em nossas práticas – em nossos atos: “a criança não aprende que há livros, que há poltronas, etc., etc., mas sim aprende a ir *buscar* livros, *sentar-se* em poltronas, etc.” (DC, 476; ênfase minha). Nossa vida, nossos atos, nos mostram que nós não duvidamos e *não podemos* duvidar de algumas coisas ao procedermos de fato à dúvida e ao conhecimento.

A conclusão de Wittgenstein no *Da certeza* é a de que nossa certeza básica é lógica, logicamente inefável e exibida na ação. Como ele já o havia suspeitado em *Observações sobre os fundamentos da matemática*: “os limites do empirismo não são suposições sem garantia ou intuitivamente sabidas como corretas; eles são maneiras pelas quais... nós agimos” (RFM, VII, 21). Com isso, aquilo que eu gostaria de chamar de *enativismo* de Wittgenstein, impacta de alguma forma na epistemologia.<sup>24</sup>

### 1.3.7 FUNDACIONAIS: OS EIXOS SÃO O FUNDAMENTO INFUNDADO DO PENSAMENTO E DA AÇÃO

Cheguei à base das minhas convicções (DC, 248).

Não pode haver qualquer equívoco quanto ao fundacionismo de Wittgenstein no *Da certeza*; isto é algo que está aí explicitamente declarado – “eis aqui um fundamento de todo o meu agir” (DC, 414); “na base da crença fundamentada está a crença não fundamentada” (DC, 253) – e repetidamente ilustrado: nossas certezas básicas são vistas como o “substrato de todas as [nossas] pesquisas e afirmações” (DC, 162), como “a *armação* de todas as nossas considerações” (DC, 211) ou como os “eixos” sobre os quais nossas dúvidas e questões podem girar (DC, 341).<sup>25</sup>

Apesar da abundância de imagens e observações comprobatórias, muitos epistemólogos negam a presença de um fundacionismo no *Da certeza*.<sup>26</sup> Michael

---

<sup>24</sup> Como o fez na filosofia da mente e na filosofia da linguagem (ver Moyal-Sharrock (2013b)).

<sup>25</sup> Avrum Stroll (2004) contou mais de 70 entradas nas quais Wittgenstein se vale de uma linguagem explicitamente fundacional, além de muitas outras passagens contendo locuções menos explícitas do mesmo teor.

<sup>26</sup> Ver Williams (2005); outros comentadores que o negaram foram Wright (1985, p. 469), Phillips (1988, p. xv, 40, 54, 89). Quanto às posições pró-fundacionistas, ver Stroll (1994), Conway (1989), Mounce (2005).

Williams o faz ao argumentar que as certezas eixo não preenchem as condições necessárias para um fundacionismo, e que o "fundacionismo" de Wittgenstein não corresponde a uma *teoria* do conhecimento em qualquer sentido semelhante ao tradicional (2005, p. 51-2). No entanto, (embora eu não tenha tempo de expô-lo aqui), as certezas eixo na verdade *preenchem* as condições dadas por Williams para um fundacionismo,<sup>27</sup> e podem ser vistas (não obstante o desgosto de Wittgenstein pela teoria) como correspondendo a uma *teoria* do conhecimento e das crenças básicas.

O fundacionismo de Wittgenstein diverge do fundacionismo tradicional na medida em que interpreta a base como diferindo daquilo que sustenta. Nossa certeza não é um rio corrente, mas o leito de rocha que permite ao rio fluir; não uma construção, mas a armação que torna a construção possível; os eixos em torno dos quais uma porta pode girar. Nós não *conhecemos* as nossas crenças fundacionais. Como é, então, que elas são capazes de sustentar alguma coisa? Gramaticalmente, como vimos. Há uma diferença *categorial*, e não uma diferença de grau, entre as regras *subjacentes* ao pensamento e o pensamento. A natureza revolucionária do retrato dado por Wittgenstein acerca das crenças básicas é precisamente a sua *diferença* relativamente às nossas outras crenças, e elas assim o fazem porque são não proposicionais, não epistêmicas<sup>28</sup> e gramaticais. Isso é uma *modificação* do fundacionismo, não a sua ausência.

#### 1.4 UMA FUNDAÇÃO ESTRIADA: UMA TAXONOMIA DOS EIXOS

*Todas* as nossas certezas eixo compartilham certas características, as quais nós acabamos de examinar. Mas nem todas as compartilham da mesma maneira. Os eixos são todos fundacionais, mas alguns o são *universalmente*, outros apenas

---

<sup>27</sup> Williams afirma que os fundamentos tradicionais possuem quatro características: universalidade, especificidade, independência (ou autonomia) e adequação (conexão lógica), e que Wittgenstein despoja as certezas humanas de todas as quatro (2005, p. 51). Williams está equivocado em todos os pontos. Neste texto, exponho as características necessárias dos eixos (especificidade); e a sua natureza (lógica) gramatical [seção 1.3.4] lhes dá a sua independência ou autonomia (para Wittgenstein, a gramática é autônoma) assim como a sua adequação lógica. Quanto à sua universalidade, a seção 1.4 provê uma taxonomia que inclui eixos universais. Isso é mais amplamente discutido em Moyal-Sharrock (2007).

<sup>28</sup> Ou seja, nossas crenças básicas não são nem proposicionais nem cognoscíveis; para colocá-lo brevemente: elas não são crenças verdadeiras justificadas-*que*, mas crenças não proposicionais-*em*. Ver Moyal-Sharrock (2007), capítulo 9.

*localmente*. Todas as nossas certezas são infundadas, mas algumas o são porque são instintivas, outras porque a sua aquisição é alcançada através de treinamento ou exposição repetida. Mas seja qual for a sua origem – quer tenham sido ou não inculcadas como regras da gramática – todos os nossos eixos funcionam como regras da gramática: eles *condicionam* o sentido. Sendo regras, eles não podem ser falsificados, mas alguns podem ser abandonados, tornar-se obsoletos,<sup>29</sup> enquanto outros não o podem (sua rejeição “pareceria levar tudo consigo e mergulhar num caos” (DC, 613)). De tal forma que, não obstante a sua natureza conceitual uniforme, o fundamento é estratificado. Eu produzi uma taxonomia dos eixos. Ela não é do próprio Wittgenstein, mas almeja apenas colocar em uma apresentação mais manejável e mais perspicua os variegados exemplos de eixos usados no *Da certeza*:<sup>30</sup>

(1) Eixos linguísticos: por exemplo: “*2+2=4*”, “*como se chama a cor do sangue humano*”, “*o que se chama ‘uma laje’ / ‘um pilar’*”, “*que cor significa a palavra ‘azul’*”, “*esta cor se chama azul / verde (em português)*”, “*as palavras que compõem esta frase são do português*”, “*A é um objeto físico*” (DC, 455, 340, 565, 545, 126, 624, 158, 36).

(2) Eixos pessoais: por exemplo: “*há muitos meses que moro no endereço E*”, “*eu agora estou sentado numa poltrona*”, “*eu estou na Inglaterra*”, “*eu nunca estive na Bulgária / Ásia Menor*”, “*eu nunca estive na Lua*”, “*acabei de almoçar*”, “*a pessoa que está à minha frente é o meu velho amigo Fulano*” (DC, 70, 552-3, 421, 269, 419, 111, 659, 613).

(3) Eixos locais: por exemplo: “*existe uma ilha, a Austrália*”, “*nunca ninguém esteve na Lua*”, “*não é possível chegar até a Lua*”, “*a Terra é redonda*”, “*os trens normalmente chegam em uma estação de trem*” (DC, 159, 106, 106, 291, 339).

<sup>29</sup> Como o considera Dan Hutto relativamente àquilo que ele chama de “atitudes intencionais puras” ou sem conteúdo, “não há uma maneira direta de se alterar atitudes intencionais puras através de expedientes racionais diretos, tais como argumento ou persuasão retórica. Se a crença de um indivíduo é uma atitude intencional pura, ela não tem conteúdo. Ela não estabelecerá, portanto, relações lógicas padrão e estará, assim, aberta à uma revisão por meios racionais” (2013a, p. 69). As certezas eixo podem ser caracterizadas como crenças-em, ou atitudes intencionais puras (embora nem todas destas últimas sejam certezas eixo).

<sup>30</sup> Eu contei aproximadamente 300 ocorrências de “eixos” em aproximadamente 200 das 676 passagens que constituem o *Da certeza*.



(4) Eixos universais: por exemplo: “a Terra existe”, “há objetos físicos”, “as coisas não desaparecem sistematicamente quando nós não estamos olhando”, “uma pessoa que teve a cabeça decepada está morta e jamais viverá novamente”, “as árvores não se transformam gradualmente em seres humanos e seres humanos em árvores”, “eu tenho um cérebro”, “eu sou um ser humano”, “eu tenho antepassados” (DC, 209, 35-6, 234, 274, 513, 159, 4, 234).

O status gramatical do primeiro subconjunto é óbvio; elas são o que Wittgenstein chama, antes do *Da certeza* e depois do *Tractatus*, de regras gramaticais. Elas não são em si mesmas um objeto de análise no *Da certeza*, mas são mencionadas como um referencial contra o qual é medida a natureza lógica ou gramatical mais problemática dos outros três tipos de eixo.<sup>31</sup> As certezas que compõem o segundo grupo têm a ver com nossas vidas individuais; aquelas do terceiro grupo pertencem, ou pertenceram, à imagem de mundo de uma comunidade de pessoas em um dado momento: (por exemplo, “a Terra é plana”, “a Terra é redonda”; “seres humanos não podem ir à Lua”; “seres humanos podem ir à Lua”). Alguns destes eixos (por exemplo, “seres humanos podem ir à Lua”) possuem uma origem empírica, mas não é com o status de proposição empírica que eles chegam a se fundir no fundamento.<sup>32</sup> Outros eixos (por exemplo, “seres humanos não podem ir à Lua”) já foram por sua vez desalojados da fundação (enquanto regras que se tornaram obsoletas). No entanto, nem todos os eixos são passíveis de expulsão; é impossível deslocar dos fundamentos do pensamento eixos tais como “seres humanos estiveram na Lua” ou “o mundo já existe há muito tempo”. O quarto conjunto compõe-se de eixos *universais*: certezas que são fundacionais para todos os seres humanos normais.

Os eixos dos últimos três conjuntos talvez não pareçam ser os candidatos mais plausíveis ao papel de regra gramatical, mas devemos recordar que o seu status

<sup>31</sup> Ver, por exemplo, DC, 448 e 657.

<sup>32</sup> Para uma discussão acerca dos processos pelos quais alguns de nossos eixos se tornam “fixos” (e, inversamente, “desarticulados” [*unhinged*], ver Moyal-Sharrock (2007), p. 104-16, p. 137-47. Wittgenstein fala de condicionamento, endurecimento, fossilização e fusão (‘Esse fato está fundido no fundamento do nosso jogo de linguagem’ (DC, 558 – [N. da T.: tradução modificada; o verbo *giessen* pode ser aqui traduzido como “fundir” em vez de “integrar”, como está na tradução portuguesa.]), deixando claro que a entrada e a exclusão da fundação não se realiza por raciocínio, falsificação ou verificação.

não é determinado pela aparência, mas pelo uso, e que, para Wittgenstein, “o que pertence à gramática são todas as condições necessárias (o método) [...] para a compreensão (do sentido)” (PG, p.88). Todas as nossas certezas eixo fazem parte desse “método”:

Fico propenso a dizer: Moore não *sabe* o que afirma saber, mas o que ele afirma saber é firme para ele, assim como o é para mim; considerar isso como firme pertence ao *método* do nosso duvidar e investigar (DC, 151).

## 1.5 CONCLUSÃO

Longe de desvalorizar o conhecimento, Wittgenstein reafirma o seu papel diante da multiplicidade de nossas seguranças, mas também faz aí alguns ajustes. Na última posição tradicionalmente mantida pelo conhecimento, Wittgenstein coloca a certeza. Uma certeza que é tanto animal quanto lógica. Com isso, ele quer dizer que a sua indubitabilidade, embora essencial à nossa compreensão de sentido, não é alcançada racionalmente e pode manifestar-se apenas como uma maneira de agir. Por ser essencial à nossa compreensão de sentido (DC, 24, 220), essa certeza sustenta todas as questões e dúvidas, incluindo a dúvida universal do cético, que é assim invalidada. Se não estivesse apoiado na certeza, o cético não poderia sequer formular a sua dúvida (DC, 369-70): no “fundamento de todo o operar com o pensamento (com a linguagem)” (DC, 401), está uma certeza que nenhum pensamento ou questão pode comprometer; uma certeza cuja natureza animal e não racional torna-a impermeável à dúvida racional.

Posso acreditar por um instante que alguma vez estive na estratosfera? Não. Então eu *sei* o contrário, como Moore? (DC, 218).

Para mim, como uma pessoa razoável, não pode haver dúvida a esse respeito. – Isso é assim mesmo – (DC, 219).

Uma pessoa razoável *não* tem certas dúvidas (DC, 220).

Aqui, o cético poderia então reivindicar uma vitória parcial diante da afirmação de Wittgenstein de que nós não *sabemos* que nunca estivemos na estratosfera, que objetos externos existem ou que não somos cérebros em cubas; mas a vitória mais radical está do lado da certeza: "ou seja, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas não sejam *em ato* colocadas em dúvida" (DC, 342). Há aqui, portanto, sustentando logicamente a própria formulação da dúvida cética, uma certeza *sine qua non*.

O *Da certeza* nos mostra que Wittgenstein resolveu o problema que se propôs a resolver – aquele de que Moore se ocupou e que infestou a epistemologia, – o problema do fundamento do conhecimento. O *insight* revolucionário de Wittgenstein no *Da certeza* concerne à ideia de que aquilo que os filósofos tradicionalmente chamaram de "crenças básicas" – aquelas crenças sobre as quais todo o conhecimento deve, em última instância, estar fundamentado – não pode, sob pena de regresso ao infinito, estar ulteriormente fundamentado sobre crenças proposicionais. Ele chega, assim, a compreender que as crenças básicas são, na verdade, maneiras irrefletidas ou animais de agir, as quais, uma vez formuladas (por filósofos, por exemplo), se parecem com proposições (empíricas). É essa aparência enganosa que leva os filósofos a acreditar que no fundamento do pensamento reside também ainda um pensamento. No entanto, embora possam frequentemente *parecer* conclusões empíricas, nossas certezas básicas constituem a sustentação infundada, não proposicional, do conhecimento, e não o seu objeto. Situando assim o fundamento do conhecimento sobre certezas não reflexivas, as quais se manifestam como maneiras de agir, Wittgenstein encontrou o lugar onde a justificação chega a um fim e resolveu o problema do regresso das crenças básicas – e, de passagem, mostrou a impossibilidade lógica do ceticismo hiperbólico. A meu ver, essa é uma conquista realmente revolucionária para a filosofia – o *Da certeza* tornando-se digno do título de "terceira obra-prima" de Wittgenstein.



## Capítulo 2

### Ceticismo desestabilizado<sup>1</sup>

*Annalisa Coliva*

Tradução Nara M. Figueiredo

Revisão Israel Vilas Bôas

#### 2.1 INTRODUÇÃO

As observações de Wittgenstein em *Da certeza* estão nas bases de uma tendência crescente da epistemologia contemporânea que recebe o nome de “epistemologia dos eixos”.<sup>2</sup> O ponto central dessa tendência é o reconhecimento da significação filosófica da ideia de que a justificação e o conhecimento das proposições empíricas sempre ocorrem dentro de um sistema de suposições ou “eixos”. Esses eixos, sustenta Wittgenstein, são a estrutura de nossos pensamentos (DC, 211), os fundamentos de nossas investigações e ações (DC, 87-8) e de nossas dúvidas e questionamentos (DC, 151). Aqui estão as passagens em que Wittgenstein os apresenta:

Todos os testes, todas as confirmações e desconfirmações de uma hipótese já ocorrem dentro de um sistema [de suposições]. E este sistema não é um ponto de partida mais ou menos arbitrário e duvidoso para todos os nossos argumentos; não, ele pertence à essência do que chamamos de argumento (DC, 105).

Ou seja, as questões que levantamos e nossas dúvidas dependem do fato de que algumas proposições estão isentas de dúvida, são como que eixos ao redor dos quais elas giram (DC, 341).

Isto é, pertence à lógica de nossas investigações científicas que, na prática, não duvidemos de certas coisas (DC, 342).

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-02>

<sup>2</sup> Este capítulo é uma tradução de: COLIVA, A. 2020. Skepticism unhinged. *Belgrade Philosophical Annual*. 7-23. 10.5937/BPA2033007C. Agradecemos à *Belgrade Philosophical Annual* a autorização para publicarmos a tradução deste artigo.

Mas não é que a situação seja assim: simplesmente não podemos investigar tudo e, por essa razão, somos forçados a nos contentar com suposições. Se eu quiser que a porta gire, os eixos devem permanecer no lugar (DC, 343).

Neste artigo, revisito o principal impulso anticético do tipo de epistemologia dos eixos que tenho desenvolvido desde meu livro *Extended rationality: a hinge epistemology* (Coliva, 2015). Ao fazê-lo, afasto-me do que se diz, talvez até da essência do *Da certeza* de Wittgenstein, para afirmar que proposições como "existe um mundo externo", "eu não sou um BIV (*brain in a vat* – cérebro em uma cuba)", etc. desempenham um papel de regra, embora permaneçam aptos à verdade. Além disso, sustento que eles são constitutivos da racionalidade epistêmica e, portanto, racionais, embora injustificáveis. Nesse sentido ampliado de racionalidade, que inclui tanto as crenças justificadas quanto os pressupostos que tornam possível a aquisição de justificção, as proposições eixo tornam-se racionais e, graças a elas, o conhecimento de grandes parcelas da realidade torna-se possível. Assim, a abordagem ampliada da racionalidade nos permite desestabilizar o ceticismo, tanto em sua forma cartesiana quanto humeana.

## 2.2 MODERACIONISMO E CETICISMO HUMIANO

O que significa dizer que todas as investigações ocorrem dentro de um sistema de suposições? Pense em "um gol acaba de ser marcado". Consideramos a experiência de ver uma bola rolar entre as traves para justificar essa proposição somente graças ao fato de já considerarmos que uma partida de futebol está sendo jogada, pois essa experiência poderia ser a exatamente a mesma se um jogo diferente estivesse sendo jogado, tal que uma bola rolando entre as traves não constituiria marcar um gol. Se assim fosse, entretanto, uma proposição diferente (ou um conjunto delas) seria justificada; por exemplo, que um gol contra acaba de ser marcado. Essa ideia pode ser ampliada a muitos casos diferentes. Um passo fundamental consiste em perceber que esse discernimento pode ser efetivamente usado para sustentar a

principal suposição desafiada pelo ceticismo (humano),<sup>3</sup> a saber, “existem objetos físicos”, entendidos como entidades independentes da mente que existem continuamente. Considere, por exemplo, uma experiência como-a-de-ter-uma-mão: por si só, ela poderia igualmente justificar “aqui está uma mão”, “estou alucinando ter uma mão”, “eu sou um BIV que está tendo uma experiência como-a-de-ter-uma-mão” e assim por diante. Portanto, considerar que essa experiência justifica parcialmente “aqui está uma mão”, em vez de qualquer uma das outras proposições compatíveis com aquela experiência, depende de já considerarmos como certo que estamos interagindo com um mundo povoado por objetos físicos, que nossos órgãos dos sentidos funcionam corretamente (e, possivelmente, algumas outras proposições, por exemplo, “estou cognitivamente lúcido e não sou vítima de um grande engano perceptivo e cognitivo”). Portanto, podemos considerar que nossa experiência perceptiva é baseada na questão de como a realidade é, ou seja, somente podemos considerar se há de fato uma mão à nossa frente, caso suponhamos que há objetos físicos com os quais interagimos causalmente. Se duvidássemos que houvesse, não poderíamos mais considerar que essa experiência é significativa como evidência para essa averiguação específica, uma vez que não poderíamos mais supor que essa experiência é formada em resposta à presença de um objeto físico independente da mente. Em vez disso, seria compatível com hipóteses alternativas, tais como a de que há apenas coleções de dados dos sentidos, por exemplo. Consequentemente, se não aceitássemos um eixo como “há objetos físicos”, não seria racional para nós descartar a hipótese alternativa dos dados dos sentidos. Logo, para sermos racionais, deveríamos também reinterpretar todas as crenças específicas como sendo sobre coleções de dados dos sentidos, e não como sendo sobre objetos físicos específicos *qua* entidades independentes da mente.

---

<sup>3</sup> Um estudioso de Wittgenstein contestaria a legitimidade desse passo de um ponto de vista exegético, apelando para DC, 35 em que Wittgenstein afirma que “há objetos físicos” é sem-sentido. No entanto, em Coliva (2010, cap. 3), eu defendi que, de um ponto de vista exegético, Wittgenstein contesta o uso filosófico dessa sentença, como se pudesse haver uma disputa ontológica legítima entre realistas e idealistas, e como se os primeiros, como G.E. Moore, pudessem objetar aos últimos por meio da insistência nessa verdade. No entanto, ele não objeta, de modo algum, ao seu uso como “parte de uma instrução terminológica”, para lembrar a todos que a categoria de objetos físicos pertence ao nosso esquema conceitual (ver DC, 36). Isso, a meu ver, como veremos na seção 3, pode realmente ser associado à ideia de que “existem objetos físicos” é verdade, pelo menos em um sentido mínimo e é, afinal, uma proposição que tem um papel como-o-de-regra, ao invés de empírico.

Note-se, além disso, que as proposições gerais, que afirmo que se devem supor para que nossas experiências tenham efeito legítimo em outras proposições sobre objetos de tamanho médio em nosso ambiente, de modo que estas últimas sejam justificadas, não precisam nos dar uma justificção incontestável para essas proposições empíricas mais específicas. *Ceteris paribus*, isto é, dadas as mesmas suposições e experiências, poderíamos ainda estar vendo mãos de papel-machê, por exemplo. Precisamos dessas suposições para sermos capazes de superar o que podemos chamar de nossa "localização cognitiva", ou seja, as representações que nos são dadas por meio da percepção. Assim, precisamos dessas suposições em ordem, justificadamente, para ir além de nossas experiências e para que elas sejam sobre um universo povoado por objetos físicos, cuja identidade e cujas propriedades específicas podem, é claro, ainda nos escapar em certas circunstâncias. Para ser mais precisa: se um certo tipo de evidência e – por exemplo, uma experiência perceptiva – é compatível com tipos mutuamente incompatíveis de proposições, a saber, proposições sobre objetos físicos de tamanho médio (P) ou sobre os BIVs sendo estimulados de modo a ter essas experiências, digamos, na ausência de qualquer interação causal com os objetos físicos relevantes (Q), para que e possa resultar em uma justificção para proposições do tipo P em vez de Q, alguma condição extra deve ser cumprida. É somente dessa maneira que teremos uma justificção para proposições do tipo P e estaremos em nosso direito de considerar uma certa experiência, que é um tipo de evidência dependente da mente, para sustentar proposições sobre objetos independentes da mente.

Portanto, uma afirmação fundamental em *Extended rationality* é que a justificção perceptiva pode ocorrer somente graças a um sistema de suposições muito gerais, como "há um mundo externo" (ou "há objetos físicos"), "meus órgãos dos sentidos funcionam em geral de modo confiável", "não sou vítima de um grande engano perceptivo e cognitivo" e assim por diante. Um problema tão antigo quanto a própria história da epistemologia – sintetizado pelo "trilema de Agripa" – diz respeito ao status epistêmico desses pressupostos. Na busca por justificção, cada alternativa desse trilema é considerada problemática: ou acabamos fornecendo justificções circulares; ou embarcamos em um regresso ao infinito; ou então, paramos em suposições injustificáveis e, portanto, a-rationais e arbitrárias.



Suponha que sustentemos que cada suposição precise ser garantida, separadamente, para que gere justificção perceptiva associada ao tipo apropriado de experiência, pois pode-se pensar que nossas crenças empíricas comuns somente repousarão sobre bases seguras e, portanto, serão justificadas, se essas suposições forem justificadas. Considere o caso do futebol: minha experiência de ver uma bola rolar entre duas traves fornece uma justificção para "um gol acaba de ser marcado" somente se eu tiver uma justificção independente para acreditar que uma partida de futebol está sendo jogada. Nesse caso, a meu ver, não há discussão. Por que não? Porque é realmente muito fácil ver como essa suposição pode ser justificada de forma independente, por exemplo: eu sei que paguei por um ingresso para a partida de futebol entre os times A e B, no estádio onde estou sentado agora assistindo ao jogo; ou: eu sei que todo domingo é disputada uma partida de futebol no estádio onde estou, mais ou menos a esta hora, e que hoje é domingo; ou então: se estou assistindo ao jogo pela televisão, sei que foi anunciado como o jogo de futebol entre os dois times, ou que os comentaristas ficam repetindo que esta é uma partida de futebol crucial, ou dizendo que o time que vencer vai ganhar a Copa do Mundo, e eu sei que a Copa do Mundo é um torneio de futebol; e assim por diante.

No entanto, assim que nos afastamos do exemplo do futebol, as coisas se tornam muito mais complicadas, pois é impossível obter uma justificção independente para as suposições básicas relevantes. Considere um caso histórico, como a vitória de Napoleão em Austerlitz, ou a proposição muito geral de que a Terra já existia por muito tempo antes de nosso nascimento (DC, 183). Pode-se pensar que esta última proposição é justificada por muitas de nossas crenças históricas específicas baseadas, por sua vez, em testemunhos, tanto pessoais quanto documentais, com frequência registrados em textos acadêmicos. No entanto, esses testemunhos e documentos podem ser exatamente os mesmos e, ainda assim, terem aparecido e sido registrados em livros acadêmicos apenas há alguns minutos atrás. Portanto, claramente, não é de se esperar que uma justificção para tal proposição geral pudesse ser obtida inferindo-se de premissas que são justificadas apenas se a própria proposição for considerada correta. Esse tipo de justificção seria, no final das contas, circular e não seria, de modo algum, justificção.

Nem é de se esperar que a justificção para tal proposição poderia resultar da coerência entre ela e nossas demais crenças. As justificções são bens epistêmicos – colocando em termos gerais – que devem confirmar a verdade do que se espera que justifiquem. No entanto, começando com a mesma evidência – testemunhos observáveis, documentos e registros acadêmicos – poderíamos muito bem produzir um sistema de proposições diferente, mas inteiramente coerente. Nesse sistema, a suposição geral é que a Terra acaba de ser criada repleta de tudo o que encontramos nela e as proposições empíricas específicas correspondentes são como “parece que Napoleão ganhou em Austerlitz há cerca de três séculos”. Nada torna a veracidade do primeiro sistema de crenças mais provável que a do segundo. Se julgamos o contrário, é porque estamos mais acostumados com o primeiro sistema de crenças e, portanto, pensamos que é epistemicamente genuíno; ou então é porque consideramos suas crenças específicas justificadas e pensamos que isso, por sua vez, nos dá uma justificção para seus pressupostos básicos. No entanto, no primeiro caso, confundiríamos nossa tendência a endossar um determinado sistema de crenças com a prova de sua verdade e, no último, tentaríamos fornecer uma justificção circular para seus pressupostos básicos, ao partirmos de crenças que são justificadas apenas na medida em que se presume a verdade daquelas mesmas suposições.

Outra possibilidade é pensar que temos justificção *a priori* para “a Terra existe há muito tempo”. Mas de onde viria essa justificção? Uma resposta atraente é a de que viria da intuição, mas só é atraente por um momento, porque em seguida enfrentamos o problema de explicar a natureza e o funcionamento da intuição. Esta ainda é uma das tarefas filosoficamente mais árduas.<sup>4</sup> Talvez algum tipo de justificção *a priori*, ainda que inferencial, venha da reflexão sobre o próprio significado dos termos envolvidos. Note-se, entretanto, que isso estaria imediatamente submetido à teoria do significado específica a qual estamos dispostos a aderir, pois é apenas por termos como base a semântica de papel-inferencial e por ela poder assumir uma forma holística ou molecularista, que podemos afirmar sensatamente, por exemplo, que é constitutivo do significado de

---

<sup>4</sup> Discuto algumas tentativas contemporâneas em Coliva (2015), cap. 2.

"Terra" que ela existe há muito tempo.<sup>5</sup> No entanto, um referencialista direto poderia simplesmente dizer que "Terra" refere-se ao planeta no qual todos vivemos agora, quer exista há muito tempo ou apenas há cinco minutos e que este é o significado de "Terra".

Diante desse tipo de dificuldade – repetindo, o descrédito de justificações para suposições gerais decorrentes de crenças específicas que seriam justificadas somente se essas suposições já fossem dadas como certas, bem como das teorias da coerência de justificação e a desconfiança em justificações *a priori* e intuitivas advindas de considerações sobre a constituição do significado – os últimos anos viram o surgimento de mais uma proposta que pertence ao campo *a priori* amplamente interpretado. Essa proposta fornece garantias não evidenciais, chamadas de "concessões", para pressupostos muito gerais, como "a Terra existe há muito tempo". Concessões, no entanto, pelo menos da forma como são atualmente concebidas,<sup>6</sup> não têm o objetivo de confirmar a verdade dessas proposições. Contudo, se for esse o caso, é muito difícil ver como concessões poderiam ser garantias epistêmicas genuínas para elas, uma vez que não são garantias evidenciais nem guias para a verdade das proposições relevantes, capazes de fornecer uma solução viável para o problema original do qual que elas deveriam tratar, a saber, do problema de como essas suposições gerais poderiam realmente ser justificadas epistemicamente.

Considerações semelhantes às que acabaram de ser enumeradas para "a Terra existe há muito tempo" poderiam ser feitas para "há um mundo externo", "meus órgãos dos sentidos funcionam geralmente de forma confiável" e "não sou vítima de um grande engano perceptivo e cognitivo", que, provavelmente, são as pressuposições graças às quais nossas experiências sensoriais podem ser consideradas (de maneira revogável) para justificar nossas crenças sobre objetos de tamanho médio específicos em nosso ambiente. Se essa fosse a situação, uma vez que não podemos fornecer justificações nem imediatas nem mediatas para essas proposições, pareceria que o resultado cético se seguiria, isto é, pareceria que a única

---

<sup>5</sup> A semântica molecularista identifica algumas inferências centrais como constitutivas de conceitos, enquanto as holísticas consideram todas as inferências possíveis a partir de um determinado conceito como constitutivas dele.

<sup>6</sup> Cf. Wright (2004a), analisado em Coliva (2015), cap. 2 e 4).

alternativa plausível seria sustentar que essas são apenas suposições a-rationais e que, mesmo se pensarmos que estamos justificados em acreditar em proposições empíricas comuns, não o estamos.

Penso que, em linhas gerais, este é o caminho que (exceto por considerações sobre coerência e direitos) levou Hume a seu ceticismo. No entanto, foi novamente Hume quem, a meu ver, ofereceu as primeiras ideias para tentar escapar dele, por mais paradoxal que isso possa parecer. Essas ideias foram desenvolvidas muito mais tarde, em outra direção, por Wittgenstein em *Da certeza*, como acho que Peter Strawson foi o primeiro a reconhecer em seu *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades* (1985, 2008).

De acordo com Hume, não podemos deixar de acreditar que existe um mundo externo, de modo que nossas experiências sensoriais são constantemente trazidas para um mundo povoado por objetos de tamanho médio que são considerados existentes independentemente de nossas mentes, mesmo quando não são diretamente percebidos por nós. Para Hume, é parte de nossa constituição psicológica que não podemos deixar de formar crenças e planejar ações de acordo com elas. É assim que vivemos. Essa é a condição humana, mas observe-se que, para ele, a condição humana é a condição humeana de ser forçado pela natureza a seguir certas formas de conduta psicológica e prática que estão fora da confirmação racional. Racionalmente, no entanto, temos de reconhecer que nossas crenças mais básicas não são justificadas e nem nossas crenças empíricas mais específicas baseadas em evidências perceptivas.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Isso não é universalmente aceito pelos estudiosos de Hume. Constantine Sandis (2019), por exemplo, contesta isso e afirma que Hume sustentou que as crenças empíricas comuns são justificadas. Ele também pensa que, para Hume, pode haver um sentido em que mesmo a suposição geral de que existem objetos físicos pode ser justificada. Isso transformaria Hume em um filósofo anticético. Não sou estudiosa de Hume nem estou em posição de desafiar essa interpretação em uma base textual. A seguir, me engajarei com um tipo de ceticismo, inspirado pelo menos por algumas observações de Hume e por algumas de suas interpretações mais tradicionais, segundo as quais não estamos epistemicamente justificados em sustentar que existe um mundo externo e, por essa razão, essa suposição não é epistemicamente racional.

Uma vez que se endosse a arquitetura moderada de justificação perceptiva, a possível consequência de que também as crenças empíricas comuns podem não ser epistemicamente justificadas, se aquela suposição geral não for, seria bloqueada. Pois tal justificação não é necessária para termos justificações perceptivas para crenças empíricas comuns. Além disso, o ceticismo cartesiano seria bloqueado, uma vez que o fechamento não seria válido e, portanto, do fato de que não temos nenhuma justificação epistêmica para "Eu não sou um BIV", não se seguiria que não temos nenhuma justificação para assegurar "Aqui está minha mão" com base em nossa experiência visual atual (ver seção 2.4).

Wittgenstein, por outro lado, apresentou a visão de que, embora não possamos justificar essas suposições muito gerais (ou, segundo ele, suposições ainda mais específicas que são igualmente necessárias para certos tipos de práticas e investigações empíricas), não podemos deixar de fazê-las graças à nossa formação dentro de uma comunidade que compartilha uma linguagem e certas práticas epistêmicas ou, de modo geral, *uma forma de vida*. No entanto, sua ideia era que a condição humana não é, no fundo, a humeana. Portanto, não há abismo intransponível entre o que a reflexão nos impõe e o que não podemos deixar de fazer, dada a nossa natureza psicológica e mais culturalmente determinada. Ou seja, entre o reconhecimento de que toda justificação para proposições empíricas comuns repousa em suposições injustificáveis e continuar vivendo *como se*, graças a essas suposições, nossas crenças comuns fossem justificadas. Assim, a condição humana, na visão de Wittgenstein, é aquela em que simplesmente temos de reconhecer que qualquer grau de justificação que tenhamos para nossas crenças empíricas comuns, e que *temos de fato*, ocorre dentro de um sistema de suposições, que não são justificadas nem justificáveis.<sup>8</sup> Portanto, de acordo com Wittgenstein, a condição humana é significativamente diferente da humeana, principalmente porque as justificações são de fato possíveis, pelo menos para proposições empíricas comuns, mas somente graças a um sistema de suposições injustificáveis.

Esse é o tipo de imagem sobre a estrutura da justificação perceptiva que apresento e defendo com alguns detalhes em *Extended rationality*. Ela pode ser vista, dentre outras coisas, como a tentativa de fazer funcionar uma das opções do suposto trilema de Agripa. De acordo com esse trilema, nenhuma justificação é possível porque não existem proposições imediatamente justificadas que podem servir de base para todas as outras,<sup>9</sup> e assim a busca pela justificação acaba levando a um regresso ao infinito; tampouco a justificação pode ser produzida de forma

---

<sup>8</sup> Lembre-se da citação de DC, 105. Veja-se também DC, 359; 559.

<sup>9</sup> A tentativa de desenvolver essa opção do trilema levaria ao fundacionalismo. Tanto a visão de Pryor (2004) quanto a de Wright (2004a) podem ser vistas como maneiras diferentes de defendê-la. Em Pryor, temos justificação imediata para as crenças empíricas comuns, graças à percepção e à ausência de anuladores, e delas deriva-se uma justificação para proposições muito gerais, como "Há um mundo externo". Em Wright, em contraste, temos uma concessão - isto é, uma justificação não evidencial - diretamente para essas suposições muito gerais e, graças a isso e a um curso apropriado de experiência, uma justificação para crenças empíricas comuns.

circular<sup>10</sup> ou apoiando-se em suposições injustificadas. A visão que apresento e defendo em *Extended rationality* aceita que, quando se trata de proposições muito gerais, como “existe um mundo externo”, não podemos justificá-las imediatamente (o que quer que isso possa significar como exploramos brevemente acima). Tampouco podemos justificá-las de maneira circular por meio de crenças que são justificadas apenas enquanto essas suposições já forem presumidas. No entanto, ela visa justificar a ideia de que mesmo que essas suposições não sejam garantidas nem garantíveis, elas podem servir para produzir uma justificação para proposições empíricas comuns, uma vez que desfrutamos dos tipos apropriados de experiência.

Eu chamo essa visão de concepção “moderada” de garantia perceptiva, dado que pode ser vista como situada entre a visão chamada “liberal”, proposta nos últimos anos por Jim Pryor (2004), e a visão “conservadora”, defendida principalmente por Crispin Wright (2004a). Em linhas gerais, a primeira corresponde à intuição de que a justificação perceptiva é imediata. Desde que não haja anuladores, nossas experiências perceptivas nos dão uma justificação imediata para proposições empíricas comuns, como “aqui está uma mão”. A visão conservadora, ao contrário, afirma que uma garantia para proposições empíricas ordinárias pode ser obtida somente se certas suposições gerais forem independentemente justificadas.

A ideia que defendo é que, ao contrário da posição liberal, precisamos de suposições para superar nossa localidade cognitiva, isto é, se quisermos formar crenças justificadas falseáveis sobre objetos físicos específicos em nosso ambiente baseados em nossas experiências. No entanto, ao contrário da visão conservadora, essas suposições não precisam ser garantidas, pois, de fato, elas não o podem ser.<sup>11</sup> Para os propósitos atuais, devo enfatizar que a arquitetura moderada da estrutura da

---

<sup>10</sup> A tentativa de desenvolver essa opção do trilema levaria a várias formas de coerentismo, cuja falha é que eles poderiam dar origem a sistemas maximamente coerentes, mas sistemas incompatíveis, entre os quais não poderíamos fazer nenhuma escolha epistemicamente sólida. Ou seja, não teríamos meios de determinar qual é o correto. Caso contrário, teríamos que produzir justificações localmente circulares, ou seja, justificações para proposições gerais como “Há um mundo externo” a partir de proposições específicas, como “Aqui está uma mão”, que, por sua vez, são justificadas apenas na medida em que consideramos certas essas suposições. Em Coliva (2015, cap. 3), argumento extensivamente porque tais justificações circulares não seriam justificações.

<sup>11</sup> Para uma discussão detalhada das razões pelas quais essas suposições não podem ser garantidas, veja-se Coliva (2015), cap. 2.

garantia perceptiva apenas diz que uma proposição empírica específica P, por exemplo, "aqui está uma mão", é perceptivamente justificada se alguém tiver o tipo relevante de experiência, por exemplo, como-a-de-uma-mão, e a suposição de fundo de que existe um mundo externo (possivelmente junto com outras, como "meus órgãos dos sentidos estão funcionando maioritariamente de forma confiável", "eu não sou vítima de um grande engano perceptivo e cognitivo" e assim por diante), quando não houver anuladores. Uma vez que essa definição é compatível com várias formas de pensar sobre o status de tal suposição, que varia desde uma postura externista de que o mundo é exatamente assim, até torná-lo o conteúdo de uma atitude doxástica de um sujeito específico, o moderacionismo é introduzido como uma família de visões possíveis, e não como uma única posição. No entanto, elas seriam todas espécies diferentes do mesmo gênero – o gênero que chamo, seguindo a metáfora de Wittgenstein, epistemologia dos eixos – porque todos eles sustentam que as justificações perceptivas ocorrem "dentro de um sistema" (DC, 105) de suposições, isto é, de proposições que estão fora da rota de investigação e, em primeiro lugar, que tornam as justificações de dentro da investigação possíveis.

Além disso, essas espécies do mesmo gênero são compatíveis com diferentes explicações de como devemos pensar o conteúdo da experiência perceptiva para que esta constitua parcialmente uma justificação para crenças empíricas comuns. Na verdade, é minha convicção que a arquitetura moderada da estrutura de garantias perceptivas foi endossada, em uma versão ou outra, por muitos filósofos diferentes, como naturalistas com convicções humeanas (desde que estivessem preparados para renunciar à atitude cética de Hume no nível reflexivo), Wittgenstein em *Da certeza* e naturalistas inspirados por ele, como Strawson. Além disso, os pragmáticos acabariam sendo moderados, na minha opinião, pois eles dariam uma justificação pragmática e, portanto, não epistêmica para os eixos. Além disso, aqueles externistas sobre a natureza da justificação perceptiva que estão preparados para reconhecer um papel para suposições gerais, como Ernest Sosa em escritos recentes, também contariam como moderados.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre porque os moderados são uma legião, consulte-se Coliva (2015), cap. 1.

### 2.3 CÉTICISMO HUMANO DESESTABILIZADO

Pode-se, então, ter a tentação de pensar que o moderacionismo inspirado por algumas das considerações de Wittgenstein no *Da certeza* ofereceria apenas um alívio momentâneo das preocupações céticas porque – essa seria a linha de raciocínio – se sustentaria que, se não são justificáveis, então essas suposições podem muito bem se revelar falsas. Portanto, nada garante que nossas práticas epistêmicas repousem sobre uma base segura. Isso, no entanto, de acordo com Wittgenstein, só estaria certo se fizesse sentido questionar essas suposições, isto é, seria correto somente se essas suposições estivessem na prática de avaliação epistêmica, ou seja, se fizesse sentido aplicar-lhes as próprias categorias de verdade e falsidade e, mais importante e menos controverso, as próprias categorias de ser justificado/injustificado, ou mesmo conhecido ou desconhecido. Mas a ideia principal do *Da certeza*, pelo menos de acordo com o tipo da assim chamada “interpretação estrutural” que eu mesmo apresentei,<sup>13</sup> é que essas suposições muito gerais não são como proposições empíricas de um tipo mais geral, ao contrário do que G. E. Moore sustentou. Em vez disso, elas são semelhantes a regras, isto é, elas desempenham um papel normativo e, como as regras, não estão sujeitas à verdade ou falsidade, nem à avaliação de se estão justificadas ou não.<sup>14</sup> Compare-se com “pare no semáforo quando estiver vermelho”. É intuitivo pensar que não corresponde a um fato preordenado e, portanto, não faz sentido pensar nisso como verdadeiro ou falso em qualquer sentido robusto dessas palavras. Nem, pela mesma razão, faria sentido pensar nisso como justificado – isto é, como sustentado por outros fatos ou experiências – ou como injustificado – como não confirmado por outros fatos e experiências. Se “há um mundo externo” ou “existem objetos físicos” são significativamente semelhantes a “pare nos semáforos quando estiverem vermelhos”, então a preocupação cética de que, sendo injustificadas, elas podem vir a ser falsas estaria equivocada devido a uma concepção errada da própria natureza desses “eixos”.

---

<sup>13</sup> Veja Coliva (2010). Veja também Moyal-Sharrock (2004).

<sup>14</sup> Os detalhes de tal leitura são desenvolvidos de forma diferente por Moyal-Sharrock (2004) e Coliva (2010) e (2013a, b), mas a ideia principal é a mesma.



Eu, particularmente, adoto a visão wittgensteiniana de que as justificações para proposições empíricas comuns são possíveis graças a um sistema de suposições – isto é, devido a um sistema de proposições mais gerais, que, como tais, não podem ser justificadas. No entanto, não desejo endossar a visão de que essas suposições são regras, desprovidas de qualquer conteúdo descritivo, se essa for de fato a visão ponderada de Wittgenstein sobre o tópico.<sup>15</sup> Contudo, se essa for uma via sensata a ser explorada no que tange ao status de “há um mundo externo”, ela parece correr o risco de reabrir a porta para o desafio cético, porque como alguém poderia evitar a conclusão de que essa é apenas uma suposição que fazemos, a qual, no entanto, é realmente injustificada e, portanto, não racional, exatamente como um cético sustentaria? Esse é o desafio que a visão de racionalidade ampliada que apresento e defendo em Coliva (2015) deve enfrentar. Assim, se os tipos empíricos, coerentistas ou *a priori* de garantia para “há um mundo externo” são inatingíveis e as concessões são apenas garantias epistêmicas putativas, podemos defender a legitimidade epistêmica desse eixo afirmando que, embora injustificado, ele é de fato constitutivo da própria racionalidade epistêmica. Assim como as regras e as jogadas são parte de qualquer jogo, eu argumento, tanto as suposições constitutivas quanto as justificações perceptivas, que são possíveis graças a elas, fazem parte da racionalidade epistêmica. Banir pressupostos constitutivos da racionalidade epistêmica simplesmente porque não são garantidos (como não o podem ser), como os céticos fazem, deve-se a uma concepção muito estreita e desmotivada da extensão da racionalidade epistêmica, ou seja, uma concepção que a limita apenas a crenças justificadas perceptivamente. Ao contrário, a racionalidade epistêmica se estende para além destas, para aquelas próprias suposições que tornam possível

---

<sup>15</sup> Como sempre, com Wittgenstein, as coisas não são totalmente claras. Minha própria leitura, apresentada em Coliva (2010) e desenvolvida posteriormente em Coliva (2013a, b), é que é possível distinguir entre o conteúdo e o papel de uma frase. Consequentemente, as proposições eixo de Wittgenstein seriam de fato proposições que, no entanto, foram removidas da dúvida e da investigação. Portanto, elas teriam um papel normativo, embora retenham um conteúdo descritivo. Pense nos desenhos que servem de instruções para a montagem de móveis: são, ao mesmo tempo, figuras e, portanto, têm um conteúdo descritivo, bem como conjuntos de instruções, ou regras, de montagem. De fato, no DC 318-20 o próprio Wittgenstein aponta que a distinção entre proposições empíricas e normas não é bem definida e que o próprio conceito de proposição é um conceito de semelhança de família. Acho que isso significa que eixos, embora possivelmente nem verdadeiros nem falsos e mais semelhantes a regras, ainda seriam consideradas por ele como proposições. Moyal-Sharrock (2004), ao contrário, pensa que não.

produzir justificações perceptivas ordinárias e ter o tipo de prática (ou método) de formar, avaliar e anular crenças empíricas com base em evidências perceptivas, que são constitutivas de nossa própria noção de racionalidade epistêmica. Se for assim, no final das contas somos realmente *obrigados pela própria racionalidade epistêmica* a supor "existe um mundo externo". No entanto, uma obrigação racional não é uma garantia epistêmica, a saber, um bem epistêmico que evidencia a verdade do que deve garantir. Os céticos humanos estão certos em pensar que não temos essa garantia para "há um mundo externo" ou "existem objetos físicos". No entanto, eles estão errados em pensar que, por essa mesma razão, essas proposições estão fora do âmbito da racionalidade epistêmica e que, por essa mesma razão, não podemos ter garantias perceptivas para nossas crenças empíricas comuns.

Pode-se, então, preocupar-se com o fato de que mesmo que sejam racionalmente obrigatórios de modo epistêmico, "há um mundo externo" e "existem objetos físicos" ainda podem ser falsas e, portanto, que a visão da racionalidade estendida fez pouco para conter o desafio cético. É aqui, porém, que, a meu ver, devemos refletir mais sobre a avaliação semântica dessa proposição e, em particular, sobre o que significa dizer que ela é verdadeira. Como se sabe, existem pelo menos duas noções amplas de verdade: uma realista, independente da mente, e uma antirrealista, dependente de evidências. De acordo com a primeira, não importa o que pensemos ou julguemos, uma proposição é verdadeira (ou falsa) por si só, porque corresponde (ou não corresponde) a algum fato preordenado independente da mente. O que raramente se nota é que é apenas na primeira concepção da verdade que as preocupações céticas predominantemente cartesianas em relação a "há um mundo externo" fazem sentido, pois é somente com base em tal concepção realista da verdade que, apesar do fato de que nada que pensamos saber depõe contra essa proposição, ela ainda pode ser falsa. No entanto, a fim de enfrentar o desafio cético, também não podemos voltar a uma visão da verdade antirrealista e dependente de evidências, pois é um princípio da epistemologia dos eixos que todas as verdades empíricas específicas são conhecidas (ou justificadamente acreditadas) somente graças àquela proposição muito geral ser considerada certa. No entanto, como observado, não desejo endossar a visão (supostamente) wittgensteiniana, de acordo com a qual eixos não são, de nenhum modo, avaliáveis pela verdade.

É nessa conexão que proponho endossar uma visão minimalista da verdade a respeito dos eixos. De acordo com ela, eles satisfazem certas trivialidades, como: eles podem entrar no esquema descitacional e permitir a negação significativa e a integração em contextos de suposição. Isso é suficiente para predicar sua verdade. No entanto, o tipo de propriedade da verdade de que desfrutam não é de um tipo fortemente realista, nem de um tipo familiar antirrealista e evidencialista, pois, por um lado, repetir a concepção realista da verdade é o aliado mais poderoso do tipo de ceticismo que encontra seu ímpeto na intuição de que, apesar de todas as evidências que temos a favor de alguma proposição empírica, e mesmo das suposições de eixo, elas podem, no entanto, ser todas falsas e, por outro lado, nenhuma explicação evidencialista da verdade poderia confirmar que os eixos são necessários para se ter justificção. Portanto, tudo o que há para a verdade dos eixos é o que é explicitado por meio das trivialidades que acabamos de enumerar. Em particular, eles não são verdadeiros porque correspondem a uma realidade independente da mente. Em vez disso, são condições de representação de faixas inteiras de "realidade". Por exemplo, aqueles relativos a objetos físicos específicos independentes da mente (outras mentes, o passado, a uniformidade da natureza etc.). Além disso, em um espírito wittgensteiniano (na verdade, kantiano), quando lidamos com as condições de possibilidade de representação, eles, em última instância, dependem de nós. Ou seja, eles dependem do fato de que temos um esquema conceitual que admite objetos independentes da mente. Então, eixos como "há um mundo externo" são verdadeiros, em um sentido mínimo, porque pertencem ao nosso esquema conceitual e nos possibilitam representar objetos específicos independentes da mente e adquirir justificção e conhecimento de proposições empíricas comuns. Supor que, apesar de tudo o que consideramos saber, eixos como "há um mundo externo" e "há objetos físicos" podem, afinal, ser falsos dependeria de ainda estar nas garras de uma concepção realista da verdade, que alguém só teria o direito de endossar nessa conexão se não houvesse outras opções.<sup>16</sup> Em suma, seria o resultado de uma espécie de "nostalgia" de uma concepção realista da verdade, o que resulta em nossa

---

<sup>16</sup> Ou então, se não estivéssemos cientes dessas opções ou tivéssemos argumentos decisivos contra elas. Isso não parece sustentável em relação às concepções minimalistas (ou deflacionárias) da verdade. Para mais discussão sobre a verdade minimalista dos eixos, consulte-se Coliva (2018a e 2019).

incapacidade de superá-la, por assim dizer. Tal concepção realista da verdade está na raiz de muitos de nossos enigmas e ansiedades filosóficas, de acordo com Wittgenstein e com vários outros “antirrepresentacionistas” – um rótulo enganoso, que sugere a impossibilidade de representar qualquer coisa, enquanto na verdade a ideia seria que as representações são uma função de esquemas conceituais que não são eles próprios reflexos de uma realidade predeterminada. É em conexão com esse tipo de sentimento e atitude em relação à concepção realista da verdade que a terapia, na forma de agir sobre nossa vontade, é necessária, segundo Wittgenstein, pois inicialmente uma imagem de verdade nos mantém presos. Por meio da reflexão filosófica, reconhecemos isso e vemos como se poderia pensar de forma diferente e, ainda assim, não podemos deixar de voltar a ela. É aqui que nossa vontade tem de se tornar mais forte e nos fazer, por fim, virar as costas para essa imagem. Tentações ainda podem ocorrer ao longo do caminho do nosso pensamento sobre a realidade. No entanto, toda vez teremos de lutar contra elas. Nesse sentido, a filosofia é uma batalha constante contra o enfeitiçamento de nosso entendimento, como Wittgenstein aponta nas *Investigações filosóficas* (IF, 109).

Assim, a versão final e específica da epistemologia dos eixos que endosso diz que, graças a suposições (minimamente) verdadeiras e epistêmica e racionalmente obrigatórias, como “há um mundo externo” ou “há objetos físicos” (e possivelmente outras), juntamente com o decorrer adequado da experiência, podemos e temos justificações perceptivas para crenças empíricas comuns como “aqui está uma mão”. No entanto, para repetir, esta é a espécie do gênero epistemologia dos eixos que eu endosso. Não é a única possível; mesmo que eu esteja convencida de que é essa é a que tem as melhores perspectivas de sucesso, porque lida com o desafio cético, embora desenvolva uma resposta indireta a ele. Ou seja, não é uma resposta que contradiz o cético ao fornecer garantias epistêmicas ordinárias para “há um mundo externo”. Em vez disso, a visão de racionalidade estendida é uma resposta que mostra que a busca cética é de alguma forma ilegítima quando se trata de proposições muito gerais como “há um mundo externo”, pois pede justificações que não podem ser obtidas e baseia-se em uma concepção muito estreita e desmotivada de racionalidade epistêmica e em uma concepção realista da verdade, a qual não é de forma alguma a única opção possível.

## 2.4 Ceticismo Cartesiano Desestabilizado

Uma série de consequências importantes se seguem de um quadro tão geral. Por exemplo, segue-se que o princípio do fechamento para justificação sob implicação conhecida não é incondicionalmente válido.<sup>17</sup> Com efeito, “aqui está minha mão” implica “existe um mundo externo” e, no entanto, embora possamos acreditar justificadamente no primeiro (e na implicação), não podemos acreditar justificadamente no último. Ainda assim, na minha opinião, isso não leva a nenhuma “conjunção abominável”<sup>18</sup> do tipo “eu acredito justificadamente que há a minha mão aqui, mas eu não acredito justificadamente que haja um mundo externo” *sic et simpliciter*. Em vez disso, o tipo de conjunção que temos, uma vez que se endossa a visão de racionalidade estendida, é “eu acredito justificadamente que aqui está a minha mão e, embora eu não acredite justificadamente que haja um mundo externo, sou epistêmica e racionalmente obrigado a supor que existe”. Como apontaram Harman e Sherman (2011), a ameaça de conjunções abomináveis depende de não prestar atenção suficiente à possibilidade de haver, nas proximidades das noções repudiadas (isto é, “justificação epistêmica para crenças”), noções mais sutis, como, no nosso caso, a noção de “suposições racionalmente obrigatórias”.<sup>19</sup>

Além disso, é necessário reconhecer que, além do tipo de princípio de falha da transmissão da garantia originalmente apresentado por Wright (1985, 2004a), – de acordo com o qual um argumento não pode gerar garantia (ou aumentar a garantia anterior) para uma conclusão se e somente se a garantia de suas premissas depende de já ter uma garantia para sua conclusão –, existe outro tipo do princípio de falha de transmissão da garantia, que está de fato em questão nos tipos de casos que são

---

<sup>17</sup> A interpretação precisa do princípio do fechamento é uma questão controversa. Considero que consiste no seguinte: se P é justificado ou conhecido, e é justificadamente acreditado ou conhecido que P acarreta Q, então Q é justificado ou conhecido também. Minha leitura do princípio de fechamento é, portanto, tal que impõe meramente uma exigência de consistência entre o estatuto epistêmico das proposições que figuram na implicação. Ela não concebe o fechamento como um princípio capaz de gerar nem de aumentar o estatuto epistêmico dessas proposições. Este último, em contraste, é uma propriedade do princípio de transmissão de bens epistêmicos, como justificação (ou garantia) e conhecimento.

<sup>18</sup> Notoriamente, esta é a frase de Keith DeRose (1995).

<sup>19</sup> Em seguida, haverá mais sobre a importante noção de suposição.

de maior interesse para os filósofos,<sup>20</sup> a saber, aquele segundo o qual um argumento não pode gerar garantia (ou aumentar a garantia anterior) de uma conclusão se e somente se a garantia de suas premissas depende simplesmente da própria suposição de sua conclusão. É por essa razão que também na arquitetura moderada de garantia perceptiva, e não apenas em sua contraparte conservadora, o argumento de Moore ("aqui está uma mão; ora, se há uma mão aqui, há um mundo externo; logo, há um mundo externo") não é persuasivo. Além disso, é por causa desse tipo de falha de transmissão que argumentos circulares projetados para produzir garantias para crenças muito gerais, como "meus órgãos dos sentidos estão funcionando maioritariamente de modo correto", com base em crenças perceptivas específicas justificadas por meio de percepções ocorrentes, não seriam convincentes também.

Negar a validade incondicional do fechamento por razões de princípio – isto é, por causa da concepção moderada da justificação perceptiva e do último tipo de falha de transmissão – é uma jogada fundamental para bloquear o ceticismo cartesiano, pois, como é costume hoje em dia, pode-se ver essa forma de ceticismo como dependente de duas ideias cruciais. Primeira, não estamos em posição de excluir cenários radicalmente céticos, uma vez que todas as nossas evidências atualmente disponíveis seriam compatíveis com sua ocorrência. Segunda, se não podemos excluir sua ocorrência, não podemos saber (ou acreditar justificadamente em) proposições empíricas ordinárias, como (P) "aqui está minha mão", com base na experiência visual atual de alguém. Esta segunda suposição é de fato baseada no fechamento, pois, se esse princípio é válido, se alguém não pode saber (ou acreditar justificadamente) que não é um BIV (Q), por contraposição, não pode saber (ou acreditar justificadamente) que existe uma mão (P) onde parece vê-la. Assim, se o princípio do fechamento não for válido incondicionalmente, é realmente possível saber (ou acreditar justificadamente em) P, mesmo que não se possa saber (ou acreditar justificadamente em) (Q) "eu não sou um BIV", e o ceticismo cartesiano é, portanto, bloqueado.

---

<sup>20</sup> Adoto a terminologia de Wright aqui e, de acordo com ela, falo de garantias em vez de justificações. Eu considero os termos seguramente intercambiáveis neste contexto.

Em comparação com outros tipos de epistemologia dos eixos, o tipo que proponho não afirma que não Q é, em última análise, ininteligível;<sup>21</sup> nem afirma que Q não é uma proposição ou o objeto de uma atitude proposicional, de modo que não poderia figurar na implicação nem como uma possível instância de fechamento (ou de transmissão).<sup>22</sup>

Repetindo, em minha opinião, “eu não sou um BIV” (ou “eu não sou vítima de um sonho lúcido e contínuo (ou de qualquer outro grande engano cognitivo)”) é um eixo de todas as nossas investigações (empíricas) e não pode ser justificado de forma independente. Em vez disso, é constitutivo da racionalidade epistêmica e, por essa razão, também não pode ser racionalmente colocado em dúvida, pois é exigido por qualquer atividade racional e investigação da realidade (empírica). No entanto, é apto à verdade, embora em um sentido minimalista, e é uma proposição que, como tal, pode ser o objeto de uma atitude proposicional e figura em implicações preservadoras de verdade (embora não geradoras epistêmicas). No entanto, a meu ver, o tipo de atitude que temos em relação a ela não é de crença, se crença for entendida como uma atitude de considerar uma proposição verdadeira com base em razões e evidências a seu favor. É por isso que prefiro falar, com relação aos eixos, em supor, em vez de acreditar, pois supor ainda é uma atitude de considerar uma proposição verdadeira, que, no entanto, não tem de ser mediada por razões auxiliares em favor de seu conteúdo.<sup>23</sup>

Ainda assim, deve-se compreender que rejeitar a validade incondicional do fechamento não é um preço terrível a se pagar, pois, afinal, o fechamento e, de fato,

---

<sup>21</sup> Para tal posição na epistemologia contemporânea, ver Schönbaumsfeld (2016a). Isso também está muito de acordo com os próprios pronunciamentos de Wittgenstein em *Da certeza* contra a própria inteligibilidade da hipótese do sonho. Eu os discuto longamente em Coliva (2010), cap. 3. Possivelmente, as observações de Wittgenstein também estão na origem do argumento de cérebros na cuba de Putnam (1981).

<sup>22</sup> Veja-se Moyal-Sharrock (2007) e Pritchard (2016a) respectivamente. Pritchard, em minha opinião, confunde fechamento com transmissão porque ele pensa que fechamento seria um princípio que nos permitiria chegar racionalmente a acreditar nas consequências de certas premissas em que já acreditamos racionalmente. Uma vez que, para ele, eixos não são objeto de nenhuma crença racional tampouco de uma que formamos através do raciocínio e são objeto de compromissos viscerais, o fechamento não se aplica a eles e, portanto, é protegido por contraexemplos. Discuti as opiniões de Pritchard longamente em Coliva (2016b, 2018b). Para uma caracterização diferente do fechamento e uma discussão sobre a diferença entre ele e a transmissão, consulte-se Coliva (2015), cap. 3.

<sup>23</sup> Para uma discussão extensa sobre suposições, sobre como elas se manifestam na ação e podem ser atribuídas também a criaturas a-linguísticas ou pré-linguísticas com base em certas formas de comportamento, ver Coliva (2015), cap. 1.

a transmissão de justificação epistêmica, como acabamos de ver, permanecem válidos em casos ordinários. Ou seja, nos casos em que as proposições de ambos os lados da implicação não são eixos. Assim, insistir no fracasso do fechamento como um golpe fatal para a epistemologia dos eixos, pelo menos a do tipo que defendo, é mais uma vez o sintoma de uma espécie de nostalgia por certas imagens ou por "verdades", que, no entanto, não há razão para considerar sacrossantas, especialmente quando tudo que se está sugerindo é simplesmente redefinir seus limites.

## 2.5 CONCLUSÕES

Neste artigo, vimos como a versão específica da epistemologia dos eixos que venho desenvolvendo desde *Extended rationality* pode se contrapor ao ceticismo tanto de origem humeana quanto cartesiana. A jogada principal é compreender, em um espírito wittgensteiniano, se não seguindo à risca o *Da certeza*, que proposições como "há um mundo externo", "há objetos físicos" e "eu não sou um BIV" desempenham um papel semelhante a uma regra, pois são constitutivas da racionalidade epistêmica e, portanto, são exigidas pela própria racionalidade epistêmica. Ou seja, elas nos permitem representar a realidade como povoada por objetos independentes da mente e exercer com confiança nossos poderes cognitivos para formar crenças justificadas ou mesmo bem informadas sobre elas. Isso é compatível com a manutenção da ideia de que elas são verdadeiras, embora em um sentido minimalista, e podem, portanto, figurar em implicações. Ainda assim, mesmo que "aqui está minha mão" implique "existem objetos físicos" e "eu não sou um BIV", isso não significa que se podemos saber – e de fato sabemos, a primeira – também podemos saber, e sabemos, a última. Com efeito, o princípio do fechamento para operadores epistêmicos vale apenas para proposições empíricas comuns e vale porque essas suposições muito gerais não podem de forma alguma ser garantidas ou conhecidas. No entanto, graças à explicação moderada da justificação perceptiva, isso é, por sua vez, compatível com a ideia do senso comum de que, de fato, temos muitas crenças justificadas e conhecimento de proposições empíricas comuns como "aqui está minha mão". Ao reter essa grande faixa de conhecimento e



considerar que seus pressupostos não estão situados fora da racionalidade epistêmica, graças ao constitutivismo e a uma visão estendida da racionalidade epistêmica, o ceticismo pode ser de fato desestabilizado.



## Capítulo 3

### Sobre a epistemologia dos eixos<sup>1</sup>

*Duncan Pritchard*

Tradução Raquel A. Krempel

Revisão Israel Vilas Bôas

#### 3.1 A EPISTEMOLOGIA DOS EIXOS

Em termos gerais, a *epistemologia dos eixos* é o programa de pesquisa inspirado nas observações impressionistas de Wittgenstein (DC) em seus últimos cadernos de anotações, publicados como *Da certeza*.<sup>2</sup> Nesses cadernos, Wittgenstein articula uma nova explicação da estrutura da avaliação racional em cujo núcleo há certos “eixos” fundamentais. Eles são normalmente conhecidos na literatura como proposições eixo, mas prefiro chamá-los de *compromissos de eixo*, pois o que é importante neles, na minha opinião (como veremos), não é o conteúdo proposicional específico que está em jogo (que pode ser variável), mas o tipo característico de compromisso que se tem com eles. A ideia de Wittgenstein é que esses compromissos de eixo são necessários para que a avaliação racional ocorra. Como tal, no entanto, eles próprios são imunes à avaliação racional e, portanto, há uma classe de compromissos fundamentais que são vitais para que a avaliação racional ocorra, sem que eles mesmos tenham uma base racional e, por conseguinte, não são candidatos a conhecimento.

Essa proposta já é radical o suficiente, mas o que torna a visão ainda mais dramática é o tipo de exemplo que Wittgenstein oferece de nossos compromissos de eixo. Eles se referem àquelas afirmações cotidianas das quais temos a certeza ideal, como as certezas enumeradas por G. E. Moore (por exemplo, 1980a e 1980b),

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-03>

<sup>2</sup> Para alguns dos textos principais relevantes para a epistemologia dos eixos, ver Strawson (1985, 2008), McGinn (1989), Williams (1991), Wright (2004a), Coliva (2010; 2015) e Schönbaumsfeld (2016a). Para dois levantamentos dessa literatura, ver Pritchard (2011b; 2017).

inclusive, a mais famosa, “tenho mãos”. Em circunstâncias normais, nada é mais certo do que ter mãos, o que Moore considera uma indicação de que ela tem um estatuto epistêmico especial. Wittgenstein, por outro lado, sustenta que sua certeza ideal significa que ela não tem nenhum estatuto racional, pois a certeza de eixo a ela associada é o que precisa estar em vigor para que avaliações racionais ocorram. O mesmo vale para o resto de nossas certezas mooreanas, como a de que o seu próprio nome é tal e qual (por exemplo, DC, 486), de que se está falando português (por exemplo, DC, 158), de que nunca se esteve na Lua (por exemplo, DC, 117) e assim por diante.<sup>3</sup>

O desafio enfrentado por todo defensor de uma epistemologia dos eixos sempre foi explicitar essa ideia básica – que é apenas esboçada nos cadernos que temos de Wittgenstein – de modo a transformá-la em uma proposta epistemológica plausível. Em particular, alguém poderia de início pensar que essa ideia acaba levando, ou ao ceticismo radical, ou ao relativismo epistêmico. Ao ceticismo radical, porque, se nossas certezas mais básicas são completamente desprovidas de apoio racional, como é que qualquer uma de nossas crenças pode lograr ser conhecimento? Ao relativismo epistêmico, porque parece totalmente plausível que as pessoas tenham conjuntos de compromissos diferentes, como quando são criadas em meios culturais muito diferentes. Mas isso não implica que pode haver sistemas distintos de avaliação racional, levando, assim, ao relativismo epistêmico?

Voltaremos a ambos os desafios abaixo. Mas, primeiro, deixe-me explicar como entendo a epistemologia dos eixos.<sup>4</sup> No cerne da minha proposta está uma certa visão sobre a natureza dos compromissos de eixo. Minha explicação leva a sério a maneira como Wittgenstein descreve esses compromissos, de modo que a certeza que está associada aos nossos compromissos de eixo é visceral e pré-racional: “animal”, “primitiva” (DC, 359, 475). Argumento que existe um tipo particular de atitude proposicional em jogo aqui. Em especial, embora nossos compromissos de eixo sejam crenças no sentido cotidiano e impreciso do termo, pelo qual ele

---

<sup>3</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre o contraste entre Moore e Wittgenstein nesta frente, ver Coliva (2010) e Pritchard (no prelo d).

<sup>4</sup> Eu desenvolvo minha própria versão da epistemologia dos eixos em várias obras, mas veja especialmente Pritchard (2016a). Ver também Pritchard (2005a; 2005c; 2012b; 2014a; 2016c; 2018a; 2018c; 2019b).

somente expressa uma aceitação geral de uma proposição, eles não são crenças no sentido específico de crença que é de interesse dos epistemólogos – a saber, aquela atitude proposicional que é uma parte constituinte do conhecimento racionalmente fundamentado. Chamemos essa noção mais restrita de crença de *crença C-apta*.<sup>5</sup> A crença C-apta tem algumas propriedades características e notavelmente tem algumas conexões conceituais de nível básico com a verdade e com as razões. Em particular, ter uma crença C-apta em uma proposição é ter um comprometimento com a verdade dessa proposição que responde a razões, pelo menos neste sentido mínimo: não se pode simultaneamente ter uma crença C-apta ao mesmo tempo em que se reconhece que não se tem uma base racional para a verdade da proposição alvo. Se alguém continuar comprometido com a verdade da proposição alvo independentemente disso, então a atitude proposicional não é de crença C-apta, mas uma atitude proposicional completamente diferente (como um pensamento positivo, etc.).

É crucial notar, no entanto, que, dada a maneira como Wittgenstein descreve nossos compromissos de eixo, estes claramente não passam nesse teste de crença C-apta. (Doravante, para facilitar a expressão, por “crença” terei especificamente em mente a crença C-apta). A certeza de eixo de que temos mãos, em circunstâncias normais, não seria nem um pouco afetada pelo reconhecimento de que não temos base racional para a verdade dessa proposição. (Claro, pode-se *dizer* que ela é afetada, mas a ideia defendida por Wittgenstein é que a certeza real, completamente inalterada, se manifestaria em suas ações). Isso reflete o fato de que, para Wittgenstein, esses compromissos não estão enraizados de modo algum em raciocínios. De fato, isso se manifesta na maneira como adquirimos nossos eixos. Eles não nos são explicitamente ensinados, mas “os engolimos” (DC, 143) com tudo o que aprendemos de maneira explícita, como parte da visão de mundo que, como consequência disso, é adquirida. Ninguém ensina que você tem mãos, por exemplo; você é ensinado a fazer coisas com as mãos, o que pressupõe a existência delas (DC, 374).

---

<sup>5</sup> No original “K-apt belief”; uma crença que está apta a ser um conhecimento [nota da tradutora].

Note-se que, na minha visão, o tipo de atitude proposicional que está em jogo em nossos compromissos de eixo é *sui generis*, pois não se enquadra em nenhuma outra categoria de atitude proposicional com a qual estamos familiarizados atualmente. Por exemplo, nossos compromissos de eixo não são aceitações, hipóteses ou suposições, pois todas essas são atitudes proposicionais que são consistentes com o agnosticismo sobre a verdade da proposição alvo e, no entanto, isso não pode ser verdade sobre os nossos compromissos de eixo, dado que temos a certeza ideal deles. De maneira mais geral, na minha visão (que considero capturar o que Wittgenstein pretendia nesse assunto), também não há nada remotamente estratégico sobre nossos compromissos de eixo, ao contrário de como eles são entendidos por algumas versões da epistemologia dos eixos.<sup>6</sup>

Embora a maioria das explicações dos compromissos de eixo enfatize a aparente relatividade de nossos compromissos de eixo (à pessoa, ao local, à época, às circunstâncias etc.), pretendo mostrar que todos os compromissos de eixo têm um núcleo comum, pois o que todos os nossos compromissos de eixo expressam é um compromisso abrangente que chamo de *compromisso de eixo superior*, a saber, a certeza de que não se incorre radical e fundamentalmente em erro.<sup>7</sup> A ideia básica é que a certeza ideal que está associada às certezas mooreanas cotidianas (em condições normais), como a de que temos mãos, é uma expressão dessa certeza ideal mais geral. A aparente variabilidade em nossos compromissos de eixo é, assim, explicada em termos de como o abrangente compromisso de eixo superior, em conjunto com circunstâncias diferentes e, portanto, com um conjunto diferente de crenças, dá origem a compromissos de eixo específicos com conteúdos proposicionais mais concretos, como o de que temos mãos. É, portanto, o compromisso de eixo superior, estritamente falando, que é pressuposto em nossas crenças. Os compromissos de eixo específicos são uma função desse compromisso

---

<sup>6</sup> Isso ocorre especialmente com a explicação de legitimação [*entitlement*] dos compromissos de eixo oferecida por Wright (2004a) e com a visão relacionada de racionalidade estendida oferecida por Coliva (2010; 2015). Veja também a nota de rodapé 6, na qual explico por que os compromissos de eixo não são aliefs.

<sup>7</sup> Apenas para esclarecer, ao chamar o eixo superior de *compromisso*, não sugiro que seja algo que precisemos ter considerado explicitamente. Que alguém tenha esse compromisso é, ao contrário, manifesto em suas ações. (Isso é verdade para todos os nossos compromissos de eixo, mas para muitos deles é plausível que a proposição alvo tenha sido considerada explicitamente em algum momento).

geral que se revela de modo concreto por meio de um conjunto particular de crenças.

Há inúmeras vantagens nessa explicação dos compromissos de eixo, mesmo além do benefício óbvio de que ela desmistifica o que até agora era uma noção bastante enigmática. Uma das principais vantagens é que ela pode explicar duas características dos compromissos de eixo que, à primeira vista, estão em tensão direta entre si. Por um lado, os compromissos de eixo não respondem em nenhum grau a considerações racionais, no sentido de que são compromissos que manteríamos e dos quais não estaríamos menos certos mesmo que nos déssemos conta de que não temos base racional para a sua verdade. Mais especificamente, nossa certeza contínua deles se manifestaria em nossas ações, de modo que, mesmo que possamos afirmar duvidar deles, essa "dúvida" seria, em um sentido importante, falsa. Por outro lado, no entanto, os compromissos de eixo podem claramente mudar com o tempo, e mudar de maneiras que parecem ser, ao menos superficialmente, racionais. De fato, a mesma proposição pode ser um compromisso de eixo em um momento, e uma crença comum em outro, e essa mudança parece envolver uma resposta racional a mudanças de circunstâncias. Mas se os compromissos de eixo não respondem a razões, da maneira específica acima descrita, então como eles podem se modificar, muito menos se modificar por meio de uma resposta racional a circunstâncias alteradas?

Minha visão pode explicar o que está acontecendo aqui. Considere-se o compromisso de eixo de que nunca se esteve na Lua. O que o mantém em vigor é que, dado o sistema de crenças de alguém (tendo em mente que estamos distinguindo crenças de compromissos de eixo), esse compromisso é uma expressão do compromisso que se tem com o eixo superior. Mas as crenças podem mudar com o tempo e de maneira racional. Imagine agora uma criança nascida hoje que, durante uma longa vida, se conscientiza da crescente facilidade das viagens espaciais, a um tal ponto que isso se torna o tipo de atividade em que alguém poderia participar sem estar ciente. Em algum momento, as crenças da criança sobre viagens espaciais mudarão a tal ponto que ela nunca ter ido à Lua não será mais um compromisso de eixo, mas sim tornar-se-á uma crença do tipo familiar (semelhante à minha crença de que eu nunca estive em certas cidades da Inglaterra). Assim como crenças mudam devido a circunstâncias alteradas, do mesmo modo também se

alteram quais proposições específicas manifestam o compromisso de eixo superior. Podemos assim explicar como os compromissos específicos de eixo podem mudar ao longo do tempo e de maneira racional, mesmo que o compromisso não responda diretamente a razões (no sentido específico estabelecido acima).

Ou considere uma proposição que é em um momento um compromisso de eixo, mas em outros momentos uma crença comum. Por exemplo, nas condições anormais em que alguém retoma a consciência no hospital após um acidente de carro grave, deixa de ser um compromisso de eixo que alguém tenha duas mãos. De fato, em tais circunstâncias, poderia fazer todo o sentido basear as crenças no fato de vê-las, enquanto isso seria simplesmente ininteligível em condições normais (DC, 125). Além disso, essa mudança nos compromissos parece ser uma resposta racional a uma mudança nas circunstâncias. A meu ver, não há nada de enigmático nisso, assim como não há nada de enigmático em uma inspeção mais minuciosa, sobre a pessoa no exemplo anterior que vive tempo suficiente para perder seu compromisso de eixo de nunca ter estado na Lua. A mudança de circunstâncias, para as condições anormais especificadas, levará a uma mudança no conjunto de crenças e, portanto, também alterará quais proposições específicas codificam o compromisso de eixo superior.

Observe-se que, nessa explicação dos compromissos de eixo, não se segue que toda atitude proposicional de certeza completa seja, em virtude disso, um compromisso de eixo, já que isso depende de a atitude proposicional ser uma manifestação do compromisso de eixo superior. Acho que esse é um resultado bem-vindo, já que não queremos que nenhuma certeza patológica seja um compromisso de eixo. Da mesma forma, não é possível, nessa visão, que os compromissos de eixo de uma pessoa estejam em tensão com suas crenças (como é provável que uma certeza patológica esteja), uma vez que seus conteúdos são determinados pelo seu conjunto de crenças.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Essa é uma das razões pelas quais a atitude proposicional envolvida em um compromisso de eixo não é um *alief*, no sentido articulado por Gendler (2008). Isso ocorre porque os *aliefs* de alguém podem estar em tensão com suas crenças (C-aptas), como em reações fóbicas (por exemplo, quando alguém tem medo de cobras, e tem então um *alief* de que está em perigo, mesmo sabendo, e assim C-aptamente acreditando, que não há perigo).



Outra consequência da minha explicação dos compromissos de eixo que julgo bem-vinda é que afirmações filosóficas como “há um mundo exterior” não contam como compromissos de eixo. Isso ocorre porque elas não são manifestações de um compromisso de eixo superior (quanto a isso, compare-as com a convicção de que temos mãos), mas sim afirmações teóricas que somos levados a fazer como resultado de uma investigação filosófica. Essa característica da minha visão é bastante contrária às propostas mais frequentes de epistemologia dos eixos, as quais estão dispostas a tratar muitas afirmações filosóficas desse tipo como compromissos de eixo.<sup>9</sup> A meu ver, isso é um engano. Na verdade, parece-me claro que Wittgenstein tratou essas afirmações filosóficas de maneira muito diferente das certezas mooreanas cotidianas, já que as primeiras são simplesmente sem sentido.<sup>10</sup> Em todo caso, na minha visão, os compromissos de eixo enraízam-se com profundidade em nossas práticas cotidianas de uma forma que simplesmente não se aplica às afirmações teóricas da filosofia.

### 3.2 CETICISMO RADICAL: RESOLVENDO A ANGÚSTIA EPISTÊMICA

Como muitos epistemólogos, um dos meus principais interesses ao me envolver com a epistemologia dos eixos é determinar como ela pode ser aplicável ao problema contemporâneo do ceticismo radical. Minha tese a esse respeito é que a epistemologia dos eixos, adequadamente entendida, é o antídoto para uma versão proeminente do problema cético radical contemporâneo que depende do princípio do fechamento.<sup>11</sup> De acordo com essa formulação, o ceticismo radical é um suposto paradoxo que expõe tensões profundas dentro de nossos próprios conceitos epistemológicos.

---

<sup>9</sup> Na verdade, para muitas dessas teorias, isso é explicitamente citado como uma virtude da posição. Vejam-se, por exemplo, Wright (2004a) e Coliva (2010; 2015).

<sup>10</sup> Veja-se especialmente DC, 35-36. A esse respeito, sigo alguns outros comentadores – como Williams (2004) – no que diz respeito ao primeiro caderno que compõe *Da certeza* (DC, 1-65) ter preocupações muito diferentes dos outros três. Em particular, ele é em grande parte focado na “prova” de Moore (1980b) de um mundo exterior e, portanto, em sua resposta ao idealismo, ao invés de no tratamento mais geral de Moore das certezas cotidianas, como encontrado, por exemplo, em Moore (1980a).

<sup>11</sup> Ver, especialmente, Pritchard (2016a, *passim*). Ver também Pritchard (2018a).

Podemos expressar esse suposto paradoxo em termos da seguinte tríade supostamente inconsistente, na qual conhecimento deve ser entendido como conhecimento racionalmente fundamentado:<sup>12</sup>

*O Paradoxo Cético Radical Baseado no Fechamento*

(I) Temos muitos conhecimentos cotidianos.

(II) O princípio do fechamento.

(III) Não podemos conhecer as negações das hipóteses céticas radicais.

Por “conhecimento cotidiano” quero dizer apenas o tipo de conhecimento racionalmente fundamentado que com frequência atribuímos a nós mesmos. Enquanto tal, (I) é essencialmente apenas a negação do ceticismo radical como uma posição (isto é, o ceticismo radical, enquanto posição em vez de paradoxo, envolveria a rejeição de (I)) e, portanto, deve ser incontroversa. (III) também é amplamente aceita, pelo menos desde que nosso foco seja no conhecimento racionalmente fundamentado, pois que base racional alguém poderia oferecer para excluir tal engano? Para dar um exemplo familiar, que possível razão alguém poderia ter para excluir, por exemplo, a possibilidade de que seja um cérebro em uma cuba que é “alimentado” com experiências enganosas?

O princípio do fechamento, e portanto (II), pretende pôr essas duas afirmações em conflito direto. Eu argumento que, para que seja plausível em si mesmo, o fechamento precisa ser interpretado diacronicamente como um princípio de dedução competente por meio do qual se ganha uma crença na proposição consequente que é baseada na dedução competente relevante a partir do conhecimento fundamentado de modo racional na proposição antecedente.<sup>13</sup> Assim entendido, não deve haver objeção ao princípio do fechamento. Como o produto de um processo tão paradigmaticamente racional como a dedução competente, que se baseia no conhecimento fundamentado de modo racional do antecedente, poderia deixar de ser

---

<sup>12</sup> Sustento, com algum detalhe, em Pritchard (2016a, parte um) que esse é o foco do argumento cético radical, pelo menos se quisermos considerar o problema em sua formulação mais forte. (Como também explico lá, ao defender esse ponto, não se está com isso afirmando que todo conhecimento é um conhecimento racionalmente fundamentado).

<sup>13</sup> Essa é essencialmente a formulação do princípio de fechamento que é defendida por Williamson (2000, p. 117) e Hawthorne (2005, p. 29).

um conhecimento racionalmente fundamentado do consequente? Mas o problema agora deve ser aparente, visto que, evidentemente, muitas das afirmações cotidianas que consideramos conhecer acarretam as negações de hipóteses céticas radicais e, portanto, se as últimas nunca podem ser conhecidas, então, ao que parece, tampouco podem as primeiras, pelo menos enquanto o princípio do fechamento for aceito. Temos assim uma tríade inconsistente e, portanto, uma dessas afirmações bastante intuitivas precisa ser descartada.

Penso que Wittgenstein oferece os fundamentos de uma estratégia anticética *solapadora* aplicável a esse suposto paradoxo, isto é, uma proposta que demonstra que o que parece ser um paradoxo na verdade não o é. Mais especificamente, uma resposta solapadora a um suposto paradoxo envolve mostrar que o problema em questão depende ilicitamente de ideias teóricas controversas que aparentam ser de senso comum, de modo que, removidas essas afirmações controversas, o problema desaparece. (O contraste é com estratégias *anuladoras* que concedem que existe um paradoxo genuíno em jogo, mas argumentam, no entanto, que um elemento específico no paradoxo deve ser rejeitado. Respostas anuladoras a paradoxos são, portanto, essencialmente revisionistas de uma forma que as respostas solapadoras não o são).<sup>14</sup> É aqui que entra a explicação dos compromissos de eixo que ofereço (seguindo Wittgenstein).

Se Wittgenstein estiver certo sobre nossos compromissos de eixo, então eles são características necessárias de nossas práticas racionais, ou seja, não é opcional que se tenham esses compromissos, como se eles fossem suposições que poderiam ser eliminadas pelo raciocínio. Em vez disso, ter esses compromissos é essencial para ser um cidadão do reino das razões. Uma consequência imediata dessa ideia é que a própria noção de haver avaliações racionais universais, pelas quais todos os compromissos de uma pessoa são avaliados racionalmente de uma vez, é simplesmente incoerente. Refiro-me a essa afirmação como a *tese da universalidade da avaliação racional* e sustento que ela é a fonte do ceticismo radical baseado no fechamento, pois o papel da inferência baseada no fechamento no argumento cético

---

<sup>14</sup> Para uma discussão mais aprofundada das respostas solapadoras e anuladoras ao ceticismo radical, e a sua importância, veja-se Pritchard (2014b; 2016a, parte um). A este respeito, veja também a distinção entre terapêutico/teórico apresentada por Williams (1991, cap. 1), e a distinção entre remoção/superação de obstáculos descrita por Cassam (2007).

radical é precisamente nos levar a empreender uma avaliação racional universal, por meio da consideração de como a base racional que temos para nossas crenças cotidianas pode ser suficiente para excluir hipóteses céticas radicais em que estamos radicalmente errados. Poder-se-ia pensar de antemão que essas avaliações racionais universais são inócuas, uma vez que são simplesmente extensões das avaliações racionais localizadas que empreendemos em nossas práticas epistêmicas cotidianas. O crucial, entretanto, é que Wittgenstein nos alerta sobre a localidade de nossas avaliações racionais cotidianas não ser uma característica incidental dessas práticas, como se estivéssemos apenas com falta de tempo ou de imaginação, mas sim essencial para o que é empreender uma avaliação racional. É por isso que Wittgenstein solapa o suposto paradoxo cético ao mostrar que ele se baseia em uma afirmação teórica duvidosa que não está enraizada em nossas práticas epistêmicas cotidianas (a tese da universalidade da avaliação racional), a qual deveríamos descartar.

Ainda assim, pode-se ficar intrigado com como, exatamente, a estratégia solapadora wittgensteiniana se relaciona com nossa formulação do problema cético radical exposto acima. A ideia é que o proponente de uma epistemologia dos eixos deve negar o princípio do fechamento? Decerto pode parecer que sim de início. Alguém tem um conhecimento racionalmente fundamentado de proposições que sabe que acarretam os compromissos de eixo e, ainda assim, é incapaz de conhecer os últimos. Como, então, a negação do princípio do fechamento poderia ser evitada?<sup>15</sup> Eu argumento, por outro lado, que entendida de maneira correta, a epistemologia dos eixos não precisa negar o princípio do fechamento.

Lembrem-se de que afirmei que o princípio do fechamento, caso empregado na formulação do enigma cético radical, precisa ser entendido como um princípio de dedução competente diacrônico (caso contrário, é implausível por razões independentes). Isso significa que está embutido no princípio que se adquire uma crença na proposição acarretada por meio de um processo paradigmaticamente racional. Além disso, a noção de crença em jogo aqui é claramente do tipo C-*apta*, dado que se destina a permitir que o sujeito adquira conhecimento racionalmente

---

<sup>15</sup> Wittgenstein parece estar atento para algo assim. Ver, por exemplo, DC, 183.

fundamentado da proposição acarretada. Assim entendido, entretanto, o princípio do fechamento é simplesmente inaplicável aos nossos compromissos de eixo. Em particular, não se pode usar o fechamento para adquirir uma crença C-apta em um compromisso de eixo, uma vez que não se pode ter tal crença em um compromisso de eixo, muito menos por meio de uma rota paradigmaticamente racional. Lembrem-se de que o compromisso já está em jogo e tem propriedades que garantem que ele seja uma atitude proposicional que não pode ser uma crença C-apta.

Segue-se que a resposta adequada para o epistemólogo dos eixos dar ao enigma exposto acima é negar que ele corresponda a uma tríade inconsistente. O princípio do fechamento não é o problema; o problema é antes a tese da universalidade da avaliação racional. Uma vez que esta última seja rejeitada, o princípio do fechamento pode ser mantido e mostrado ser tão inofensivo quanto parece à primeira vista. O ponto é que o princípio do fechamento é tão somente um meio pelo qual se pode adquirir crenças (C-aptas) por meio da dedução competente a partir de conhecimentos racionalmente fundamentados e, assim, vir a ter mais conhecimentos racionalmente fundamentados. Mas esse não é um processo aplicável aos nossos compromissos de eixo, uma vez que, para começar, eles não são candidatos a ser crenças C-aptas.

Assim, resolve-se em definitivo uma formulação contemporânea do ceticismo radical. Observe-se, no entanto, que eu digo apenas "uma formulação". Há uma boa razão para isso, já que uma de minhas afirmações principais sobre o ceticismo radical contemporâneo é que ele não é um problema único, mas sim dois problemas logicamente distintos que foram confundidos. Em particular, além da formulação baseada no fechamento que já consideramos, há também a formulação baseada na subdeterminação, a qual em geral é considerada ao menos *grosso modo* equivalente, senão simplesmente equivalente, à formulação baseada no fechamento. Eu argumentei, entretanto, que essas formulações do problema cético são diferentes de um modo importante, pois não apenas são logicamente distintas, como também se baseiam em fontes distintas.<sup>16</sup> Enquanto a formulação do problema baseada no fechamento depende da tese da universalidade da avaliação racional, como vimos

---

<sup>16</sup> Essa afirmação remonta a trabalhos meus anteriores, especialmente Pritchard (2005a, cap. 4; 2005b).

acima, a formulação baseada na subdeterminação se baseia em uma ideia diferente, que chamei de *tese da insularidade das razões*. Esta é a afirmação de que o suporte racional desfrutado pelas crenças, mesmo no melhor dos casos, é sempre compatível com a sua falsidade generalizada.

Os detalhes do ceticismo baseado na subdeterminação, e como eu o resolvo, não precisam nos deter aqui, pois nos afastam um pouco da epistemologia dos eixos. A versão curta é que eu afirmo que precisamos endossar o *disjuntivismo epistemológico* a fim de solapar a formulação do problema cético radical baseada na subdeterminação. Esse é uma explicação do conhecimento perceptivo segundo a qual o suporte racional de que ele desfruta em condições paradigmáticas é *factivo*, isto é, ele acarreta a proposição alvo.<sup>17</sup> Como tal, somente o disjuntivismo epistemológico nos oferece a base filosófica para entender por que a tese da insularidade das razões não só é falsa, como também está em tensão com nossas práticas epistêmicas cotidianas. A razão é que essas práticas são permeadas por um compromisso com razões factivas e, no entanto, as razões factivas são claramente inconsistentes com a tese da insularidade das razões. Uma vez que entendemos por que não há nada de errado com a concepção de razões factivas embutida em nossas práticas cotidianas, isso abre as portas para uma resposta solapadora ao enigma cético radical baseado na subdeterminação.

Além disso, esta não é uma resposta que pode ser extraída somente de uma epistemologia dos eixos wittgensteiniana, porque ela só nos fala sobre a estrutura da avaliação racional (isto é, que ela envolve essencialmente compromissos de eixo não racionais), mas não nos diz nada sobre o tipo de suporte racional de que nossas crenças desfrutam. Desse modo, a estrutura da avaliação racional poderia ser essencialmente local, como defende Wittgenstein, e o suporte racional poderia ser essencialmente insular de uma forma que leve ao ceticismo radical baseado na subdeterminação. Portanto, precisamos do disjuntivismo epistemológico para bloquear a última afirmação.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Essa proposta está enraizada no trabalho de McDowell (por exemplo, 1995). Artigo minha própria versão do disjuntivismo epistemológico em Pritchard (2012a). Veja-se também Pritchard (2008).

<sup>18</sup> Para uma visão oposta a esse respeito, ver Schönbaumsfeld (2019), que sustenta que a epistemologia dos eixos de Wittgenstein também envolve um compromisso com o disjuntivismo epistemológico.

Eu argumento que a natureza dupla do problema cético que identifiquei significa que devemos buscar uma resposta integrada dupla para o problema, o que chamo de resposta *biscópica*. Para esse fim, afirmo que a epistemologia dos eixos e o disjuntivismo epistemológico não são apenas propostas anticéticas compatíveis (ao menos uma vez que se entenda quais são seus respectivos alvos céticos), mas também se apoiam mutuamente. A ideia básica é que cada proposta é mais plausível quando combinada com a outra visão. Assim, é mais fácil aceitar a localidade essencial da avaliação racional que a epistemologia dos eixos acarreta se também formos capazes de demonstrar que casos paradigmáticos de conhecimento perceptivo envolvem suporte racional factivo. E é mais fácil aceitar a ideia de que casos paradigmáticos de conhecimento perceptivo envolvem suporte racional factivo, como defende o disjuntivismo epistemológico, se se aceitar a localidade essencial da avaliação racional (porque não se está desse modo comprometido com a imodéstia epistêmica de supor que se pode ter uma base racional factiva para rejeitar as hipóteses céticas radicais). Observe também o quanto essas propostas estão no mesmo espírito, já que ambas nos oferecem tratamentos solapadores do "paradoxo" cético.

### 3.3 VERTIGEM EPISTÊMICA E QUIETISMO WITTGENSTEINIANO

Embora a proposta biscópica solape completamente o ceticismo radical contemporâneo e, portanto, seja a cura para a *angústia* epistêmica, afirmo, no entanto, que uma ansiedade epistêmica perfeitamente natural pode permanecer, a qual está especificamente relacionada ao aspecto da epistemologia dos eixos da proposta. Chamo esse fenômeno de *vertigem epistêmica*.<sup>19</sup> Como o nome sugere, ele pretende capturar uma resposta essencialmente fóbica à situação epistêmica, de modo que alguém pode experimentar a vertigem epistêmica ainda que esteja totalmente ciente de que o problema do ceticismo radical foi neutralizado. Assim como alguém pode sofrer de vertigem em um lugar alto, mesmo que reconheça plenamente que não está em perigo, também pode ocorrer, a meu

---

<sup>19</sup> Os pedantes entre nós devem se sentir à vontade para renomear isso como *acrofobia epistêmica*, mas eu pessoalmente prefiro seguir o uso cotidiano ao tratar (incorretamente) "vertigem" como o nome para o medo de altura.

ver, alguém sentir uma inquietação residual a respeito de sua situação epistêmica, mesmo depois de o problema do ceticismo radical ter sido resolvido e, portanto, de a *angústia* epistêmica por ele gerada ser desarmada.

O motivo dessa inquietação está embutido na explicação wittgensteiniana da própria estrutura da avaliação racional, pois Wittgenstein nos alerta para como os compromissos aparentemente muito comuns de alguém, como o de que se tem duas mãos, podem desempenhar um papel bastante notável no sistema de avaliação racional. Wittgenstein escreveu que nossos compromissos de eixo “estão separados da rota percorrida pela investigação” (DC, 88). Ele quer dizer que a questão de seu status racional simplesmente nunca surge em condições normais e, portanto, não temos consciência de que esses compromissos ordinários desempenham um papel epistêmico extraordinário. Entretanto, uma vez que se tenha investigado seu status racional, e o estímulo para essa investigação será quase certamente de natureza filosófica, é difícil, depois disso, não continuar a se surpreender com sua peculiaridade. Para empregar uma frase usada de forma memorável por Stanley Cavell (1988) nesse contexto: aquilo que é mais comum se torna “estranho” uma vez que é explicitado para alguém.

Outra maneira de formular essa ideia é que, embora na vida cotidiana não pressuponhamos que avaliações racionais universais sejam possíveis, na verdade nem sequer consideramos isso, tampouco reconhecemos que elas sejam impossíveis. Isso não quer dizer que deixamos de reconhecer que nossas práticas cotidianas de oferecer razões contra e a favor de afirmações específicas são locais, já que certamente reconhecemos isso, pelo menos de modo implícito. O cerne da questão é antes que nossas práticas de avaliação racional, embora locais, também parecem estar inteiramente abertas a ampliações indefinidas de escopo. Ou seja, parece não haver limites inerentes ao escopo da avaliação racional, mesmo que na prática ela seja sempre de natureza local. A existência desse limite inerente, a impossibilidade de uma avaliação racional totalmente geral que englobasse até mesmo nossos compromissos de eixo, é uma descoberta filosófica. Além disso, ao descobri-lo, também percebemos que nossas práticas epistêmicas cotidianas escondem esse fato.



Portanto, não surpreende que, mesmo depois de removida a *angústia* epistêmica, a vertigem epistêmica possa muito bem permanecer, pois agora temos uma perspectiva sobre nossas práticas de avaliação racional que é, em certo sentido, *não natural*. Nós "ascendemos" epistemicamente, por assim dizer, e adotamos um ponto de vista que não adotaríamos normalmente. Desse ponto de vista não natural em que se está ciente de que as certezas mais básicas são adotadas sem fundamento, a vertigem epistêmica é uma resposta natural. O que quero dizer é que se pode aceitar que existe um fenômeno genuíno de vertigem epistêmica sem, com isso, conceder nada de substancial ao cético radical. Evita-se a *angústia* epistêmica; essa não é uma solução cética para o ceticismo radical. Mas, como acontece com todo envolvimento com um problema filosófico profundo, as coisas não são deixadas completamente como estavam antes.

Argumentei em outro lugar que a vertigem epistêmica é importante não somente para compreendermos a natureza de nosso envolvimento com o problema do ceticismo radical, mas, de maneira mais geral, para compreendermos a natureza do quietismo wittgensteiniano. Ao contrário de uma forma direta de quietismo filosófico, a qual, inclusive, é frequentemente atribuída a Wittgenstein, a ideia, para ser exato, não é que o papel da filosofia seja simplesmente o de desfazer o dano causado pela teorização filosófica defeituosa e o de nos levar de volta a um estado de inocência filosófica, anterior ao nosso envolvimento com a filosofia defeituosa. Embora Wittgenstein aceite a ideia quietista de que não há nada de essencialmente errado com nossas práticas cotidianas (nada, pelo menos, que a filosofia possa corrigir ou melhorar), também parece claro que não há retorno às nossas práticas cotidianas, uma vez que se tenha embarcado na jornada filosófica. Não se pode simplesmente continuar com as práticas epistêmicas como antes, uma vez que se esteja ciente da natureza não racional dos compromissos de eixo. Não há, portanto, retorno à inocência epistêmica.

Nesse sentido, o objetivo da filosofia não é simplesmente desfazer os erros filosóficos, mas sim oferecer uma maneira de dar sentido à postura filosófica que agora se é obrigado a adotar em relação às práticas. O quietismo filosófico de Wittgenstein é, portanto, muito diferente da forma simples de quietismo filosófico que muitas vezes se atribui a ele, visto que a filosofia tem um tipo de papel

transformador a desempenhar, ainda que nossas práticas cotidianas não estejam sujeitas à crítica filosófica da maneira que poderíamos supor.<sup>20</sup>

Argumentei em outro lugar que esse quietismo wittgensteiniano, sobretudo como é exemplificado em sua epistemologia dos eixos e na noção associada de vertigem epistêmica, pode nos ajudar a entender a influência indubitável do ceticismo pirrônico no pensamento de Wittgenstein.<sup>21</sup> Alguns dos paralelos são diretos, como a maneira como Wittgenstein suspeita da ideia de que a filosofia estabelece afirmações distintivamente filosóficas e, de modo relacionado, como Wittgenstein claramente vê a filosofia mais como uma atividade do que como um corpo de doutrinas. Sua epistemologia dos eixos traz consigo mais pontos de contato, sobretudo na maneira como expõe compromissos de nossa parte que são imunes à dúvida cética, não por causa de alguma justificativa filosófica que eles porventura tenham, mas simplesmente devido ao seu papel em nossas práticas.

De maneira mais geral, a ideia de que não existem avaliações racionais universais está muito de acordo com o tipo de investigação perpétua personificada pelo cético pirrônico, por meio da qual se visa a evitar as conclusões dogmáticas do cético (acadêmico) e do anticético tradicional, os quais efetivamente tentam realizar uma avaliação racional universal de nossas crenças (uma que é negativa e outra que é positiva, respectivamente, mas ambas dogmáticas de acordo com o pirrônico). O aspecto transformador da vertigem epistêmica também é relevante aqui, porque se pode dizer que o pirrônico também tenta encontrar uma maneira de obter paz intelectual de dentro da perspectiva filosófica que acaba por adotar, em vez de tentar fazer o impossível e voltar a um estado pré-lapsariano em que era possível se engajar nas práticas cotidianas de maneira irrefletida e sem ser movido por preocupações filosóficas.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Para uma discussão mais aprofundada do quietismo wittgensteiniano a esse respeito, ver McDowell (2009) e Pritchard (no prelo c).

<sup>21</sup> Ver Pritchard (2011a; 2019c; 2019d; no prelo c). Wittgenstein foi, na verdade, fortemente influenciado ao longo de sua obra pelo intelectual austro-húngaro Fritz Mauthner, que adotou um tipo particular de pirronismo. (Mauthner recebe a rara honra de ser mencionado por Wittgenstein no *Tractatus*; ver Wittgenstein (TLP, 4.0031)). Para uma discussão muito útil sobre a influência do trabalho de Mauthner em Wittgenstein, consulte-se Sluga (2004).

<sup>22</sup> Discuto mais o fenômeno da vertigem epistêmica e suas implicações filosóficas em Pritchard (2019c; 2019d; no prelo a; no prelo c). Para uma posição relacionada, que também se baseia em minha noção de vertigem epistêmica, veja Gutschmidt (2019).

### 3.4 RELATIVISMO EPISTÊMICO

Uma das vantagens da minha interpretação da epistemologia dos eixos é a maneira como ela nos fornece os recursos para resistir ao relativismo epistêmico. Notamos acima os contornos gerais da questão, que diz respeito à possibilidade de as pessoas terem conjuntos diferentes de compromissos de eixo e, portanto, terem sistemas epistêmicos diferentes, cada um perfeitamente válido. Essa possibilidade não leva diretamente ao relativismo epistêmico? Acho que se pode resistir a essa conclusão, pelo menos na medida em que estamos preocupados com uma forma de relativismo epistêmico que é filosoficamente problemática.

Consideremos, primeiro, esta última afirmação. A possibilidade de haver pessoas que tenham compromissos de eixo diferentes pode muito bem acarretar que elas empregam sistemas epistêmicos diferentes, mas igualmente válidos, e, portanto, que algum tipo de relativismo epistêmico seja verdadeiro. Mas observe-se que o precedente é bastante compatível com os sujeitos envolvidos terem compromissos de eixo extremamente semelhantes. Nesse caso, embora possa tecnicamente haver sistemas epistêmicos diferentes em jogo, não há nenhuma razão óbvia para que os desacordos entre as duas partes não possam ser resolvidos de maneira racional ao recorrer às bases epistêmicas comuns que elas compartilham.

A ideia é que o que de fato nos preocupa sobre o relativismo epistêmico não é a mera possibilidade de haver sistemas epistêmicos diferentes, mas igualmente válidos, mas sim a afirmação adicional de que, como resultado disso, não há maneira racional de resolver desacordos entre as duas partes. Chame-se esta última afirmação de *incomensurabilidade epistêmica*. A incomensurabilidade epistêmica é decerto uma preocupação já que, se desacordos não puderem ser resolvidos racionalmente, nem em princípio, como, então, devem ser resolvidos? A pauladas, talvez? Essa é uma questão da qual Wittgenstein sem dúvida estava ciente em *Da certeza*, pois ele levanta explicitamente a questão da incomensurabilidade epistêmica no contexto da epistemologia dos eixos que ele explora, como em suas observações sobre como os missionários convertem os nativos (DC, 611-2). A grande questão, no entanto, é se a epistemologia dos eixos acarreta uma forma forte

de relativismo epistêmico que envolve incomensurabilidade epistêmica ou somente uma forma fraca que não a envolve.<sup>23</sup>

As interpretações padrão dos compromissos de eixo tendem a ser muito suscetíveis à preocupação epistêmica da incomensurabilidade, uma vez que aceitam a natureza superficialmente heterogênea de nossos compromissos de eixo.<sup>24</sup> Afinal, nossos compromissos de eixo parecem, à primeira vista, ser altamente relativos, seja a indivíduos (por exemplo, meu nome é tal e tal), ao meio cultural (por exemplo, que se fale português), ou à época de alguém (por exemplo, que nunca se esteve na Lua). Assim, alguém poderia naturalmente sustentar que há potencialmente muita divergência nos compromissos de eixo e, portanto, seria de se esperar que houvesse sistemas epistêmicos epistemicamente incomensuráveis.

Na minha visão dos compromissos de eixo, no entanto, essa heterogeneidade superficial esconde uma homogeneidade subjacente. No cerne desta proposta, recorde-se, está a ideia de que todos compartilham o mesmo compromisso de eixo fundamental, o compromisso de eixo superior, em que nossos compromissos de eixo que têm conteúdos específicos são meramente manifestações, dado nosso conjunto de crenças, de nosso compromisso de eixo superior. Uma vez que entendemos que é assim que os compromissos de eixo específicos são gerados, fica claro que a maior parte da aparente divergência nos compromissos de eixo que testemunhamos é inteiramente superficial. Por exemplo, considere-se que falar inglês é um compromisso de eixo para mim, enquanto alguém em outro país, como Portugal, terá o compromisso de eixo de falar uma língua diferente (português). Em vez de isso representar uma diferença substancial nos compromissos de eixo, no entanto, isso simplesmente parece capturar o fato de que, para a maioria de nós, é um compromisso de eixo falar a língua com a qual foi criado. Muitas de nossas diferenças aparentes em nossos compromissos de eixo são assim, como a de que é um compromisso de eixo para mim que meu nome é Duncan Pritchard, enquanto o seu compromisso de eixo correspondente tem obviamente um conteúdo diferente (mas compartilhamos um compromisso de eixo comum em relação ao nosso próprio nome)

---

<sup>23</sup> Exploro essa distinção com mais detalhes em Pritchard (2018d). Veja-se também Pritchard (2009a; 2010; 2019a).

<sup>24</sup> Veja-se, por exemplo, Williams (2005; 2007).

Para que haja uma diferença profunda e significativa nos compromissos de eixo, em vez de meramente superficial, os indivíduos envolvidos precisariam ter conjuntos de crenças radicalmente diferentes. Só assim descobriríamos que o compromisso de eixo superior se manifestaria em compromissos de eixo com conteúdos específicos que são fundamentalmente diferentes entre os casos. Mas Wittgenstein estava atento para essa possibilidade e a barrou.

Embora a metáfora do eixo seja aquela que se mostrou dominante na literatura filosófica que se seguiu, ela talvez não seja tão eficaz para comunicar o que Wittgenstein tinha em mente quanto outra metáfora que ele empregou: a do leito do rio (DC, 96-9). O que é apropriado sobre a metáfora do eixo é a ideia de algo que se mantém imóvel (o compromisso de eixo) para que algo mais aconteça (a avaliação racional). Mas a metáfora é imperfeita porque os eixos podem ser movidos à vontade, enquanto isso claramente não era o que Wittgenstein tinha em mente quanto aos nossos compromissos de "eixo". Essa deficiência é evitada na analogia do leito do rio, na qual os eixos direcionam o curso da investigação (o rio da crença), mas onde, ao longo do tempo, o que em um momento é parte do leito pode se tornar parte do rio (e *vice-versa*). Em vez de sugerir algo opcional, essa metáfora enfatiza algo que é comum (todos nós somos claramente levados juntos com o rio) e a necessidade de que a mudança nos compromissos de eixo é um processo gradual que ocorre ao longo do tempo, muitas vezes de forma imperceptível. (Pense-se, por exemplo, em como o compromisso de eixo de que alguém nunca esteve na Lua pode mudar com o tempo, conforme descrito acima).

Esse ponto sobre nossas práticas compartilhadas gerarem compromissos de eixo comuns também foi enfatizado por Wittgenstein em outras observações que ele faz a respeito da dificuldade até mesmo de dar sentido a um desacordo radical. Como ele diz:

A verdade de minhas afirmações é o teste de minha compreensão dessas afirmações. Quer dizer: se faço certas afirmações falsas, torna-se incerto que as compreendo (DC, 80-81).

E depois:

Para cometer um erro, um homem já deve julgar em conformidade com a humanidade (DC, 156).

Mas se não conseguimos entender divergências radicais em nossas crenças, isso excluiria a possibilidade de que nosso compromisso de eixo superior compartilhado possa gerar diferenças significativas em nossos compromissos de eixo com conteúdos específicos em virtude de termos conjuntos de crenças radicalmente diferentes.

O resultado do que precede é que, se levarmos a sério a explicação de Wittgenstein sobre a natureza dos compromissos de eixo, então não há nenhuma perspectiva de que isso leve a uma forma preocupante de relativismo epistêmico que acarrete a tese filosoficamente problemática da incomensurabilidade epistêmica. Em vez disso, tudo o que obtemos é a forma mais fraca de relativismo epistêmico que carece desse aspecto adicional. Observe-se que não se segue que não possa haver diferenças significativas nos compromissos de eixo que as pessoas têm – de fato, vamos considerar uma possível divergência assim em seguida, a respeito da convicção religiosa, – apenas que essas diferenças não podem ser tão significativas a ponto de levarem à incomensurabilidade epistêmica.

### 3.5 SEMIFIDEISMO

Isso me leva ao último ponto que eu gostaria de levantar sobre minha versão da epistemologia dos eixos, que é como ela se relaciona com a questão da racionalidade da crença religiosa. Argumentei em outro lugar que é importante interpretar *Da certeza* através das lentes dessa questão. A razão para isso é que uma influência significativa nos cadernos que compõem essa obra foram os escritos religiosos de John Henry Newman, particularmente seu *Essay in aid of a grammar of assent*, no qual Newman (1979) defende a racionalidade da crença religiosa por meio do recurso ao papel não racional que certas certezas básicas cotidianas desempenham em nossas práticas.<sup>25</sup> Poder-se-ia, com plausibilidade, considerar que em *Da certeza*

---

<sup>25</sup> Para uma discussão adicional da relação entre Newman e Wittgenstein nesta frente, veja-se Barrett (1997), Kienzler (2006) e Pritchard (2015).

Wittgenstein explora as implicações gerais dessa ideia fora do contexto específico da crença religiosa e, mais especificamente, tenta determinar por que essa ideia não colapsa em uma versão de ceticismo radical nem conduz a um relativismo epistêmico inaceitável. Em todo caso, dado tudo o que sabemos sobre as preocupações religiosas de Wittgenstein, sobretudo no final de sua vida, é totalmente crível que ele estivesse interessado em entender o que significaria para a convicção religiosa básica funcionar como um compromisso de eixo.

Chamo a visão resultante de *semifideísmo*, para diferenciá-la explicitamente do fideísmo direto ao qual Wittgenstein é comumente associado.<sup>26</sup> Nessa proposta, embora Wittgenstein afirme que a convicção religiosa, em sua raiz, deva ser entendida de maneira não racional como um compromisso de eixo (essa é a parte fideísta), isso não significa que ele argumente que toda crença religiosa deva ser entendida não racionalmente; na verdade, crenças religiosas não fundamentais podem muito bem, nessa visão, desfrutar de uma posição racional positiva (e é por isso que a visão não é uma versão direta do fideísmo). Além disso, a ideia é que a crença religiosa não difere da crença não religiosa comum a esse respeito, na medida em que *toda* crença, religiosa ou não, pressupõe compromissos não racionais fundamentais.

É nesta última frente que entra a epistemologia dos eixos, uma vez que permite ao semifideísta oferecer uma versão do que é conhecido na epistemologia da religião como um *argumento da paridade*. Os argumentos da paridade com os quais estamos familiarizados nesse domínio afirmam que a crença religiosa atende ao mesmo tipo de padrão epistêmico que aplicamos a tipos familiares de crença, como a crença perceptiva, que comumente são tidos como tipos epistemicamente não problemáticos. O resultado é que o ceticismo sobre a racionalidade da crença religiosa eleva ilicitamente os padrões epistêmicos para esse tipo de crença.<sup>27</sup> O argumento da paridade oferecido pelo semifideísmo é, entretanto, diferente. A

---

<sup>26</sup> Veja-se Pritchard (2011b; 2015; 2017; 2018b; no prelo b). Wittgenstein parece claramente endossar o fideísmo em seus trabalhos anteriores, especialmente Wittgenstein (1966). Para algumas discussões centrais sobre o fideísmo wittgensteiniano, ver Nielsen (1967) e Phillips (1976).

<sup>27</sup> Argumentos da paridade desse tipo são geralmente associados à epistemologia reformada. Para algumas das principais defesas dessa visão, veja-se Alston (1982; 1986; 1991), Plantinga (1983; 2000) e Wolterstorff (1983).

afirmação não é que a crença comum seja racionalmente fundamentada por completo e que a crença religiosa seja igualmente fundamentada. Em vez disso, argumenta-se que, embora a crença religiosa tenha compromissos de eixo não racionais religiosos em seu núcleo, isso não pode ser motivo para tratar a crença religiosa como epistemicamente problemática, já que *toda* crença tem compromissos de eixo não racionais em seu núcleo. Recorre-se, então, a uma epistemologia geral dos eixos a fim de fazer funcionar o argumento da paridade em defesa do semifideísmo.

Este não é o lugar para empreender uma defesa detalhada do semifideísmo, então deixe-me encerrar, em vez disso, com uma breve descrição de alguns de seus atrativos principais.<sup>28</sup> O semifideísmo tem o benefício de evitar algumas das preocupações centrais que as formas diretas do fideísmo enfrentam, como a preocupação de que ele de fato põe a crença religiosa em um gueto epistêmico, pelo que ela é tratada de uma maneira completamente diferente, de uma perspectiva epistêmica, de todos os outros tipos de crença. Já de acordo com o semifideísmo, o sistema de crenças religiosas não é fundamentalmente diferente, com relação a sua estrutura racional, das crenças em geral.

É também significativo que o semifideísmo represente uma região pouco explorada do espaço lógico no que diz respeito ao debate sobre a epistemologia da crença religiosa, uma vez que é significativamente diferente de todas as principais propostas em jogo atualmente. De forma mais geral, se a epistemologia dos eixos em geral é atraente, então seria natural aplicá-la ao caso religioso, especialmente se se estiver convencido, de acordo com minhas observações na seção anterior, que fazê-lo não resulta em uma forma problemática de relativismo epistêmico.

A plausibilidade geral da abordagem da epistemologia dos eixos também é relevante para a sugestão de que o semifideísmo oferece uma explicação especialmente boa para a fenomenologia da convicção religiosa. Mais especificamente, observa-se com frequência que a convicção religiosa tem uma relação muito diferente com as razões do que a crença comum. A versão da

---

<sup>28</sup> Ofereço essa defesa do semifideísmo em Pritchard (no prelo b), quando respondo a algumas críticas recentes dessa visão, como a oferecida por De Ridder (2019). Para uma discussão crítica adicional do semifideísmo, ver Di Ceglie (2017) e Gascoigne (2019).



epistemologia dos eixos que desenvolvo é capaz de dar expressão a essa ideia em virtude da afirmação de que há uma atitude proposicional particular associada aos nossos compromissos de eixo, a qual é diferente da noção (C-apta) de crença que é particularmente relevante para debates epistemológicos.



**Parte 2**  
**Desdobramentos**



## Capítulo 4

### A abordagem ecológica das habilidades e a epistemologia dos eixos<sup>1</sup>

*Eros Moreira de Carvalho*

*Mas a fundamentação, a justificação da prova tem um fim – mas o fim não é o fato de certas proposições se nos apresentarem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata de uma espécie de **ver** da nossa parte; é o nosso agir que está no fundo do jogo da linguagem. Wittgenstein (DC, 204, tradução minha).*

#### 4.1 INTRODUÇÃO

No livro *Da certeza*, Wittgenstein (DC) nos oferece uma imagem radical da estrutura das razões. Na base dessa imagem, estão as proposições eixo, tais como “eu tenho duas mãos”, “eu tenho um corpo”, “a Terra existe há muitos anos”, “há objetos físicos” etc. Elas são qualificadas como “fundamento que não é *verdadeiro* nem falso” (DC, 205), “uma via de ação não fundamentada” (DC, 110), “algo que está além de ser justificado ou injustificado; por assim dizer, como algo animal” (DC, 359), proposições que “têm de estar assentes do nosso ponto de vista” (DC, 112), “nenhuma delas como resultado de uma investigação” (DC, 138), que “estão isentas de dúvidas, elas são como eixos em torno dos quais as dúvidas giram” (DC, 341, tradução minha), que são certas embora não sejam conhecidas (DC, 151), que formam “o ponto de partida das minhas convicções” (DC, 209) e que são adquiridas por um processo de enculturação, a criança “engole, por assim dizer, a conclusão [a proposição eixo] juntamente com *aquilo* que ela aprende” (DC, 143). Em conjunto, essas proposições estruturariam as nossas investigações e determinariam o que é prova para o quê. São certas, não por serem conhecidas ou por estarem baseadas em provas, mas, ao contrário, por serem a condição para que algo seja conhecido ou baseado em prova.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-04>

Por um lado, a imagem oferecida por Wittgenstein parece indicar uma saída para o clássico problema cético do regresso das justificações, ainda que haja disputa sobre se o que ele oferece é uma nova versão do fundacionismo (Moyal-Sharrock, 2004; Stroll, 1994, p. 75-80) ou uma dissolução do problema que dá origem ao regresso (Schönbaumsfeld, 2016b). As certezas não fundamentadas são uma parada legítima para o regresso ou um limite para as dúvidas que podem pressionar a demanda por justificação? Por outro, argumenta-se que as proposições eixo são incapazes de responder ao desafio cético justamente porque não são fundamentadas, não tendo, portanto, qualquer qualidade epistêmica (Fogelin, 1994, 2017; Pritchard, 2011a).<sup>2</sup> Além disso, na medida em que essas proposições são assimiladas por um processo de enculturação e podem variar de cultura para cultura (DC, 262), surge o problema da demarcação (Coliva, 2022), afinal, quais proposições podem cumprir a função de fundamento não fundamentado? Sem uma resposta para esse problema, na melhor das hipóteses trocaríamos a ameaça cética pela ameaça relativista.

Essa ambiguidade quanto ao que a imagem apresentada por Wittgenstein da estrutura das razões realmente nos oferece se deve, em parte, à dificuldade de encontrar uma interpretação que torne tudo o que ele afirma sobre as proposições eixo coeso e harmonioso. Por exemplo, as três primeiras qualificações indicadas no início desta seção sugerem que as proposições eixo não são propriamente proposições, ao menos se aceitarmos que proposições devem ter um valor de verdade. Elas estariam mais para comandos ou maneiras de agir. Mas, em outros momentos, Wittgenstein afirma que elas têm a forma de proposições empíricas (DC, 136) e ao menos parece sugerir que são um tipo especial de proposição (DC, 494), embora ao mesmo tempo reconheça que "o próprio conceito de 'proposição' não é nítido" (DC, 320). Não surpreende que haja, portanto, uma vasta e rica literatura sobre

---

<sup>2</sup> Embora tanto Fogelin quanto Pritchard concordem que a concepção de Wittgenstein em *Da certeza* acerca da estrutura das razões bloqueie o ceticismo cartesiano, visto que as próprias dúvidas supõem proposições eixo que estão isentas de dúvida, eles ao mesmo tempo reconhecem que as reflexões de Wittgenstein neste livro são compatíveis com uma leitura neo-pirrônica. Essas reflexões também nos levam a reconhecer que nem todos os nossos comprometimentos doxásticos podem ser avaliados racionalmente. Não há como avaliar racionalmente as proposições eixo (Pritchard, 2011a, p. 198). Nesse sentido, Wittgenstein estaria rejeitando o justificacionismo (Fogelin, 1994, p. 12), a tese de todas os nossos comprometimentos doxásticos *podem* ser fundamentados ou justificados. É justamente a compreensão desta limitação que nos leva a um novo tipo de angústia epistêmica.

como interpretar as proposições eixo. Duncan Pritchard (2015) distingue pelo menos quatro correntes interpretativas: a interpretação externista, a não proposicional, a não doxástica e a do direito epistêmico (*epistemic entitlement*).

Neste capítulo, não tratarei da questão exegética. Não estou preocupado em oferecer uma interpretação que torne as afirmações do Wittgenstein sobre as proposições eixo coesas e harmoniosas entre si. Proporei uma maneira de compreender as proposições eixo que faça justiça ao seu papel de fundamento não fundamentado e que explique como elas desarmam o ceticismo, dado que a minha preocupação é mais filosófica ou sistemática. A minha proposta não é absolutamente sem precedentes. Partirei da interpretação não proposicional articulada por Danièle Moyal-Sharrock (2015, neste volume), buscando complementá-la ao aproximar a assimilação de uma proposição eixo à assimilação de uma habilidade tal como compreendida pela psicologia ecológica (Carvalho, 2019b, 2020). Mais especificamente, proponho que as maneiras de agir que a Moyal-Sharrock associa às proposições eixo sejam tomadas como constitutivas de habilidades. A compreensão ecológica das habilidades, argumentarei, oferece uma explicação de por que certas maneiras de agir se tornam tão entrenchadas e basilares e, por conseguinte, por que elas adquirem o papel de fundamento não fundamentado. Também argumentarei que essa proposta oferece uma resposta para o problema da demarcação, evitando assim tanto o ceticismo quanto o relativismo. Em outra oportunidade, ao esboçar a proposta, eu a chamei de “interpretação com base na habilidade” (*ability reading*) (Carvalho, 2019a). Para ser mais exato, vou chamá-la agora de “*proposta com base na habilidade*”.

Na próxima seção, apresento a interpretação da Moyal-Sharrock. Na Seção 4.3, apresento algumas dificuldades para a posição dela. Na Seção 4.4, dividida em três subseções, apresento a minha proposta para compreender as proposições eixo. Na subseção 4.4.1, articulo a compreensão ecológica das habilidades, na subseção 4.4.2, exploro a sugestão de considerar as proposições eixo como constitutivas de habilidades e, na subseção 4.4.3, mostro como a minha proposta enfrenta o problema da demarcação. Finalmente, na Seção 4.5, pondero se a minha proposta enfrenta adequadamente o ceticismo.

## 4.2 A INTERPRETAÇÃO NÃO PROPOSICIONAL

Danièle Moyal-Sharrock vem elaborando e defendendo nas últimas duas décadas uma interpretação não proposicional bastante perspicua e fecunda das proposições eixo (2004, 2013b, 2015, 2020, neste volume). Como já indicamos, Moyal-Sharrock propõe que, no fundo, as proposições eixo não são propriamente proposições. Ela chega a essa conclusão por assumir uma concepção bastante estrita de proposição e que supostamente teria acompanhado Wittgenstein sem alterações desde o *Tractatus* até a sua obra póstuma *Da certeza* (Moyal-Sharrock, 2020), o que é controverso (Coliva, 2022; DC, 320). Segundo essa concepção, uma característica essencial das proposições é a bipolaridade, elas devem poder ser verdadeiras ou falsas.<sup>3</sup> Como, alega-se, as proposições eixo não são nem verdadeiras, nem falsas (DC, 205), então sequer são proposições propriamente ditas.

Segundo Moyal-Sharrock, as proposições eixo comungam uma série de outras características, elas são: não epistêmicas, indubitáveis, não empíricas, gramaticais, inefáveis, atuadas ou exibidas na ação (*enacted*) e fundacionais (2004, p. 72-99; 2015, p. 8, neste volume, p. 31). As proposições eixo são não epistêmicas porque não são a conclusão de uma investigação ou argumento, nem estão baseadas em provas, elas são não fundamentadas. Se fossem fundamentadas, um pedido de justificação ou dúvida poderia ser levantado sobre a sua fundamentação. Por conseguinte, as proposições eixo são indubitáveis. Se fossem verdadeiras ou falsas, então a negação de uma proposição eixo seria concebível e estaria aberta a possibilidade de erro e, por conseguinte, de dúvida. Contudo, uma possibilidade de erro é justamente o que não conseguimos conceber em relação às proposições eixo. A não ser em circunstâncias excepcionais, por exemplo, se uma bomba explode nas proximidades, não há espaço para erro quanto a ter duas mãos, "se Moore proferisse proposições contrárias às que ele declara certas, não deixaríamos apenas de partilhar a sua opinião: nós o consideraríamos demente" (DC, 155). A certeza de que tenho duas mãos também não é empírica, ela não se baseia em experiências. Ver as

---

<sup>3</sup> A bipolaridade se distingue da bivalência, esta última é a característica de que uma proposição tenha um único valor de verdade entre dois possíveis. Tautologias e contradições atendem a bivalência, mas não a bipolaridade.



minhas duas mãos não prova ou fornece indícios de que tenho duas mãos, embora possa ser prova de que não estou alucinando ou que minha percepção está funcionando normalmente. Se não as visse, não concluiria que não tenho duas mãos, mas que estou com algum problema perceptivo. Justamente por ser um fundamento que não requer justificção, a certeza de que tenho duas mãos determina que não conseguir ver as minhas mãos em condições normais de observação é prova para a ocorrência de algum problema no aparelho perceptivo ou cognitivo.<sup>4</sup>

As três características que acabamos de discutir não deixam ainda suficientemente claro o que fica no lugar das proposições uma vez que as proposições eixo não são propriamente proposições, mas as três características seguintes nos ajudam nessa tarefa. As proposições eixo são gramaticais no sentido amplo de que são regras que fixam como a linguagem deve ser usada e estipulam "as condições de inteligibilidade da linguagem" (Moyal-Sharrock, 2020, p. 40).<sup>5</sup> Da mesma forma que "um bastão tem um metro comprimento" é uma preparação para a medição e descrição do comprimento de um bastão em particular, "eu tenho um corpo", "eu tenho duas mãos", "existem outras pessoas além de mim mesmo", "objetos físicos existem" etc. são preparações para o uso inteligível da linguagem. Não são proposições, pois não são nem verdadeiras, nem falsas, são regras que delimitam o que tem e o que não tem sentido, elas nos oferecem um quadro que nos "permite usar palavras para *inteligivelmente* representar, descrever, expressar, desvirtuar, descrever erroneamente, fingir, mentir sobre etc. como as coisas são" (2020, p. 41). Como regras que delimitam o que tem e o que não tem sentido, elas mesmas não têm sentido. Isto tem a ver com a concepção estreita de proposição do Wittgenstein, "apenas proposições falsificáveis têm sentido, regras gramaticais (que não são falsificáveis) são contrassensos (*nonsense*)" (2004, p. 90).

Por conseguinte, elas são também inefáveis. Por estarem fora da linguagem, tornando possíveis os nossos jogos de linguagem, as proposições eixo, entendidas como regras gramaticais, não são movimentos possíveis no interior desses jogos. Não faz, portanto, qualquer sentido enunciá-las (2004, p. 94). Por isso, estranhemos

---

<sup>4</sup> Posso não estar em condições de ter o estado perceptivo de ver minhas duas mãos ou pode ser que eu esteja tendo experiências visuais das minhas mãos, mas esteja incapacitado de formar a crença de que vejo minhas duas mãos.

<sup>5</sup> Todas as traduções neste capítulo são de minha autoria e responsabilidade.

quando Moore afirma “eis aqui uma mão” enquanto olha para uma de suas mãos. Nessa situação, não há nenhuma afirmação inteligível que ele pudesse fazer com o proferimento dessa frase. Claro que pode haver situações em que o proferimento dessa frase tem lugar. Em um jogo em que somos convidados a procurar e identificar desenhos de mãos que estão, por assim dizer, “camufladas” em uma imagem, “eis aqui uma mão” informa onde no desenho o interlocutor pode encontrar uma mão. Nesse caso, “eis aqui uma mão” não funciona como uma proposição eixo, essa frase é um substituto da proposição eixo e cumpre uma função não gramatical (2004, p. 93). Faz todo o sentido informar e descrever, nessa situação, onde se pode encontrar uma mão. Mas esse não é o uso pretendido por Moore de informar que algo exterior a ele existe. A frase substituta, mas não a proposição eixo correspondente, expressa de fato uma proposição, e pode ser falseada, talvez o falante tenha se enganado quanto a haver um desenho de mão no lugar visado ou apontado.

Quanto à proposição eixo, ela pode ser articulada como uma regra apenas em situações heurísticas, quando, por exemplo, desejamos ensinar a uma criança ou a um não falante do português como se usa a palavra “mão”. Contudo, é importante enfatizar que, nessas situações, a frase que articula a regra gramatical correspondente a uma proposição eixo não está sendo afirmada, segundo Moyal-Sharrock. Ela elucida movimentos possíveis no interior de um jogo de linguagem, mas ela mesma não é um movimento desse jogo. *Qua* regra gramatical, o eixo permanece um contrassenso e inefável. A regra gramatical, ela mesma, não se manifesta pela frase que, em um contexto heurístico, elucida ou instrui a regra. A regra, ela mesma, ou melhor, a certeza que ela incorpora, só se manifesta na ação. A frase que articula um eixo, como diz Moyal-Sharrock, “é somente a formulação artificial de uma certeza cuja característica definidora é a inefabilidade” (Moyal-Sharrock, 2004, p. 94).

Por fim, as proposições eixo são “regras da gramática [...] que se manifestam como maneiras de agir” (Moyal-Sharrock, 2015, p. 21; neste volume, p. 43), são atuadas (*enacted*). A regra gramatical que incorpora uma certeza se manifesta ou se *mostra* na ação, nos procedimentos e na maneira de investigar, no que é e no que não é colocado como passível de dúvida, no que é prontamente considerado como prova para alguma coisa e assim por diante. A certeza de que a Terra existe há muitos

anos exibe-se, por exemplo, na prática e na disposição de considerar certos fósseis como provas de que certos animais viveram num certo período do passado; a certeza de que tenho um corpo se manifesta no entendimento prático de que não atravesso paredes, jamais chego a tentar ou a considerar tentar (Moyal-Sharrock, 2004, p. 67). De modo semelhante, todos nós tentamos nos afastar ou nos proteger quando um objeto se aproxima muito rapidamente. Essa é uma disposição que inclusive compartilhamos com vários vertebrados e invertebrados (Schiff, 1965). É nesse sentido, sugere-se, que devemos entender a afirmação de Wittgenstein de que as certezas fundamentais são algo animal e instintivo (DC, 359, 475). Elas se manifestam e se mostram em certas maneiras de agir, algumas delas são instintivas, herdadas por seleção natural. Outras, talvez a maioria no caso humano, são adquiridas por um processo de enculturação. A certeza de que humanos jamais estiveram em Saturno é uma delas. Em qualquer caso, o fundamento último para as nossas crenças é uma maneira de agir, um hábito arraigado ou instintivo de responder a certas circunstâncias de determinadas maneiras. Como essas maneiras de agir não são nem verdadeiras, nem falsas, elas podem cumprir o papel de fundamento não fundamentado. O regresso das justificações não avança sobre as certezas fundamentais não só porque, como diria Hume, a natureza prevalece sobre as dúvidas céticas, mas, indo além, porque essas certezas atuadas instituem os limites do sentido e os nossos procedimentos de investigar e dar razões, de modo que não conseguimos nem mesmo entender o que alguém poderia querer insinuar ao dizer que duvida que tem um corpo. Essa pessoa pode até se comportar como alguém que duvida, mas ela não expressa uma dúvida genuína (DC, 255). Alguém assim parece um tolo (DC, 257) ou não compreende o que significa "corpo", ela nem mesmo *sabe como* se joga o jogo da dúvida.

#### **4.3 UMA DIFICULDADE PARA A INTERPRETAÇÃO NÃO PROPOSICIONAL**

A dificuldade que tenho em mente não é exegética, mas sistemática. Como já indiquei no início do texto, não estou interessado em capturar a posição do Wittgenstein. Inspiro-me no *Da certeza* e na interpretação da Moyal-Sharrock para elaborar uma posição que julgo mais convincente. A dificuldade é o já mencionado problema da

demarcação. Annalisa Coliva comenta que, embora “eu tenho duas mãos”, “a Terra existe há muitos anos” e outras proposições eixo tenham o caráter animal e visceral que a interpretação não proposicional enfatiza, não parece ser o caso que todos os exemplos de proposições eixo comentados por Wittgenstein tenham esse caráter, tais como “a água ferve a 100 °C” e “Napoleão venceu a batalha de Austerlitz” (Coliva, 2022). Esses casos parecem consistir de certezas que são específicas demais e enraizadas apenas em determinadas comunidades. Surge, então, uma grave ameaça relativista, já que diferentes comunidades podem enraizar diferentes certezas. O próprio Wittgenstein nos convida a imaginar a situação de um sujeito que “tenha sido educado em circunstâncias muito especiais e a quem tenham ensinado que a origem da Terra data de há 50 anos” (DC, 262) e que, portanto, mantém firmemente esse comprometimento. Para evitar a ameaça relativista, é preciso encontrar um critério que permita demarcar proposições eixos aptas para cumprir o papel de fundamento não fundamentado de proposições que parecem ser eixos, mas que estão desconectadas demais do ambiente para cumprir o papel de fundamento. Mesmo a característica de ser visceral parece insuficiente como critério de demarcação, já que “as pessoas podem estar visceralmente comprometidas com todo tipo de crença falsa, inclinações e preconceitos, o que não queremos desse modo transformar em eixos” (Coliva, 2022). Em resumo, para não cair no relativismo, parece que não podemos ser muito liberais quanto a quais *maneiras de agir* podem ser fundamentos não fundamentados.

A posição da Moyal-Sharrock não está completamente desamparada para lidar com essa dificuldade. Embora a conversa sobre maneiras de agir possa nos levar a pensar que as certezas fundamentais resultam de uma espécie de acordo comportamental tácito, que poderia variar conforme mudamos a cultura ou o período histórico em uma mesma cultura, Moyal-Sharrock rejeita que esse seja o caso. Ela sustenta que as regras gramaticais estão embebidas-de-realidade (*reality-soaked*) (2019), que elas são de alguma maneira estrangidas por fatos da experiência e fatos bem gerais da natureza (2020, p. 48), o que conferiria alguma âncora ou estabilidade às certezas fundamentais. Por exemplo, a descoberta do fato de que homens, e não apenas as mulheres, têm algo a ver com o processo reprodutivo está na origem da regra gramatical “todo ser humano tem dois pais biológicos” (2020, p.

47). De modo semelhante, o conceito de “filialidade”, no sentido de “uma atenção amorosa à integridade da relação pai-filho” (2019), repousa sobre a prática e a experiência de atenção e respeito mútuos entre indivíduos imediatamente relacionados por sangue ou adoção. Desse modo, fatos acerca da experiência vivida também condicionariam as regras gramaticais e os limites do sentido. A relação entre as regras gramaticais e os fatos da natureza ou da experiência não é de justificação, nem poderia ser, mas é causal. Como reconhece o próprio Wittgenstein, a “experiência anterior pode muito bem ser a *causa* da minha presente certeza” (DC, 429), mas não é uma razão ou fundamento para ela.

Essas considerações me parecem ainda insuficientes para lidar com o problema da demarcação. A própria distinção entre fatos da experiência e fatos gerais da natureza levanta dúvidas sobre se estamos diante de um único critério ou de um ambíguo critério para demarcar as certezas fundamentais. Tenho a impressão de que a segunda alternativa é o caso. O discurso sobre fatos da experiência parece ser apenas uma maneira diferente de falar sobre “maneiras regulares de agir” (Moyal-Sharrock, 2020, p. 48), que nos remete novamente à ameaça relativista. Diferentes comunidades podem enraizar as mais diferentes maneiras regulares de agir e, por conseguinte, comprometer-se com diferentes e irreconciliáveis certezas fundamentais. Moyal-Sharrock poderia, então, se restringir aos fatos gerais da natureza. Esse movimento é inadequado por duas razões. Primeiro, restringiria demais o leque de certezas fundamentais, embora se possa retrucar que esse é o preço a se pagar para evitar o relativismo. Segundo, como a relação entre os fatos e as certezas ou regras gramaticais é causal, não se entende apenas por meio dessa relação por que certos fatos nos levam a determinadas certezas, de modo que, sem uma explicação de como as certezas fundamentais se tornam embebidas-de-realidade, fica em aberto a possibilidade de que qualquer maneira regular de agir pode vir a ser causada por fatos gerais da natureza. Enfatizo que não exijo uma relação de justificação entre fatos gerais da natureza e maneiras regulares de agir ou regras gramaticais, mas que consigamos entrever uma explicação geral para como essas coisas se conectam. Só assim estaremos em condições de oferecer uma resposta para o problema da demarcação. A proposta com base nas habilidades oferece essa explicação e, mais ainda, ela *não* restringe o leque das certezas

fundamentais. Assim, evitamos o relativismo sem perder a riqueza e até mesmo a pluralidade de certezas fundamentais.

#### 4.4 A PROPOSTA COM BASE NAS HABILIDADES

Penso que é crucial encontrar uma delimitação não arbitrária das maneiras de agir que cumprem e legitimamente podem cumprir o papel de fundamento não fundamentado. A minha proposta é que as maneiras de agir que constituem uma habilidade ou um saber-fazer<sup>6</sup> são aptas para o papel de fundamento não fundamentado,<sup>7</sup> especialmente se compreendemos as habilidades à luz da psicologia ecológica.

##### 4.4.1 A COMPREENSÃO ECOLÓGICA DAS HABILIDADES

É comum enxergar a habilidade como algo que envolve ou diz respeito apenas ao organismo. Nesse sentido, a aquisição de uma habilidade é vista como envolvendo uma série de transformações internas ao organismo que se tornam então preponderantes na explicação dos seus exercícios tanto bem quanto mal sucedidos. Contudo, a psicologia ecológica nos convida a pensar de uma maneira diferente. Segundo a psicologia ecológica, a unidade mínima de análise e investigação é o sistema organismo-ambiente (Richardson *et al.*, 2008, p. 164). Isso se deve ao fato de que organismo e ambiente são complementares (Gibson, 2015, p. 4), tanto o organismo não sobrevive sem o ambiente ao seu redor quanto o ambiente é algo que circunda um organismo e é profundamente afetado e alterado por ele. Segundo Gibson, antes de haver organismos, a superfície terrestre era uma realidade física,

---

<sup>6</sup> Embora intelectualistas como Stanley & Williamson (2001) questionem a afirmação de que o saber-fazer é um tipo de habilidade, não vou discutir essa questão neste capítulo. Discuto-a em outro lugar (Carvalho, 2020).

<sup>7</sup> Para não ser injusto, a Moyal-Sharrock chega a fazer a conexão entre maneiras de agir e saber-fazer no seu livro de 2004 e em textos posteriores, embora ela explore cada vez menos essa conexão. Ela diz, por exemplo, que "a certeza objetiva é um saber-fazer em que não há lugar para melhorar" (Moyal-Sharrock, 2004, p. 65), que "a certeza objetiva ocorre ou se manifesta exclusivamente como um saber-fazer, o qual, para a finalidade da análise filosófica, nós representamos articulando em certezas individuadas" (2004, p. 68) e que "o saber-fazer é o fundamento" (2004, p. 172). No entanto, além de não ser sempre enfática quanto a esta conexão, ela não oferece uma explicação da própria conexão e do que seja o saber-fazer, de modo que o problema da demarcação permanece na espreita.

mas não um ambiente em sentido estrito. A aquisição de habilidades é, então, considerada como um processo em que o organismo se adapta ou se sintoniza com o ambiente (Carvalho, 2019b), seja se reorganizando, seja alterando o seu ambiente. Mais do que isso, as próprias alterações internas ao organismo “devem ser compreendidas como mudanças-corporais-relativas-a-um-ambiente ou, ainda melhor, como mudanças na estrutura estendida do sistema organismo-ambiente” (Baggs *et al.*, 2020, p. 2). Como Thomas Fuchs também enfatiza, as habilidades “só podem ser descritas em termos de uma relação do organismo com o seu ambiente” (2018, p. 101). Assim, se olhamos para a atividade própria de uma habilidade, ela abarca tanto o organismo quanto o ambiente.

Por exemplo, para ficar de pé, a criança, além de ter de adquirir força corporal suficiente para vencer a gravidade, tem de aprender a manter o seu centro de gravidade nos limites da sua base de apoio, o que já pressupõe um entorno, uma superfície. No primeiro estágio da aprendizagem, a criança se apoia em objetos para ficar e manter-se de pé. O objeto de apoio impõe certas limitações às possibilidades de ações da criança, auxiliando e facilitando a obtenção do balanço. Nesta nova posição, ela consegue explorar informações visuais, táteis, auditivas e proprioceptivas que não estavam disponíveis antes. Em um estágio subsequente, a criança consegue manter o equilíbrio sem apoiar-se diretamente em um objeto, mas continua amparando-se em informações visuais dos objetos estáveis no seu entorno, bem como em informações proprioceptivas e vestibulares, para manter o balanço.<sup>8</sup> Deste modo, o “controle postural se estende do corpo do aprendiz para incorporar as estruturas sólidas que ela encontra em seu ambiente” (Baggs *et al.*, 2020, p. 3). Na perspectiva ecológica, as habilidades envolvem o ambiente constitutivamente.

Essas considerações a partir da psicologia ecológica sobre a habilidade são suficientes para introduzir duas características gerais das habilidades. A primeira é que as habilidades são confiavelmente bem sucedidas, isto é, como coloca Alan

---

<sup>8</sup> Em um famoso experimento (Lee & Aronson, 1974), os participantes são instruídos a ficar em pé em uma sala em que as paredes são móveis. Em uma condição, a parede para a qual os participantes estão olhando é movida na direção dos participantes. Crianças, em geral, não conseguem ficar de pé, e muitos adultos precisam se esforçar muito para manter-se de pé, o que evidencia a importância da estabilidade do entorno para a habilidade de manter-se de pé.

Millar, “para contar como tendo a habilidade de fazer *F* o agente deve ser confiavelmente bem sucedido em realizar *F*, de modo que, na ausência de impedimentos, o agente irá quase sempre realizar *F* se agir com a intenção de realizar *F*” (2016, p. 67). Essa característica casa bem com a compreensão ecológica das habilidades. A habilidade de fazer *F* resulta, como vimos, de um processo de adaptação e sintonização do organismo com o seu ambiente. Sucessivamente, maneiras de agir ou possibilidades de ações que se mostram mais frutíferas para a realização de *F* são selecionadas, ou o ambiente é modificado de modo a tornar certas possibilidades de ações mais eficazes para realizar *F*. O resultado desse processo é o acoplamento entre organismo e o seu ambiente no que diz respeito à atividade *F*, de modo que sempre que agir com a intenção de realizar *F*, se não houver impedimentos, o agente será bem sucedido em realizar *F*. Note-se que as possibilidades de ações só são investidas da função de realizar *F* ao término do processo de aprendizagem que as tornam realizadoras bem sucedidas de *F*, é a sinergia resultante entre organismo e ambiente que as tornam realizadores de *F*.<sup>9</sup> Assim, a habilidade de fazer *F* é constituída por um conjunto determinado de possibilidades de ação que, no ambiente adequado e *por causa dele*, são justamente aquelas que realizam *F*.

A segunda característica das habilidades é que elas só se manifestam quando a tentativa de exercê-las é bem sucedida. É tentador pensar que, uma vez adquiridas, as habilidades podem ser exercidas e manifestadas em ambientes bem diferentes do de origem. Mas isso supõe justamente o que a perspectiva ecológica nega: que habilidades dizem respeito apenas a transformações internas ao organismo e que o ambiente não participa da sua constituição e manifestação. Pelo contrário, elas exigem uma cooperação entre ambiente e organismo. Ninguém manifesta a

---

<sup>9</sup> Isso não implica que habilidades sejam infalíveis, pelo menos não no sentido em que seríamos bem sucedidos toda as vezes que *tentássemos* exercê-las, toda uma série de impedimentos pode levar as tentativas de exercer habilidades ao fracasso. Além disso, algumas habilidades são habilidades de fazer algo com certa taxa de sucesso (Millar, 2016, p. 70). Eu poderia ser capaz, por exemplo, de acertar 50% dos lances de bola de basquete estando na faixa de três metros, enquanto um certo profissional tem a habilidade de acertar 95% nas mesmas condições. São habilidades que se manifestam ao longo do tempo, a cada 100 lances eu acerto 50, o profissional, 95. Os lances particulares falhos não são em si mesmos manifestações desse tipo de habilidade, mas fazem parte de uma série de lances que em conjunto manifesta uma habilidade que tem uma certa taxa de sucesso.



habilidade de ficar de pé enquanto, deitado em uma cama, sonha estar de pé. O próprio ato de ficar de pé exige um corpo, uma superfície e a gravidade a ser vencida. Ele é, para ecoar Dewey, tão verdadeiramente um ato do ambiente quanto da pessoa, é algo "realizado pelo ambiente por meio de estruturas orgânicas ou disposições adquiridas" (Dewey, 1922, p. 14). Habilidades "são maneiras de usar e incorporar o ambiente em que tanto o último quanto as primeiras têm o que dizer" (1922, p. 15). A manifestação da habilidade *F* ocorre justamente quando organismo e ambiente cooperam e juntos realizam *F*, ela é um evento do sistema organismo-ambiente. Assim, os exercícios de uma habilidade são, para usar uma expressão de Ryle, bem capturados por "verbos de sucesso" (1946, p. 130), isto é, verbos que indicam a obtenção de um estado de coisas.

#### 4.4.2 PROPOSIÇÕES EIXO COMO MANEIRAS DE AGIR CONSTITUTIVAS DE HABILIDADES

O critério para distinguir maneiras de agir ou possibilidades de ações que podem legitimamente cumprir o papel de fundamento não fundamentado é fazer parte de algum conjunto de maneiras de agir que constituem uma habilidade. Qualquer habilidade? Em princípio, sim, pois qualquer habilidade se estende até o ambiente, incorporando aspectos ou partes dele. As habilidades nos ancoram no mundo, oferecendo uma base sobre a qual podemos apoiar as nossas investigações e afirmações de conhecimento. A própria habilidade de ficar de pé já incorpora ou atua a proposição eixo de que eu tenho um corpo. A proposição eixo de que há outras pessoas além de mim está incorporada no repertório diversificado de habilidades que me permitem seguir e acompanhar os comportamentos hábeis e inteligentes que se manifestam ao meu redor. Ao observar alguém andando de bicicleta, sou capaz de notar se a sua maneira de andar de bicicleta manifesta destreza ou inexperiência. Distingo a maneira rude ou delicada como alguém se dirige a mim. Noto e acompanho com admiração a agilidade perspicaz dos dançarinos profissionais. Em todos esses casos, o exercício das minhas habilidades de seguir comportamentos, ao rastrear qualidades mentais tais como destreza, sensibilidade, inteligência e agilidade, manifesta ou atua (*enact*) a proposição eixo de que há outras pessoas

além de mim. Essas habilidades incorporam as dimensões mais salientes da mentalidade e do nosso mundo intersubjetivo.<sup>10</sup>

Note-se que adquirimos habilidades para seguir e acompanhar comportamentos, isto é, discriminá-los quanto à agilidade, destreza, inteligência, sensibilidade etc., muito antes de sermos capazes de fazer afirmações peritas sobre quão bem alguém realiza uma determinada ação. Uma criança que já sabe andar de bicicleta é relativamente capaz de observar se outra pessoa está andando bem ou mal de bicicleta, o que ela pode manifestar admirando a destreza, mas não a inexperiência, sem necessariamente ser capaz de dizer por quê. A habilidade de fazer afirmações, inclusive afirmações de conhecimento, sobre se e como alguém está agindo sensível, inteligente ou agilmente é uma habilidade que vem depois e se apoia nas habilidades para seguir comportamentos. Essas últimas oferecem o pano de fundo de inteligibilidade a partir do qual perguntas específicas sobre a pessoalidade, a mentalidade, as qualidades mentais particulares de alguém etc. poderão ser levantadas e investigadas. A dúvida geral sobre se há outras pessoas ou se há alguma outra mente além da nossa própria é uma dúvida que não tem sentido, ela não se forma, a tentativa de levantá-la se choca com esse conjunto de habilidades para seguir e acompanhar comportamentos que inclusive mediam a nossa compreensão tácita do que é ser uma pessoa e ter uma mente.<sup>11</sup> Por meio dessas habilidades, os corpos humanos que nos rodeiam e com os quais interagimos já nos são revelados e dados como hábeis, espertos, sensíveis, compreensivos, inteligentes

---

<sup>10</sup> Maclaren, comentando o exemplo de Merleau-Ponty do expectador de uma partida de futebol, afirma que ele não apenas "assiste o jogo, mas o acompanha de uma maneira corporal, antecipando e completando os movimentos dos atletas através de arrancadas, esquivas e semi-chutes do seu próprio corpo" (2002, p. 190). É por meio desse acompanhamento que adentramos e habitamos o mundo intersubjetivo, "é em virtude de ser tragado para as atitudes corporais do outro, na sua visada corporal do mundo, que somos conduzidos a um mundo compartilhado" (2002, p. 191).

<sup>11</sup> Em outra oportunidade, argumentei que as nossas habilidades sensoriomotoras nos dão acesso direto e um entendimento da natureza dos objetos ao nosso redor no sentido de que o objeto percebido "não é simplesmente dado a nós, ele é apresentado como sendo de uma certa maneira, i.e., como sendo um objeto que requer ou permite uma série de affordances. Este entendimento não é ainda proposicional, mas é rico o suficiente para dizermos que o objeto e as suas propriedades estão [...] situados no espaço das ações" (Carvalho, 2016, p. 516). Perceber um objeto é situá-lo no que chamei então de *espaço das ações*. Argumentei, em seguida, que esse entendimento prático-perceptivo dos objetos fornece os casos paradigmáticos necessários para a introdução de conceitos observacionais, mostrando assim como o pensamento proposicional se ergue sobre o mundo de possibilidades de ações que habitamos através de nossas habilidades sensoriomotoras.

etc. Na verdade, em condições normais, não é possível vê-los ou encará-los como meros corpos.

Claro que pode haver situações em que já não conseguimos ou temos dificuldades de reconhecer uma pessoa em particular em um corpo humano. Diante de uma pessoa em estágio avançado de Alzheimer, pode ser difícil acompanhar os seus comportamentos, cada vez menos aptos a manifestar qualidades mentais. Podemos ter dúvidas se a pessoa ainda "está lá". Dúvidas que podem ser sanadas por alguém melhor posicionado do que nós. No filme "Para sempre Alice" (2015), acompanhamos a evolução do Alzheimer na personagem Alice, uma renomada professora de linguística. No estágio mais avançado, quando ela já perdeu quase completamente a sua memória, seus conhecimentos de linguística e suas rotinas motoras estão debilitadas, pessoas mais distantes poderiam se perguntar se resta ainda algo da Alice naquele corpo. Embora não haja essa cena, consigo imaginar sua filha, que a acompanha nessa fase final, respondendo "eu sei que a minha mãe ainda está aí" ou algo semelhante. O fato é que ambas ainda conseguem se engajar emocionalmente com sutileza e profundidade. Em uma possível leitura, o filme dá a entender que é só nesse momento que elas conseguem resolver, em um nível emocional mais profundo, antigas questões e desencontros entre elas. Comentando sobre o nosso conhecimento tácito do outro, especialmente no caso de demência, De Jaegher ressalta com delicadeza:

quando você é próximo de uma pessoa com demência, a conexão emocional é uma das coisas que permanece por mais tempo. Ficar sentando juntos no banco de uma praça observando pássaros e o tempo passar pode ser um momento de grande significado. Você sabe disso por contato ocular, através do toque, pelo abraço. Na verdade, quando todo o resto se foi, na prática frequentemente a única maneira pela qual você sabe como as coisas estão com a pessoa é pela conexão emocional (De Jaegher, 2019).

Assim, pela posição privilegiada e pela afinidade emocional adquirida pela lida mais íntima, a filha de Alice pode estar em condições de saber algo que outras pessoas não podem, que sua mãe ainda está lá. A afirmação de conhecimento "eu

sei que a minha mãe ainda está aí" é uma afirmação que ela poderia legitimamente fazer com base em um conjunto de habilidades emocionais que a põem em contato com o que resta da Alice. E faria sentido, a filha da Alice estaria fornecendo informação valiosa. De qualquer modo, do reconhecimento da possibilidade de dúvida nesse caso em particular não se segue a legitimidade e a inteligibilidade da dúvida geral sobre outras mentes.

Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas eles ilustrariam a mesma consideração geral de que as proposições eixo são maneiras de agir que constituem habilidades que formam o pano de fundo sobre o qual repousam as práticas de investigar e fazer afirmações de conhecimento, conferindo não só sentido a essas práticas, mas também impondo-lhes restrições de inteligibilidade.<sup>12</sup> Compreendidas ecologicamente, essas habilidades envolvem tanto o organismo quanto o ambiente, elas são, para usar novamente a expressão da Moyal-Sharrock, embebidas-de-realidade. Mas temos agora uma explicação de por que elas são embebidas-de-realidade. Habilidades não dizem respeito apenas ao organismo, o resultado do processo de adaptação e/ou alteração do ambiente que lhes dá origem é o acoplamento entre organismo e ambiente. É a sinergia de ambos que se manifesta nos exercícios das habilidades.

A proposta com base nas habilidades oferece também uma explicação de por que as maneiras de agir que constituem habilidades podem cumprir o papel de fundamento não fundamentado. Dadas as duas características mencionadas das habilidades, que elas são confiavelmente bem sucedidas e que só se manifestam quando as tentativas de exercê-la são bem sucedidas, as habilidades estabelecem o contato mais imediato com o ambiente sobre o qual as práticas investigativas e de afirmação de conhecimento podem ser assentadas. Como elas são embebidas-de-

---

<sup>12</sup> Nesse sentido, há uma sintonia entre a minha proposta e a afirmação de Ryle de que o saber-fazer é logicamente anterior ao conhecimento proposicional (1946, p. 4-5), o cientista, ele diz "é primariamente alguém que sabe fazer e apenas secundariamente alguém que sabe que" (1946, p. 16). Em outra oportunidade, aproveitei a prioridade do saber-fazer para defender uma abordagem unificada do conhecimento e do entendimento que dispensa o requerimento de reflexividade para a posse de conhecimento/entendimento de algo. Esse requerimento é pertinente apenas em situações e tarefas especiais, como no caso da prática de afirmar conhecimento, onde a credibilidade do agente está em jogo. Como diz Austin, ao dizer "'eu sei', eu dou aos outros a minha palavra: eu dou aos outros a minha autoridade para dizer que 'S é P'" (1970, p. 99). Nesses casos, o agente tem de saber se justificar. Veja-se Carvalho (2018a).

realidade ou envolvem o ambiente constitutivamente, as habilidades carecem de fundamentação. Enquanto exercemos as nossas habilidades, como a habilidade de ficar de pé ou de acompanhar comportamentos, estamos imersos respectivamente no ambiente físico e social.

Isso explica também a estranheza do proferimento das proposições eixo. Elas não trazem nenhuma informação que já não estivesse implicada no exercício dessas habilidades mais fundamentais. Para quem habita o mundo social através das habilidades de seguir e acompanhar comportamentos, o proferimento de que há outras pessoas ou outras mentes é contraproducente. Ademais, como já salientei, a compreensão mínima do que é ser uma pessoa ou ter uma mente é mediada por essas habilidades, de modo que formulações gerais como "há outras pessoas" ou "não há outras mentes" já pressupõem aquilo que se pretende respectivamente afirmar ou negar. Contudo, eu não me comprometo, como faz a Moyal-Sharrock, com a afirmação de que as proposições eixo são inefáveis e que são sem sentido por não serem bipolares. Concordo que, em contextos normais, enunciá-las está fora de questão, frustramos tanto o propósito de informar ao afirmar uma proposição eixo quanto o de refutar ao negar uma proposição eixo. Mas disso não se segue que não possamos articular as regularidades e regras que são observadas pelas habilidades. Por exemplo, é de se esperar que a habilidade de discriminar *andar de bicicleta agilmente* responda a uma certa maneira ou a um conjunto delimitado de maneiras de andar de bicicleta. Não há nenhuma razão pela qual essas regularidades não possam ser descritas, as habilidades não são um tipo de realidade inefável. Em todo caso, a articulação explícita dessas regularidades ou regras é tanto desnecessária quanto insuficiente para a posse da habilidade. Nesse aspecto, concordo com a Moyal-Sharrock de que as proposições eixo são atuadas, mostramos que observamos uma certa regularidade na prática, ao exercer a habilidade correspondente. Para tomar de empréstimo uma formulação de Ryle, se há algum sentido em que "conhecemos" essas regras ou regularidades é "na maneira executiva em ser capaz de aplicá-las" (1946, p. 41) ou observá-las. Há, assim, uma dimensão prática das habilidades que não se reduz à apreensão teórica de qualquer

proposição.<sup>13</sup> Ao contrário, como observa Wittgenstein, “é o nosso agir (habilidoso) que está no fundo do jogo da linguagem” (DC, 204, acréscimo meu).<sup>14</sup>

#### 4.4.3 DESARMANDO O PROBLEMA DA DEMARCAÇÃO

A proposta com base nas habilidades oferece um caminho promissor para desarmar o problema da demarcação. A proposta seleciona apenas maneiras de agir que fazem parte de habilidades que, em virtude da própria maneira como são constituídas, segundo a visão ecológica aqui esboçada, envolvem o ambiente ou são embebidas-de-realidade. Dessa maneira, evita-se eleger uma maneira de agir que esteja desconectada do ambiente como uma habilidade que possa cumprir o papel de fundamento não fundamentado. O receio justo da Coliva, lembremos, é o de que as pessoas podem estar visceralmente comprometidas com todo tipo de crença falsa, o próprio Wittgenstein ilustrou essa possibilidade com o caso do sujeito que está comprometido com a proposição eixo de que a Terra existe há 50 anos apenas em função do modo como foi educado. Esse comprometimento não pode fazer parte de habilidades históricas e arqueológicas que nos colocam em contato com o nosso passado mais distante, e nem precisa ser um passado tão distante assim. Considere-se, por exemplo, o passado de uma geração atrás, transmitido oralmente de pai para filho. Esse comprometimento não pode legitimamente cumprir o papel de

---

<sup>13</sup> Na discussão paralela sobre saber-fazer, intelectualistas como Stanley e Williamson sustentam que a dimensão prática do saber-fazer pode ser capturada pela noção de *modo prático de apresentação*, um modo de apreender um conteúdo proposicional que seria indissociável da assimilação de uma série de disposições comportamentais. Como eles colocam, pensar em uma maneira de agir, por exemplo, uma maneira pela qual alguém seria capaz de andar de bicicleta, “sob o modo prático de apresentação indubitavelmente implica a posse de certo complexo de disposições” (Stanley & Williamson, 2001, p. 429). Sem entrar no mérito da questão sobre se essa noção de modo prático de apresentação não estaria contrabandeando a noção de habilidade que intelectualistas recusam ser essencial para explicar a natureza do saber-fazer, o ponto central é que eles reconhecem que o saber-fazer não pode ser equiparado à apreensão meramente *teórica* de uma proposição. Ajustando a minha discussão, habilidades também não poderiam.

<sup>14</sup> De maneira muito similar, Michael Polanyi alega que há um sentido em que as pressuposições da ciência, que tornam a experimentação e a interpretação dos experimentos possíveis, são inarticuláveis (2005, p. 62). Nós “habitamos” nessas pressuposições para investigar o mundo da mesma forma como habitamos o nosso próprio corpo para perceber o mundo. Percebemos o mundo *com* o nosso corpo vivo, sem que ele seja o foco da nossa atenção. Polanyi ainda acrescentaria que essa dimensão que não se reduz à apreensão teórica de uma proposição é não apenas prática mas também pessoal. “Esse dar sentido à experiência”, possibilitado pela corporificação das pressuposições da ciência, “é um ato habilidoso que imprime a participação pessoal do cientista no conhecimento resultante” (2005, p. 62).

fundamento não fundamentado, ainda que seja um comprometimento visceral do sujeito em questão.

Além disso, para manter-se fiel e coerente com a proposição eixo de que a Terra veio a existir há 50 anos apenas, esse sujeito teria que automaticamente descartar como falsos ou delirantes quaisquer relatos de pessoas com mais de 60 anos sobre suas vidas e experiências quando tinham menos de 10 anos, ou com mais de 70 sobre quando tinham menos de 20 anos e assim por diante. O próprio sujeito deveria entender que perde parte da sua capacidade mnemônica ao completar 50 anos, perde também a capacidade de contar a própria idade. Trata-se de um comprometimento tão alheio às nossas habituais habilidades mnemônicas, históricas e arqueológicas que é mesmo difícil imaginar completamente a possibilidade desse sujeito e toda a sua comunidade manter o comprometimento de que a Terra existe há 50 anos apenas.

Mesmo se for possível que uma comunidade mantenha coerentemente o comprometimento de que a Terra existe há 50 anos apenas, esse comprometimento não é um fundamento legítimo, uma vez que entra em tensão com as habilidades mnemônicas, históricas e arqueológicas. Tal comprometimento implicaria rejeitar substancialmente o alcance dessas habilidades. Uma alternativa seria considerar essa comunidade como possuindo habilidades mnemônicas, históricas e arqueológicas mais estreitas que as nossas, assim como um aprendiz de basquete tem habilidades de acertar a cesta mais estreitas ou limitadas que a de um profissional. Essa comunidade só conseguiria alcançar o passado recente, enquanto nós somos capazes de vasculhar o passado mais distante. Se compreendemos a situação dessa maneira, então não há uma tensão entre as habilidades históricas dessa comunidade e as nossas, há apenas uma diferença de escopo ou alcance. Nesse caso, a proposição eixo que procura articular a habilidade deles precisa ser reformulada, algo como “a Terra existe há pelo menos 50 anos”. Esta sim poderia cumprir o papel de fundamento não fundamentado, e não levantaria qualquer tensão entre eles e nós.

Essa discussão me permite observar duas consequências interessantes da proposta com base nas habilidades: **(1)** algumas proposições eixos podem ser mais fundamentais do que outras e **(2)** algumas proposições eixos podem ser locais e,

portanto, podemos ter diversidade de eixos sem relativismo. Quanto à (1), observemos que as habilidades mantêm relações de dependência entre si. Para aprender a andar, um animal bípede precisa aprender primeiro a ficar de pé. Esta última habilidade é, portanto, mais fundamental que a primeira. Assim, o comprometimento “eu tenho um corpo que fica de pé” é mais fundamental que “eu tenho um corpo que se locomove”, que, aliás, pode não ser fundamental para alguém com a síndrome de encarceramento e que, portanto, perdeu a habilidade de se locomover. Como ela ainda é capaz de controlar as suas sobrancelhas, o comprometimento ainda mais fundamental “eu tenho um corpo” permanece. De modo semelhante, as habilidades mnemônicas são mais básicas que as históricas e arqueológicas. Estas últimas nos levam até mais longe no passado do que aquelas, mas não podem fazê-lo sem as mnemônicas. Haveria, no entanto, uma única proposição eixo mais fundamental do que qualquer outra? Não creio que preciso tomar partido sobre essa questão. Pode ser que tenhamos um conjunto relativamente amplo de habilidades básicas que não dependam umas das outras. Serão, então, igualmente fundamentais, bem como as proposições eixo que as articulam. E se houver uma única da qual todas as demais dependam sem que ela dependa destas, isso não eliminará o fato de que as demais, na medida em que incorporam o ambiente, ampliarão ainda mais o contato do organismo com o seu entorno. Para cumprir o papel de fundamento, basta ser uma maneira de agir constitutiva de uma habilidade, não precisa ser da habilidade mais básica, se é que só exista uma.

Essas considerações também nos levam diretamente à (2) segunda consequência. Habilidades muito específicas, compartilhadas apenas, por exemplo, por peritos de uma disciplina, não deixam por isso de exibir as mesmas características que as demais habilidades e podem, portanto, ao menos para os indivíduos que compartilham essas habilidades, servir de base para práticas ulteriores de investigação e afirmação de conhecimento. Pense-se, por exemplo, no conjunto de habilidades instrumentais que físicos experimentais compartilham e que servem de base para a investigação de teorias e hipóteses físicas mais específicas. O manejo confiável de uma série de instrumento permite que eles alcancem e estejam em contato com uma série de fenômenos que para a maioria de nós está



além da nossa percepção desassistida. Por exemplo, dadas as habilidades não só de observar, pelo manejo de uma série de instrumentos, mas também de controlar elétrons para a construção de canhões de elétrons, arriscaria dizer, extrapolando um pouco o mote de Hacking “se você pode bombardeá-los, então eles são reais” (2012, p. 82),<sup>15</sup> que para a maioria dos físicos hodiernos “há elétrons” é uma proposição eixo, os elétrons já estão incorporados nas habilidades dos físicos hodiernos. Não se trata mais de algo a ser descoberto. Décadas de interação entre a comunidade dos físicos e os elétrons, mediada por uma série de instrumentos, permitiram que paulatinamente se selecionasse intervenções bem sucedidas para o controle de elétrons, de modo que, ao fim e ao cabo, a comunidade dos físicos adquiriu a habilidade de manipulá-los de maneiras bem específicas. Já no meu caso, eu preciso do testemunho dos físicos sobre o que eles são capazes de fazer com os elétrons para vir a crer que eles existem; “há elétrons” não é, para mim, uma proposição eixo. É neste sentido que dizemos que algumas proposições eixo são locais: elas podem desempenhar o papel de fundamento não fundamentado apenas para o grupo mais restrito de pessoas que possui as habilidades específicas que as incorporam. Como diferentes grupos podem se especializar e se adaptar a diferentes porções do ambiente, adquirindo, assim, diferentes conjuntos de habilidades, podemos ter diversidade de proposições eixo, mas não relativismo. Todas as habilidades e suas respectivas proposições eixo são embebidas-de-realidade. Assim, os exemplos que a Coliva contestou como casos de proposições eixo genuínas, tais como “a água ferve a 100 °C” e “Napoleão venceu a batalha de Austerlitz”, podem ser reinterpretados a partir da minha proposta como eixos locais, isto é, relativas a habilidades de especialistas.

---

<sup>15</sup> Com esse mote, Hacking introduz o que veio a ser chamado de *realismo de entidades*, a tese que afirma que muitas entidades teóricas realmente existem, mesmo que as teorias sobre essas entidades venham a se revelar falsas. O fundamento para a reivindicação de existência é a capacidade de intervenção. Veja-se Hacking (2012). Minha sugestão aqui, com base da compreensão ecológica das habilidades, é dar um passo adiante e dizer que se você pode bombardeá-los, já não está mais em questão se existe ou não, se é real ou não o que quer que você pode bombardear. O que você bombardeia já foi incorporado pela sua habilidade de bombardear.

#### 4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, apoiei-me na interpretação da Moyal-Sharrock de que as proposições eixo são maneiras de agir para oferecer a minha proposta sobre como compreender essas proposições. Argumentei que a posição da Moyal-Sharrock deixa algumas lacunas: ela não explica a origem das nossas certezas fundamentais e, por não oferecer uma resposta adequada para o problema da demarcação, também não é suficientemente resistente à ameaça relativista. Sugeri, então, que as proposições eixo são maneiras de agir constitutivas de habilidades. Além disso, articulei uma abordagem ecológica das habilidades, a qual me possibilitou explicar por que habilidades são embebidas-de-realidade. Com base nessa abordagem, ofereci uma resposta para o problema da demarcação que afasta a ameaça relativista.

Estou seguro que os meus amigos céticos que me acompanharam até aqui dirão que suas dúvidas céticas continuam intactas. Elas não foram abaladas por nada do que eu disse. Eles poderão ainda acrescentar que as consequências anticéticas que eu extraio dependem da “hipótese” ecológica das habilidades, que eu não provei. No melhor cenário, eu estabeleci apenas um condicional: se as habilidades são embebidas-de-realidade, como sugere a leitura ecológica, então temos uma série de fundamentos não fundamentados acerca dos quais não faz mesmo sentido duvidar. Mas onde está a prova ou o argumento para o antecedente desse condicional? Tenho dois comentários a fazer sobre essa interpelação. O primeiro é que, como disse no início do texto, estou muito mais preocupado com a explicação do que com a justificação. Procurei fornecer uma explicação coerente para os diversos fundamentos não fundamentados que legitimamente aceitamos.<sup>16</sup> Zagzebski enfatiza muito bem que entendimento e certeza são dois valores epistêmicos distintos e diz que, em diferentes períodos, a epistemologia esteve mais

---

<sup>16</sup> Outra maneira de colocar a estratégia adotada é dizer que ofereci, nos termos de Goodman, uma definição construtiva – o que Carnap chamava de *explication* – de “fundamentos não fundamentados”. Uma tal definição não pode se apartar completamente do que está entrincheirado como fundamento não fundamentado, mas, ao mesmo tempo, na medida em que resulta do equilíbrio reflexivo entre princípios gerais sobre fundamentos não fundamentados – a leitura ecológica – e os casos normalmente aceitos de fundamentos não fundamentados, a definição assim obtida nos permite distinguir fundamentos não fundamentados legítimos dos não legítimos. Para uma análise mais detalhada da estratégia de Goodman, veja-se Carvalho (2018b).

preocupada com um do que com outro (2009, p. 5-6). Pode-se dizer que estou preocupado com ambos, mas principalmente em *entender* a certeza tácita que compartilhamos na vida cotidiana. O meu segundo comentário é que eu não preciso provar o antecedente do condicional acima, não porque, como Moore, eu gostaria de dizer que sei sem provas que ele é verdadeiro, mas porque a dúvida de se todas as nossas habilidades poderiam estar desconectadas da realidade é uma dúvida que não tem sentido, não conseguimos levantá-la.



## Capítulo 5

### Epistemologia dos eixos: uma perspectiva enativista<sup>1</sup>

Giovanni Rolla

#### 5.1 INTRODUÇÃO

As últimas décadas presenciaram um interesse renovado e uma produção torrencial na epistemologia dos eixos. A epistemologia dos eixos pretende sistematizar algumas ideias apresentadas por Wittgenstein no seu último registro filosófico, publicado postumamente sob o nome de *Da certeza*. Paralelamente, esforços interdisciplinares em ciências cognitivas constituíram a chamada virada pragmática (Engel *et al.*, 2013) e o surgimento da tradição de pesquisa em cognição corporificada. Segundo essa tradição, uma compreensão adequada da cognição deve levar em conta as características corpóreas de agentes cognitivos e as ações desses agentes nos seus ambientes. Neste capítulo, apresentarei as linhas gerais da epistemologia dos eixos e de um dos ramos da cognição corporificada, o enativismo. Meu objetivo aqui é aproximar alguns *insights* de Wittgenstein de temas enativistas, como a centralidade da ação (ou "modo de agir animal") na estrutura do nosso arcabouço cognitivo. Com isso, apresentarei uma versão enativista de epistemologia dos eixos, segundo a qual o nosso modo de agir animal constitui um conhecimento prático e é racional, mas não é proposicional nem doxástico, tampouco fundado em razões ulteriores.

Este capítulo é estruturado da seguinte forma. Na seção seguinte, 5.2, apresento a epistemologia dos eixos e discuto algumas de suas vertentes (anticognitivismos fraco e forte e cognitivismo) e alguns de seus respectivos problemas. Na seção 5.3, apresento as linhas gerais de uma concepção enativista da cognição, segundo a qual a ação é constitutiva de um nível básico de cognição. Enfatizo as consequências de uma visão enativista para a noção de *racionalidade*, que chamo de racionalidade radicalmente enativa. Concluo, na seção 5.4, com uma

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-05>

tentativa de combinação dessas ideias em uma interpretação enativista do que Wittgenstein considera o nosso modo de agir animal que está na base dos nossos jogos de linguagem epistêmicos.

Adianto que este capítulo não tem ambições exegéticas, pois, além de não ser o viés mais interessante para tratar desses problemas, talvez sequer seja possível apresentar uma interpretação fiel às observações de Wittgenstein em sua totalidade. A razão para isso é que *Da certeza* é uma obra que famosamente apresenta uma dialética confusa e repleta de inconsistências. Raros são os casos de teses claramente baseadas em argumentos. Naquele livro, pelo contrário, as observações de Wittgenstein são apenas isso: observações. Ou ainda, suas notas são esboços de ideias relutantes e especulações incompletas, pequenos fragmentos de uma mente brilhante, mas obscura – com o perdão do oxímoro. Neste capítulo, portanto, meu interesse principal é explorar a possibilidade de uma combinação fértil de ideias, sem nenhum compromisso profundo com a justiça interpretativa (tentarei, no entanto, não cometer grandes atrocidades).

## 5.2 A EPISTEMOLOGIA DOS EIXOS E SUAS VERTENTES

### 5.2.1 O PROBLEMA COM O REALISMO DE MOORE

A epistemologia dos eixos tem origem nas críticas que Wittgenstein faz aos argumentos que G. E. Moore havia desenvolvido em dois artigos, "Uma defesa do senso comum" (1980a) e "Prova do mundo exterior" (1980b). Nesses artigos, Moore apresenta um realismo epistemológico segundo o qual uma ampla gama de proposições comumente aceitas são verdadeiras (por ex., "eu nunca fui à Lua", "existem outras pessoas", "a Terra existe há muitos anos" etc.) e as crenças nelas baseadas resultam em conhecimento. Especialmente na sua prova do mundo exterior, Moore argumenta que sabe que aqui tem uma mão (levantando uma mão à plateia), e que sabe que aqui tem outra (levantando a outra), donde se segue que existe um mundo exterior. Se aceitarmos adicionalmente que o conhecimento é transferido através da implicação conhecida, segue-se que Moore, e qualquer um capaz de reencenar seu argumento ou um semelhante, sabe que o mundo exterior

existe – pronto, estaria resolvido para sempre o problema do ceticismo sobre o mundo exterior.

Ora, é claro que há algo de profundamente desconcertante em tentar refutar o cético argumentando que, se eu sei que aqui há uma mão, então eu sei que existe um mundo exterior. A sensação de estranheza é ampliada se notarmos que não parece haver nada de errado, sob o ponto de vista lógico, com o argumento de Moore.<sup>2</sup> Deve haver algo de errado – mas o quê exatamente?<sup>3</sup> É com esse tipo de inquietação no horizonte que Wittgenstein abre *Da certeza* com o seguinte comentário: “se você sabe que *aqui está uma mão*, então nós lhe concedemos todo o resto” (DC, 1).

Em várias notas distribuídas ao longo do livro, Wittgenstein esboça um diagnóstico do que pode haver de errado com a posição mooreana (DC, 125, 175, 243, 484, 521). Esse diagnóstico tem com base o modo como funcionam as nossas práticas de afirmação de conhecimento, tipicamente expressas em autoatribuições de conhecimento (“eu sei que *p*”) ou em atribuições de conhecimento a terceiros (“S sabe que *p*”). São esses os nossos *jogos de linguagens epistêmicos*, por assim dizer. A ideia geral que fundamenta de modo amplamente consensual a própria ideia de uma epistemologia dos eixos é, então, composta de quatro proposições:

(1) Afirmações de conhecimento por um agente epistêmico implicam o compromisso desse agente com a possibilidade de justificar o conteúdo afirmado.

(2) Para que uma justificação ofereça o suporte adequado ao conteúdo afirmado, é preciso que a justificação seja mais certa do que a afirmação original.

(3) Aquilo que é maximamente certo não pode ser justificado.

Dessas proposições é possível extrair uma quarta, que é a razão pela qual Wittgenstein é comumente associado com um quietismo epistemológico (Pritchard, 2011a), pois:

(4) Aquilo que é maximamente certo não pode ser afirmado.

<sup>2</sup> A não ser que aceitemos alguma análise de conhecimento que permite falhas de fechamento sobre conhecimento, como em Nozick (1981) e em Dretske (1970). Comentaremos o fechamento a seguir. Mais adiante, no texto, explicarei o princípio do fechamento.

<sup>3</sup> Veja-se Stroud (1984, 2020) para um mapeamento de algumas reações iniciais ao argumento de Moore.

A ideia central do diagnóstico de Wittgenstein, a partir dessas quatro teses acima,<sup>4</sup> é que as proposições escolhidas por Moore parecem ter o efeito desejado contra seus interlocutores (céticos e idealistas) apenas porque elas fazem parte de um conjunto privilegiado de proposições. São proposições acerca das quais estamos *maximamente certos*. A atitude epistêmica com respeito a essas proposições é chamada, portanto, de *certeza*, e às proposições em questão Wittgenstein dá o nome (controverso, como veremos) de *proposições eixo* (ou *proposições dobradiças*). A ideia é baseada na imagem de que, para que nossas investigações racionais (de dar e demandar razões) "girem", por assim dizer, devemos aceitar como eixos imóveis algumas proposições, que estão, portanto, para além de qualquer inquérito racional – pelo menos provisoriamente. Desse modo, proposições eixo são como regras para teste ou proposições metodológicas que regulam nossos inquéritos racionais sem normalmente fazer parte deles (DC, 98, 151, 318). É claro, se as proposições eixo não podem ser justificadas porque são maximamente certas, tampouco podem ser racionalmente colocadas em dúvida (DC, 155, 255).

Um ponto distintivo da epistemologia dos eixos é o modo como Wittgenstein caracteriza a atitude epistêmica da certeza: "o nosso não duvidar [de fatos como os de que a Terra existe há muitos anos, nunca fui à Lua etc.] é simplesmente a nossa maneira de julgar e, portanto, de agir" (DC, 232). O fundamento aqui não é a indubitabilidade, mas um modo de agir. Trata-se, pois, de um fundamento de ordem estritamente pragmática. Esse é um ponto crucial porque distingue a epistemologia dos eixos do fundacionismo clássico, segundo o qual um conjunto de proposições auto-evidentes justificaria as demais proposições do nosso edifício cognitivo (para usar a metáfora arquitetônica de Descartes, o grande fundacionista moderno). Wittgenstein escreve: "como se oferecer razões não chegasse eventualmente a um fim. Mas o fim não é uma pressuposição não fundamentada [*ungrounded*]: é um modo de agir não fundamentado [*ungrounded*]" (DC, 110).

---

<sup>4</sup> Se é que Wittgenstein enuncia teses. Se nos comprometermos com uma leitura excessivamente terapêutica, essa não seria a posição genuína do autor, que estaria apenas preocupado em dissolver pseudoproblemas. Se a resistência a uma leitura epistemológica for muita, sugiro tratar as proposições acima não como teses endossadas por Wittgenstein, mas como teses que ele poderia ter endossado. Ou ainda, teses que um Wittgenstein' endossou em outro mundo possível.



## 5.2.2 VARIEDADES DE EPISTEMOLOGIA DOS EIXOS

A partir dos pontos gerais apresentados acima, que são amplamente consensuais da visão positiva de Wittgenstein em *Da certeza* (salvo em interpretações excessivamente terapêuticas), podemos identificar três variedades de epistemologia dos eixos no debate contemporâneo. São elas: o *anticognitivismo forte*, o *anticognitivismo fraco* e o *cognitivismo*. O anticognitivismo forte rejeita o caráter proposicional das “proposições” eixo, enquanto o anticognitivismo fraco rejeita apenas que essas proposições possam ser conhecidas. O cognitivismo, por sua vez, aceita que as proposições eixo são proposições genuínas e são cognoscíveis.<sup>5</sup> A divisão que segue retoma em parte a divisão apresentada em Rolla (2013), com algumas atualizações pontuais e com uma nova nomenclatura.

Começamos pelo anticognitivismo forte. Essa é a posição segundo a qual o *modo de agir infundado* que caracteriza a atitude de certeza é essencialmente não proposicional – não obstante o uso frequente da expressão, por Wittgenstein, de “proposições” eixo. Esse tipo de visão foi famosamente avançada por Danièle Moyal-Sharrock (2004) e Avrum Stroll (1994), e ela tem a vantagem de enfatizar o aspecto pragmático que fundamenta (novamente, não no sentido tradicional de fundamento epistêmico) as nossas práticas de afirmação de conhecimento. Mas esse fundamento por si só não é (não pode ser) epistêmico, nem racional. Ele é irrefletido e animal. A base textual para essa linha interpretativa é bastante clara: “Eu quero conceber [a certeza] como algo que está além de ser justificado ou injustificado, como se fosse algo animal” (DC, 359). É perseguindo essa linha que Moyal-Sharrock descreve a certeza como:

Uma segurança que, diferente de um saber, não se origina na dúvida ou hesitação e que tem as características de uma ação de reflexo, de um automatismo, de um

---

<sup>5</sup> Destaco que o uso da expressão “cognitivismo” neste capítulo se dá especificamente no contexto das variedades de epistemologia dos eixos e não deve ser confundido com a tradição nas ciências cognitivas de interpretar todas as performances mentais como envolvendo representações. Essa tradição é comumente chamada de cognitivismo, mas, para evitar confusão, não nos referiremos a ela aqui por meio desse termo.

instinto, é de todo estranha ao *pensamento*. E essa *falta de pensamento* forma a base do nosso pensamento, e não é, portanto, um pensamento (2004, p. 96).

Há, no entanto, dificuldades com essa posição. A primeira, que é apenas interpretativa, consiste em dar conta da própria ideia de *proposições* eixo. *Proposições* eixo seriam, nessa concepção, apenas as *descrições* de nossas práticas mais fundamentais, mas elas não seriam *constitutivas* das nossas práticas (uma ideia à qual retornaremos na seção 5.4). A segunda dificuldade, que é mais interessante, é que o anticognitivismo forte implica uma falha de fechamento epistêmico. Na sua versão mais palatável, o princípio do fechamento sobre conhecimento afirma que, se um sujeito *S* sabe que *p* e competentemente deduz *q* de *p*, vindo a crer que *q* e retendo o conhecimento de que *p*, *S* vem a saber que *q* (Pritchard, 2016a, p. 13; Williamson, 2000, p. 117). Ou seja, segundo esse princípio, o conhecimento é fechado pela implicação conhecida. Por exemplo, eu sei que um gato arranhou minha mão (pela memória do momento em que fui pego de surpresa na brincadeira, pela sensação ardente que sinto quando lavo as mãos, pela observação de um rasgo de pele fino, porém fundo). Eu sei que isso implica que aqui está uma mão e posso aparentemente vir a crer nessa segunda proposição. De acordo com o anticognitivismo forte, contudo, não é possível obter o conhecimento de que aqui está uma mão (que seria uma “proposição” eixo) a partir do conhecimento de que o gato arranhou minha mão (por sua vez, uma proposição meramente prosaica, isto é, como tantas outras que podemos conhecer normalmente), pelo simples fato de que “aqui está uma mão” não seria uma proposição genuína, mas um modo de agir infundado. O problema é que a rejeição de um princípio do fechamento epistêmico leva a bem conhecidas consequências profundamente contraintuitivas (Kripke, 2011).

O anticognitivismo fraco, por sua vez, aceita que não é possível obter conhecimento sobre proposições eixo, mas não nega o seu caráter proposicional. Uma proponente dessa leitura é Annalisa Coliva (2010). Segundo a autora, o fato de que não podemos justificar proposições eixo – dado que não há nada mais certo que poderíamos apresentar como justificativa epistêmica a seu favor – implica que proposições eixo não são cognoscíveis, tampouco seriam alvo de racionalidade

epistêmica. A leitura de Coliva, portanto, acata uma noção internista de conhecimento (segundo a qual o conhecimento de que  $p$  implica justificção para crer que  $p$ ) (Coliva, 2010, p. 221). Positivamente, a ideia central do anticognitvismo fraco de Coliva é que proposiões eixo são *normas* ou *regras* para a prática de jogos de linguagem epistêmicos e, portanto, circunscrevem esses jogos, sem que elas mesmas façam parte deles. No caso da posição de Coliva, há uma falha de fechamento do conhecimento, assim como para anticognitvismo forte – porque, embora as proposiões eixo sejam de fato proposiões com conteúdo empírico, elas ainda assim não podem ser conhecidas.

Outra versão de anticognitvismo fraco foi apresentada recentemente por Duncan Pritchard (2016a). Segundo o autor, proposiões eixo não podem ser conhecidas porque *não podemos acreditar nelas* (mas, assim como para Coliva, são proposiões *bona fide*). A ideia de plano de fundo é que todas as nossas avaliações racionais são *locais*. Isso significa que, no curso de um inquérito racional, algumas proposiões estão para além da dúvida e da justificção. De acordo com Pritchard, não podemos avaliar racionalmente as proposiões que expressam “compromissos eixo”, porque esses são “compromissos viscerais da nossa parte, compromissos que devem estar no lugar para criar a arena racional em que avaliações racionais funcionam” (2016a, p. 175). Se esse é o caso, então compromissos de eixo não podem constituir (serem traduzidos ou codificados como) crenças, porque crenças são essencialmente abertas à avaliação racional. Desse modo, eles não se qualificam como proposiões que poderiam ser conhecidas, ainda que possuam uma natureza proposicional. O que há de distinto nessa estratégia é a tentativa explícita de preservação do princípio do fechamento epistêmico. Lembremos que esse princípio afirma que, se um sujeito  $S$  sabe que  $p$  e competentemente deduz  $q$  de  $p$ , vindo a crer que  $q$  e retendo o conhecimento de que  $p$ ,  $S$  vem a saber que  $q$ . No caso do anticognitvismo fraco de Pritchard, o fechamento não é violado porque a antecedente do condicional não é satisfeita. Simplesmente não é possível que um sujeito *venha a crer que* uma proposião eixo é o caso com base em uma proposião prosaica. Não há, pois, violação do princípio – haveria apenas se fosse possível crer que  $q$  (no nosso caso, uma proposião eixo) a partir de  $p$ , sabendo que  $p$  sem saber que  $q$ .

Há problemas com a posição mais recente de Pritchard. Em primeiro lugar, parece perfeitamente possível *acreditar* que aqui está uma mão, não obstante o seu caráter de eixo epistêmico. Para evitar isso, Pritchard nega que o aspecto fenomênico dos nossos estados mentais seja um modo privilegiado para determinar sua natureza:

Esse compromisso axial pode parecer como uma crença para a pessoa em questão, no sentido de que a fenomenologia pode ser idêntica à de outras crenças mais mundanas que a pessoa mantém. Mas a relevância desse ponto se esvai na medida em que lembramos que a fenomenologia de uma atitude proposicional não é suficiente para determinar as atitudes proposicionais em jogo (Pritchard, 2016a, p. 102).

Pritchard então apresenta o exemplo do autoengano como justificção da tese de que o aspecto fenomênico dos nossos estados mentais não é um indicador confiável da sua natureza. O problema é que isso parece introduzir uma possibilidade cética de que nós não seríamos sujeitos confiáveis para determinar se nossos eventos mentais seriam atitudes doxásticas *bona fide* ou estados que apenas *pareceriam sê-los* (veja-se Rolla, 2016, para uma crítica desse ponto a partir de uma perspectiva disjuntivista).

Finalmente, a última posição que nos interessa é o cognitivismo, tal como previamente defendida por Pritchard (2005a). A ideia central aqui é que é possível conhecer as proposições eixo (e, com isso, preservar o princípio do fechamento epistêmico relevante). Essa possibilidade repousa na distinção entre *condições de adequação para afirmações de conhecimento* e *condições de posse de conhecimento* traçada anteriormente por Stroud (1984, 2020). Segundo essa distinção, uma afirmação de conhecimento pode ser verdadeira, mas imprópria ou inadequada em virtude de questões contextuais (essa distinção também permite entender que uma afirmação de conhecimento possa ser falsa, porém adequada, um ponto que não nos interessa aqui). Assim sendo, variações de contexto incidem apenas sobre a adequação de afirmações de conhecimento, não sobre as suas condições de verdade. Acatada essa distinção, o argumento de Wittgenstein contra

Moore teria êxito apenas em mostrar que Moore atentou contra as nossas normas de afirmação de conhecimento, mas isso não impede que as suas afirmações sejam verdadeiras. Isso, é claro, requer um trabalho adicional para conceber uma teoria do conhecimento que explique a verdade das afirmações de Moore. De qualquer modo, se as teses (1) a (4) acima forem aceitas, essa teoria deve divorciar conhecimento de justificação, endossando uma posição externista sobre conhecimento.

A grande vantagem do cognitivismo é reivindicar a posição de Moore contra o ceticismo. Sabemos, por exemplo, que a Terra existe há muito tempo, que eu nunca fui à Lua, que aqui está uma mão e que há outras pessoas por aí.<sup>6</sup> O problema é que o conhecimento dessas proposições não é apenas externista, mas *necessariamente* externista (sem qualquer justificação possível). Ou seja, não é possível saber que aqui está uma mão de modo *racionalmente articulado*, pelo menos na medida em que se aceita que a racionalidade é uma propriedade de atitudes proposicionais (uma pressuposição que questionaremos a seguir).<sup>7</sup> Um problema agudo dessa posição é que o cognitivismo simplesmente passa por cima da ideia de que nossas certezas constituem um *modo de agir*, e ele apenas seria capaz de recuperar essa ideia insistindo no pragmatismo diluído de que nossas crenças em proposições eixos são ações.

As variedades da epistemologia dos eixos que exploramos acima revelam virtudes e dificuldades com as principais maneiras de sistematizar algumas ideias originais de Wittgenstein em *Da certeza*. No que segue, apresentarei as linhas gerais do enativismo como ponte para relacionar, na última seção deste capítulo, essa vertente em ciências cognitivas com alguns dos *insights* de Wittgenstein. Minha aposta é que o enativismo é capaz de recuperar as virtudes das variedades examinadas nesta seção sem arcar com seus maiores problemas.

---

<sup>6</sup> Embora eu deva realçar que este capítulo foi escrito em condições de isolamento social, de modo que houve dias em que a proposição eixo sobre a existência de outras mentes tomara "a forma de uma proposição empírica", como diz Wittgenstein (DC, 308, 400), tornando-se, pois, aberta à dúvida razoável.

<sup>7</sup> Do ponto de vista exegético, o cognitivismo parece ir contra a ideia wittgensteiniana de que não há nada mais para a filosofia além do exame de jogos de linguagem, uma vez que se distingue condições de adequação para atribuições de conhecimento de condições de posse de conhecimento. Essa, eu acredito, é uma dificuldade menor que foi superada com o fim da virada linguística na filosofia analítica.

### 5.3 ENATIVISMO E COGNIÇÃO CORPORIFICADA

#### 5.3.1 UMA VISÃO GERAL DO ENATIVISMO

Nas últimas décadas, as ciências cognitivas presenciaram uma revolução cujo marco fundador é o trabalho de Varela *et al.* (2016). Segundo esses autores, não é possível compreender a cognição em abstração do corpo de agentes cognitivos e das ações que esses agentes executam no ambiente em que habitam. O movimento iniciado por Varela e colegas deu origem ao que às vezes se considera uma tradição de pesquisa (Miłkowski & Nowakowski, 2019) ou programa de pesquisa (Shapiro, 2007) em *cognição corporificada*. Em linhas gerais, as concepções de cognição corporificada destacam o papel do corpo na cognição, enfatizando que a unidade de análise para compreensão da cognição não é o cérebro, nem suas operações internas em abstração de características biológicas do organismo, e sim a dinâmica estabelecida entre organismo e ambiente.

Enativismo é uma das vertentes de cognição corporificada que avança a tese positiva de que a ação é constitutiva de pelo menos alguns estados cognitivos, a saber, aqueles que envolvem a interação de um organismo com o seu ambiente imediato.<sup>8</sup> Discriminar objetos em uma mesa de trabalho, folhear um livro, perceber se uma caneca ainda tem café ou se já está vazia, desviar de pessoas na rua, abrir uma porta, subir uma escada, etc., são todos modos familiares de interação com o ambiente e que, segundo o enativismo, devem ser explicados envolvendo fundamentalmente a ação (nesses casos, tipicamente a ação humana). O enativismo compromete-se, portanto, com uma visão da cognição como situada – isto é, estados cognitivos dependem do ambiente em que o agente cognitivo se encontra – e, naturalmente, corporificada, porque as ações que o agente executa dependem da sua morfologia corpórea. Para voltarmos aos exemplos acima, os modos de interação que listamos são-nos familiares porque temos, como espécie, um conjunto

---

<sup>8</sup> O que levanta a dificuldade de explicar a possibilidade da cognição sobre objetos potencialmente ausentes (a chamada cognição superior ou *off-line*), como em casos de lembranças, imaginação e raciocínios contrafactuais. Veja-se Carvalho & Rolla (2020) para um panorama das estratégias enativistas para lidar com essa dificuldade e Silva *et al.* (2020) para uma alternativa inspirada no inferencialismo de Brandom para superar a lacuna entre cognição básica e superior.

amplamente homogêneo de estruturas e disposições morfológicas que permitem o exercício de habilidades específicas. Criaturas com outras estruturas e disposições ou bem não executariam essas tarefas do mesmo modo (e com o mesmo êxito) que nós, ou seriam completamente incapazes de fazê-las.

Além da corporificação e da situação, alguns enativistas e simpatizantes que se encontram nas imediações teóricas dessa vertente também consideram que a cognição do ambiente imediato é essencialmente *não representacional* (Chemero, 2009; Di Paolo *et al.*, 2017; Di Paolo *et al.*, 2018; Hutto & Myin, 2017).<sup>9</sup> Representações mentais são comumente entendidas como símbolos internos com condições de acurácia que “estão no lugar de” objetos distais. No panorama clássico das ciências cognitivas, que é rejeitado pelo enativismo, representações são como uma linguagem da mente (Fodor, 1975, 1983; Fodor & Phylyshyn, 1988) cuja combinação permite ao organismo tornar compreensível os dados crus que receberia passivamente pelos estímulos sensoriais nas extremidades do seu sistema cognitivo.

Há uma boa razão para os enativistas rejeitarem o representacionalismo. A concepção cognitivista tradicional postula representações porque supõe que o processamento cognitivo, em especial a percepção, é *passivo*. Essa é uma hipótese que os enativistas explicitamente rejeitam ao contemplar a cognição como um processo que se inicia na ação exploratória por um organismo do seu entorno (Hurley, 2001). Desse modo, não é preciso que um agente “*re-apresente*” o mundo se ele pode interagir diretamente com o próprio mundo.

De acordo com essa leitura do enativismo, então, há um nível básico de cognição que não envolve a intermediação de entidades internas que teriam o encargo de codificar informação sensorial para representar objetos distais. Ao invés de recorrer a representações, enativistas explicam a cognição do ambiente imediato através do que geralmente se chama de *esquemas sensório-motores*. Esquemas sensório-motores são padrões de movimento que relacionam sensação e movimento e que são selecionados ou herdados em virtude de serem avaliados positivamente para a automanutenção do organismo (Di Paolo *et al.*, 2017, cap. 3).

---

<sup>9</sup> Há, no entanto, enativistas que aceitam a presença de representações “orientadas pela ação” na cognição, como Clark (2013, 2016) e Wheeler (2008).

Esse é um ponto em que enativistas exploram o trabalho de Maturana & Varela (1980) sobre autopoiese. Segundo Maturana e Varela, sistemas cognitivos são *autônomos* no sentido de que eles estabelecem suas próprias regras de operação, selecionando pontos de interesse no ambiente que são favoráveis ou prejudiciais para sua manutenção (um processo chamado de *produção de sentido*).

Do ponto de vista epistemológico, a atividade de um organismo em um ambiente, se bem sucedida, é descrita como um entendimento prático (Noë, 2004), como um acesso habilidoso (Noë, 2012) ou como um conhecimento prático, um *saber como* que é irredutível ao conhecimento proposicional (Rolla, 2017). A ideia aqui é que a cognição básica caracteriza um acesso epistêmico ao mundo através de exercícios efetivos de habilidades sensório-motoras. Saber como interagir com estruturas ambientais significa saber como nossas ações se desdobram dinamicamente no ambiente em que habitamos, isto é, ser sensível a como nossas ações alteram essas estruturas e oferecem mais possibilidades de engajamento. Para usar novamente os exemplos mencionados acima, eu sei como discriminar objetos em uma mesa de trabalho, como folhear um livro, como perceber se uma caneca tem líquido ou se está vazia, como desviar de pessoas na rua, como abrir uma porta, como subir uma escada – tudo isso porque há certos padrões de movimento que eu dominei que emprego com esses fins (muitas vezes sem sequer dar-me conta).

A ideia central do enativismo, então, é que existe um *modo de agir* que organismos constroem nas suas interações dinâmicas com o ambiente, a chamada *cognição básica*. Esse modo de agir não é representacional, porque não envolve interpretar o ambiente exterior, ele é imediato. É importante notar que, se conteúdo proposicional implica conteúdo representacional, então o fato de que a cognição básica é não representacional implica que ela também é não proposicional. Isso, como veremos, permite aproximar as ideias de Wittgenstein em *Da certeza* de temas enativistas.



### 5.3.2 RACIONALIDADE RADICALMENTE ENATIVA

A filosofia por vezes avança – quando avança (não considero ser essa uma questão condicional) – pela contestação de pressupostos que poderiam parecer incontestáveis. Algumas ideias enativistas exemplificam esse tipo de casos, pois contestam as divisões artificiais, porém intuitivas, entre ação e percepção (Hurley, 2001) e entre corpo e mente (Varela *et al.*, 2016). Mas há uma pressuposição fortemente arraigada que permanece amplamente desafiada e que incide discretamente sobre a epistemologia dos eixos – e, como veremos, examiná-la sob a lente enativista pode ser o caminho para render bons frutos. Essa pressuposição, tão disseminada quanto pouco examinada, afirma que a racionalidade é uma capacidade cognitiva que opera exclusivamente com proposições, crenças e, de um modo geral, estados mentais carregados de conteúdo representacional.

Trata-se de uma visão clássica da racionalidade, segundo a qual um sujeito *S* é racional ao crer que *p* se a crença que *p* é adequadamente baseada em razões *R* às quais *S* tem acesso. Diferentes concepções da racionalidade partem desse consenso e divergem em explicações acerca da natureza ou da estrutura de razões. A maior parte da tradição identificou a estrutura das razões com as normas da lógica clássica, enquanto recentemente concepções baseadas em teorias bayesianas de probabilidade têm ganhado apoio. Alguns desenvolveram a ideia de que razões podem ser interpretadas como heurísticas, isto é, atalhos cognitivos que ignoram certas informações disponíveis e que, através disso, minimizariam o custo do processamento cognitivo (Gigerenzer & Hug, 1992; Todd & Gigerenzer, 2012).

Mas há um problema com a pressuposição de que racionalidade implica a posse ou a sensibilidade a razões. Trata-se de uma visão muito estrita; afinal de contas, afirmações de racionalidade são polissêmicas. Nós falamos de *crenças* racionais, de *seres* racionais (supostamente uma classe habitada solitariamente pela espécie humana), mas também de *ações* racionais. Falamos, por exemplo, que é racional agir de determinada maneira em tais circunstâncias – como quando dizemos que a gata se deita na floreira ensolarada porque lá é mais agradável do que o azulejo gelado. Ela claramente agiu de modo racional, ainda que não possa articular razões em seu favor. Note-se que, ao falarmos de *agência racional*, nada nos

compele a dizer que a agente (nesse caso, a gata) agiu *motivada por razões*. Além disso, se estamos dispostos a naturalizar a cognição e apagar as fronteiras que nos separam de outros animais, por que a racionalidade deveria ser uma exclusividade nossa? Por que não haveria de ser mais uma capacidade cognitiva que admite graus e se manifesta diferentemente nas diferentes espécies? Mas se assim for – se a racionalidade não for a posse ou ao menos a sensibilidade a razões, o que mais ela *poderia ser*?

Aqui está uma ideia: *agir racionalmente é agir adaptativamente* (Rolla, 2021). Mais precisamente: um organismo age de modo racional se ele mantém ou amplia suas condições de automanutenção no ambiente em que se encontra. Isso quer dizer que, de uma perspectiva enativa, um ser age racionalmente quando interage prolificamente no seu ambiente, lidando com as variações de pressões ambientais pela coordenação de suas habilidades. Nós, é claro, parecemos distintamente racionais se comparados com seres de outras espécies, mas isso se deve, não ao fato de que podemos articular razões em favor das nossas crenças, e sim ao fato de que podemos coordenar nossas habilidades de modo a lidarmos com uma ampla gama de cenários diferentes (inclusive aqueles que exigem a apresentação e a avaliação de razões).

Essa é uma ideia radicalmente enativa de racionalidade porque distingue racionalidade de posse de ou sensibilidade a razões. Possuir (ou ser sensível a) razões é, nessa perspectiva, um caso especial de agência racional, porque a necessidade de apresentar razões em favor das nossas crenças surge apenas quando nos engajamos com outros seres humanos capazes de proferimentos linguísticos. Basear crenças em razões adequadas seria uma maneira de uma pessoa manter ou ampliar suas condições *sociais* de automanutenção, porque, como vimos na seção anterior, atos de fala envolvem a capacidade de justificação e exigências de justificação geralmente surgem em contextos conversacionais. De qualquer modo, a racionalidade não é intrinsecamente ligada a conteúdos representacionais, nem os exclui. Isso nos permite dizer que existe um modo de agir básico, não proposicional, que é racional.

#### 5.4 POR UMA EPISTEMOLOGIA DOS EIXOS ENATIVISTA

Antes de combinar as ideias apresentadas nas seções anteriores, devemos retomar alguns traços principais da epistemologia dos eixos e do enativismo.

Um consenso entre os proponentes de uma epistemologia dos eixos é que existe um modo de agir infundado que está na base dos nossos jogos de linguagem epistêmicos, isto é, das nossas práticas de dar e de demandar razões. Esse modo agir fundamenta sem ser ele mesmo fundamentado, ele é *animal*, como diz Wittgenstein. A disputa subsequente trata da natureza desse compromisso: seria ele proposicional? Passível de crença? E de conhecimento?

Da perspectiva enativista, temos a ideia de que agentes cognitivos são autônomos, eles criam seus padrões de interação com o ambiente e reforçam aqueles padrões que são bem-sucedidos. Isso não se dá de modo representacional, e sim pela interação direta e dinâmica entre organismo e ambiente. Esse modo de agir, argumentei, pode ser considerado um conhecimento prático – e, além disso, pode ser tido como racional se tivermos o cuidado de separar *ser racional* de *possuir razões*.

Com essas ideias em mente, podemos fazer o seguinte esboço de uma epistemologia dos eixos enativa: nossos jogos de linguagem epistêmicos dependem de interações que constituem um modo de agir animal, isto é, essas interações não são baseadas em razões ulteriores, tampouco descrevem ou representam o mundo. São interações diretas que ocorrem entre agente cognitivo e ambiente. Mas não é porque esse modo de agir é animal que seria privado de uma dimensão cognitiva. Pelo contrário, ele constitui conhecimento prático sobre como nossas ações se desdobram no mundo em que habitamos e é racional na medida em que promove um engajamento com o ambiente. A combinação que estou propondo aqui dá origem, portanto, a uma epistemologia dos eixos cognitivista *sui generis*. Trata-se de um *cognitivismo* porque o nosso modo de agir no mundo constitui conhecimento e é racional, mas é um *cognitivismo sui generis* porque esse modo de agir não caracteriza um conhecimento proposicional, e sim prático, nem possui conteúdo doxástico, pois não envolve representar o mundo, e sim interagir diretamente com ele.

Há, ainda, alguns problemas adicionais que essa proposta teria de dar conta para ser mais do que um mero esboço. Um desses problemas é a disputa acerca da natureza proposicional das proposições eixo. A outra é a preservação (ou rejeição) do princípio do fechamento epistêmico. Vejamos cada uma dessas dificuldades.

Com respeito à suposta natureza proposicional do nosso modo de agir infundado, está claro que a posição que apresentei aqui rejeita enfaticamente essa natureza. No entanto, é óbvio que se pode descrever o modo como nós agimos e, portanto, falar em “proposições” eixo e até mesmo em crenças, pois, como destacamos, não parece haver nada de errado em dizer que eu acredito que aqui está uma mão.

Uma maneira de contornar esse problema é distinguir a *perspectiva do agente cognitivo* da *perspectiva do teorizador* ou *observador externo* que investiga, filosófica ou empiricamente, a natureza da cognição. Na perspectiva do agente cognitivo, não há *proposições eixo*; há apenas o acesso ao mundo através do exercício das habilidades sensório-motoras. Nesse domínio, falamos em conhecimento prático e racionalidade radicalmente enativa. Da perspectiva do observador, no entanto, é possível descrever (empregando proposições, é claro) o que ocorre naquele domínio e fundamentar essa descrição em razões. É nisso que consiste a formulação de uma explicação, seja ela filosófica ou científica (ou um pouco de cada), que pode ser correta ou inadequada, bem ou mal arrazoada. Uma tentativa nesse sentido é a própria formulação de uma epistemologia dos eixos. Daí surge a tentação de descrever o nosso modo de agir com algumas proposições exemplares, como “aqui está uma mão”, “a Terra existe há muito tempo” e assim por diante. Os fatos descritos por essas proposições, e muitos outros, são fatos que damos por certo em virtude da nossa natureza corpórea e das relações que estabelecemos com o mundo ao nosso redor – para colocar em termos wittgensteinianos, em virtude do nosso “modo de vida”. Em ocasiões muito específicas, fazemos o papel de observadores externos de nós mesmos e interrompemos a nossa agência, de modo a destacarmo-nos do engajamento com o mundo. Esse processo de ruptura dá origem ao tipo de descrição das nossas práticas, como as proposições que Moore enuncia na sua prova e na sua defesa do

mundo exterior.<sup>10</sup> Ou seja: é por adotarmos uma perspectiva destacada a respeito de nós mesmos e da nossa situação engajada que surge a ideia de “proposições” eixo, mas essas proposições não constituem o nosso modo de agir.

No que diz respeito ao fechamento epistêmico, é importante realçar que é desejável preservá-lo, dadas as consequências contraintuitivas implicadas pela sua rejeição. Uma via de preservá-lo consiste em dizer que o conhecimento de proposições eixo a partir de proposições prosaicas (aquelas que constituem nosso conhecimento de dia-a-dia) pode ocorrer em uma *perspectiva cruzada* de acordo com a distinção traçada acima. Ou seja, o conhecimento de proposições eixo ocorreria na perspectiva destacada de um observador externo e envolveria fatos familiares da perspectiva do agente cognitivo. Por exemplo, eu posso vir a *crer e a saber* que aqui está uma mão *porque* eu posso executar várias funções com a minha mão: eu posso pegar uma caneca, abrir uma porta, lavá-la efusivamente com álcool gel etc.

Essa é uma maneira de preservar o fechamento sobre conhecimento. Naturalmente, essa estratégia contraria o diagnóstico inicial de Wittgenstein contra Moore, porque ela admite o conhecimento sobre proposições eixo (ainda que se trate de um conhecimento prático). Além disso, a ideia de *perspectiva cruzada* parece arriscada – justamente, queremos ter clareza na distinção das duas perspectivas para não projetar conteúdo proposicional (e, portanto, representacional) ao nosso modo de agir animal e irrefletido. Talvez o problema seja que produzir conhecimento de proposições eixo através de uma perspectiva cruzada nos levaria facilmente a ignorar a distinção entre a perspectiva do agente e a do observador, gerando uma espécie de ilusão de perspectiva única. Isso, por sua vez, geraria uma situação mooreana e o estranhamento subsequente, que foi corretamente denunciado por Wittgenstein.

---

<sup>10</sup> A ideia remete a Heidegger (Cf. Dreyfus, 1991). Algo parecido também ocorreria, segundo Moran (2001), quando nos atribuímos estados mentais descritivamente. Em geral, argumenta Moran, uma autoatribuição de estados mentais (como crença ou emoção) é declarativa, isto é, ela explicita um comprometimento. Às vezes, no entanto, tratamos a nossa própria mente um objeto de investigação. Veja Rolla (2018) para um esboço de uma teoria enativista do autoconhecimento simpática aos termos de Moran.

## 5.5 OBSERVAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, procurei apresentar algumas variedades da epistemologia dos eixos (dois tipos de anticognitivismos e um tipo de cognitivismos), bem como as linhas gerais de uma concepção enativista da mente e suas implicações – em especial para o conceito de racionalidade. Argumentei que o enativismo permite entender o *modo de agir* que está na base do nosso arcabouço cognitivo como um tipo de conhecimento prático, um modo de agir que é racional, embora não seja fundado em razões ulteriores. A ideia resultante, para usar a taxonomia que tem sido aplicada às vertentes da epistemologia dos eixos, é um *cognitivismos sui generis*. O teor profundamente pragmatista do enativismo permite aproximá-lo de algumas ideias originais que Wittgenstein apresentou na parte final de sua carreira. Esse movimento de aproximação tem sido esboçado por alguns autores como Danièle Moyal-Sharrock (2019) e Daniel Hutto (2013b), que direcionam suas análises para as *Investigações filosóficas*. É interessante notar que ainda não há uma exploração sistemática e detalhada do possível ponto de contato entre enativismo e epistemologia dos eixos, tal como possibilitada pelo *Da certeza*. Esse é campo bastante fértil, capaz de dar origem a ideias inovadoras e instigantes. O esforço neste capítulo foi na direção dessa aproximação, mas há ainda muito a ser feito.

De qualquer modo, a tarefa não é tão simples, pois pode haver entraves metafilosóficos importantes para essa combinação extravagante. Se levarmos a sério a ideia de que a filosofia se resume à análise da linguagem, uma ideia que Wittgenstein cravou na história da filosofia analítica e que deu origem à chamada virada linguística – uma ideia que implica uma separação nítida entre filosofia e empiria – então a combinação que eu propus acima seria não apenas extravagante, mas hedionda. Fortuitamente, a história mostrou que é possível produzir filosofia empiricamente informada e ciência filosoficamente esclarecida, superando a estreiteza metodológica imposta pela virada linguística. É dessa perspectiva livre de amarras linguísticas que podemos tratar as ideias valiosas de Wittgenstein em harmonia com a ciência da mente.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Agradeço a Nara Figueiredo pelos comentários que enriqueceram muito a qualidade deste texto.

## Capítulo 6

### O cético e o enativista: reflexões sobre os fundamentos da epistemologia dos eixos<sup>1</sup>

Nara M. Figueiredo

#### 6.1 O CÉTICO E O ENATIVISTA

Imagine um sujeito ficcional chamado Descartes sentado à beira da lareira, com um pedaço de papel na mão, possivelmente acompanhado de um bom chá, refletindo sobre a natureza de seu conhecimento.<sup>2</sup> Sua reflexão, naquele momento, o leva a pensar que ele poderia estar tendo as mesmas percepções, as mesmas informações sensíveis, se estivesse deitado em seu leito, sonhando. Ele também poderia estar tendo essas mesmas experiências sensíveis, se fosse um cérebro em uma cuba (Putnam, 1981) recebendo impulsos elétricos conectados diretamente ao cérebro. Esses cenários caracterizam o cético cartesiano.<sup>3</sup> O cético cartesiano é aquele que questiona se suas crenças sobre o mundo podem ser justificadas pela sua percepção. O argumento cético mostra que, do ponto de vista subjetivo, não há diferença entre as experiências sensíveis de uma pessoa e as experiências sensíveis de um cérebro em uma cuba. Dado que poderia estar tendo as mesmas experiências sensíveis se fosse um cérebro em uma cuba, o cético cartesiano conclui que ele não tem razões para justificar as crenças que tem sobre o mundo. Há, nessa inferência, um pressuposto básico: a possibilidade de que nossas experiências sensíveis do mundo são independentes do mundo.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-06>

<sup>2</sup> Eu gostaria de agradecer primeiramente ao Giovanni Rolla, pela revisão da primeira versão deste texto, no início de 2020; também ao GEMF - Grupo de Escrita de Mulheres na Filosofia, e ao Plínio Smith pelas revisões e comentários valiosos a versões subsequentes deste capítulo.

<sup>3</sup> É importante ressaltar que, embora no início de suas *Meditações* Descartes desenvolva um raciocínio cético em relação às possibilidades do conhecimento, ele não foi um cético (K. Smith, 2018). Quando me refiro a Descartes neste capítulo, estou me referindo ao cético cartesiano, que é um personagem derivado das questões levantadas por ele em suas *Meditações* e que motiva o desenvolvimento da epistemologia dos eixos.

Imagine agora um enativista sentado à beira da lareira, tomando um bom chá, com um pedaço de papel na mão, refletindo sobre a natureza do conhecimento. O enativista considera que a poltrona sob seu corpo exerce pressão sobre ele de modo que ele pode ficar sentado; que a presença da xícara o possibilita pegá-la, e o líquido, bem como suas capacidades sensório-motoras, possibilitam-lhe bebê-lo, que todos esses itens estão configurados de tal forma que têm durabilidades diferentes. O líquido fica quente por mais ou menos 20 minutos, continua líquido por alguns dias, enquanto não evaporar completamente, a poltrona pode durar mais de 20 anos e o fogo deve durar uns 50 minutos antes de precisar ser reabastecido com lenha. Se a lareira estiver muito quente, depois de reabastecida com lenha, o enativista poderá se afastar do fogo, ou então, se aproximar mais, caso o clima esteja muito frio. Essas experiências vividas pelo enativista em frente à lareira, e muitas outras, são habilmente conceptualizadas: as possibilidades de pegar a xícara e se posicionar em relação ao fogo são exemplos de *affordances*<sup>4</sup> (Gibson, 2015)<sup>5</sup>, o suporte da poltrona é um exemplo de relação possibilitadora (*enabling relations*, ver Di Paolo et al., 2018) entre um sistema não vivo e um sistema vivo, e as diferentes durações das relações entre esses sistemas são um exemplo da importância da historicidade, isto é, de como esses aspectos são determinados por experiências anteriores.

Você deve estar pensando agora: mas Descartes também pode pegar a xícara, tomar o chá, sentar na poltrona, aproximar-se do fogo, considerar a duração dos estados e, ainda assim, estar sonhando ou ser um cérebro em uma cuba. Sim, Descartes também pode estar em ação e ser cético sobre seu entorno. Porque a primazia da ação não bloqueia a dúvida cartesiana, explorarei as perspectivas do cético e do enativista, que supostamente têm na ação as bases da justificação epistêmica.

Para explorar ambas as perspectivas, apontarei para as premissas de base de cada um dos cenários acima descritos, indicarei sua incompatibilidade e sugerirei

---

<sup>4</sup> O termo *affordances*, da psicologia ecológica, pode ser traduzido como *possibilidades de ações*. Aqui opto por manter o original.

<sup>5</sup> Embora haja fortes aproximações entre a psicologia ecológica de Gibson (2015) e o enativismo (veja-se Heras-Escribano, 2019) – que até mesmo ecoam em desenvolvimentos recentes do enativismo, como, por exemplo, no enativismo linguístico (Di Paolo et al., 2018) – elas são teorias independentes e alguns psicólogos não aceitam essa convergência (ver Heft, 2020).



que é devido a essa incompatibilidade que a epistemologia dos eixos (Coliva, 2015, 2020 e neste volume) – que é uma das tentativas de lidar com o problema da justificação do conhecimento decorrente da postura cética – não pode ser bem sucedida em defender que as proposições eixo não exigem justificação (garantias epistêmicas). Nesse percurso, sugeri também que não é por sustentar que “no início está a ação” (DC, 204; CE, 395) que Wittgenstein pode ser considerado o primeiro enativista (Moyal-Sharrock, 2013b), mas sim porque ele rompe, assim como os enativistas, com as premissas do cético cartesiano. Além disso, seguindo Stroud (1984, 2000), indicarei que qualquer epistemologia que conceda os princípios do cético cartesiano não conseguirá lidar com o problema da justificação perceptiva de crenças, porque as regras do sistema conceitual cartesiano não permitem justificação. Isso é o que ele chama de ‘correção condicional do ceticismo’, a ideia de que, se a questão cética tem sentido, então a resposta cética a ela é correta (Stroud, 1984 p. 179; 2020, p. 256). Assim, qualquer empreitada que pretenda lidar com o problema do cético aceitando suas premissas está fadada ao fracasso. Por outro lado, ao rejeitar as premissas cartesianas e recorrendo aos princípios do enativismo, sugeri que o enativista é um cético *engrenado*<sup>6</sup>, pois, ao aceitar uma circularidade<sup>7</sup> essencial entre o que chamamos de mundo exterior e conhecimento, ele está confortável com a ideia de que não há justificações últimas e, no entanto, aceita que é possível haver conhecimento, uma vez que considera que nossas experiências do mundo têm um alto grau de dependência (dependem constitutivamente) do mundo.

Portanto, a conclusão dessa análise nos levará a duas constatações: (1) mantém-se o problema cético dadas as premissas céticas, independente de considerarmos que as ações estão nas bases do nosso conhecimento; (2) o enativista, ao aceitar uma circularidade essencial entre organismo e ambiente, revela-se um cético engrenado, pois considera, por princípio, o constante co-desenvolvimento dos pares: ação e razão, interno e externo, organismo e ambiente

---

<sup>6</sup> Rodas engrenadas operam em um mecanismo, essa é uma versão positiva da representação negativa de wittgensteiniana de rodas ociosas que não influenciam um mecanismo (ver IF, 271).

<sup>7</sup> Veremos adiante que a circularidade essencial do enativista, quando posta em termos positivos, adquire o sentido de construção do mundo: a ideia de que o organismo, sendo parte do mundo, é também parte do produto de sua interação com ele. Há objeções a essa proposta, que reconheço, mas das quais não trato neste capítulo. Abordo essa questão em Rolla & Figueiredo (2021) e Figueiredo & Meurer (2022).

(pares que se co-originam, co-definem e co-desenvolvem). Assim, o enativista está confortável com a ideia de que não há fundamentos últimos e não há primazia nem da ação, nem da razão, apenas relações entre os pares. Por isso, sugiro que a epistemologia dos eixos e a tese enativista podem se beneficiar mutuamente de uma aproximação conceitual, visto que o problema da garantia epistêmica não se coloca, caso se aceitem as premissas enativistas.

## 6.2 CÉTICISMO: PREMISSAS E PROBLEMA

O cético cartesiano, ao duvidar dos seus sentidos e questionar nosso acesso cognitivo ao mundo, coloca um problema para a justificação do nosso conhecimento. Como podemos saber se estamos de fato sentados em frente à lareira, tomando chá, com um pedaço de papel na mão, visto que podemos também estar sonhando exatamente a mesma coisa ou ter essas mesmas experiências sendo cérebros em cubas? O problema central quando aceitamos os princípios do ceticismo cartesiano (e também humiano, ver Coliva, 2020) é o de como o nosso conhecimento de algumas suposições gerais, como, por exemplo, de que "existe um mundo externo" ou "aqui está minha mão" (ver Moore, 1980b) pode ser justificado. Se nosso entendimento pode estar recebendo informações de outras fontes, que não o mundo exterior, como em um sonho ou a partir de impulsos elétricos disparados por um supercomputador, as mesmas experiências que tenho da minha mão e do mundo ao meu redor poderiam justificar proposições como "estou alucinando a minha mão" e "tudo que existe é minha mente".

As consequências da dúvida cética, que se tornam premissas do dualismo cartesiano<sup>8</sup> e geram o problema cético de justificar proposições eixo como, "aqui está minha mão", ou "existe um mundo externo", são:

---

<sup>8</sup> O debate sobre as premissas do dualismo cartesiano é complexo e inclui, por exemplo, a existência de deus e a veracidade divina. Não tenho o objetivo de fazer uma análise demorada desse tópico. O ponto relevante nesse debate, para meus objetivos neste capítulo, é que apesar de o dualismo cartesiano ser uma consequência da dúvida cartesiana nas *Meditações* (1979), podemos entender que o ceticismo cartesiano da primeira meditação carrega um dualismo intrínseco, isto é, uma concepção que está enraizada na própria forma que Descartes propõe a questão. Assim, entendo que o ceticismo cartesiano pressupõe um dualismo e sugiro que, ao abandonarmos esse dualismo, podemos contemplar um caminho para evitar as consequências dramáticas do ceticismo.

- (1) Há uma substância imaterial (a mente) que pode ser definida em termos de pensamento e consciência. Vou entender essa premissa como um mundo mental no qual todas as experiências subjetivas e a racionalidade existem;
- (2) Há uma substância material.
- (3) A substância mental é de natureza distinta da substância material;
- (4) O mundo externo, material, seja o que for, não é idêntico à representação mental, que é imaterial e interna.
- (5) Há uma primazia da mente em relação ao mundo material. O ápice dessa primazia é o *Cogito*.

A dualidade entre uma substância material – o mundo e nossos corpos – por um lado, e uma substância imaterial – como nossos pensamentos –, de outro, estabelece um paralelismo infinito (Fig. 1), uma lacuna intransponível. Isto é, seja o que for que Descartes faça, seus princípios nunca permitirão que a interação entre esses domínios seja tal que o mental exerça influência no material, mesmo que as ações sejam consideradas parte fundamental de sua existência. A prática de ações é perfeitamente compatível com a suposição de um mundo virtual, no qual nossas atividades musculares, sensação de pisar no chão, de sentar na poltrona, de se aquecer no fogo, de tomar o chá antes que esfrie, isto é, todas as nossas atividades físicas são meros estímulos em um cérebro incubado. Mesmo se considerarmos nossas ações desde a infância, o aprendizado, que é necessário para o exercício da razão, e muitos outros exemplos oferecidos por defensores da tese de que a cognição é corporificada, o contra-argumento será o mesmo: em princípio, podemos todos ser vítima de um engano cognitivo massivo. É sempre possível imaginar que o mundo não é de fato como nos parece. Essa lacuna, criada ou evidenciada pelos princípios cartesianos, que pretendem descrever a natureza da relação de seres cognitivos com

---

A posição de Porchat ilustra bem dois pontos nos quais me baseio: primeiro, que há premissas, princípios ou *postulações* – na terminologia de Porchat (2007, p. 114-6) – subjacentes ao vocabulário no qual o problema cético é enunciado. Segundo, que esse “vocabulário da exterioridade em que ela [a problematização] se exprime [assim como a própria problematização] apareceram-nos, tanto à nossa reflexão teórica quanto à análise atenta dos textos, como indissociavelmente ligados a uma teoria ‘mentalista’ do conhecimento, mesmo que não articulada, que vimos repousar sobre alguma forma de distinção radical entre ‘mente’ e mundo (e, paralelamente, de oposição entre ‘mente’ e corpo), sobre alguma forma de identificação entre o eu e a ‘mente’ e sobre uma doutrina geral da representação” (Porchat Pereira, 2007, p. 115)

um mundo empírico, gera tanto o problema da interação entre os domínios mental e físico, como no caso do problema da causação mental, já apontado por Elizabeth de Bohemia (Bohemia *et al.*, 2007; ver também Hatfield, 2018, e Peixoto, 2020, 2021), quanto o problema da justificação do conhecimento tratado pela epistemologia dos eixos, pois impede, ou ao menos interfere, na conexão entre mundo material e mundo imaterial e vice-versa. No contexto da justificação, o problema adquire a forma: como posso ter uma justificação última da minha crença perceptiva, se ela é o produto de uma suposta interação física – não garantida – que é sempre mediada por um elemento imaterial, isto é, minha própria experiência (ou aparência perceptiva)? (ver fig. 1 abaixo) A dúvida cética resulta na conclusão de que não posso. Não podemos ter uma justificação se ela exige acesso ao mundo material que, por princípio, não temos. Portanto, devo concordar com a posição de Stroud (1984, 2020) de que o problema do nosso conhecimento do mundo exterior não tem solução, a partir dos princípios cartesianos, isto é, se aceitarmos que o problema se levanta adequadamente: qualquer resposta a ele será insatisfatória.

Fig. 1:

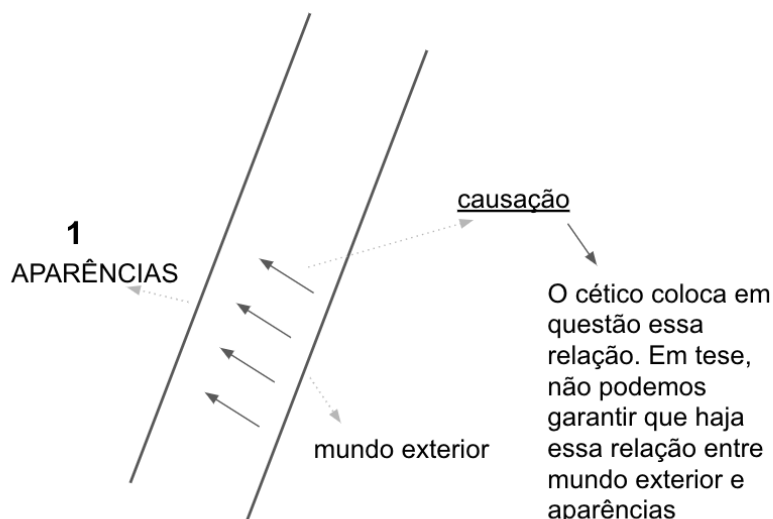


Fig. 1: Representação gráfica da dualidade entre as aparências perceptivas e o mundo exterior do ponto de vista do cético, bem como da relação que é colocada em questão pelo ceticismo (considerada aqui como causação), a saber, a relação entre o mundo exterior e as aparências perceptivas. Nesta configuração, as aparências (ou experiência) são a única coisa a que temos acesso imediato e indubitável, e, portanto, compreende-se que haja uma primazia da razão ou exercício mental que opera com essas aparências perceptivas, às quais temos acesso imediato.

No entanto, apesar da conclusão condicional indicada por Stroud, a epistemologia dos eixos parte do problema cartesiano e pretende desestabilizar o ceticismo, oferecendo, a *la Wittgenstein*, proposições eixo.

### 6.3 O PRIMEIRO ENATIVISTA E A JUSTIFICAÇÃO DA EPISTEMOLOGIA DOS EIXOS

Proposições eixo expressam pressuposições sobre fatos muito gerais das nossas formas de vida, por exemplo, "o chão está debaixo dos meus pés" (quando me levanto da cama), ou "o mundo existe". Por isso, não faria sentido duvidar delas. Assim, segundo Wittgenstein (DC, 194), as proposições eixo são aquelas das quais a dúvida está logicamente excluída.<sup>9</sup> Elas são certezas básicas (Moyal-Sharrock, 2013b), são imediatas para nós (Schönbaumsfeld, 2016b), por não poderem ser racionalmente estabelecidas, defendidas ou contestadas (Siegel, 2019) e por serem "eixos ao redor dos quais as outras giram" (DC, 341).

A epistemologia dos eixos é um desenvolvimento teórico que tenta lidar com o problema da justificação do conhecimento apresentado pelo cético cartesiano. Dentro desse desenvolvimento há algumas divergências sobre a natureza das proposições eixo, se elas são empíricas, se são regras (Moyal-Sharrock, 2007) ou se têm um caráter ambíguo ou duplo (Coliva, 2015, 2020 e cap. 2, neste volume). Embora haja discordância quanto à natureza das proposições eixo em relação ao seu aspecto regular ou empírico, ambas as visões se baseiam em nossas *formas de vida* (Wittgenstein, DC), isto é, em nossas práticas e ações, para sustentar, seja que proposições eixo não precisam de justificação última (Coliva, 2015, 2020 e cap. 2, neste volume), seja que a justificação última é a *práxis* (Moyal-Sharrock, 2007).

O ponto em comum é que as proposições eixo, que estão nas bases da nossa linguagem, são fundacionais e práticas (Moyal-Sharrock, 2007). São esses fatores que as possibilitam oferecer um tipo de justificação, que, segundo a proposta moderada de Coliva (2015, 2020 e cap. 2, neste volume), não precisa ser

---

<sup>9</sup> Em oposição a proposições empíricas, das quais podemos duvidar e que podemos verificar, justificar e conhecer, a partir de um sistema de suposições indubitáveis expressas por proposições eixo. (Wittgenstein, DC, 105, 341-3, em Coliva, cap. 2, neste volume.)

independentemente garantida para que estejamos justificados a crer na realidade de objetos físicos a partir das nossas experiências perceptivas.

Nesse contexto, em que se destaca a prática como as bases da justificação, Wittgenstein, por oferecer uma primazia da ação em relação à razão (CE, 395; CV, p. 31 *apud* Moyal-Sharrock, 2013b), pode ser considerado talvez o primeiro enativista: “nossas certezas básicas são, de fato, não proposições, mas modos animais ou irrefletidos de agir que, uma vez formulados, parecem crenças proposicionais [...]. [...] não começamos com julgamentos ou proposições, mas com ações e reações animais” (Moyal-Sharrock, 2013b, p. 10).

No entanto, o foco nas ações, como veremos adiante, não é o que faz de Wittgenstein um enativista,<sup>10</sup> ou, pelo menos, não é o fator principal que nos permite chamá-lo de primeiro enativista. A meu ver, o principal é que a proposta wittgensteiniana de uma prática que encerra as justificações (IF, 217), questiona – assim como o enativista – as bases do ceticismo cartesiano. Além disso, não é a primazia da ação que vai romper com o problema cético, como vimos no exemplo no início do texto, mas sim a rejeição, mesmo que injustificada, de suas premissas. Assim, não é porque a ação está “no fundamento lógico do pensamento” (Moyal-Sharrock, 2013b, p. 2) que Wittgenstein pode ser considerado um enativista, mas porque, ao sugerir a relevância da prática para as justificações, Wittgenstein está deixando de colocar em questão a relação entre mundo e aparência (Fig. 2). Esse passo, para Wittgenstein, é o passo em favor da aceitação da justificação epistêmica com base na nossa experiência que motiva a epistemologia dos eixos. No enativismo, como veremos, é a base que sustenta a teoria.

---

<sup>10</sup> Talvez faça dele um pragmatista, embora ele não se descrevesse como tal (Haack, 1982).

Fig. 2:

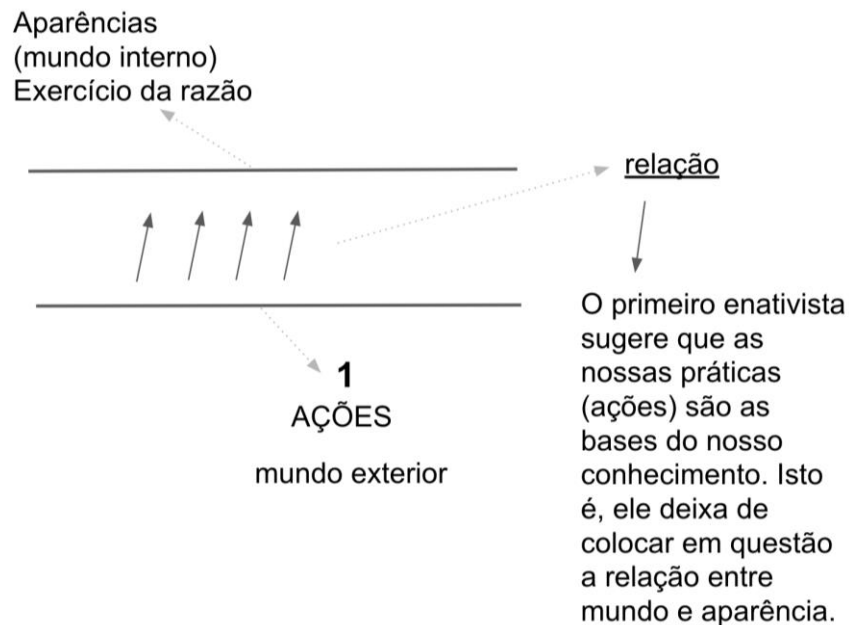


Fig. 2: Representação gráfica da perspectiva do primeiro enativista, que defende que as nossas ações, sejam elas expressas proposicionalmente (em caráter regular ou empírico), ou simplesmente ações que se auto-evidenciam na prática, estão nas bases da justificação do conhecimento. Assim, Wittgenstein deixa de colocar em questão a relação entre mundo e aparência com base na tese de que a prática é o fim das justificações (IF, 217).

### 6.3.1 O MODERACIONISMO DE COLIVA

Coliva (2015, 2019) propõe uma concepção moderada de racionalidade estendida. Essa concepção é chamada de estendida, pois inclui proposições eixo, ou seja, a aceitação implícita de proposições muito gerais – ou suposições eixo, como o fundamento que não precisa ser independentemente justificado (garantido) para que possamos usar nossas experiências subjetivas como justificações para nossas crenças sobre objetos físicos da vida cotidiana, como poltronas, lareiras e xícaras. Essas suposições, embora não justificadas, precisam estar em vigor para que tenhamos a justificativa para tomar nossas experiências sensoriais como garantias epistêmicas para atitudes doxásticas e proposicionais sobre objetos físicos, pois, sem essas suposições, nossa percepção não seria capaz de garantir nossas crenças. Segundo ela, essas suposições se manifestam na ação (ver Coliva, 2015, cap. 1).

Assim, a concepção moderada da justificação perceptiva é que, dada a nossa natureza psicológica e culturalmente determinada, a distinção entre reflexão e ação não impõe uma lacuna intransponível entre esses domínios (Coliva, neste volume). Isto é, essa concepção de racionalidade parece rejeitar a ideia presente nas premissas do cético cartesiano que criam essa lacuna entre o que estaria no plano imaterial – as reflexões e a mente –, e o que estaria no plano material, por exemplo, os corpos, objetos e as ações. No entanto, ao recorrer às ações para a justificação da nossa experiência perceptiva, Coliva parece, na verdade, estar endossando as premissas 1 a 4, a saber de que há uma dualidade entre mente e corpo (ou mundo), e questionando apenas a premissa 5, a saber, a primazia da mente, pois, ao oferecer um modo de transpor uma lacuna, deve-se reconhecer a lacuna e, portanto, a dualidade. Assim, a meu ver, o moderacionismo recorre, em última instância, às ações para afirmar que (i) basta termos justificação perceptiva para as nossas crenças empíricas, do cotidiano, como, por exemplo, “aquela poltrona é vermelha”, para termos conhecimento e que (ii) não precisamos de uma justificação última para as suposições eixo, como “aqui está minha mão” e “existe o mundo exterior”. Isto é, basta uma justificação, digamos, moderada, como a própria experiência de ver uma poltrona ou mesmo de ter uma mão,<sup>11</sup> somada à suposição eixo não justificável de que existe um mundo exterior, para que tenhamos justificação perceptiva suficiente para o conhecimento.

No entanto, como vimos acima, recorrer às ações não é suficiente para solucionar o ceticismo. O cético não objetaria ao fato de que vivemos e aceitamos justificações *como se* nossas crenças fossem justificadas. Afinal, ele continua vivendo, tomando café pela manhã, sentando à beira da lareira com um pedaço de papel na mão e, ousado dizer, também percebendo a possibilidade de afastar sua poltrona do fogo, caso estivesse com calor, de apoiar o papel no colo para manusear propriamente a xícara de chá ao seu lado, ou mesmo de dirigir a atenção à paisagem da janela. Descartes, portanto, também percebia o que, desde Gibson (2015), chamamos de *affordances*, ou possibilidades de ação (McClelland, 2020). A postura

---

<sup>11</sup> Por exemplo, no caso da proposição “aqui está minha mão” estar em um contexto empírico, como nos experimentos *rubber-hand* (mão de borracha), veja-se Botvinick & Cohen (1998), em que é comum os participantes terem dúvidas sobre a localização das próprias mãos.



cética é a de que não possuímos essas justificações perceptivas de fato, embora precisemos delas se quisermos falar de conhecimento. É seguro, então, afirmar que Descartes, mesmo sendo um cérebro em uma cuba, age, do ponto de vista de primeira pessoa. Isso nos leva a crer que as ações de Descartes, que estariam nas bases das justificações de suas crenças, de acordo com a visão de Coliva em sua leitura wittgensteiniana, não servem para justificar o conhecimento se considerarmos as premissas cartesianas.

O ponto principal é que, para afirmar o papel fundacional das proposições eixo, é preciso supor uma condição de vida (existência) logicamente anterior, em que interagimos com objetos e pessoas em ambientes (que sustentam uma regularidade). Esse é o ponto em que, como defende Moyal-Sharrock, Wittgenstein parece<sup>12</sup> se aproximar do enativismo: na defesa de que as nossas práticas antecedem logicamente o pensamento e, portanto, nossas justificações epistêmicas se fundariam nelas.<sup>13</sup> É também o ponto que a epistemologia moderada de Coliva não compartilha com o cético cartesiano. Isto é, enquanto o cético duvida que possamos ter conhecimento das proposições eixo, o epistemólogo dos eixos moderado (Coliva, 2020) afirma que não precisamos ter garantia ou justificação delas, visto que elas são constitutivas das bases da racionalidade, mesmo que não sejam epistemicamente garantíveis; e isso seria, em tese, o suficiente para sustentar a racionalidade nas justificações de nossas crenças empíricas sobre o mundo físico com base em nossas experiências.

No entanto, para satisfazer mesmo os não céticos a respeito de como nossas crenças podem ser justificadas pela percepção, é preciso mostrar *como* a reflexão resulta da nossa natureza humana e das nossas práticas sociais; mostrando, portanto, que não há antecendência lógica da mente. Não basta dizer que "não há abismo intransponível entre o que a reflexão nos impõe e o que não podemos deixar

---

<sup>12</sup> Digo "parece" porque, como veremos na seção seguinte, a proposta enativista autopoietica não é uma defesa da primazia da ação, mas sim uma defesa da circularidade essencial entre ação e razão.

<sup>13</sup> No entanto, Wittgenstein afirma nas *Investigações filosóficas* que em um momento a "pá entorta" (IF, 217) e não há mais fundamentos, apenas práticas. Isto é, ele rejeita a ideia de que a prática seria um tipo de justificação. Minha leitura, nesse aspecto, diverge da leitura de Coliva de que as proposições eixo oferecem uma justificação que não precisa ser garantida. Creio que a proposta Wittgensteiniana seja a de que não há justificação, apenas prática. Esse é um ponto importante para desdobrarmos mais especificamente os aspectos a partir dos quais Wittgenstein pode ser considerado um enativista; como este não é meu objetivo, não vou explorar essa questão neste texto.

de fazer, dada a nossa natureza psicológica e mais culturalmente determinada” (Coliva, 2019).

Não vou sugerir que seja uma tarefa fácil mostrar *como* a reflexão resulta da nossa natureza humana e das nossas práticas sociais, muito menos que já tenhamos conseguido fazer isso.<sup>14</sup> Apenas aponto para uma tentativa que me parece convincente e, por isso, creio que mereça um estudo detido e atento: o enativismo autopoietico.

Para o enativista autopoietico, a suposta antecedência lógica da ação é apenas ontogenética. As práticas antecedem a mente (as capacidades cognitivas) de um bebê, por exemplo, porque toda e qualquer percepção e compreensão ocorre em um meio de estímulos e práticas. Bebês abrem os olhos e respiram pela primeira vez, estimulados pelo processo de nascimento e pelo acolhimento dos pais. Essa antecedência da prática humana às capacidades cognitivas, no entanto, faz sentido apenas se pensarmos do ponto de vista do organismo. Do ponto de vista do observador, o processo é cíclico. Essa ciclicidade, como veremos a seguir, é a principal agenda enativista.

#### 6.4 O ENATIVISTA

O enativista<sup>15</sup> parte da caracterização da vida enquanto sistema autônomo para defender que todo organismo vivo apresenta algum grau, mesmo que embrionário, de cognição e que o nosso conhecimento do mundo é o resultado de interações sistêmicas com o mesmo. Assim, o enativista rejeita veementemente a dualidade cartesiana, assim como qualquer tipo de idealismo (Thompson *et al.* (2016)). Ele parte da concepção de que o mundo, tal como é, existe materialmente e, ao mesmo

---

<sup>14</sup> Di Paolo *et al.* (2018) apresentam uma estratégia convincente com o enativismo linguístico. Na concepção deles, o que chamamos de “reino do mental” ou discurso interno, são re-enações de ações significativas que incorporamos ao nosso repertório no decorrer de nosso histórico de interações com outros agentes. No entanto, eles partem do enativismo autopoietico, e não da primazia da ação (para um panorama da proposta enativista linguística ver Figueiredo, 2020). Outra proposta interessante é apresentada por Mercier & Sperber (2017). Na concepção apresentada por eles, o raciocínio privado seria uma espécie de exaptação das nossas práticas sociais. Em Rolla & Figueiredo (2020) exploramos uma via promissora de explicação.

<sup>15</sup> Estou me referindo ao enativismo autopoietico (Varela *et al.* (2016)).

tempo, se institui nas relações entre organismos,<sup>16</sup> com o meio e com objetos. Para defender essa postura, o enativista oferece uma perspectiva estrutural-processual (Maturana & Varela, 1980) de tudo o que há. Qualquer organismo e qualquer objeto, bem como os meios nos quais organismos e objetos se instituem – como o ar e a água – são configurações de componentes e relações que, na interação, promovem a emergência de propriedades. Configurações específicas, que individualizam (e nos permitem individualizar por meio da observação) organismos, objetos (materiais), ou meios, são chamadas de *organização* (Maturana & Varela, 1980). A diferença entre organismos vivos e não vivos é que os processos que ocorrem em organismos vivos são circulares, operacionalmente fechados e acoplados com o ambiente.<sup>17</sup> Desse modo, um organismo vivo produz os elementos que o compõe, ao trocar componentes com o ambiente para a auto-manutenção de sua organização. O processo de auto-manutenção, e a conseqüente evolução da organização de modo que o organismo se adapte ao ambiente, é chamado de *autopoiesis* (auto-criação) (Maturana & Varela, 1980). A organização de um sistema vivo, bem como suas possibilidades de acoplamento com o ambiente, se institui e se mantém porque as características dos componentes – e das relações que ocorrem entre os componentes (também em função das características dos componentes) – de um organismo, determinam suas regras de operação. Nesse sentido, um organismo vivo se auto-regula adaptativamente.

O parágrafo anterior pode parecer uma chuva de termos técnicos. No entanto, ele pode ser simplificado, ou explicado, nos seguintes termos: o enativista sugere que a nossa concepção de objeto se deve às nossas condições epistêmicas e interacionais com o ambiente e com os outros; que o mundo, como ele é, é para nós, e se institui na própria relação que tem conosco. O mundo para outro organismo, com outras condições epistêmicas, se institui de outro modo porque as condições

---

<sup>16</sup> Muitos argumentam que o enativismo retorna ao idealismo (ver De Jesus, 2018), mas vou me eximir desse debate e conceder ao enativista a possibilidade de postura imparcial, nem idealista, nem realista. Suponho, então, que seja possível sustentar uma concepção de instituição mútua entre organismo e entorno, sem cair em uma perspectiva idealista.

<sup>17</sup> Um sistema vivo é operacionalmente fechado no sentido de que é uma rede de componentes que, através de suas interações, produzem os mesmos tipos de componentes que sustentam a própria rede de relações. No entanto, para manter esse fechamento operacional, ele é aberto ao fluxo de matéria entre os estados dinâmicos do sistema e o ambiente no qual ele se individualiza (Maturana & Mpodozis, 2000).

estruturais desses organismos permitem diferentes acoplamentos com o ambiente e demais organismos. Assim, para o enativista nossas impressões não podem ser independentes, pelo contrário, o organismo depende do mundo no qual se desenvolve e a dinâmica organizacional do mundo depende dos organismos que nele vivem<sup>18</sup> (embora a dinâmica organizacional do mundo possa se adaptar sem a existência dos organismos vivos). O organismo é autônomo e determina, em função de sua auto-organização, suas formas de acoplamento com o ambiente. A autonomia permite explicar fenômenos ilusórios, em que duvidamos dos nossos sentidos porque podemos, em certo grau, produzir impressões sensíveis, essa produção de impressões sensíveis, que é o centro do problema cartesiano, no entanto, tem limite que se impõe a partir dos acoplamentos que o organismo instaura com o ambiente. Em termos simples, se alucino um copo d'água e, por isso, não consigo bebê-la, morro de sede (imagine um cenário desértico). Desse modo, o enativismo, sem duvidar da condição humana de dependência material permite a justificação epistêmica, dado que o organismo é essencialmente dependente do ambiente em que vive.<sup>19</sup>

Assim, os princípios<sup>20</sup> do enativismo são:

- (1) Organismos e mundo se constituem mutuamente.
- (2) A mente é um *processo* que ocorre na dinâmica entre organismos, não é interna, nem externa, mas, digamos, multidimensional (se considerarmos a concepção de que há dimensões interna e externa).
- (3) Não há lacuna intransponível entre mundo externo e experiência interna, porque não há dualidade essencial entre substância material e imaterial<sup>21</sup> (embora tenhamos privacidade epistêmica).

---

<sup>18</sup> Para mais detalhes sobre isso, ver a proposta de construção de nicho Laland *et. al.* (2000), que é compatível com a proposta enativista (Rolla & Figueiredo, 2021).

<sup>19</sup> Poderíamos talvez explorar a ideia de que "conhecer", para o enativista, se torna "reconhecer". Reconhecer como bebível, por exemplo. Possivelmente, no sentido da noção de *affordances* (Gibson, 2015), mas este é outro ponto que excede os limites deste capítulo.

<sup>20</sup> Algumas teses enativistas podem parecer contraintuitivas ao leigo e se beneficiariam de explicações muito mais detalhadas do que é possível oferecer neste capítulo, dado seu escopo e objetivos. Peço ao leitor que suspenda o juízo em relação a elas, mesmo que pareçam contraintuitivas, para que seja possível visualizar panoramicamente como a proposta enativista e a epistemologia dos eixos poderiam se complementar.

<sup>21</sup> Pode-se considerar que a lacuna entre mundo externo e experiência interna não depende do dualismo mente e corpo. Coliva (2015, p. 25), por exemplo, sugere que garantias epistêmicas podem

(4) Organismos vivos (sistemas cognitivos) são materialmente dependentes do ambiente, embora autônomos (se auto-regulam).

Esses princípios, mais especificamente o primeiro, são explicados pela abordagem estrutural mencionada acima e a constituição cíclica típica de ecossistemas. Isto é, organismos se utilizam do mundo para sua auto-construção, assim como fornecem ao mundo as condições para sua manutenção. Assim, mundo e organismos se constituem e se mantêm mutuamente. Em função dessa perspectiva, o enativista concebe a cognição como um sistema, um sistema de acoplamento do organismo com o ambiente que só pode ser compreendido enquanto tal. Nessa concepção, organismos vivos são cognitivos em função de sua constituição acoplada com o ambiente e da manutenção de sua organização interna, o que faz deles, automaticamente, seres que *fazem-sentido*.<sup>22</sup> Isso se dá devido ao fato de que as características dos componentes e das relações de um sistema vivo, que se auto-indivua, determinam as formas em que esse sistema se engaja com o ambiente. O que chamamos de conhecimento e racionalidade são, nessa concepção, propriedades processuais emergentes de um número imenso de interações sistêmicas entre componentes, que geram padrões de atividade, que, por sua vez, exibem essas propriedades emergentes dotadas de aleatoriedade e nunca se repetem.

Uma analogia interessante para a compreensão dessa abordagem sistêmica acoplada entre organismo e ambiente são as revoadas de pássaros. Nesse caso, os movimentos complexos que observamos nos céus e a coordenação de um número

---

ou não existir independentemente do que as pessoas pensam, de suas capacidades de articulá-las conceitualmente e do fato de formarem crenças correspondentes a elas. No entanto, creio que essas questões são interdependentes, pois, embora as garantias possam existir mesmo que, de modo geral, as pessoas não pensem nelas, em um sentido mais amplo, garantias epistêmicas e justificações são apenas consideradas em relação a seres que as solicitam e que as compreendem. Ao considerar essa questão a partir de sua negação, isto é, ao rejeitarmos o dualismo externo e interno, somos levados a pensar no dualismo mente e corpo. De modo que, na postura do cético cartesiano, que é o alvo do debate neste texto, ocorre a combinação entre o dualismo mente e corpo e o dualismo interno e externo. No caso do enativista, a rejeição é de ambos os dualismos. Os termos específicos dessas rejeições não são alvo da reflexão proposta neste texto, no entanto, o fato de que o enativista rejeita esse enquadramento é de suma importância para meus propósitos.

<sup>22</sup> O conceito de *sense-making* é compreendido como "o engajamento adaptativo ativo de um sistema autônomo com seu ambiente em termos das implicações virtuais diferenciais para sua forma de vida contínua" (Di Paolo et al., 2018, p. xx, tradução minha). Assim, *fazer sentido* é engajar-se e interagir com o ambiente.

imenso de pássaros são fenômenos emergentes da interação entre muitos componentes (os pássaros). Cada um deles institui uma forma de relação com seus vizinhos e com o meio (o ar, o vento), de modo que resulta em um movimento coordenado não planejado (não intencional, sem um centro de controle). Os processos mentais, na concepção enativista, podem ser concebidos como esse fenômeno da revoada, pois emergem da interação entre os inúmeros componentes do sistema.

Assim, conforme o segundo princípio, o que chamamos de mente de seres cognitivos sofisticados, como é o caso dos humanos, é um processo que se institui nas interações desses seres entre si e com o ambiente (fig. 3);

**Fig. 3**

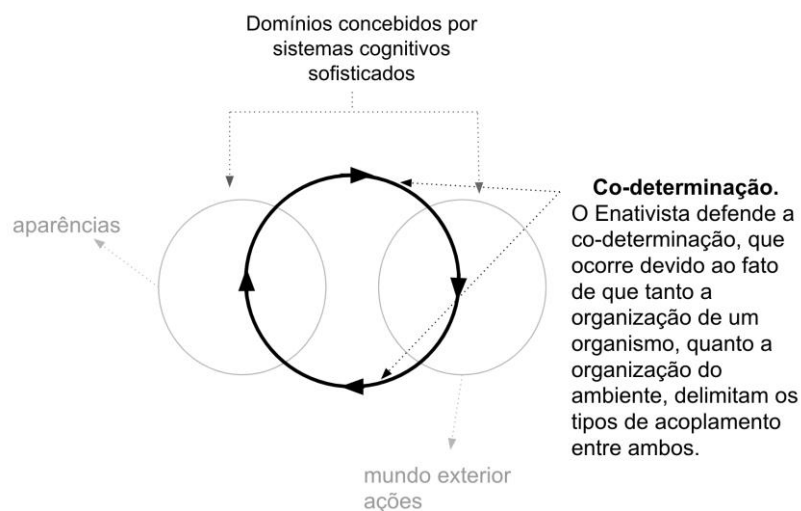
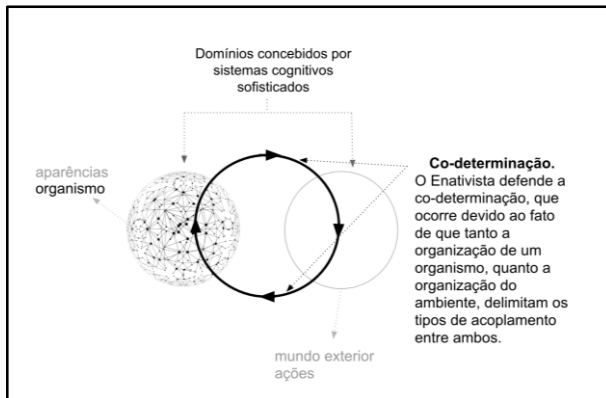


Fig. 3 - Representação gráfica da relação de co-determinação estrutural entre organismo e ambiente. Na imagem, o mundo exterior e as ações são representadas pelo círculo fino da direita, enquanto as aparências são representadas pelo círculo fino da esquerda. Esses domínios, no entanto, são formas de enquadramento, isto é, domínios concebidos por sistemas cognitivos sofisticado. No plano estrutural, o que os diferencia é a organização mantida pelo organismo vivo, não a suposta dualidade aparência e realidade. Assim, essa dualidade é derivada da concepção cartesiana, não enativista, e foi incluída nesta imagem para ilustrar a constante interação estrutural que pode ser concebida como uma relação cíclica.

Vemos a seguir uma sucessão de representações gráficas que redefinem a relação entre aparências/mundo exterior para a relação organismo e ambiente (lembrando que a unidade do organismo é definida pela manutenção da sua organização sistêmica (Maturana & Mpodoziz 2000)):

**Fig. 4**



**Fig. 5**

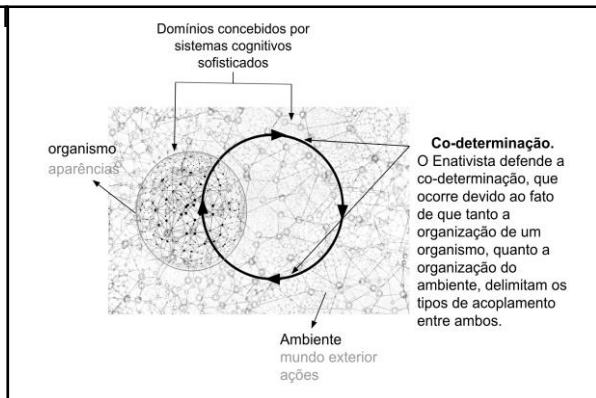


Fig. 4 - Representação gráfica da concepção estrutural do organismo cognoscente, de sua individuação que ocorre a partir da manutenção da sua organização e da sua relação cíclica de interação com o ambiente (mundo exterior).

Fig. 5 - Representação gráfica do organismo cognoscente no ambiente que o rodeia, bem como da relação cíclica de co-determinação entre ambos.

Fig. 6

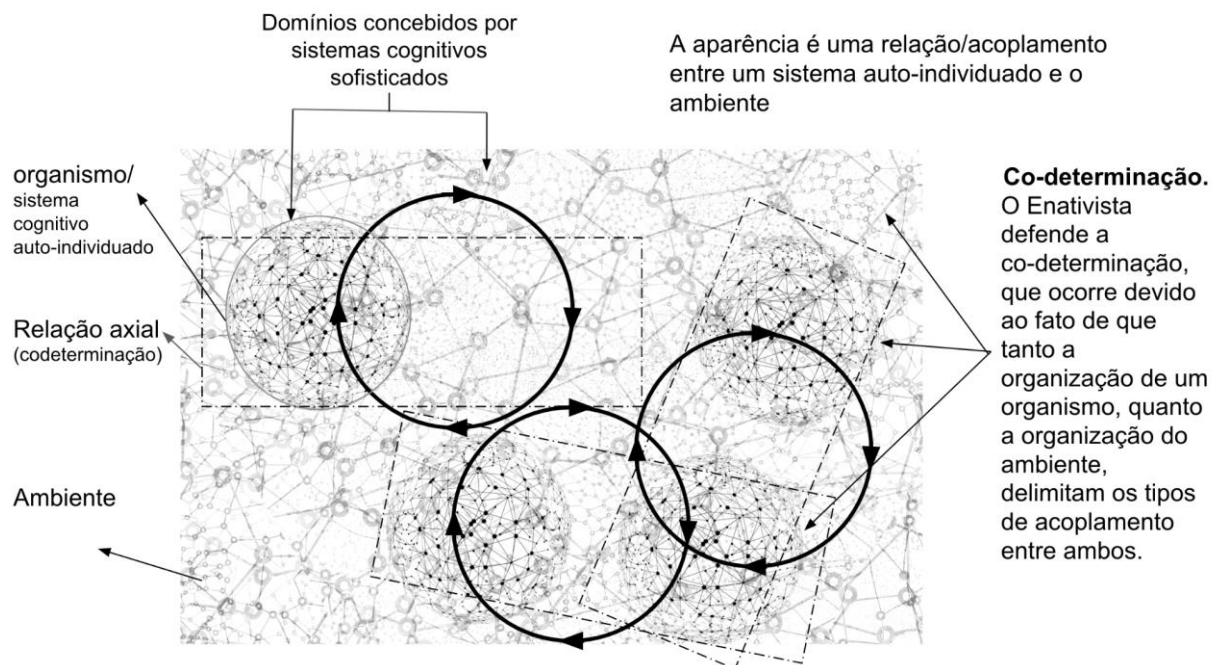


Fig. 6 - Representação gráfica da concepção enativista que se desenvolve a partir de sua ontologia estrutural de relações entre organismos e ambiente. O pano de fundo de círculos e linhas cinzas representa o ambiente. Conjuntos circulares de pontos e linhas pretos representam sistemas auto-individuados – organismos vivos. Círculos pretos com quatro setas representam a circularidade essencial de co-determinação organismo-organismo, organismo-ambiente e ambiente-organismo. Retângulos pontilhados representam relações de co-determinação entre organismos e ambiente. Essas relações podem ser compreendidas como relações eixo. Nesta imagem, estão removidos os domínios concebidos por sistemas cognitivos sofisticados. O enativista sugere que organismo, ambiente e ações participam de um mesmo domínio e que não há dualidade entre plano material e plano imaterial.

Assim, visto que o enativista rejeita a dualidade entre mundo material e mundo imaterial, podemos considerar que, se aceitarmos uma postura enativista e a dúvida cética como uma dúvida engrenada sobre a natureza do mundo ao nosso redor (mundo do qual fazemos parte e com o qual compartilhamos uma natureza material) e se aceitarmos essa dúvida no sentido de que temos condições de investigar essa natureza, ela nos leva a questionar, de fato, a natureza das coisas, de nós mesmos e da nossa relação com o mundo, sem supor a existência de um reino ideal, imaterial. Isso é o que o enativista faz. Ele aceita que se questione a natureza do mundo, mas



não aceita que não podemos ter acesso a ela, justamente porque a natureza do mundo é relativa aos organismos que compõem o mundo. Isto é, "o mundo de um ser cognitivo não é um mundo pré-especificado, externo, mas sim um domínio relacional exercido (*enacted*) ou realizado (*brought-forth*) por aquele ser no e por meio do seu acoplamento com o ambiente" (Varela *et al.* (2016)).

Nesse cenário, Di Paolo *et al.* (2018) sugerem que a abordagem enativista, em geral, concebe corpo e mente como

redes precárias situadas de processos materiais circulares. Distinções tradicionais (corpo/mente, agente/ambiente, sujeito/objeto, self/outro, interno/externo, etc.) emergem dessas redes não como lacunas categoriais, mas como pares intimamente ligados, embora diferenciados, que se co-definem, co-originam e co-desenvolvem." (2018, p. 19)

Com base nessa concepção,<sup>23</sup> sugiro que o enativista está confortável em aceitar que não haja fundamentos últimos, ou garantia para justificação perceptiva de crenças. Essa postura se deve justamente ao fato de que ele aceita que haja uma interdependência e constante retroalimentação entre dualidades que tradicionalmente concebemos como lacunas categoriais intransponíveis. Desse modo, aceitam-se como pares ação e razão – de modo análogo a corpo e mente –, interno e externo, organismo e ambiente, e demais dualidades mencionadas acima, oferecendo assim uma nova forma de concebê-las. Uma vez que o que se define como interno e racional (i) depende constitutivamente, (ii) se define mutuamente e (iii) se retroalimenta do que é externo e vice-versa, o enativista reconhece que não há fundamentos últimos. Esse reconhecimento caracteriza o seu aspecto cético. E, por aceitar que essa seja uma condição da existência, o enativista também aceita que podemos investigar essas relações, e por isso o entendo com um cético engrenado,<sup>24</sup> como explico a seguir.

---

<sup>23</sup> Embora eu reconheça que é uma concepção contraintuitiva e potencialmente problemática à luz da tradição filosófica e do debate entre realistas e idealistas, como mencionei anteriormente, estou concedendo ao enativista que seja possível adotar uma postura como esta. A viabilidade dessa postura é explorada em De Jesus (2018) e Rolla & Figueiredo (2021).

<sup>24</sup> Como mencionado anteriormente, rodas engrenadas operam em um mecanismo, essa é uma versão positiva da representação wittgensteiniana de rodas ociosas que não influenciam um mecanismo (IF, 271).

#### 6.4.1 O ENATIVISTA CÉTICO

O enativista, baseado na observação da vida e de seus processos cíclicos nas mais diversas dimensões (desde a síntese proteica até o ecossistema da terra), duvida da dualidade material e imaterial, e sustenta que o mundo se institui em relação a nós. Portanto, o enativista tem uma agenda positiva, engrenada. Ele postula que o que chamamos de processos mentais emergem das incontáveis relações entre componentes de sistemas vivos e não vivos que se constituem mutuamente.

O enativista, ao contrário do cético cartesiano, acredita que o que chamamos de percepções do mundo depende constitutivamente do mundo e se institui na relação com o mundo. Assim, o que chamamos de percepção do objeto não é apenas percepção indireta e nem direta, como se fosse um caso A tem acesso a B; o que chamamos de percepção é uma relação entre A e B, que apenas se determina, ou se institui, na relação. Portanto, o enativista julga que não faz sentido pensar em um mundo independente e, ao mesmo tempo, aceita a ideia de que o que ele percebe se *institui* em sua relação com o mundo, em oposição à ideia de que o que percebemos está lá como uma característica objetiva do mundo.

Assim, o enativista é aquele que sustenta que o mundo depende de nós e que nós dependemos do mundo, incluindo a estabilidade das relações entre organismos e ambiente.<sup>25</sup> E que também sustenta que o conhecimento também se institui na relação entre ambos.

---

<sup>25</sup> Sem organismos vivos, por exemplo, a terra seria um planeta diferente do que é (um planeta morto, talvez?). Isso não significa que essa relação de co-dependência seja absoluta no sentido de que o planeta desapareceria do universo ou que o universo desapareceria caso não existissem organismos vivos neste planeta. Isto é, o globo terrestre depende menos dos seres vivos do que os seres vivos dependem dele. Mas isso não deixa de ser uma dependência constitutiva, porque o planeta terra sem a vida sofreria transformações gigantes de atmosfera e deixaria de ser o que é. É importante manter uma ideia de temporalidade e de transformação para compreender a perspectiva enativista. "O que a terra é", em termos absolutos, não existe. Existe apenas a estabilidade duradoura que temos e que nos permite defini-la.

Nossas ações (enquanto espécie e as ações de organismos vivos em geral) co-constituem e co-instituem o mundo (em *parceria* com o mundo). Cadeiras, mesas e computadores são instituídos por nós a partir da matéria prima constituída por outros organismos vivos (por ex., árvores) e não vivos (por ex., silício).

O leitor pode estar se perguntando sobre a diferença entre ambiente e mundo. E imaginando que faz sentido falar em ambiente co-constituído, mas não em mundo co-constituído, uma vez que o planeta não deixará de existir, caso a vida na terra se extinga. A visão sistêmica do enativista permite que falemos em regiões de um grande sistema. Então, os ambientes se instituem, na relação organismo e planeta, ao mesmo tempo que fazem parte do planeta. A extinção dos ambientes não implica a

O enativista pode ser dito cético porque aceita a ideia de que não há fundamentos últimos e que não podemos saber o que mundo é independente de nós, pois ele *não* é independente de nós, isto é, ele se *institui* em relação a nós, por meio das nossas ações.<sup>26</sup> Assim, ele é um cético engrenado, porque acredita que o funcionamento das relações entre sistemas vivos (as ações) e não vivos são o meio a partir do qual organismo e ambiente se relacionam. Para ele, é necessário, então, adotarmos uma nova epistemologia que mude a pergunta “como adquirimos informação sobre o mundo” para “como nos adaptamos ao mundo” (Maturana & Varela, 1980). Abandona-se o aspecto semântico, em busca de critérios estruturais e processuais (pense-se no exemplo do copo d’água: o critério deixa de ser semântico para ser dependente do sucesso da manutenção do organismo).

Meu interlocutor, a esta altura, pode estar confuso ou mesmo furioso. Segundo essa descrição, o enativista seria apenas um idealista, não um cético, pois ele não duvida da possibilidade do conhecimento sobre o mundo, apenas afirma que o mundo se institui em relação a nós. Devo admitir que é justamente esta a principal dificuldade do enativista: persuadir o leitor de que ele não é apenas mais um idealista. Neste capítulo, optei por lhe conceder a possibilidade de rejeição do idealismo, que se traduz na ideia de que organismo e mundo se constituem mutuamente; mostrar que e como isso é possível é tarefa para outro momento.<sup>27</sup> Admito que meu interlocutor pode ainda não estar convencido de que o enativista adquire algum caráter cético. Reitero que seu caráter cético não se deve à dúvida sobre a

---

extinção do planeta. Portanto, há uma relação de dependência constitutiva entre organismo e ambiente, mas não constitutiva entre ambiente e planeta e não constitutiva entre planeta e universo (se o planeta deixar de existir, o universo permanece).

<sup>26</sup> Outros filósofos, como os coerentistas, não propõem que haja uma justificação última. Outros ainda, como alguns tipos de idealistas, negam que possamos saber o que o mundo é independente de nós. Desse modo, essas características que enumero para caracterizar o cético não são exclusivas dele. No entanto, essas são as características relevantes para minha proposta neste capítulo, por estarem no centro do debate sobre as proposições eixo. O que é específico do enativista nessa caracterização é o fato de que o mundo se institui na relação entre organismo e ambiente. Portanto, se pensarmos em grande escala, não há o “ser conhecido” fora dessas relações. Em pequena escala, temos a impressão de que as coisas existem independente de nós e que temos acesso a elas. Mas essa suposta existência independente só nos parece como tal devido às escalas temporais e sociais nas quais vivemos e às consideramos. Por exemplo, não consideramos comumente que somos partes constitutivas de um sistema no qual árvores (e seus troncos) também são partes constitutivas.

<sup>27</sup> Em Rolla & Figueiredo (2021), desenvolvemos a ideia de que há uma terceira alternativa além de posturas realistas ou idealistas segundo a qual organismos realizam o mundo no qual vivem. Em Figueiredo & Meurer (2022), sugerimos que essa concepção é compatível com uma ontologia relacional.

possibilidade do conhecimento, mas sim ao fato de não aceitar que há justificações últimas. Se mesmo assim esse ponto for considerado problemático, uma vez que o próprio Wittgenstein se enquadraria nessa descrição, talvez meu interlocutor possa conceder que a ausência de perturbações ou inquietações mentais – a principal característica do ceticismo original – sobre a questão da impossibilidade de justificação epistêmica colocada pelo ceticismo cartesiano, seja uma boa forma de caracterizar o ceticismo do enativista. De qualquer modo, não vou insistir nessa qualificação do enativista, porque não é preciso aceitá-la para compreender o que eu gostaria de sugerir neste texto, a saber, que a epistemologia dos eixos poderia se beneficiar dos princípios enativistas. E a razão para essa sugestão é simples: penso que em uma ontologia relacional (que é semeada pelo enativismo), um eixo seria uma relação (ou um modo de relação) entre organismo e ambiente, de modo que o problema central da justificação epistêmica nos termos do ceticismo cartesiano seria dissolvido. Mostrar isso não é meu objetivo neste capítulo, nem lidar com as consequências dessa afirmação, quero apenas mostrar que a mera proposta de aproximação entre a epistemologia dos eixos e o enativismo é relevante para este debate.

## 6.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicialmente explorei a cena reflexiva de Descartes sentado à beira da lareira com um pedaço de papel na mão, não para mostrar que as tentativas de solução do ceticismo são insuficientes (Stroud, 1984, 2020), mas para sugerir que outros elementos em cena que incluiriam ações, desde o princípio, também levariam ao mesmo problema da justificação. Em seguida, apontei para o fato de que o moderacionismo em relação à justificação epistêmica não pode ser suficiente para desestabilizar o ceticismo, justamente porque aceitar que os eixos são dotados de um caráter diferenciado em relação à necessidade de justificação não lida com o problema cético. Além disso, incluir as ações como fundamento não faz diferença para o desafio cético. Para desestabilizar o ceticismo é preciso questionar suas premissas.

Assim, sugeri que a caracterização de Wittgenstein como o primeiro enativista, por oferecer a primazia das ações, pode ser posta em questão, pois, como vimos, o

enativista, embora ressalte a importância das ações e defenda que ação e cognição são interdependentes, não defende uma primazia da ação. O enativista aceita a circularidade e interdependência. Por isso, penso que a defesa da primazia da ação que se observa no mote “no início está a ação” (CE, 395; DC, 204) não faz de Wittgenstein um enativista; talvez faça dele um pragmatista, mas não entro nesse mérito. Assim, entendo que essa não deve ser a principal razão pela qual Wittgenstein pode ser considerado o primeiro enativista. Ele aponta para a importância das ações, sem dúvida, o que o enativista também faz, mas o principal ponto em comum entre eles é o questionamento dos paradigmas vigentes, enraizados em nosso entendimento. Essa interpretação se justifica pelo fato de que a rejeição enativista dos termos do debate é um movimento típico de Wittgenstein, de questionar as imagens que nos mantêm presos, de romper com o feitiço da linguagem sobre o nosso entendimento (IF, 109). Enativistas veem um problema com a imagem dualista da mente e querem evitá-la - embora essa não seja uma tarefa simples. Assim, devemos reconhecer que tanto a leitura Wittgensteiniana de que as ações estão nas bases da significação e da justificação (CE, 395; IF, 2017 e Moyal-Sharrock, 2013b), quanto a perspectiva enativista de que o corpo e o ambiente são constitutivos da cognição (Varela *et al.*, 2016) são opções teóricas que divergem do intelectualismo cartesiano *por princípio* e não por terem mostrado que ele está errado.

Vejo, no entanto, que as escolhas por princípios norteadores, sejam ele intelectualistas, sejam eles práticos, ou naturalistas, como no caso do enativismo, são todas buscas por racionalidade. O enativista recorre a uma racionalidade inextricável da nossa condição humana e compartilha com Wittgenstein a relevância da prática, ao passo que o intelectualista recorre a uma racionalidade independente, que possa ser absoluta.

A epistemologia moderacionista dos eixos também busca uma concepção de racionalidade satisfatória. E é importante notar que o moderacionismo epistêmico e o enativismo cético têm um ponto em comum que merece ser explorado: ambos aceitam que não é preciso oferecer justificações últimas. O primeiro simplesmente rejeita essa necessidade em relação ao conhecimento, e o segundo afirma que essa necessidade é ilusória porque, de fato, não há justificações últimas. Assim, creio que a proposta moderada de justificação epistêmica encontra, no enativismo, um solo

fértil para seu desenvolvimento: um princípio circular entre os pares organismo e ambiente, externo e interno, ação e razão, (ainda que esta não seja uma explicação que satisfaça os requisitos de uma concepção estrita de racionalidade, que exigiria que as justificações tivessem fundamentos últimos, sem parada arbitrária, sem referência circular e sem regresso ao infinito). Com efeito, se o real é criado na relação de interdependência entre organismos e ambiente, a circularidade essencial da relação organismo e ambiente (e dos pares interno/externo e ação/razão), compreendida em termos de dependência mútua, seria a resposta para a falta de fundamentos últimos. Em linhas gerais, o princípio de circularidade enativista ofereceria à epistemologia dos eixos uma explicação ontológica para o problema da justificação perceptiva. A epistemologia dos eixos, por sua vez, se ocuparia da natureza dessa *relação axial* (de dependência mútua) e exploraria o par ação/razão, visto que o enativismo se beneficiaria bastante de uma investigação cuidadosa da relação entre o caráter proposicional dos eixos e seu caráter prático. Portanto, concludo sugerindo que uma adaptação do moderacionismo epistêmico aos princípios enativistas seria uma via promissora de investigação para o desenvolvimento da epistemologia dos eixos; via por meio da qual se poderia explorar mais a fundo se e como a circularidade enativista afeta a justificação do conhecimento, bem como construir uma teoria da justificação com base na relação entre os caracteres proposicional e prático dos eixos.

## Capítulo 7

### Os eixos e os corpos: epistemologias feministas e conceitos eixo<sup>1</sup>

*Janyne Sattler*

#### 7.1 INTRODUÇÃO

Ao longo dos últimos anos minhas reflexões em torno da filosofia de Ludwig Wittgenstein têm convivido com os estudos sempre mais detidos e aprofundados em filosofia feminista – não somente por força das circunstâncias, mas também pelo lastro das descobertas. Num primeiro momento, pensei estar procedendo a um afastamento considerável das minhas preocupações iniciais e considerei meu percurso senão bifurcado, ao menos fragmentado. Recentemente, no entanto, percebi que não se tratava de apartação temática, mas de um desvio qualificado, um excursão enriquecido pelo olhar da pluralidade e pelo chamado à responsabilização política do fazer filosófico. Os pontos de contato encontram-se sobremaneira no terreno epistemológico, mas no metodológico também, e uma certa perspectiva meta-filosófica (já presente anteriormente em minhas indagações) atravessa tanto os quadros diagnósticos quanto as proposituras alternativas aos “gestos de exclusão”<sup>2</sup> da norma filosófica em direção a um horizonte democrático – aquele que informa meus critérios de consideração moral, política e epistemológica. É dentro desse contexto reflexivo que eu desejo começar a pensar nas mútuas contribuições possíveis entre a epistemologia dos eixos e as epistemologias feministas.

Antes de me aventurar mais concretamente na elaboração dessa empreitada, no entanto, cumpre fazer alguns esclarecimentos. O primeiro deles diz respeito a minha postura frente aos estudos relacionados à “filosofia wittgensteiniana”, que não se pretendem meramente exegéticos. Não estou preocupada em vasculhar os textos de Wittgenstein à cata de uma afirmação interpretativa concorrente. Embora algum grau de atenção deva evidentemente ser devotado ao texto propriamente dito,

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-07>

<sup>2</sup> A expressão é de Scheman (1997, p. 344).

o meu interesse é antes o desdobramento de suas lições para fins contemporâneos urgentes. E é sobre estes que trago uma segunda observação, já que neste momento é patente, senão gritante, a impossibilidade de se manter a ilusão, senão a farsa, da inocência teórica, da neutralidade e do descomprometimento político do discurso filosófico, como se aquilo que fazemos com as palavras não criasse e não mantivesse o mundo estruturado em hierarquias excludentes e como se os nossos conceitos filosóficos nada tivessem a ver com pessoas reais vivendo vidas reais em seus corpos reais. Este capítulo compromete-se não apenas com as denúncias dos vieses presentes na linguagem epistemológica e científica, e filosófica como um todo, mas também com aquilo que chamei acima de *horizonte democrático*, mas que poderia igualmente ser compreendido como parte de um *projeto emancipatório* para os sujeitos do feminismo.<sup>3</sup> Essa empreitada não se aparta, por fim, das incursões em história feminista da filosofia em prol de uma compreensão da *política do texto, da escrita e da linguagem*;<sup>4</sup> esta compreensão considera o conceito de “filosofia” a partir de múltiplas perspectivas metodológicas de par com as lições aprendidas, desta vez, com uma miríade de textos de mulheres filósofas, mas igualmente – é importante salientar – com os questionamentos meta-filosóficos oriundos do campo de pesquisas em filosofia e literatura.<sup>5</sup>

## 7.2 CONCEITOS EIXO

Algumas das tratativas reflexivas abaixo desenvolvidas encontram pontos de convergência com outras autoras que também trabalham na fronteira entre feminismo e estudos em Wittgenstein, e Natalie Alana Ashton é alguém que menciona explicitamente a possibilidade de um programa voltado a uma “epistemologia feminista dos eixos” (2019). Em seu artigo, ela salienta as similaridades entre a epistemologia dos eixos e as epistemologias feministas e

---

<sup>3</sup> Os “sujeitos do feminismo” não são, evidentemente, apenas as mulheres. Depois de muita discussão a respeito, é possível que estejamos nos encaminhando para uma compreensão concorde a respeito dessa expressão como uma expressão efetivamente abrangente: os sujeitos do feminismo são as múltiplas criaturas e as múltiplas camadas de vida da Terra.

<sup>4</sup> Cf. Sattler (2020a).

<sup>5</sup> Cf. Sattler (2020b, c).



argumenta que um projeto de conjunção ajudaria a superar as três críticas que ela apresenta à primeira: quanto ao critério de utilidade que alguns autores aplicam sobretudo à avaliação de possíveis respostas ao ceticismo;<sup>6</sup> quanto à recusa em se desenvolver mais profundamente as relações entre os domínios epistêmicos e pragmáticos;<sup>7</sup> e quanto a uma resistência generalizada ao relativismo epistêmico por parte dos epistemólogos dos eixos.<sup>8</sup> No entanto, ela não chega a desenvolver, ou mesmo a apontar mais claramente, as possíveis direções abertas por esse projeto e espera que várias das questões por ela apontadas sejam doravante exploradas (Ashton, 2019, p. 9). Também Naomi Scheman tem percorrido o caminho epistemológico dentro do feminismo tendo como pano de fundo incursões wittgensteinianas, e penso sobretudo no livro *Feminist Interpretations of Wittgenstein*, por ela organizado com Peg O'Connor (Scheman & O'Connor, 2002), e em seu artigo de 1993, "Though this be method, yet there is madness in it" (Scheman, 1997), que em seu direcionamento alternativo encontra num "realismo robusto" alguns outros pontos de contato (ou assim o vejo) com Cora Diamond, Alice Crary, e Raimond Gaita. É Gaita, finalmente, quem informa para mim um dos conceitos cruciais que orientam minha atual empreitada pela senda epistemológico-ético-política ao insistir na necessidade de se "devolver o corpo ao campo do significado" (Gaita, 2011, p. 219).

É o modo como esta última frase está expressa que me encaminha a pensar nas mútuas contribuições entre a epistemologia dos eixos e as epistemologias feministas, já que não é evidentemente uma novidade que o conceito de corpo, em

---

<sup>6</sup> "Mas a justificação epistêmica não é apenas sobre ceticismo radical. Ela é crucial em todas as áreas da vida. (...) Epistemólogos dos eixos precisam alargar o escopo de problemas que eles consideram quando avaliam sua utilidade" (Ashton, 2019, p. 4).

<sup>7</sup> "Isto é especialmente decepcionante já que inclusive há literatura a respeito que faz referência explícita ao *Da Certeza*. O texto *Believing Against the Evidence* (2015) de Miriam MacCormick oferece um argumento compreensivo em prol da conclusão de que não há um domínio epistêmico distinto que possa ser isolado de domínios morais ou pragmáticos de normatividade, e faz breve mas explícita menção ao *Da Certeza*. O livro *Wittgenstein and Pragmatism* (2016) de Anna Boncompagni é inteiramente dedicado a avaliar o *Da Certeza* à luz de uma perspectiva pragmática" (Ashton, 2019, p. 5).

<sup>8</sup> "Penso que a melhor explicação para isso é que o relativismo epistêmico é visto como incontestemente problemático, como evidenciado pelo fato de que nenhum dos epistemólogos dos eixos que efetivamente lida com o relativismo, toma muito de seu tempo para explicar por que eles pensam que ele é problemático, focando, ao invés disso, em resistir àquilo que eles tomam como sendo uma objeção à sua visão" (Ashton, 2019, p. 6).

suas variadas locuções, atravessa as reivindicações das epistemólogas feministas – de “conhecimento situado”, “saber localizado”, “conhecimento corporificado ou generificado”, “visão corpórea”, “posicionamento”. Não é apenas a questão da *situação* que me interessa aqui, mas também a questão do *significado*. Ou bem: o modo como a devolução do corpo ao campo do significado é uma demanda das epistemologias feministas que pode ser respondida com uma abordagem orientada pela epistemologia dos eixos. O interesse dessa versão epistemológica reside na possibilidade de que a insistência no caráter “puramente epistemológico” das formulações e definições canônicas e das asserções de justificação de conhecimento seja finalmente dissolvida<sup>9</sup> – dissolução esta que assume, de pronto e antes de mais nada, o equívoco da pergunta.<sup>10</sup>

Com esse movimento de reposicionamento acerca da pergunta pela justificação do conhecimento (e também pela sua atribuição e legitimação), estou dando um passo atrás das proposições aos conceitos, imaginando que os eixos conceituais contem como as “certas coisas” [*Gewisses*] que não são colocadas em dúvida e que devem estar firmes no lugar (DC, 342-3) – cujas expressões parecem ter sido ignoradas pela epistemologia, resultando nos efeitos perversos das supostas intenções democráticas de um cartesianismo e de um ceticismo levados às últimas consequências (cf. Scheman, 1997, p. 348) – cuja proposicionalidade pode, no entanto, ser também consequentemente elaborada.

Por isso, aqui, eu gostaria de falar de *conceitos eixo* e, especialmente, do *corpo como eixo*, para encaminhar os seus significados como aqueles apartados da dúvida e sobre os quais se inscreve qualquer manifestação epistemológica e, dessa perspectiva, como igualmente imprescindíveis àquele horizonte político, democrático e emancipatório.

---

<sup>9</sup> Devo às conversas com Kariane Marques a maneira de formular este problema de fundo, assim como outros ensejos de compreensão presentes neste ensaio. Desejo que possamos seguir caminhando reflexivamente por estas possíveis trilhas abertas por nossas inquietações comuns.

<sup>10</sup> Com o que, minha leitura opõe-se também àquela de Danièle Moyal-Sharrock em sua defesa do caráter não epistêmico dos eixos, sem cair de volta, no entanto – ou assim o suponho – no “problema do fundamento do conhecimento” (cf. o capítulo de Moyal-Sharrock neste volume), sobretudo devido ao alargamento do próprio escopo epistemológico aqui considerado e não confinado a “definições padrão” e supostamente apolíticas. Alguns outros desacordos exegéticos manifestam-se igualmente de modo implícito em meu texto, embora uma argumentação a seu respeito não seja neste momento o meu objetivo.

Penso nos conceitos eixo como aqueles que respondem à pergunta pela caracterização do sujeito socialmente situado. Sabemos que a situação tem a ver com os diversos marcadores sociais, políticos, econômicos e culturais que classificam enviesadamente as concessões de autoridade epistêmica a partir de um conceito hierárquico de racionalidade. Sabemos que a situação generifica, racializa e marca diferentemente os lugares das outorgas de legitimidade sobre asserções de crença verdadeira e justificada, e que aquilo que conta como boas razões para a justificação já está normativamente decidido de antemão à revelia dos que não puderam decidir nada – obviamente porque alocados em níveis inferiores de racionalidade e de legitimação e, portanto, desprovidos de autoridade para reivindicar correções quanto a qualquer um dos passos da validação epistêmica. Apenas uma arraigada arrogância filosófica impede de ver aí um problema de circularidade enredada nas filigranas do poder e de afirmar a neutralidade dessa situação.<sup>11</sup>

Mas eu gostaria de pensar que as reivindicações de correção não dizem respeito somente a uma epistemologia de segunda ordem, já que o que está em jogo é de fato o procedimento de justificação e a qualificação das razões como razões, tais como são oferecidas pelo sujeito situado.<sup>12</sup> Aqui, algumas perguntas talvez nos ajudem a de fato localizar esse sujeito em algum lugar do mundo e a corporificar a situação em algum tipo de materialidade que escape, por sua vez, das alternativas eminente e puramente discursivas tais como defendidas por versões radicais do construcionismo, para usar o modo de dizer de Donna Haraway (1995). Algumas perguntas têm a ver com um status de anterioridade, que de forma alguma se

---

<sup>11</sup> E aqui não importa muito se tomamos essa tarefa teórica como descritiva ou normativa, se compreendemos que mesmo em termos descritivos estamos lidando com intromissões normativas estabelecidas à revelia (de muita gente). Para um ponto similar, ver Scheman (2020, p. 33).

<sup>12</sup> Falando acerca de correções, estou pensando também, claro, no importante trabalho de Miranda Fricker (2007). No entanto, sem entrar propriamente no debate mais pontual de sua obra, creio que o modo como ela apresenta as injustiças epistêmicas como decorrentes ou influenciadas por “elementos não-epistêmicos” nos processos de atribuição, aquisição e troca de conhecimento, não esclarece suficientemente os motivos da especificidade ou do caráter “distintivamente epistêmico” que é obliterado por práticas sociais supostamente alheias à pureza e à neutralidade daqueles processos. Eu gostaria de imaginar que uma epistemologia feminista dos eixos tal como esboçada aqui possa vir a nos auxiliar a esclarecer as nossas práticas epistêmicas em seu inescapável enredamento moral e político. Ou, dito de outro modo, eu gostaria de imaginar que estas reflexões possam igualmente vir a nos auxiliar a perceber o caráter concomitantemente epistêmico e político dos elementos de nossa situação (gênero, raça, classe, etc.).

pretende, no entanto, como “fundamental”, “essencial” ou “universal”, até porque nada disso faria sentido para a proposta do *corpo como eixo* já que cada um e cada uma vive a vida e encarna o seu conhecimento com o seu corpo próprio, particular e individualmente habitado pela subjetivação. Essas perguntas que têm a ver com um status de anterioridade almejam precisamente, portanto, uma compreensão da situação, ou da localização, como profundamente contextualizada, mas estruturada pelos significados da habitação de um mundo em carne viva – uma compreensão que me permite fazer as devidas conexões (morais, sobretudo) com a criaturidade que compartilhamos com os demais habitantes da Terra (Sattler, 2019).

Essa é, então, uma maneira de expressar a pergunta pela caracterização do sujeito situado: o que há “antes” do sujeito? Ora, para o próprio sujeito autoconsciente é claro que a resposta óbvia pareceria ser “nada”, e o descobrir das camadas de subjetivação não encontra ao fim e ao cabo qualquer núcleo duro inicial sobre o qual se somam biologia, cultura e linguagem nos complexos processos de individuação. Esta é outra maneira de colocar a mesma pergunta: o que há “antes” da subjetivação? “Nada” ainda poderia ser uma resposta, a não ser que desejássemos fazer uso de terminologias biológicas, genéticas ou “quase médicas” (Gaita, 2011, p. 219) para falar do próprio desenvolvimento das células em pessoas ou do próprio nascimento e entrada no mundo como constituindo o momento ou a matriz das inscrições de situacionalidade. Mas seria ingênuo e enganador pensar nessa anterioridade nesses termos, assim como é ingênuo e enganador imaginar que as terminologias acima mencionadas sejam elas mesmas desprovidas da situação e da localização epistêmica e política, como o é, aliás, a terminologia religiosa que concebe a vida da individualidade e da pessoalidade com a concepção; ambas as terminologias se constituem, neste caso, como “tecnologias” (de gênero), nas palavras de Teresa de Lauretis (2019).<sup>13</sup>

Há ainda uma terceira maneira de expressar a mesma pergunta, que me parece finalmente esclarecer os sentidos dessa “anterioridade” em termos

---

<sup>13</sup> Ou, como ela define a partir de Foucault: “Pode-se começar a pensar o gênero baseado numa visão teórica foucaultiana, que vê a sexualidade como uma “tecnologia sexual”; dessa forma, seria possível propor que também o gênero, como representação e como autorrepresentação, fosse produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana.” (Lauretis, 2019, p.123)

metodológica e conceitualmente mais precisos. Mas essa pergunta é já uma elaboração da resposta que eu gostaria de oferecer às duas primeiras perguntas, alternativamente ao “nada” da anterioridade temporal e ao engodo da anterioridade empírica, porque se trata da anterioridade e da indubitabilidade do conceito: o que há antes do sujeito e o que há antes da subjetivação, e o que há antes mesmo do conhecimento, é o *corpo*.<sup>14</sup> Nós não falamos sobre autoconsciência, subjetivação ou individuação, nem mesmo sobre pessoa ou quaisquer outorgas epistêmicas sem a pressuposição axial da corporeidade. E mesmo a variação terminológica de nossas conversas é uma variação que gira em torno de eixos conceituais imprescindíveis ao modo como desenvolvemos compreensões e visões sobre a realidade e sobre a vida. Assim, eu gostaria de imaginar que as respostas que podemos oferecer à terceira maneira de expressar a mesma pergunta nos ajudem a esclarecer porque não podemos falar do caráter “puramente epistemológico” da justificação epistêmica: quais são os significados que estruturam um corpo *como* um sujeito? É neste ponto, me parece, que podemos começar a fazer o caminho para a devolução do corpo ao campo do significado e compreender sobre o que operam as variadas tecnologias de inscrição situacional.

Gaita fala do campo de significados como aquele que estrutura a moralidade, já que o seu interesse é uma investigação meta-ética (não analítica) que nos permita fugir às amarras das teorias normativas, numa busca conceitual eminentemente não legalista. Eu compartilho desse interesse e o compreendo também como epistemologicamente abrangente. Nesse sentido, os significados que estruturam o corpo como sujeito do conhecimento são os mesmos que o estruturam como corpo vivo (o corpo da moralidade), com o que nos despojamos das reivindicações de primazia da epistemologia sobre a ética. É, na verdade, nessa imbricação epistemológico-moral que residem os significados sobre os quais se somam e que qualificam a situação social, política e cultural. Penso aqui nos significados, sempre

---

<sup>14</sup> Fico devendo aqui as possibilidades de uma leitura interseccionada entre epistemologia e fenomenologia nos termos de Judith Butler (2019). Creio que ela seja de fato possível, de sobreaviso, no entanto, quanto aos riscos de uma possível “desintegração” e de “fraturação” (Haraway, 1995, p. 12-3) niilista de uma acentuada versão pós-moderna. De sobreaviso, ou seja, quanto à necessidade de se manter algum “substrato não discursivo” – corpo, mundo e criaturidade, por exemplo, para Haraway (1995, p. 35) tanto quanto para Gaita, e para uma possível epistemologia feminista dos eixos.

contextualizados e lidos diferentemente pela cultura, que caracterizam a corporeidade como habitante, individual e insubstituível, de um mundo (perecível), cuja vulnerabilidade é atravessada pela sexualidade, por laços e afetos, pela mortalidade e pela necessidade de compreensão da alteridade. Gaita chama esses conceitos de “suposições compartilhadas”, que se não forem “disciplinadas por conceitos críticos” (lucidez, sobriedade, verdade, responsividade), geram “cegueira semântica” e vieses excludentes – aqueles, justamente, que resultam das pressões das tecnologias raciais, coloniais e de gênero. Eu gostaria de chamá-los de “conceitos eixo”.

Eu poderia elaborar isso de outra forma ao dizer que os significados que estruturam um corpo *como* sujeito são os significados atribuídos por nossas respostas inquestionadas aos corpos *como* corpos, e não como coisas ou recursos exploráveis.<sup>15</sup> Respostas que têm a ver com a atitude da mente humana (DC, 89) e que dependem da suposição ou da conformação (DC, 343-4) sobre as quais ou a partir das quais podemos efetivamente fazer perguntas com sentido ou desenvolver respostas epistemológicas interessadas não apenas no “conhecimento”, mas também nos modos como definições sobre o “conhecimento” constituem políticas de exclusão e de extermínio. E é por isso que a postura feminista que informa essa reflexão sobre epistemologia dos eixos assevera um compromisso que é antes de mais nada político. E as coisas não poderiam ser de outra forma diante da clareza da denúncia das epistemologias feministas, concordes sobre o fato de que o sujeito do conhecimento (racional) canônico é ele mesmo construído sobre um corpo determinado e qualificado com tecnologias privilegiadas de suposta superioridade e superlatividade. *Pace* esse sujeito, ele mesmo é um corpo. A questão é compreender o que faz dele um corpo cuja presença e discurso cheguem ao ponto da suposta onipresença universal e instituição normativa e ao ponto de não nos darmos conta,

---

<sup>15</sup> Que é a consequência da cegueira semântica: “As coisas que eles atribuem prontamente àqueles que julgavam não serem capazes de sofrer injúrias impingidas do modo como sofremos, quando nos afligimos mutuamente, são exatamente as mesmas que constituem as matérias-primas para grande parte das teorias sobre a natureza da moralidade e de sua autoridade sobre nós” (Gaita, 2011, p. 193-4). Significativamente, estas consequências parecem ser intercambiáveis entre discursos éticos e científicos na constituição de uma diferença irrecuperável entre sujeito e objeto de conhecimento, este “reduzido a recurso para os projetos instrumentais das sociedades ocidentais destrutivas, ou ser vistos como máscaras para interesses, comumente interesses dominantes” (Haraway, 1995, p. 34).

senão recentemente, de que sua caracterização descorporificada não é inocente, mas um golpe de controle e domínio. Para além das camadas (sociais, políticas e econômicas) de instituição hegemônica (branquitude, masculinidade, heterossexualidade, eurocentricidade), no entanto, o que estrutura mesmo esse sujeito como um corpo é a sua inescapável dependência corpórea contextual e experiencial inquestionada, e os modos como o seu próprio poder e privilégio se constituem como respostas à superfície da corporeidade.<sup>16</sup> Ora, mesmo a possibilidade do poder e do privilégio quanto à afirmação de supremacia racial é dependente da experiência facilitada pela localização de um corpo. Porque, no fundo, as mesmas razões oferecidas para as justificações epistêmicas da parte da boca de um corpo negro são solapadas devido à localização das razões sobre esse corpo, mas não devido às razões elas mesmas.

Tudo isso para salientar os inelutáveis vínculos entre epistemologia e política de modo que possamos voltar nossa atenção para aquilo que de fato determina as nossas asserções de conhecimento e os significados que estruturam o corpo *como* sujeito. Ora, esses significados são construídos a partir de nossas atitudes e reações imediatas, seguras e óbvias também porque imediatamente vividas como reações corporificadas e expressas de maneira insuspeita pela linguagem que nos faz habitar um mesmo mundo compartilhado, e que não encontram no ceticismo – ou num exacerbado racionalismo – um lugar comum de comunicação.

Gaita insiste no modo como o corpo vivo (humano e não humano) é imprescindível à formação dos nossos conceitos, “inclusive conceitos de crença e saber” (2011, p. 87), e no modo como essa formação se dá a partir de nossas “interações não hesitantes” (2011, p. 77) com os outros, com as outras pessoas em seus corpos, e de nossas reações constituintes de resposta ao mundo vivo, não – diz ele mencionando também Peter Winch (1987) – como “consequência da atribuição de estados de consciência a outros”, mas como uma *condição* (2011, p.76). Aqui, eu gostaria de argumentar que essa condição pode ser compreendida e desenvolvida a partir de dois pontos conexos encontrados em Wittgenstein e que nos possibilitam pensar na determinação de nossas crenças aceitas como verdadeiras e

---

<sup>16</sup> “Superfície” em sua mais simples acepção semântica: o que é aí manifesto, visível, ou está inelutavelmente “à vista”.

justificadas por razões que são sempre estruturadas sobre os conceitos eixo de *corpo, superfície e experiência*.

É, na verdade, um sintoma dos vieses epistemológicos profundamente entranhados nos dogmas racionalistas que se tenha dado tão pouca atenção à questão da corporeidade em Wittgenstein e mostra do quanto mesmo aí podemos ser capturados pelo feitiço de uma linguagem e de objetivos filosóficos unilaterais. Afinal, só encontramos na pesquisa filosófica aquilo que de fato nos permitimos procurar.<sup>17</sup> Curiosa ou, de novo, sintomaticamente, algumas das pesquisas para as quais a materialidade do corpo é relevante são levadas a cabo por filósofas e, sobretudo, nas áreas afins à ética e à meta-ética (Cora Diamond, Alice Crary, Naomi Scheman, Peg O'Connor). Além disso, a presunção da primazia epistemológica parece colaborar para a negligência de algumas das observações acerca de tudo aquilo que já deve “estar preparado na linguagem” (IF, 257) para que possamos falar da gramática de nossas palavras e de várias observações que, nesse sentido, já estão preparadas na linguagem das *Investigações filosóficas* para o subsequente desenvolvimento da epistemologia dos eixos.

“Pensar”, diz Wittgenstein, “não é nenhum processo incorpóreo que empresta vida e sentido ao ato de falar, e que pudéssemos separar do falar” (IF, 339), mas não apenas do falar, senão do agir como um todo. O que, afinal, nos permite distinguir o que é um corpo vivo, animado pela ação e pela expressão, de “uma coisa”? Ora, é a nossa atitude, a nossa atitude pressuposta aos nossos comportamentos, respostas e reações aos *corpos vivos*: “nossa atitude para com o vivo não é a mesma que para com o morto. Todas as nossas reações são diferentes” (IF, 284). E isso não se deve sequer ao fato de que o corpo “possui” uma alma que o anima. Essa linguagem ainda é equívoca e dualista, e ao dizer que “o corpo humano é a melhor imagem da alma humana” (OFP, III), é à imagem do *corpo vivo* que Wittgenstein se refere, àquele “que se comporta como um ser humano” (IF, 283) e que pode manifestar as suas dores e seus comportamentos humanos, os quais reconhecemos assim porque

---

<sup>17</sup> Esse diagnóstico não é exclusividade da filosofia, evidentemente. Veja-se Evelyn Fox Keller para questões relativas às ciências biológicas: “Essas referências igualitárias não são retóricas – estão baseadas numa descrição que está agora firmemente apoiada por um rico acervo de mecanismos que os pesquisadores identificaram em anos recentes – pode-se dizer que os pesquisadores os encontraram porque procuraram por eles” (Keller, 2006, p. 19).



reconhecemos uma alma: "minha atitude em relação a ele é uma atitude com relação à alma. Não sou da *opinião* de que ele tenha uma alma" (OFP, III). Justamente porque aqui não cabe ter opiniões, nem cabe a desconfiança sobre o fingimento da automação ou da ficção infantil sobre móveis falantes e pedras sencientes, porque qualquer "expressão de dúvida" sobre os modos de ler, enxergar, interpretar e reconhecer uma alma humana, um *corpo vivo*, "não pertence a [este] jogo de linguagem" (OFP, III). Poderíamos, assim, falar de uma *gramática do corpo vivo*, no contexto da qual construímos os nossos conceitos relacionados às sensações, mas também àqueles relacionados à crença e saber. E poderíamos, então, dizer, com Wittgenstein, que assim como não é o corpo que sente dores, mas o corpo vivo ("quem está sofrendo", IF, 286), também não é a alma incorpórea que pensa, crê e duvida, mas a "alma que tem um corpo" (IF, 283), ou: o sujeito *como* um corpo.

A "anterioridade" epistemológica não reside aqui, portanto, nos conceitos supostamente "puramente epistemológicos" que permitem a definição canônica do conhecimento, mas no corpo vivo como expressão indubitável de subjetivação e conhecimento. Sem o corpo funcionando como um eixo, como registro de todas as inscrições proposicionais que se seguem como ação e atitude, e como juízos, não temos de fato ponto de ancoragem para o "*agir* que se encontra na base do jogo de linguagem" da justificação (DC, 204).<sup>18</sup> E se não podemos efetivamente fornecer uma razão para uma decisão a favor ou contra a verdade ou a falsidade de uma proposição sobre determinadas crenças (DC, 200) é talvez porque tenhamos o tempo todo embrulhado jogos de linguagem na construção dos nossos conceitos e na construção de nossas asserções epistêmicas – o ceticismo constituindo privilegiadamente um sintoma de dispendiosa confusão filosófica, assim como a necessidade dogmática de inviolabilidade da certeza. Afinal, quais são as boas razões que fundamentam a minha "crença verdadeira"? "Ajo com *toda* certeza", diz Wittgenstein, "mas essa certeza é minha" (DC, 174). E para essa crença, não há justificação. Ou bem, a questão da justificação, neste ponto, baseia-se na condição (epistemológica e conceitualmente anterior) da corporeidade e de nossas atitudes e

---

<sup>18</sup> Para uma análise mais detida sobre a centralidade do agir e dos acordos humanos no *Da certeza*, ver Segatto (2012).

reações inquestionadas e não hesitantes que nos permitem “agir com segurança, sem duvidar” (DC, 196).

Nada disso precisa ser compreendido no sentido das reivindicações fundacionistas, embora pudéssemos chamar esses conceitos que nomeio aqui como conceitos eixo também como conceitos fundacionais, mas apenas porque são estruturais ou estruturantes, sobretudo se levamos a sério o sentido e o significado do “eixo” ou do “fulcro” como ponto de contato para as armações proposicionais, sistemáticas, da gramática da crença e do saber – e da moralidade – como pertencentes à *gramática do corpo vivo*. Nessa gramática, nossas falas, ações, reações e atitudes compõem um sistema de proposições que se apoiam mutuamente (DC, 142) e na qual o corpo funciona como uma encruzilhada<sup>19</sup> (DC, 225) que manifesta não somente as nossas conformações humanas e a praticabilidade mesma de nossa comunicação abrangente, como também a possibilidade de compreendermos as modificações trazidas, deslocadas ou impostas, sobre o campo do significado. Podemos pensar em algumas proposições que envolvem a natureza de nossa vulnerabilidade e de nossa interdependência como exemplos pertinentes à gramática do corpo vivo, e as inscrições situacionais como aquelas que adquirem novos ou velhos significados de acordo com as transformações ocorridas em nossas práticas. Pensemos no modo como a vulnerabilidade dos corpos vivos à mercê da velhice carrega consigo os olhares construídos, contextualizados pela cultura, numa linguagem compassiva, por um lado, ou excludente, por outro. Pensemos no modo como a saliência da interdependência é modificada pelas práticas linguísticas informadas por leituras feministas do que significa depender corporalmente de outros corpos. A gramática do corpo vivo é, assim, passível de ajustes e de mudanças porque o nosso sistema de imagens e de proposições (“a *totalidade* dos nossos juízos” (DC, 140)) é aberto a mudanças e ao escrutínio crítico de conceitos responsivos às nossas experiências e ao balizamento ético-político de nossas práticas<sup>20</sup> – afinal, as coisas não sendo assim, sequer poderíamos ou faria sentido

---

<sup>19</sup> Eu gostaria de poder ler as encruzilhadas e as fronteiras de Gloria Anzaldúa (2019) numa permuta incessante com estas encruzilhas e eixos à luz de Wittgenstein, mas também Wittgenstein à luz de Anzaldúa. Tenho empreendido aí também algumas tratativas filosófico-literárias.

<sup>20</sup> Ver Dall’Agnol (2012) para uma defesa semelhante no contexto das certezas morais e refratária, portanto, ao fundacionismo moral. Conferir igualmente os parágrafos 63-5 do *Da Certeza*: “63 – Se

participar de jogos investigativos na ciência e na filosofia. A fixidez do corpo, nesse sentido, ou o seu caráter de sujeito socialmente situado (o sujeito *como* corpo), não é aquela da imutabilidade, sobretudo em termos de significado (e aqui é disso precisamente de que se trata), mas é aquela da "suposição compartilhada" em torno da qual giram nossos juízos sobre o mundo, e sobre a própria construção do conhecimento. É assim, diz Wittgenstein, que o fixo o é também como viabilidade de movimento:

Não aprendo explicitamente as proposições que são firmes para mim. Posso *encontrá-las* posteriormente, como o eixo de rotação de um corpo em movimento giratório. Esse eixo não está fixo na medida em que está preso por algo, é o movimento ao seu redor que o determina como imóvel (DC, 152).

Isso significa dizer que embora seja um conceito fundacional – estruturante – em nossas práticas epistemológico-linguísticas – e morais, – o corpo é um *eixo*, e não um sedimento irreduzível.

Tudo isso se lê, evidentemente, à superfície da corporeidade e à superfície de nossa linguagem – contra, mais uma vez, os usos metafísicos ou essencialistas do fundacionismo. A superfície (não superficial e também não ideal a ponto de tornar-se escorregadia (IF, 107)) tem a ver aqui com todas aquelas suposições depreendidas à face mesma, novamente, das nossas falas, ações, reações e atitudes, as "formas da expressividade do corpo vivo", como diz Gaita (2011, p. 75), e que manifestam à vista as "atitudes da mente humana" e que formam "a base da ação e, portanto, também do pensar" (DC, 411). O que se mostra à superfície de nossa vivência corpórea e o que se mostra à superfície dos nossos modos de falar e de julgar "em conformidade com a humanidade" (DC, 156) é o que caracteriza também esse conceito como um eixo estruturante à compreensão dos significados epistêmicos de nossas crenças. A verdade e a justificação não podem ter a ver

---

concebermos os factos como diferentes do que são, certos jogos de linguagem perdem em importância, enquanto outros se tornam importantes. E assim se modifica, e mesmo gradualmente, o uso do vocabulário da linguagem. 64 – Compara o significado de uma palavra com a 'função' de um funcionário público. E 'diferentes significados' com 'diferentes funções'. 65 – Quando jogos de linguagem se modificam, modificam-se os conceitos, e com os conceitos, os significados das palavras."

unicamente com estados mentais se os estados mentais forem concebidos como descorporificados e desprendidos dessa superfície de vivências. E a justificação não pode, portanto, ser um conceito puramente epistemológico, porque todas as nossas boas razões são oferecidas a partir da vivência e da experiência inquestionada sobre nossas ações (reações, atitudes e falas) no mundo como seres que se movem *como* corpos. Dito de outro modo, a *superfície* e a *experiência* são conceitos eixo conexos à corporeidade porque constituem pontos de ancoragem compartilhados a partir dos quais atribuímos significado epistêmico às nossas manifestações de crença e saber. Ou ainda: superfície e experiência compõem a gramática do corpo vivo e a natureza dessa gramática exclui do seu escopo de considerações o sentido de certas dúvidas, inclusive dúvidas sobre as próprias experiências epistêmicas. Claro que a fixidez desses conceitos eixo não é, novamente, aquela do sedimento irreduzível, mas aquela do conjunto de estruturas e armações que possibilita, antes de mais nada, nossa própria expressão e comunicação humanas e que não se baseia, portanto, “na minha estupidez ou credulidade” (DC, 235) ou, ainda, no caráter supostamente não epistêmico daquilo que é vivido “subjetivamente” e supostamente desprovido da objetividade das “evidências”. Na verdade, é o terreno corporificado comum ou o “pano de fundo” (DC, 461) dos nossos jogos epistêmicos e o fato de que nossa comunicação se estabelece a partir da indubitabilidade das experiências epistêmicas próprias, manifestas na superfície da nossa linguagem, aquilo que possibilita o entendimento e o desacordo, e até mesmo as correções semânticas e epistêmicas em nossos juízos não apenas céticos, mas também irresponsáveis,<sup>21</sup> sobre a humanidade da alteridade. “O não duvidar de todos”, diz Wittgenstein, “é exatamente o modo como julgamos e, portanto, agimos” (DC, 232). Invalidações de autoridade epistêmica parecem, portanto, ser muitas vezes apenas casos de manifestações de inadmitido privilégio político realizado sobre a suposição de uma subjetividade racional etérea. Para Wittgenstein, nesse ponto, a irrazoabilidade não parece ser um sintoma tão somente da superfluidade do ceticismo, mas também de um extremado racionalismo.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> No modo de expressar de Donna Haraway o qual será sugerido abaixo.

<sup>22</sup> Cujas pistas me parece clara neste parágrafo: “Quero considerar aqui o ser humano como animal: como um ser primitivo. Ao qual se atribui instinto, mas não raciocínio. Como um ser numa condição

Assim, eu gostaria de pensar que podemos nos desembaraçar tanto dessas vertentes epistemológicas quanto da proposta fundacionista, ao enveredar nesse caminho de retorno do corpo ao campo do significado, compreendendo-o aí como a condição epistêmica axial para as nossas asserções de conhecimento, para a determinação de nossas crenças assumidas como verdadeiras e justificadas por razões sempre estruturadas no contexto de uma gramática do corpo vivo a partir de cujos eixos – *corpo, superfície e experiência* – podemos finalmente caracterizar a *situação* do sujeito de modo contextualizado pela linguagem e pela teia semântica que estabelece sua posição de habitante do mundo “no meio das coisas”. É com a corporeidade que o sujeito do conhecimento aceita algo como verdadeiro porque é à superfície do corpo e à superfície da linguagem sobre crença e saber que se desenvolve e se desdobra o sentido de nossas ações, reações e atitudes para com a nossa assim como para com a manifestação experiencial alheia. É a experiência da corporeidade o solo comum de toda e qualquer comunicação epistêmica, inclusive ou sobretudo aquela da oferta mútua de justificações e razões nos processos de construção do conhecimento, mutuamente balizados e corrigidos no escopo desse jogo de linguagem. Mutuamente balizados e corrigidos também por um critério de objetividade que é ele mesmo construído sobre o arcabouço compartilhado de conceitos eixo epistemológico-político-morais contra a primazia ou a anterioridade da “pureza” de nossa linguagem epistemológica. O horizonte dessa compreensão é político porque as demandas epistêmicas são todas políticas, inclusive ou sobretudo quando supostamente e *per impossibile* apolíticas. É a partir da compreensão da materialidade da corporeidade como epistemicamente axial que podemos desenvolver ou desdobrar a compreensão das inscrições situacionais das terminologias e tecnologias – de gênero, sexuais, raciais, coloniais – a partir de sua superfície inquestionada. E é a partir desse caminho de devolução do corpo ao campo do significado ou de sua saliência para reivindicações de primeira ordem que podemos proceder a outras correções e ajustes sobre cegueira semântica, responsabilidade, autoridade e injustiça epistêmica.

---

primitiva. Pois também não precisamos de ficar envergonhados de uma lógica que seja suficiente como meio primitivo do entendimento. A linguagem não nasceu de um raciocínio” (DC, 475).

### 7.3 O CORPO COMO EIXO – INCLUSÃO, DEMOCRACIA E UM MUNDO VIVÍVEL

Pensar o corpo como eixo nos permite perguntar pela soma de significados que estruturam asserções de justificação de conhecimento e o modo como tais significados, em seus aspectos morais, sociais, políticos, produzem outorgas epistêmicas. Para além desse quadro diagnóstico inicial, porém, é a partir do corpo como eixo que podemos derivar conceitos balizadores críticos – para não usar “critérios”, que soam sempre excludentes – concernentes à legitimidade do conhecimento em relação às suas fontes e ao concomitante apanágio da racionalidade, cuja conceituação deve ser igualmente revista à luz do conhecimento corporificado em direção à interrelacionalidade e não na persistência solipsista de capacidades autônomas a-humanas. À luz de um conceito mais amplo de racionalidade,<sup>23</sup> portanto, assim como de “uma visão mais ampla de conhecimento” cujas práticas são, como sugere a axialidade corporal, eminentemente compreendidas em suas “relações de dependência epistêmica [que] não são mais imunes a considerações políticas de poder, autoridade e privilégio do que são quaisquer outras relações sociais” (Scheman, 2020, p. 34).

Assim, neste momento, eu gostaria de apenas encaminhar a continuidade desta senda aberta a uma epistemologia feminista dos eixos, ao sugerir pontos de contato e de balizamento mútuo e de mútua correção em nossas considerações sobre o que conta ou não como conhecimento, como objetividade, como autoridade, como verdade e como justificação. O horizonte avaliativo deve ser a nossa disposição democrática e a nossa disposição inclusiva, mas não como mera concessão, senão como justiça – e justiça como amor e como generosidade corporificada e compartilhada, mas não como lei, norma ou julgamento, ou idealidade.<sup>24</sup> Isso significa dizer que os conceitos balizadores críticos de nossas ações de produção epistemológica devem ser *conceitos epistêmico-políticos* e que se trata aqui de pensá-los a partir de uma postura ou de uma atitude que não seja

---

<sup>23</sup> É possível que o conceito de “razoabilidade”, tal como usado por Wittgenstein no *Da certeza*, nos ajude a repensar o significado sistêmico da “razão”, contextualizado pelas armações axiomáticas de nossas imagens do mundo – empreitada que fica por ser realizada alhures.

<sup>24</sup> Nem mesmo nos termos de uma justiça epistêmica cuja correção seja uma “situação epistêmica ideal” nos termos de Miranda Fricker.

enfeitiçada pelos poderes da (suposta) pureza cristalina da nossa linguagem filosófica. Sendo "corpo" um conceito axial, esta última exigência sequer faria sentido.

Penso em conceitos epistêmico-políticos como aqueles ligados às nossas "suposições compartilhadas" que aparecem à superfície da nossa linguagem e à superfície de nossas ações e reações inter-relacionais – a sexualidade do corpo vivo, a vulnerabilidade e os vínculos que nos tornam mutuamente dependentes uns dos outros, por exemplo. Mas penso também em conceitos balizadores que nos permitam falar sobre responsabilidade epistêmica como responsabilidade política: "responsividade", "visibilidade", "dialogicidade" e, novamente, "justiça".

Neste ponto eu gostaria de ilustrar e de aventar um rumo possível para a construção dessa teia conceitual e dessa gramática do corpo com dois exemplos que considero conexos, e que dão ensejo a respostas alternativas à pergunta pelo que conta como conhecimento e como autoridade (e talvez como justificação também) em vista, precisamente, de uma responsabilização pelas asserções dos sujeitos situados e seus saberes localizados.

Os conceitos de experiência vivida ou de material experiencial tomado como sabedoria, os conceitos de conexão e diálogo, de singularidade individual e de emoção engajante ou de expressividade pessoal são todos componentes de uma ética do cuidar e premissas epistemológicas do pensamento feminista negro em Patricia Hill Collins. Tais premissas culminam numa epistemologia-ética de "responsabilização pessoal" [*personal accountability*] que não está desvinculada do apelo expresso por Donna Haraway, em forma de denúncia, sobre os modos como a linguagem filosófica de cunho universal-normativo (branco-cis-masculino-heteronormativo, poderíamos dizer) informa e forma as nossas imagens de mundo, e o modo como vemos a realidade a partir destes supostos critérios objetivos que não são, senão, na verdade, critérios de objetificação. Esse é o sentido de sua pergunta: "com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?" (Haraway, 1995, p. 25). Poderíamos também perguntar: com o sangue de quem foram feitos os meus conceitos? Ou ainda: sou efetivamente responsabilizável, mas não apenas responsável, por minhas asserções de conhecimento, de autoridade, e de justificação? "As pessoas devem", diz Hill Collins, "não apenas desenvolver

reivindicações de conhecimento por meio do diálogo e apresentá-las em um estilo que comprove sua preocupação com as ideias, como também se mostrar responsáveis em relação a suas reivindicações de conhecimento” (Collins, 2019, p. 423). Quando em nossos procedimentos reflexivos nos dedicamos a pensar na responsabilidade engendrada pelas palavras que expressamos com a linguagem? Quantas vezes, ao contrário, nós desculpamos os usos excludentes dos conceitos pela suposta autoridade instituída canonicamente, apartando voz, fala e tempo cronológico? Para Collins, no entanto, o processo de validação do conhecimento não prescinde da simultaneidade do caráter, dos valores e da ética do indivíduo, assim como da conexão entre emoção, ética e razão, e ela traz um exemplo ilustrativo sobre os significados envolvidos nas asserções epistemológicas sob escrutínio acadêmico, o qual eu gostaria aqui de considerar em sua afluência política e como uma imagem metodológica do escopo conceitual de uma epistemologia feminista dos eixos para a qual corpo, superfície e experiência contam como elementos epistêmicos imprescindíveis à enunciação e à legitimidade de atribuições de autoridade:

Durante uma discussão em sala de aula, pedi às alunas que avaliassem a análise de um importante acadêmico negro sobre o feminismo negro. Em vez de retirar o acadêmico de seu contexto para dissecar a racionalidade de sua tese, minhas alunas procuraram fatos sobre a biografia do autor. Estavam especialmente interessadas em detalhes específicos da vida dele, por exemplo, suas relações com as mulheres negras, seu estado civil e seu histórico de classe. Ao procurar dados em dimensões de sua vida pessoal que são sistematicamente excluídas das abordagens positivistas de validação do conhecimento, elas apontaram a experiência vivida como um critério de significado. Elas usaram essas afirmações para avaliar se ele realmente se importava com o assunto e se ele de fato se baseava nessa ética do cuidar para promover suas reivindicações de conhecimento. Mais que isso, elas se recusaram a avaliar a racionalidade das ideias registradas por escrito sem ter uma indicação da credibilidade pessoal dele como ser humano ético. Essa troca só poderia ter ocorrido como diálogo entre membros de um grupo que tivessem estabelecido uma comunidade



suficientemente consistente para empregar uma epistemologia alternativa na avaliação de reivindicações de conhecimento (Collins, 2019, p. 424).

Tudo isso é ainda mais importante para essa comunidade devido às reiteradas injustiças epistêmicas sofridas em grupo ou individualmente, e às lacunas daquilo que Haraway chama de “poder de significar” a realidade e o mundo com palavras alheias às vivências experiências desta situacionalidade específica. Se o conceito de injustiça hermenêutica de Fricker (2007) dá conta de explicar uma parte das marginalizações epistêmicas, ela ainda deixa por responder a quem pertence o poder de fornecer recursos hermenêuticos e recursos semânticos comunicáveis e expressivos de experiências particulares quando toma como dado a suposta neutralidade da epistemologia de primeira ordem ou o aspecto “especificamente epistêmico” do sujeito do conhecimento enquanto conhecedor o qual deveria ser equanimemente alcançado por todos aqueles atravessados por “situações não epistêmicas”. O que Hill Collins e Haraway insistem em mostrar e o que eu estou propondo aqui, porém, é que a situacionalidade reside já imediatamente nas reivindicações e nas razões oferecidas pelas asserções de conhecimento. E o reconhecimento desta pluriversalidade situacional – para usar um termo caro a María Lugones – contra a hegemonia normativa do universalismo inclusive no que diz respeito à suposta especificidade dos conceitos epistêmicos como conceitos epistêmicos, é parte crucial de uma luta política pela linguagem, que no caso das comunidades negras mencionadas por Hill Collins é também uma luta política de sobrevivência – o poder de significar como o poder de sobreviver: “a poesia e as histórias das mulheres de cor estadunidenses dizem respeito, repetidamente, à escrita, ao acesso ao poder de significar” (Haraway, 2009, p. 86). E este poder, diz Collins, não pode ser aquele – porque de fato não é – do privilégio da neutralidade, que supõe a garantia da branquitude inquestionada, mas é o poder qualificado pela luta política pela sobrevivência: “viver como uma mulher negra exige sabedoria, pois o conhecimento sobre as dinâmicas das opressões interseccionais foi essencial para a sobrevivência das mulheres negras nos Estados Unidos” (Collins, 2019, p. 410). Como poderia ser diferente para a dimensão de uma epistemologia-ética de

“responsabilização pessoal” [*personal accountability*]? Mas como poderia ser *em geral* diferente?

Uma outra maneira de colocar a questão da responsabilização contra a hegemonia normativa do universalismo e o concomitante esvaziamento do sujeito e poderio de sua objetividade totalizadora se dá com o apelo à localização corpórea ou à corporificação de toda e qualquer “visão” – ou, poderíamos dizer, de toda e qualquer perspectiva de enunciação como contextualizada e ancorada no mundo e responsiva à superfície dos corpos. Como poderia ser diferente? “A transcendência de todos os limites e responsabilidades” (Haraway, 1995, p. 21) parece se constituir como o corolário das visões totalizantes que veem tudo de todos os lugares e de lugar algum – como um truque de Deus – seja na forma de exacerbado relativismo ou na forma de uma visão única disciplinadora das diferenças, essa “categoria não marcada cujo poder depende de um sistemático estreitamento e obscurecimento” (Haraway, 1995, p. 23). Haraway apela para uma atitude oposta às categorias não marcadas, não situadas, não corporificadas, às “várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis” e que são, por isso mesmo, “irresponsáveis” ou irresponsabilizáveis. Postulados de conhecimento não localizáveis e que não podem, portanto, oferecer respostas ou sequer abertura à comunicação, ou margem à criticidade: “irresponsável significa incapaz de ser chamado a prestar contas” (Haraway, 1995, p. 22).

A demanda é similar àquela de Patricia Hill Collins, mas em nenhum dos dois casos trata-se de uma empreitada meramente individual, porque o objetivo a ser alcançado tanto quanto o processo realizado pelas vias de uma avaliação crítica reiterada colocam-se coletivamente à disposição dos conceitos epistêmico-políticos de escrutínio mútuo. Haraway pensa em “redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia” (Haraway, 1995, p. 23). É nos contornos desse contexto que podemos ser chamados a prestar contas, mas apenas porque nos compreendemos finalmente como corpos respondendo a outros corpos. O chamado é um chamado à responsividade e à responsabilidade e o seu horizonte epistemológico é um horizonte político cujos valores de inclusão epistêmica e democracia epistêmica possam tornar o mundo mais vivível em seus significados e em seus compartilhamentos corpóreos:

“precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro” (Haraway, 1995, p. 16).

É disto, em última instância, que se trata nessa possível empreitada de uma epistemologia feminista dos eixos. E creio que ela muito tem a contribuir como projeto emancipatório em direção a um mundo mais vivível a todas as criaturas que habitam conosco – humanos, e não humanos. Uma contribuição dada pelo reconhecimento do caráter de eixo de *todos os corpos* em vista dos nossos desejos de uma política (e de uma vivência) epistemicamente democrática e inclusiva.



## Capítulo 8

### Sobre qual certeza? Epistemologia dos eixos, ansiedade cartesiana e metaceticismo<sup>1</sup>

David Pérez Chico

Tradução Plínio J. Smith

“Quanto mais de perto examinamos a linguagem real, maior se torna o conflito entre ela e nossa exigência (pois a pureza cristalina da lógica não era, claro, um resultado da investigação: era uma exigência)” Wittgenstein, IF, 107.

“Atrevo-me a tudo o que é digno de um homem. Quem se atreve a mais, não o é.” William Shakespeare, *MacBeth*, I-7

“Em que posso confiar?” Wittgenstein, DC, 508

“O difícil é encontrar o *princípio*. Ou melhor: é difícil começar do princípio. Sem tentar retroceder mais atrás” Wittgenstein, DC, 471

#### 8.1 SOBRE QUAL CERTEZA?

Logo após a sua publicação, o *Da certeza* de Wittgenstein recebeu uma mais do que merecida atenção.<sup>2</sup> Primeiro, porque se quis ver nessa coleção de notas uma solução muito original para o ceticismo radical cartesiano e, segundo, porque essa originalidade era tão grande que não somente se afastava de outras propostas anticéticas, como também dos trabalhos anteriores do próprio Wittgenstein, a ponto de se falar, em alguns círculos, de um “terceiro Wittgenstein”. Nas últimas duas décadas, essa interpretação exclusivamente epistemológica e anticética gerou o que se conhece como “epistemologia dos eixos”, por

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-08>

<sup>2</sup> Este trabalho insere-se dentro dos projetos “Perspectivas pessoais. Conceitos e aplicações” (RTI2018-098254-B-100. Ministério da Ciência, Inovação e Universidades. Programa Estatal de I+D+i orientada aos Desafios da Sociedade. Governo da Espanha) e “Compreensão intercultural, pertencimento e valor: aproximações wittgensteinianas” (PGC2018-093982-B-100. Ministério de Economia e Competição. Governo da Espanha).

defender que o objetivo principal de *Da certeza* é propor uma teoria da justificação de nossas crenças perceptivas com base na noção wittgensteiniana de eixo que Wittgenstein introduz no parágrafo 341 de DC e volta a mencioná-la explicitamente apenas em outras duas ocasiões, no parágrafo 343 e no parágrafo 655.

Isto é, as perguntas que fazemos e nossas dúvidas repousam sobre o fato de que algumas proposições estão fora de dúvida, são – por assim dizer – os eixos sobre o qual giram aquelas (DC, 341).

Mas não se trata de que não possamos investigar tudo e que, por isso mesmo, devamos nos conformar forçosamente com a suposição. Se quero que a porta se abra, os eixos devem se manter firmes (DC, 343).

A proposição matemática foi oficialmente fechada, por assim dizer, com a etiqueta da incontestabilidade. Isto é: "Discutam sobre outra coisa; esta se mantém bem firme, é o eixo em torno do qual pode girar a disputa" (DC, 655).

Para começar, não seria estranho que um profano faça cara feia diante da possibilidade de dar pano solto para toda uma proposta epistemológica com base em uma noção que se menciona apenas em três ocasiões em todo o DC. Com efeito, poderia parecer que, da perspectiva da epistemologia dos eixos, se está levando muito a sério o que, para Wittgenstein, é somente, no melhor dos casos, uma boa analogia. Não insistirei, contudo, na crítica a essa maneira de proceder, pois poderia parecer que eu mesmo dou mais importância à letra do que ao espírito, por assim dizer, de uma obra como DC, que é somente uma reunião de notas póstumas de Wittgenstein. E, embora não faça um uso explícito frequente da noção de eixo, o papel que Wittgenstein lhe reserva é fundamental e está implícito na maioria dos comentários acerca da certeza e da dúvida cética que podemos encontrar em DC. Assim, por exemplo, Wittgenstein nos diz que, apesar de sua aparência empírica, as proposições eixo não são nem hipóteses (DC, 402), nem os resultados de uma investigação (DC, 138), mas conformam, ao contrário, "o ponto de partida da crença" (DC, 210) e não são, em que pese à sua aparência, nem empíricas nem psicológicas, mas têm o "caráter de uma regra", desempenham um papel lógico no sistema de nossas crenças empíricas (DC, 136, 494). São juízos particulares que usamos como princípios de juízos (DC, 124), porque são tais que, em circunstâncias normais, não

cabe duvidar delas e isso constitui a possibilidade do juízo (DC, 308, 419, 493, 670); são convicções ancoradas em todas as nossas perguntas e respostas (DC, 103); são elementos que dão vida a nossas argumentos (DC, 105). Situam-se fora do espaço argumentativo ou das razões, pois são proposições sem fundamento de cuja verdade (ou falsidade) estritamente não tem sentido falar, mas que, em todo caso, devemos supor ou aceitar (DC, 210, 253). São “os fundamentos de todas as nossas operações com o pensamento (e com a linguagem)” (DC, 401) etc.

É justo assinalar, sem deixar para depois, que os próprios integrantes da epistemologia dos eixos reconhecem que não pretendem seguir Wittgenstein ao pé da letra (por exemplo, Wright (2004b) e Coliva (2015)). O que me parece é que tampouco são muito fieis, por assim dizer, ao espírito de DC. Não parecem levar em conta, por exemplo, que o objetivo de DC não é a certeza empírica que se pode obter por meio de uma justificação, mas antes, parafraseando o nosso autor, a certeza que se encontra por trás dessa certeza. Em outras palavras, o objetivo de Wittgenstein não é tanto elaborar uma teoria da justificação que refute definitivamente todas as dúvidas céticas, por exemplo, acerca de nossas crenças perceptivas, como oferecer uma caracterização do tipo de certeza que realmente cabe esperar de nós e como isso afeta, ou deveria afetar, nossa compreensão do conhecimento. A meu ver, embora não argumentarei aqui nessa direção, pode-se ver *toda* a obra do segundo Wittgenstein como um detalhadíssimo diagnóstico do estado de ansiedade filosófica que nos leva, na filosofia, a buscar mais certeza – uma certeza incondicionada – da que é razoável esperar de nós e das nossas práticas. DC seria, então, a última etapa dessa tarefa tão complicada quanto ingrata.

Nos cadernos de notas e nos vários escritos biográficos que temos a nossa disposição, descobrimos que desde muito cedo Wittgenstein teve clara a possibilidade de que não ter uma certeza absoluta sobre nada fosse compatível com nossa forma de vida. Por isso, quando nas *Investigações filosóficas* reflete sobre o interesse que pode ter sua filosofia, dirá convencido que o que sua filosofia destrói não é o verdadeiramente importante (IF, 118). Constantemente, Wittgenstein nos confronta com situações nas quais nos vemos obrigados a suspender, ainda que apenas temporariamente, as certezas que temos como justificadas de maneira absoluta. Trata-se, obviamente, de uma estratégia para forçar que tomemos

consciência. Do quê? De que se trata de *nossas* certezas. E sublinho que são *nossas*, para indicar que são certezas em nossa medida, na medida de nossa forma de vida e de nosso interesse (DC, 470).

Isso quer dizer, insisto, que se tratam de umas certezas, na realidade, inopinadas e aparentemente frágeis, de tal maneira que, se as aceitamos, nossa atitude para com elas é de confiança (ou desconfiança se, apesar de tudo, sentimos que necessitamos uma segurança maior ou de outra natureza. Essa desconfiança está na base da ansiedade filosófica que definiremos em breve e é, ao mesmo tempo, o motor das disputas em torno da justificação epistêmica). Aceitando que o próprio Wittgenstein descarta a certeza subjetiva como fonte de autoridade ou legitimidade para nossos juízos e crenças empíricas, a pergunta que temos de responder é esta: de onde provém essa segurança com que agimos e afirmamos as coisas que afirmamos, com a qual vivemos, uma vez rejeitada a possibilidade de que se trate tanto de uma segurança metafísica como de um êxito epistêmico? Responder a essa pergunta é, creio, o principal objetivo de DC.

A imagem que formo desse ultimíssimo Wittgenstein, insisto, não é tão diferente da que se obtém lendo as *Investigações filosóficas*. Por isso, aventuro-me a sugerir, logo de cara, que (i) nem SC é um tratado exclusivamente de epistemologia, nem (ii) seu objetivo principal é refutar as dúvidas céticas. Antes, é o contrário: (i) as questões epistemológicas indubitavelmente presentes em SC podem ser vistas como uma tentativa de distinguir entre o tipo de certeza que constitui um êxito epistêmico – a que se obtém inferencialmente por meio de razões e com base em determinada prova – e o tipo de certeza não inferencial que em nenhum caso é um êxito epistêmico, mas que está aí, como nossa vida, no pano de fundo de todas as nossas práticas e não somente das epistêmicas. E (ii) apesar conseguir mitigar o alcance das dúvidas céticas entendendo-as também como um êxito epistêmico, portanto inferencial, portanto necessitado de razões, DC supõe ao mesmo tempo o que Stanley Cavell chama de a “verdade do ceticismo” (Pérez Chico 2021), a saber, que nossa certeza mais básica em relação ao mundo e aos outros não é um êxito epistêmico, de modo que toda tentativa de justificar com base em razões essa certeza está fadada ao fracasso e, portanto, a manter viva a ameaça do ceticismo. Essa dialética recorrente e claramente pernicioso para a saúde filosófica encontra



sua razão de ser no que Richard Bernstein chama de “ansiedade cartesiana” e que o seguinte dilema captura: “Ou há algum apoio para nosso ser, um fundamento fixo para nossos conhecimentos, ou não poderemos escapar das forças da obscuridade que nos cercam na loucura, no caos intelectual e moral” (Bernstein, 1991, p. 23).<sup>3</sup> O representacionismo cartesiano encontra-se na origem dessa ansiedade e as respostas costumam confiar numa espécie de comprovacionismo fatualista baseado na noção de “acordo com o mundo dos fatos”.

Em DC, Wittgenstein consegue, por meio da distinção categorial entre certeza (básica, não inferencial, gramatical ou lógica) e conhecimento (cujo zênite é a certeza inferencial e objetiva), deixar muito claras pelo menos duas coisas: a primeira é que o representacionismo, o comprovacionismo fatualista ou objetivista e o acordo com o mundo dos fatos pertencem ao âmbito do conhecimento, e nada têm a ver com a certeza gramatical; e a segunda coisa que esclarece é que nosso conhecimento não é representacional e que as noções de acordo com o mundo dos fatos e de prova não são incondicionais, mas dependem de razões que possamos dar a favor ou contra de uma afirmação de conhecimento em cada caso. Na última seção deste artigo, voltarei à importância de atribuir a Wittgenstein essa compreensão alternativa do conhecimento para uma correta interpretação de DC. Antes, examinaremos o que, a meu ver, é o principal problema que enfrenta a epistemologia dos eixos e continuaremos com um exame da célebre prova do mundo exterior de Moore. Nesses exames, serei guiado pela hipótese de que tanto a epistemologia dos eixos como a prova de Moore são respostas à ansiedade cartesiana. Se isso for correto, o que Wittgenstein em DC criticaria em Moore com tanto afincamento não seria a incorreção de sua demonstração da existência do mundo externo, mas a falta de confiança que Moore mostra na intuição que o leva a aferrar-se com força à verdade de suas crenças básicas, apesar de não poder apresentar nenhuma razão que lhe sirva de apoio, e que esse matiz tenha como consequência uma atitude de resignação por parte de Moore, por não ter sido capaz de oferecer uma justificação dessas certezas e, em concreto, das que servem de premissas à sua pretensa demonstração. Mas, então, se o que pretende Wittgenstein não é triunfar ali onde Moore havia fracassado

---

<sup>3</sup> Veja-se também a formulação original em Bernstein (1983), p. 16-20.

(isto é, oferecer uma teoria da justificação que permita provar a existência do mundo externo), então a hipótese fundacional da epistemologia dos eixos é incorreta e se faz necessária uma revisão profunda da leitura de DC que, com base nela, acabou se impondo. Minha proposta, desenvolvida na seção quatro, é que DC é a última volta do parafuso da tentativa por parte do segundo Wittgenstein de eliminar a ansiedade de uma posição que poderíamos chamar metacética.

## 8.2 EPISTEMOLOGIA DOS EIXOS

Sob o rótulo "epistemologia dos eixos" reúne-se um conjunto de *teorias sobre a justificação epistêmica inspiradas pela noção de "eixo"* introduzida por Wittgenstein em SC. Gómez Alonso e Pérez Chico (2019, p. 300) afirmam o seguinte a respeito da origem do vínculo entre DC e a epistemologia dos eixos:

a ideia de que o *Da certeza* contém uma teoria da justificação suficientemente nova e sólida para proporcionar uma resposta satisfatória ao perene (e aparentemente insolúvel) problema do *ceticismo filosófico* é quase imediata à sua publicação em 1969. [...] A *estrutura* da epistemologia dos eixos atual é, contudo, obra quase exclusiva de Crispin Wright, quem determinou seus problemas e fixou a área de suas possibilidades, além de dar-lhe sua agudíssima sensibilidade ao problema cético (e à inteligibilidade do mesmo) e a consequente desvalorização do naturalismo como resposta ao ceticismo (Wright, 2004b, p. 50).

Alguns membros ilustres da epistemologia dos eixos, além do já mencionado Crispin Wright, são Danièle Moyal-Sharrock, Annalisa Coliva e Duncan Pritchard, entre outros. Uma deles, Coliva, assinala que o que todas as suas propostas têm em comum é que "sustentam que as justificações perceptivas têm lugar "dentro de um sistema" (DC, 105) de pressuposições, isto é, de proposições que, sem pertencer elas mesmas ao processo de investigação, tornam possível dar justificações dentro da investigação" (Coliva, 2015, p. 9). Essas "pressuposições" seriam as proposições eixo. Isto é, de uma maneira ou de outra, as distintas versões da epistemologia dos eixos estariam de acordo com a ideia de que os eixos são o fundamento não

justificado, ou formam parte desse fundamento não justificado, de nossas investigações. Seguindo com as semelhanças de família, Gómez Alonso e Pérez Chico identificam dois critérios teóricos de demarcação da epistemologia dos eixos com base nos comentários anteriores de Coliva:

(i) Negativamente, [um primeiro critério seria] a tese de que a experiência *por si só* não é suficiente para justificar nossas crenças perceptivas – o que definiria a epistemologia wittgensteiniana em contraste com o neo-Mooreanismo de epistemólogos dogmáticos como Pryor e Huemer –; (ii) positivamente, a inclusão de proposições gerais como “existe um mundo externo”, “nossas faculdades são normalmente confiáveis” ou “não somos vítimas de um engano perceptivo e cognitivo massivo”, enquanto “condição extra” que permite a justificação das crenças perceptivas ordinárias e a superação do “paroquialismo cognitivo” (Coliva 2015, p. 4) – o que, por sua vez, permitiria distinguir a epistemologia dos eixos do contextualismo padrão, que se limita a recorrer a situações empíricas como pano de fundo – (Gómez Alonso & Pérez Chico, 2019, p. 293).

E acrescentam o seguinte comentário:

São, contudo, critérios bastante frouxos (ou não dogmáticos), pois o reconhecimento da função epistêmica que os eixos cumprem é independente de qual posição se adote sobre se eles mesmos possuem ou não estatuto epistêmico, ou de como se descreva quais tipos de objetos são e qual classe de *atitude* exigem, se são objetos cognitivos que demandam conhecimento (ou, ao menos, justificação) ou objetos de fé, se são normas pragmáticas ou constrangimentos viscerais (Gómez Alonso & Pérez Chico, 2019, p. 293-4).

Efetivamente, além das semelhanças de família vistas, existem importantes diferenças entre as diferentes contribuições à epistemologia dos eixos, em especial na hora de caracterizar a natureza dos eixos e o papel exato que desempenham nas “justificações perceptivas”: para uns, são pressuposições nas quais temos direito a crer, embora o mérito da crença não possa ser atribuído aos sujeitos cognoscentes, mas sim, por assim dizer, por imposição da racionalidade (Wright 2004b); para

outros, são o fundamento não epistêmico ou quadro de toda a nossa linguagem e pensamento (Stroll, 1994; Moyal-Sharrock, 2004) etc.

Sempre que, em filosofia, se coloca algum tipo de fundamento, imediatamente surge a pergunta pela sua legitimidade (como podemos estar seguros de que não há nada mais básico do que o fundamento proposto? Como se justifica a verdade de seu conteúdo proposicional? Etc.). Avrum Stroll (1994, p. 4) provavelmente foi o primeiro a defender que em DC Wittgenstein propunha um fundamentacionismo *sui generis* ou nada ortodoxo para refutar o ceticismo. Stroll mostra-se tão convencido da originalidade de DC nesse sentido que afirma que SC constitui a contribuição mais importante à epistemologia desde a *Crítica da razão pura* de Kant (Stroll, 1994, p. 4). Stroll enumera todas as vezes que Wittgenstein utiliza a palavra "fundamento" ou algum cognato dela, e são em número suficiente para ter que levar em consideração uma interpretação fundamentacionista de SC.

Para o fundamentacionismo tradicional, a questão de como sabemos que o que nos parece indubitável e inamovível é realmente assim é sempre pertinente porque os fundamentos e o fundamentado por eles pertencem à mesma categoria: ambos são conhecidos e, portanto, devem ser justificados (Stroll, 1994, p. 148). Mas como, se não podemos estar seguros de que nossos fundamentos são verdadeiros e que não há nada mais fundamental que eles? A originalidade da proposta wittgensteiniana, prossegue Stroll, reside em propor alguns fundamentos que não são conhecidos, mas que são prévios ao conhecimento e sem os quais não haveria conhecimento (Stroll, 1994, p. 155). Esses fundamentos seriam as proposições eixo.

Pascal Engel (2016) denuncia uma grave ambiguidade na caracterização dos eixos wittgensteinianos como fundamentos por parte dos defensores da epistemologia dos eixos. Essa ambiguidade é importante porque, caso não seja resolvida, poria em xeque todo o projeto baseado na peculiaridade das proposições eixos que supostamente as converte em ferramenta anticética definitiva. A ambiguidade é que, ou as proposições eixo são normas ou regras em um sentido gramatical, ou são normas epistêmicas. No primeiro caso, não têm nada a ver com a normatividade epistêmica: não podem regular nossas investigações epistêmicas, dado que não são proposições *genuínas* e, portanto, não respondem nem à verdade nem aos padrões comprobatórios. No segundo caso, formam parte de nosso

conhecimento e sua epistemologia forma parte de nossa epistemologia ordinária, de modo que entram em competição com outras normas epistêmicas e será preciso perguntar o que as diferencia destas últimas e, sobretudo, qual dos dois tipos de normas é mais fundamental. Disso tudo se segue que, no mínimo, não está tão claro que as proposições eixo cumprem tão facilmente o papel que lhes reserva uma teoria da justificação anticética como a subscrita pela epistemologia dos eixos.

Uma observação marginal: se nos dermos ao trabalho de sair dos limites tradicionais da disputa epistemológica, nos encontraremos aqui com um novo exemplo no qual seus intérpretes não consideram com a devida seriedade a seriedade com a qual Wittgenstein considera a filosofia. Wittgenstein é o primeiro que estranha a ambiguidade acima e uma das questões que mais o ocupa e o preocupa ao longo de DC é, precisamente, a de como combinar a aparência empírica das proposições eixos com seu papel lógico ou gramatical peculiar em nossas práticas linguísticas e epistêmicas. Assim, por exemplo, ele se pergunta: "Ocorre que regra e proposição empírica se transformem uma na outra?" (DC, 309). Se acrescentarmos a isso, como farei mais adiante, a distinção categorial que Wittgenstein estabelece entre a certeza associada aos eixos e o conhecimento, não haverá dúvida de que, para Wittgenstein, apesar do que termina defendendo Engel em seu artigo, as proposições eixo não são conhecidas e, portanto, não pertencem à nossa "epistemologia ordinária", nem sua função consiste em atuar como fundamento na cadeia inferencial que justifique tal ou qual crença particular.

Para ser justo, devo reconhecer que Engel não ignora essa distinção, pois comenta, com razão, que, apesar de nos referirmos a elas como *certezas primitivas*, o que caracteriza as proposições eixo na maioria dos casos é que não pertencem à mesma categoria que atitudes doxásticas tais como as crenças (com conteúdo empírico), juízos, convicções, suposições ou hipóteses, nem à de atitudes epistêmicas tais como perceber, dar-se conta, conhecer (Engel, 2016, p. 156). Em DC, as *certezas primitivas* associam-se com atitudes tais como pressupor, admitir ou captar diretamente. E isso é compatível com que o domínio das *certezas primitivas* se estenda além dos limites da epistemologia que, como nos lembra Engel, se ocupa de questões tais como a da justificação, revisão ou cancelamento das crenças, a de quais são suas fontes, se há diferentes graus de crenças, qual é sua relação com os

dados empíricos, quais são suas relações inferenciais, quando e como se convertem em conhecimento e como perdem esse estatuto (Engel, 2016, p. 157). Mas se isso é assim, pergunta-se Engel (2016, p. 157), como podem as certezas primitivas desempenhar a função gramatical que consiste em ser algo assim como pressuposições gerais para o nosso conhecimento, no lugar do papel de fundamentos do conhecimento?

A epistemologia dos eixos atribui às proposições eixo um estatuto *a priori* – estatuto pouco wittgensteiniano – que faz com que não possam ser o objeto de uma crença ou conhecimento. Contudo, elas podem atuar como normas ou regras do jogo de linguagem da crença e do conhecimento. Isto é, possuem um caráter normativo. Na opinião de Engel, isso é claramente problemático porque obriga a esclarecer de que maneira podem conviver, se é que convivem, as proposições eixo com as normas epistêmicas gerais para a crença e o conhecimento, como por exemplo a que nos diz que devemos crer naquelas proposições que são verdadeiras ou que estão baseadas em provas adequadas. Pareceria, assim, que o domínio epistêmico está governado por dois sistemas de normas distintos: qual desses dois sistemas é o mais básico?, pode realmente haver algo assim como uma epistemologia dos eixos? E, se é assim, em que sentido pode ser normativa? (Engel, 2016, p. 157)

Com o objetivo de dar resposta a essas perguntas, Engel leva a cabo uma análise dos distintos tipos de normas epistêmicas e do papel que desempenham em nossas práticas.<sup>4</sup> Para começar, são normas relacionadas com a avaliação epistêmica de nossas crenças do ponto de vista da relação dessas com a verdade, o conhecimento ou a justificação. São os princípios que governam ou determinam o que é crer ou conhecer algo. As normas epistêmicas, assim, não são normas de conduta, nem regras para a ação, mas sua missão consiste em governar nossos

---

<sup>4</sup> As normas que Engel enumera são de cinco tipos: (1) valores epistêmicos tais como a verdade, o conhecimento ou a racionalidade; (2) normas de perfil muito alto para a crença e o conhecimento (isto é, a norma de que temos de crer no que é verdadeiro); (3) princípios gerais da racionalidade, tais como os da lógica dedutiva, da lógica indutiva, da teoria da probabilidade, os das lógicas da revisão de crenças; (4) normas particulares ou papéis conceituais unidos a conceitos (como, por exemplo, os conectivos lógicos); (5) regras metodológicas para a investigação e o descobrimento científico (padrões tais como a simplicidade, regras de apoio indutivo ou, para a aceitação de teorias, regras heurísticas). A esses tipos de normas mais claramente epistêmicas, Engel acrescenta uma sexta categoria que seria a mais parecida com o que supostamente seriam as proposições eixo: (6) paradigmas ou quadros no sentido kuhniano (Engel, 2016, p. 158).

estados cognitivos (Engel, 2016, p. 158). Se são normas, não são meras generalizações empíricas acerca do que pensamos e conhecemos, mas erigem-se como princípios que nos dizem o que, idealmente, devemos crer ou como se supõe que devemos levar a cabo uma investigação, se queremos investigar de maneira minimamente racional. Dizer delas que são normativas é equivalente a dizer que todas compartilham o traço de dizer-nos o que é correto crer e quais são as condições dessa correção. Também são normativas porque circunscrevem o espaço no qual é possível oferecer razões para as nossas crenças (embora elas mesmas não sejam razões para crer em algo, mas princípios para o jogo de dar razões, isto é, para o "espaço das razões". Uma razão, afirma Engel, é uma parte de provas, um fato que favorecer que creamos tal ou qual coisa). As normas epistêmicas, ademais, compartilham o seguinte traço característico: não somente são princípios para a avaliação de nossas crenças quanto à verdade e racionalidade, mas que elas mesmas podem ser avaliadas dessa mesma maneira (Engel, 2016, p. 159).

Embora sucinta, nossa apresentação da análise de Engel permite voltar a levantar a pergunta crucial para uma epistemologia erigida sobre a noção de proposições eixo: podemos afirmar que as proposições eixo desempenham um papel epistêmico fundamental?

Engel (2016, p. 162) divide a epistemologia dos eixos em três famílias: **(1)** McGinn, Moyal-Sharrock e Coliva estão de acordo em que as proposições eixo são regras e, portanto, são normativas. Mais concretamente, são regras gramaticais: um tipo de regra que não descreve nenhum estado de coisas, mas que, por assim dizer, constituem as instruções necessárias para lidar com eles. Para essa concepção, o desafio cético simplesmente não é um desafio, porque carece de sentido e isso, porque seu alcance se limita ao espaço das razões e as proposições eixo se situam fora dos limites desse espaço. **(2)** Autores como Strawson advogam uma leitura naturalista, segundo a qual as proposições eixo são a expressão dos processos naturais que nos convertem em membros de uma comunidade, de modo que colocá-las em dúvida seria pouco menos que antinatural. **(3)** A terceira leitura é a defendida por C. Wright, para quem as proposições eixo não podem ser justificadas por meio de provas favoráveis, mas no máximo podemos conferir-lhes um estatuto

epistêmico mais frágil, um estatuto segundo o qual temos direito a sustentá-las. O desafio cético teria sentido, mas não poderia ser enfrentado por meio de provas.

As três leituras aceitam que as proposições eixo são, em algum sentido, normativas e similares a regras. Um bom termo para elas compatível com as três leituras seria o de "normas gramaticais". Mas, para Engel, não está claro que sejam regras no mesmo sentido em que se pode dizer que as normas epistêmicas o são, porque (1) as proposições eixo não são *a priori* no sentido de serem *conhecidas* com independência da nossa experiência ou verdadeiras em virtude do seu significado, sendo, sim, proposições empíricas que de alguma maneira se consolidaram, mas pode ocorrer que percam esse estatuto. E (2) são proposições, afirma Engel, muito dependentes do contexto.

Uma maneira de testar o suposto caráter normativo das "normas gramaticais" consiste em esclarecer qual seria, enquanto normas, sua relação com as normas epistêmicas. Engel propõe três possibilidades:

- (a) As normas gramaticais são idênticas a (ou se imbricam significativamente com) as normas epistêmicas;
- (b) as normas gramaticais são distintas das normas epistêmicas, mas são mais básicas que estas e as governam;
- (c) as normas gramaticais são completamente diferentes e não tem nada a ver com as normas epistêmicas (2016, p. 162).

Engel pensa que nenhuma das três possibilidades é plausível. A primeira é implausível porque as normas gramaticais não são proposições,<sup>5</sup> não são

---

<sup>5</sup> Esse é um dos motivos das discrepâncias mais importantes entre duas das defensoras mais ilustres da epistemologia dos eixos: Danièle Moyal-Sharrock e Annalisa Coliva. Aqui, Engel parece aceitar a interpretação de Moyal-Sharrock, que defendeu que os eixos wittgensteinianos não são, no sentido estrito da palavra, proposições (ver, por exemplo, Moyal-Sharrock, 2004, p. 60). Moyal-Sharrock sustenta que os eixos às vezes se articulam em forma de proposições somente por motivos heurísticos (Moyal-Sharrock, 2004, p. 94). Em sentido estrito, os eixos possibilitam o sentido (tornam possível o jogo de linguagem). Moyal-Sharrock não é tão ingênua a ponto de negar que os eixos possam, de fato, ser ditos, mas, nesses casos, ela insiste, se trata do *doppelgänger* [duplo, contraparte] proposicional e expressivo de um eixo, e não do próprio eixo (Moyal-Sharrock, 2004, p. 97). É esse caráter não proposicional dos eixos que faz com que o fundamentacionismo do DC seja diferente de qualquer outro.

A interpretação de Moyal-Sharrock enfrenta alguns problemas consideráveis. Um é, como veremos mais adiante, que ela insiste em atribuir aos eixos um papel eminentemente doxástico. De um ponto



epistêmicas e se situam fora do espaço das razões. A terceira é muito pouco plausível porque não está claro como as normas gramaticais poderiam governar as proposições epistêmicas se são tão diferentes. A segunda opção parece ser a mais plausível, mas não é evidente como uma proposição eixo, como por exemplo a de que tenho um corpo, poderia governar todas as minhas crenças em geral. Poderia, em alguns casos, governar minhas crenças sobre a minha localização no espaço ou sobre minha dor de dente, mas não está tão claro o sentido em que as pressuponho quando reflito, por exemplo, sobre as matemáticas ou sobre poesia (Engel, 2016, p. 163).

Mas como pode chegar a se produzir um conflito entre ambos os tipos de normas se, como viemos dizendo, as normas gramaticais não são epistêmicas? As normas epistêmicas nos levam a buscar a verdade e provas, enquanto as normas gramaticais regulam nosso uso das palavras e o que tem sentido para nós, mas não nos guiam, por exemplo, para a obtenção de mais crenças com base nas proposições eixo, nem para a sua justificação. Como poderiam normas que não são verdadeiras nem falsas, que não podem ser postas em dúvida, nem avaliadas epistemicamente e que não são racionais, desempenhar o papel das exigências racionais que governam nossas atribuições epistêmicas? Parece, então, que nos resta tão somente a opção de que se trata de dois conjuntos distintos de normas. Embora, na realidade, tenhamos fechado o círculo: as normas não podem entrar em conflito entre si porque deixariam de ser normas. Em outras palavras, um conjunto tem de ser mais básico do que o outro.

---

de vista mais exegético, e ainda que seja possível encontrar algum parágrafo que apoie a interpretação não proposicional (DC, 501), a insistência no caráter não proposicional dos eixos não parece combinar com a concepção mais fluída que Wittgenstein tem das proposições empíricas e das regras, o que é fundamental para entender qual tipo de fundamento, pano de fundo ou armação etc., Wittgenstein tem em mente. De outra maneira, como Meredith Williams (2019, p. 259-60) se encarregou de mostrar, nós nos encontraríamos com a ideia de que Wittgenstein defenderia que as proposições eixo conformam uma estrutura alheia e prévia aos jogos de linguagem e, portanto, prévia ao significado. Mas nada poderia ser menos wittgensteiniano do que isso.

Annalisa Coliva é uma das defensoras mais ativas ou originais da epistemologia dos eixos e, embora concorde em muitos outros aspectos com Moyal-Sharrock, mostrou-se muito crítica dela por essa caracterização não proposicional e inefável dos eixos. Segundo Coliva, os eixos têm conteúdo proposicional, carregam uma certa imagem do mundo, mas a função que desempenham é normativa antes que descritiva e, por isso, estão isentos de ser avaliados epistemologicamente (ver, por exemplo, Coliva 2015).

Engel pensa que a única solução consiste em rebaixar o nível de idiosincrasia das proposições eixo e, assim, propõe que as proposições eixo possam ser conhecidas, só que esse conhecimento deve ser entendido de maneira externista: proposições como “tenho duas mãos”, “tenho um corpo” ou “a Terra existiu durante muito tempo” são crenças no sentido doxástico do termo, que se justificam por meio de processos confiáveis, embora na maior parte do tempo não sejamos conscientes delas (Engel, 2016, p. 169-70). A aparente confusão se atenuaria se reparássemos em que existem diferentes tipos de proposições eixo e em que algumas delas são mais claramente epistêmicas do que outras (Engel, 2016, p. 171).

A proposta de Engel é eficaz como crítica à epistemologia dos eixos: as proposições eixo não podem desempenhar o papel que lhes é atribuído pela epistemologia dos eixos porque sua idiosincrasia carece de sentido (ou não pode ser esclarecida) dentro dos limites do domínio puramente epistêmico. Mas é insatisfatória por pelo menos duas razões. A primeira é que a proposta de distinguir entre diferentes tipos de proposições eixo não propicia realmente uma resposta definitiva à pergunta inicial. Basta que exista alguma proposição eixo mais básica que outras no sentido de não serem epistêmicas para que se possa traçar uma linha que separe como duas categorias proposições imunes à dúvida – embora não porque estejamos convencidos de sua verdade por meio de processos cognitivos ou epistêmicos de inferência ou justificação –, e proposições empíricas concretas que pressupõem a existência das primeiras. E, em segundo lugar, Engel coloca na frente de qualquer outra consideração a importância de uma epistemologia comprovacionista e fatualista alheia por completo tanto ao espírito como à letra de SC. E acontece que Engel, diante das dificuldades que uma epistemologia dos eixos deve enfrentar (em suma: a de que, ou as proposições eixo não são normativas, ou o são de uma maneira que não é adequada para a epistemologia), prefere tratar os eixos como se fossem “criaturas selvagens” (isso lembra Quine e suas “criaturas da escuridão”) que habitam ingovernáveis fora dos confins da morada da epistemologia e aconselha a não levá-las em conta (Engel, 2016, p. 174).

### 8.3 ANSIEDADE CARTESIANA

#### 8.3.1 A PROVA DE MOORE

Desde o começo deste trabalho, sustentei que a epistemologia dos eixos trata o DC do ponto de vista da problemática puramente epistêmica que aborda Moore e, portanto, concebe o trabalho de Wittgenstein como uma resposta ao *ceticismo global cartesiano*, isto é, como um projeto cuja tarefa é outorgar um estatuto epistêmico positivo a todas as nossas crenças perceptivas particulares. Vimos algumas das dificuldades que enfrenta uma epistemologia erigida sobre a noção wittgensteiniana de eixo. Avancemos, agora, ocupando-nos com questões mais gerais, embora, para isso, tenhamos de retroceder no tempo.

São as proposições eixo realmente o antídoto wittgensteiniano contra o ceticismo cartesiano, isto é, são capazes de justificar a verdade de nossas crenças perceptivas tal como afirma, por exemplo, Coliva (2015)? Wittgenstein realmente empreende em DC a busca de uma teoria da justificação? Essas perguntas se naturalizaram dentro de uma tradição que aceita que o interesse de Wittgenstein pelos diferentes temas de que trata em DC têm seu ponto de partida em dois trabalhos de Moore (1983a e 1983b) e que, em consequência, o objetivo de Wittgenstein em DC era triunfar ali onde Moore teria fracassado. Esse relato fundamental tem sua origem em parte na crônica que faz Malcolm de suas discussões com Wittgenstein sobre esses trabalhos de Moore (Malcolm, 2001, p. 70-5), mas também em interpretações admiradas com a de Avrum Stroll, para quem o DC constituía a contribuição mais importante no campo da epistemologia desde *A crítica da razão pura* de Kant (Stroll, 1994, p. 4).

Segundo o relato fundacional, então, foi Norman Malcolm, antigo estudante e posteriormente amigo de Wittgenstein quem, ao longo de suas conversações durante uma visita deste em 1949 aos Estados Unidos, reavivou o seu interesse por alguns trabalhos de G. E. Moore nos quais este realizava uma decidida defesa de nossas crenças de sentido comum. Em um trabalho publicado em 1980a, Moore (1983a) estava satisfeito com uma defesa dogmática da visão de sentido comum do mundo diante das teses idealistas e céticas. Essa defesa se limitava a afirmar a verdade de

uma série de proposições aparentemente triviais que expressam crenças de sentido comum, como, por exemplo, que a Terra existiu por muito tempo antes do nascimento de qualquer um de nós, que temos um corpo ou que ninguém se afastou muito da superfície da Terra. A defesa de Moore a que faz alusão o título do trabalho consiste em nos fazer ver a incompatibilidade das teses idealistas e céticas com a verdade das proposições que expressam crenças de sentido comum, em concreto a que afirma a existência do mundo externo. O resultado deste segundo esforço foi o célebre trabalho Moore (1983b).

A estratégia de Moore neste segundo trabalho exige, em primeiro lugar, que fique constatada a existência de objetos externos como passo prévio à demonstração da existência do mundo externo. Essa é a razão pela qual uma extensa e laboriosa primeira parte do seu artigo dedica-se a definir o que é um objeto externo ou o que quer dizer *stricto sensu* que um objeto seja *externo*. A conclusão a que chega Moore nessa primeira parte do trabalho é que os objetos externos são "coisas que se dão no espaço" no sentido de "coisas fora de nós", independentes de nossa mente (Moore, 1983b, p. 141-55). Uma vez realizado o anterior, Moore nos oferece sua conhecida demonstração:

(P1) Esta é uma mão e esta é outra;

(P2) As mãos são objetos externos de acordo com a definição que acabamos de ver;

---

(C) Portanto, há pelo menos dois objetos externos e isso implica que existe um mundo de objetos externos (Moore, 1983b, p. 155-6)

Moore estava convencido de que a prova era rigorosa e conclusiva, já que, segundo ele, satisfaz às três condições necessárias:

(1) Suas premissas são diferentes da conclusão;

(2) Ele sabe que as premissas são verdadeiras (o contrário lhe parece absurdo);  
e

(3) A conclusão se segue das premissas.

Contudo, a demonstração não logra seu objetivo. Sem necessidade de entrar em maiores detalhes, parece bastante claro que Moore não entendeu muito bem em que consiste a dúvida cética que se dirime aqui (a dúvida atrás da dúvida, na expressão de Wittgenstein) e isso é observado no fato de que oferece uma resposta empírica para uma dúvida metafísica. Em outras palavras, Moore não soube ver que “o cético defende a impossibilidade lógica do conhecimento e não recorre a nenhum fato empírico” (Ambrose, 1942, p. 402).

Se pensarmos bem, a solução de Moore não difere muito, na verdade nada, da que ofereceu em Moore (1983a), pois consiste em aferrar-se obstinadamente a que sabe com total certeza que o que agita na frente de sua suposta audiência é uma mão e que, portanto, sabe que existe o mundo externo. Parece, pois, que Moore segue, em Moore (1983b), convencido de que conhece coisas cuja verdade não pode justificar e, com isso, se afastaria da tradição que, como por exemplo no caso de Kant, sustenta que, se não somos capazes de produzir uma demonstração da existência do mundo externo, então devemos aceitar a sua existência tão somente como um ato de fé.

Segundo creio, todos nos encontramos nesta estranha posição: *conhecemos* muitas coisas a respeito das quais *conhecemos*, ademais, que devemos ter contado com algum tipo de prova e, no entanto, não sabemos *como* as conhecemos, isto é, não sabemos de que prova se tratava (Moore, 1983a).

Se Moore tivesse acrescentado: “e, portanto, *realmente* não as conhecemos, mas, sem saber como, nada nos parece mais descabido do que duvidar delas”, seguramente teria obtido a sincera aprovação de Wittgenstein, pois o que o atraía nesses artigos de Moore é a ideia de que é possível estar seguro de muitas coisas apesar de não sermos capazes de justificar a confiança que depositamos nelas. A diferença com Moore é que este insiste obstinadamente em converter essa certeza ou segurança em conhecimento; insiste, apesar de tudo, em que *sabe* que o que agita é uma mão ou que a Terra existiu muito antes de ele nascer etc.

Parece-me, então, que Wittgenstein é muito mais consequente do que Moore na interpretação dos resultados da tentativa por parte deste de demonstrar a

existência do mundo externo e, ao mesmo tempo, muito mais penetrante ao declarar, como veremos mais abaixo, que nossas certezas básicas e o conhecimento justificado pertencem a categorias diferentes. Assim, ao contrário de Moore, Wittgenstein não sente nenhuma necessidade de uma demonstração da existência do mundo externo como a de Moore, pois não é como se a afirmação de conhecimento por parte de Moore pudesse acrescentar alguma coisa como uma segurança transcendental a suas crenças. É exatamente o contrário: exigir uma justificação para suas certezas básicas teria a consequência paradoxal de acabar com a segurança com a qual ele, e todos nós, as temos por verdadeiras, pois, com isso, ele as estaria introduzindo dentro do domínio epistemológico no qual a dúvida de fato tem sentido sempre que não se demonstre o contrário. Em outras palavras, Wittgenstein critica Moore na sua pretensa demonstração da existência do mundo externo, não por ter fracassado na sua intenção de demonstrá-la, mas por ter sucumbido à ansiedade cartesiana que o levou a tentar isso, acrescentando Moore (1983b) ao que já havia dito em Moore (1983a).

### 8.3.2 "NO QUE POSSO CONFIAR?": CERTEZA GRAMATICAL VERSUS CONHECIMENTO

Wittgenstein, em DC, ao contrário de Moore, de Engel e da epistemologia dos eixos, aceita as consequências de um pensamento tão antigo como a própria filosofia, a saber, que nenhuma razão epistêmica pode nos convencer da verdade de um princípio epistêmico: "o difícil é encontrar o *princípio*. Ou melhor: é difícil começar do princípio. Sem tentar retroceder além" (DC, 471). Certo, alguém poderia responder que a aparente ambiguidade que envolve as anotações de Wittgenstein em SC denotam que ele mesmo era vítima da ansiedade cartesiana: às vezes, dá a sensação de que as proposições eixos podem desempenhar o papel de razões epistêmicas, já que, em um sentido indubitável, são razões para crer na verdade de certas crenças, mas na maioria das vezes parece claro que não podem ser epistêmicas, porque a cadeia de razões acaba nelas (são o princípio que buscávamos e não tem sentido querer ir além).

Eu disse, no começo deste artigo, que não tem muito sentido minimizar a importância da noção de eixo para o objetivo que se propõe Wittgenstein em SC

apesar de ser mencionada apenas três vezes. Outra coisa bem distinta é, como também já disse, que esse objetivo seja o que a epistemologia dos eixos aceita. O interesse de Wittgenstein pelas certezas de Moore não obedecia a seu valor anticético, mas ao “papel lógico peculiar” (DC, 136) que desempenham em nosso sistema de proposições empíricas. Encontramos pistas desse importante papel lógico em tudo o que Wittgenstein tem a dizer sobre a dúvida, sobre a certeza, e em como isso aponta de maneira definitiva para a distinção categorial que Wittgenstein estabelece entre a certeza lógica ou gramatical e a certeza objetiva.<sup>6</sup> Eis um possível itinerário de citações no qual essa distinção fica, creio, mais ou menos clara.

Pois, quando Moore diz “eu sei que isso é...”, eu gostaria de responder: “você não sabe nada!”. E certamente eu não responderia assim a quem dissesse isso sem intenção filosófica. Percebo, pois (com razão?), que o que cada um deles quer dizer é diferente (DC, 407).

De fato, não está, em linhas gerais, completamente equivocado o uso da palavra “saber” como um termo filosófico? Se “saber” tem esse interesse, por que não terá “estar seguro”? Aparentemente, porque seria excessivamente subjetivo. Mas não é o saber *igualmente* subjetivo? Não nos confunde a peculiaridade gramatical de que “p” se siga de “sei que p”?

“Creio saber isso” não deveria expressar necessariamente um grau menor de certeza. – De acordo, mas não queremos expressar nenhuma segurança subjetiva, nem sequer a maior delas, mas algumas proposições parecem subjazer no fundo de toda pergunta e de todo pensamento (DC, 415).

---

<sup>6</sup> Aqui encontro de frente um dos pontos de inflexão em minha leitura do SC ao qual, em trabalhos anteriores, dei a máxima importância e, ainda que essa maneira de pensar não tenha mudado essencialmente, dou-me conta de que minha exegese não foi de todo correta (cf. Pérez Chico, 2015 e 2021). O fundamental, no entanto, é que fique claro (apesar da tradução espanhola, que o omite) que a certeza gramatical pertence à “essência do jogo de linguagem” (DC, 370) – isto é, não forma parte do espaço das razões –, e o conhecimento e a certeza objetiva (junto com as demais noções doxásticas) pertencem ao interior do jogo de linguagem. A certeza – entendida, não como categoria mental, mas lógica ou gramatical – é categoricamente diferente do conhecimento. O próprio Wittgenstein às vezes contribui para obscurecer esse importante resultado, fazendo um uso pouco sistemático das noções implicadas. De maneira mais destacada, há ocasiões nas quais, apesar de estar se referindo à certeza gramatical, ele emprega a expressão “saber” ou “sei...”. Mas, nessas ocasiões, é preciso entender que ele se refere aos casos nos quais Moore, equivocadamente, afirma saber ou conhecer a verdade de suas certezas básicas (casos em que nenhuma das razões que poderia dar para justificar uma de suas certezas é mais segura que essa certeza). Ver DC, 307-8, 370.

O que é estranho é que, por mais que eu ache perfeitamente correto que alguém rejeite com a expressão "sem sentido!" a tentativa de confundi-lo com dúvidas sobre os fundamentos, no entanto, considero incorreto que trate de defender-se utilizando, por exemplo, a palavra "sei" (DC, 498).

O que aqui é estranho é que, quando estou completamente seguro do uso das palavras, não tenho nenhuma dúvida sobre isso, por mais que não possa dar razões para a minha maneira de agir. Se eu o tentasse, poderia dar mil, mas nenhuma tão segura como a que deveria fundamentar (DC, 307).

Dizer, no sentido de Moore, que uma pessoa *sabe* algo, que o que diz é, incondicionalmente, a verdade, me parece falso. Somente é verdade na medida em que seja um fundamento sólido de seus jogos de linguagem (DC, 403).

Quero dizer, pois, que a segurança se encontra na essência do jogo de linguagem? (DC, 457)

Mas mais corretamente: o fato de que eu use a palavra "mão", e as demais palavras de minha frase, sem escrúpulos, o fato de que me encontre diante do vazio assim que queira duvidar dos seus significados, mostra que a ausência de dúvida pertence à essência do jogo de linguagem, que a pergunta "como sei...?" impede ou anula o jogo de linguagem. (DC, 370).

Quero dizer: não é que a pessoa saiba a verdade em certos pontos com uma segurança completa. Antes, a completa segurança se relaciona somente com sua atitude (DC, 404).

Em DC, Wittgenstein esgrime uma multidão de exemplos nos quais é patente que a dúvida universal carece de sentido: duvida-se por razões precisas (DC, 24, 372, 458); "uma dúvida que duvidasse de tudo não seria uma dúvida" (cf. DC, 115, 141, 248, 319, 354, 372, 383, 450, 454, 519, 625). Certamente, há casos nos quais é quase impossível distinguir entre a dúvida que é pouco ou nada razoável e a dúvida que é logicamente impossível (DC, 454), mas isso não nos deve confundir: a dúvida só é razoável se pressupõe algum tipo de certeza (cf. DC, 115, 354, 391, 519, 626). Em outras palavras, a dúvida tem um fim (DC, 196, 204). Assim, por exemplo, em circunstâncias normais, ninguém duvidaria de Moore quando ele afirma que o que agita é uma de suas mãos. Pode parecer que, como um juízo perceptivo, poderia exigir algum tipo de justificação, mas se trata de um caso tão peculiar que se torna



difícil imaginar uma dúvida razoável de acordo com o que poderíamos considerar circunstâncias normais. Outra coisa é que Moore tenha se convencido de que um gênio maligno está empenhado em enganá-lo a respeito da existência de suas extremidades superiores ou que do que se convenceu é que a Terra começou a existir pouco antes de que ele começasse a sua demonstração e que, portanto, para ele, tudo é uma novidade nesse momento ou, talvez, ele acaba de despertar de uma operação de transplante de mão e, estando ainda sob os efeitos da anestesia, não tem claro qual das duas mãos é que a que transplantaram etc. (cf. DC, 23-4).

Sabemos ou, pelo menos, eu sugeri que o que atrai Wittgenstein na prova de Moore é que a confiança que Moore e todos nós depositamos em proposições como "sei que esta é minha mão" e, em geral, em todas e cada uma das proposições de sentido comum – certezas básicas de Moore ou proposições eixo – não está justificada e, portanto, apesar de Moore, não pode ser uma forma de conhecimento (basicamente porque a única justificação que Moore pode aduzir é o seu convencimento pessoal, o que equivale à sua certeza subjetiva (DC, 15, 194, 272, 357, 386)). Salta aos olhos que nossas práticas se atêm a uma regularidade notável e necessária, mas não são o fruto de uma segurança psicológica como aquela à qual se aferra Moore (o conhecimento entendido como um estado mental do qual não posso ter dúvidas); nem são o fruto de uma "superordem de superconceitos". Têm mais a ver com um pano de fundo não fundado (DC, 253) de convicções que desempenham um papel lógico ou gramatical: "jazem no fundo de toda pergunta e de todo pensamento" (DC, 415). Assim, o que Wittgenstein detecta é que se trata de uma segurança ou confiança de natureza lógica ou gramatical (DC, 359-60, 510-1).

Diferentemente dessa certeza gramatical, tanto a dúvida (razoável), já o vimos, como a certeza (objetiva) são êxitos epistêmicos e, como tais, exigem razões (DC, 482-5, 504). Ambas têm por objeto crenças empíricas e se correspondem com determinados movimentos em um determinado jogo de linguagem (DC, 270, 273). Mas a certeza gramatical não é um nível superior de conhecimento, não é o estado doxástico mais perfeito, não é um êxito epistêmico fruto de um movimento em um jogo de linguagem. A certeza gramatical (a "ausência de dúvida") pertence à "essência do jogo de linguagem" (DC, 370). Pode parecer empírica porque, às vezes, se encarna nas proposições eixo, mas o normal é que somente se mostre em nossos

juízos e em nossos atos (DC, 7, 47, 148, 196, 501), é um tipo de segurança completa que se relaciona com nossa atitude (DC, 404), algo animal que está aí como a vida.<sup>7</sup>

A certeza gramatical não é, portanto, nem uma certeza incondicionada (DC, 403), nem uma certeza epistêmica – não é verdadeira nem falsa (DC, 205), não é o resultado de um raciocínio, não é representacional (não depende de um acordo com os fatos); é imediata ou direta e, ao mesmo tempo, pública ou compartilhada: por um lado, “longe de estabelecer ou expressar uma relação epistêmica, os eixos wittgensteinianos são indicadores de uma ancoragem da subjetividade na realidade mais íntima e imediata do que uma mera vinculação representacional” (Gómez Alonso & Pérez Chico, 2019, p. 299; cf. DC, 379-80, 376-7) e, por outro lado, não é o resultado de uma relação individual com os fatos, mas antes algo que interiorizamos como resultado de um aprendizado ou, talvez dizendo melhor, adestramento (DC, 95, 246-8), por meio do qual vamos criando um sistema de crenças (DC, 141), uma imagem do mundo que é o ponto de partida de nossas crenças (DC, 209) e que formamos, não porque estejamos convencidos de sua correção, mas porque se trata do “pano de fundo que me é dado e sobre o qual distingo o verdadeiro e o falso” (DC, 94; cf. DC, 162, 225, 449).

O que aceitamos como indubitável pertence à essência (à definição) do jogo de linguagem e nos parece indubitável porque, se não fosse assim, uma dúvida sobre isso poderia ser suficiente para fazer tremer o fundo sobre o qual repousam todos os nossos juízos (DC, 492) e nos obrigaria a mudar muitas das coisas que constituem nossa imagem do mundo (DC, 69, 89, 209). Esse tipo de dúvida sobre o que aceitamos

---

<sup>7</sup> É preciso voltar a citar Danièle Moyal-Sharrock, pelas semelhanças que a sua leitura pode ter com o que se diz neste ponto e, portanto, há necessidade de deixar claras as diferenças. Também ela defende que, no que diz respeito ao que estarei chamando de certeza gramatical, se trata de um assunto não tanto cognitivo ou intelectual quanto de atitude. Só que doxástica. Nossa autora não caracteriza a certeza básica como gramatical, mas distingue entre “certeza objetiva” e “certezas objetivas”, sendo as segundas os objetos da primeira. São os eixos individuais. Por sua vez, a certeza objetiva admite duas caracterizações: como *categoria* doxástica e como *atitude* doxástica, embora em nenhum caso se possa dizer que seja uma certeza inferencial. Enquanto categoria doxástica, a certeza objetiva desempenha o papel de fundamento em nosso sistema de crenças, sendo as certezas objetivas – os eixos – as regras gramaticais que tornam possível nosso pensamento e se mostram em tudo o que fazemos (Moyal-Sharrock, 2004, p. 53). Quando as consideramos como uma atitude doxástica, a certeza objetiva é o equivalente a uma confiança primitiva e animal (Moyal-Sharrock, 2004, p. 53), uma segurança dirigida aos eixos, que é incompatível com a dúvida.

Parece-me que a intuição que busca Moyal-Sharrock é correta, mas o pedágio epistêmico – o qual ela está mais do que disposta a pagar – a penaliza, o que a expõe às críticas de Engel, consideradas no texto principal.

como indubitável de maneira imediata e íntima, carece de sentido, o que quer dizer que se trata de um mal movimento dentro do jogo de linguagem correspondente. Seria como querer jogar xadrez com as regras de damas, por exemplo, ou, mais exatamente, a dúvida nesse caso equivaleria à denúncia de que "um jogo [de xadrez, para retomar o exemplo] sempre foi jogado de maneira equivocada" (DC, 496). Uma dúvida semelhante nos levaria a rever o que aceitamos e, portanto, equivaleria "à aniquilação de todo padrão de medida" (DC, 492). Em outras palavras, nossas certezas básicas ou gramaticais não são provas que possam ser invocadas para sustentar a verdade de uma crença empírica ou juízo particular, mas todas elas, como um sistema, ditam o que vale como prova. Esse é o motivo também pelo qual nenhuma razão, nenhum êxito epistêmico é eficaz contra a dúvida atrás da dúvida, a dúvida metafísica, a dúvida mais radical de todas as dúvidas (DC, 19-20). É por isso, então, que a eterna disputa entre céticos radicais e dogmáticos carece de sentido. Seria preciso repreender tanto uns como os outros por jogar mal (DC, 495), seja porque põem em dúvida nossas certezas básicas ou gramaticais, seja porque tentam justificá-las (isto é, prolongar a cadeia inferencial além do "princípio") em resposta à ansiedade cartesiana provocada pela dúvida.

Não se joga com os eixos. Wittgenstein insiste, algumas vezes, em isolar epistemicamente os eixos da ordem das provas e da justificação empírica (cf. DC, 200, 253). Seu estatuto fundamental não está justificado epistemicamente, mas obedece a seu papel lógico. No interior dos diferentes jogos de linguagem tem perfeito sentido pedir razões em apoio de nossas afirmações de conhecimento e duvidar de sua eficácia. Ora, para que esse jogo epistêmico possa ocorrer, os limites do jogo devem se manter firmes (uma firmeza que não é granítica, mas como a do leito de um rio); qualquer jogo de linguagem, e o jogo de pedir e dar razões não é exceção, "somente é possível se se confia em algo" (DC, 509). A dúvida que refuta Wittgenstein não é, apesar da epistemologia dos eixos, a dúvida que se pode derrotar por meio de razões, mas se trata de uma dúvida atrás da dúvida, a dúvida metafísica que questiona, não a certeza que é um êxito epistêmico, mas a certeza que está atrás dela.

## 8.4 METACETICISMO

A defesa de uma certeza gramatical como pedra de toque de nossos juízos e crenças empíricas situa o SC fora do caminho de ida e volta transitado pela teoria do conhecimento que vai da dúvida universal até a certeza incondicionada. Esse vaivém interminável de um a outro extremo deveria nos fazer suspeitar dos pressupostos espúrios e dos problemas da teoria do conhecimento. Já deixávamos entrever com anterioridade que ceticismo e dogmatismo são, nesse sentido, as duas faces da mesma moeda. Em DC, Wittgenstein quer trocar de divisa. A dele não é, claro, uma postura cética, mas tampouco é dogmática ou anticética. É, eu gostaria de dizer, uma postura metacética.

### 8.4.1 VARIEDADES DE METACETICISMO

O sentido de metaceticismo que quero atribuir a Wittgenstein é o sentido introduzido por George Sotiros Pappas (1978), segundo o qual a teoria do conhecimento é impossível (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 189). Esse sentido de metaceticismo se sustenta sobre duas condições, a saber: **(i)** a identificação de um ou vários dos pressupostos da teoria do conhecimento objeto de análise para submetê-los à crítica; e **(ii)** a suposição mais ou menos explícita de uma compreensão do conhecimento alternativa que se atribui à teoria do conhecimento em questão e se critica (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 192). É preciso esclarecer que o metaceticismo não afirma a impossibilidade da teoria do conhecimento para concluir que o conhecimento é impossível, mas a maioria das variedades de metaceticismo realizam sua crítica "por considerar que os pressupostos da teoria do conhecimento desembocam no ceticismo" (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 196). Comentemos brevemente três variedades de metaceticismo.

Em primeiro lugar, temos o metaceticismo neokantiano exemplificado por Leonard Nelson (1978). A condição que Nelson atribui à teoria do conhecimento e critica é que todo conhecimento é mediado, "que toda cognição é um juízo que precisa de justificação" (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 191). A compreensão

alternativa do conhecimento que Nelson propõe consiste em postular a existência de um conhecimento imediato ou de uma cognição que não seja judicativa. Parece-lhe que qualquer um de nós pode constatar em sua experiência interna que tais cognições não judicativas são uma prova psicológica: para isso, basta considerar quaisquer de nossas intuições sensório-perceptivas, pois, como fica constatado no proceder das ciências especiais, são essas intuições que verificam nossos juízos básicos. Por isso, na base da teoria do conhecimento alternativa proposta por Nelson, encontra-se a psicologia (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 191).

A segunda variedade é o metaceticismo analítico representado por Quine (1980a, b). O preconceito da teoria do conhecimento que Quine submete à crítica por ser claramente insustentável é o atomismo reducionista. E sua crítica leva isso a cabo de uma perspectiva empirista e holista do conhecimento (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 195).

Em último lugar, temos a variedade terapêutica do metaceticismo. Existem distintas versões conforme a sua radicalidade. A versão mais moderada "se limita a constatar a parcialidade ou a falta de radicalidade das questões abordadas pela teoria do conhecimento"; assim, Ortega y Gasset (1980) censura a tradição epistemológica por "seu cientificismo, o ter tomado a física matemática como paradigma cognitivo" (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 198). A teoria do conhecimento científico não seria, a seu ver, uma teoria geral do conhecimento, mas apenas do conhecimento científico. No lugar dessa compreensão parcial do conhecimento, Ortega propõe examinar "como o conhecimento se remete à vida e à história" (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 199).

Uma forma mais extrema de metaceticismo terapêutico é a que denuncia o caráter ilusório ou insensato das questões abordadas pela teoria do conhecimento. Um de seus representantes mais conspícuos é o filósofo norteamericano Richard Rorty. O pressuposto claramente criticável que Rorty (1983) identifica como o definidor da teoria do conhecimento é o representacionismo fundamentacionista. Mas o que não está tão claro é que Rorty aceite uma concepção alternativa do conhecimento àquela que critica, mas antes propõe uma dissolução do problema do conhecimento. No entanto, ao longo de seus escritos pode rastrear-se "uma determinada compreensão acerca do conhecimento, que se poderia qualificar de

diferentes modos: como behaviorista, hermenêutica ou pragmática" com consequências para a "compreensão da verdade, da justificação, do próprio conhecimento, de seu valor [...]" (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 200-1).

#### **8.4.2 O DA CERTEZA É UMA OBRA METACÉTICA?**

De acordo com a revisão das variedades de metaceticismo, Wittgenstein pertenceria à variedade terapêutica, pois no seu caso está tão claro quanto no de Rorty, se não mais, que o que o move é a convicção de que o caráter dos problemas da teoria do conhecimento, assim como de qualquer teoria filosófica, é espúrio e, portanto, seus pressupostos devem ser destruídos. Quais são alguns desses pressupostos? Mencionaremos ao menos dois. Um, amplamente discutido em Wittgenstein (1988), é o do acesso privilegiado a nossos próprios estados de consciência; e o outro é o leitmotiv de suas observações em DC e do presente artigo, a saber, a relação entre conhecimento e certeza (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 201).

Ora, tal como ocorre no caso de Rorty, a opinião generalizada entre os exegetas da obra de Wittgenstein é que, além dessa crítica ou correção da teoria do conhecimento em particular e das teorias filosóficas em geral, não encontramos em sua obra nenhuma proposta construtiva ou concepção alternativa do conhecimento ao que está pressuposto nas concepções que ataca. Pérez Chico e Sanfélix Vidarte propõem que, embora Wittgenstein não quisesse ou não tivesse a intenção de substituir uma compreensão do conhecimento por outra, aspira a que sua filosofia "sirva para que compreendamos o modo que vemos as coisas, entre elas: [...] o conhecimento" (Pérez Chico & Sanfélix Vidarte, 2019, p. 202). E a certeza, poderíamos acrescentar depois do que se viu nas seções anteriores. Com base na sua crítica da relação tradicional entre certeza e o conhecimento, são dois os aspectos da concepção tradicional que Wittgenstein põe como exemplo de erros decisivos por parte da filosofia e, em particular, da epistemologia. O primeiro ocupou boa parte deste artigo: trata-se do debate epistemológico em torno da justificação de nossas afirmações de conhecimento que veio sendo colocado tradicionalmente além dos limites do espaço das razões (a dúvida universal versus a certeza incondicionada). O segundo aspecto que Wittgenstein submete à crítica com o afã, desta vez sim, de

oferecer não somente uma representação sinóptica, mas de propor uma nova compreensão do mesmo, é o *comprovação*, ou *evidencialismo*, e, por fim, o modelo representacionista do conhecimento e do acesso à realidade.

A solução do primeiro aspecto problemático passa por identificar as causas desse deslocamento (a ansiedade cartesiana) e por denunciar as falsas imagens que tradicionalmente fizemos da dúvida e da certeza. O fruto de uma visão melhorada ou sinóptica das respectivas fontes dessas imagens nos faz compreender que a ansiedade cartesiana é espúria.

Quanto ao segundo aspecto criticado em DC, Wittgenstein identifica, caracteriza e delimita a certeza gramatical e, ao fazer isso, oferece também uma concepção do conhecimento que resulta ser similar na superfície à concepção tradicional, mas, no fundo, é muito diferente. É similar por ser normativa e comprobatória – busca a certeza objetiva por meio da justificação (cf. DC, 175) –, mas, ao mesmo tempo, questiona o que queremos dizer quando afirmamos “sei que *p*...”, propõe uma origem diferente para o que se considera uma prova e muda o que quer dizer que uma proposição está de acordo com os fatos. Questiona, por fim, o que torna uma crença verdadeira (ou falsa), deixando claro que “o ‘sei...’ não [tolera] nenhuma ênfase metafísica” (DC, 482).

O uso que faz Moore de “sei que *p*” é o uso filosófico tradicional influenciado pela particularidade gramatical de que “*p*” se segue de “sei que *p*” (DC, 415). Dizer que uma proposição é verdadeira ou falsa nos confunde porque nos faz pensar que está ou não está de acordo com os fatos (DC, 199), mas a ideia mesma de “acordo” não está nada clara aqui (DC, 191). Na opinião de Wittgenstein, o fato de uma proposição estar de acordo com “o mundo dos fatos” quer dizer que “tudo fala a favor” dela, isto é, “o que é uma prova nesse jogo de linguagem fala a favor d[essa] proposição” (DC, 203; 198, 200). E, com relação à prova, mostra que não tem “sentido algum dizer que consideramos uma coisa como uma prova segura porque é verdadeira com toda certeza” (DC, 197), mas “o que consideramos como uma prova segura”, “tem um papel de todo particular em nosso jogo de linguagem” (DC, 196). Reconhecer que algo conta como prova depende de que reconheçamos o jogo de linguagem do que conta como uma boa razão para uma afirmação de conhecimento (DC, 378, 252) – o

que torna possível imaginar como podemos saber aquilo que afirmamos (DC, 18, 483-4).

O que se segue das críticas wittgensteinianas é uma compreensão do conhecimento segundo a qual a afirmação "sei que *p*" não expressa uma segurança absoluta e incondicionada ("metafísica"), nem uma confiança pessoal ou segurança subjetiva, mas a habilidade de quem emite a afirmação para produzir razões para o que afirma.

## 8.5 CONCLUSÃO

Wittgenstein, em diálogo com os trabalhos de Moore, observa com clareza a necessidade de denunciar toda uma corrente de pensamento submetida às exigências de um tipo de ansiedade particular: a ansiedade cartesiana. Os motivos dessa ansiedade concordam com a cura que propõe Wittgenstein: a confiança que depositamos em nossos juízos e asserções *não é epistêmica* (não está justificada). Essa denúncia, que é ao mesmo tempo um gesto de ruptura com a tradição, pode ser interpretada como uma aproximação ou até alinhamento com as teses céticas. Pelo menos, parece que aceita uma verdade em suas denúncias, a de que nossa relação mais básica com o mundo e com os outros não é uma relação de conhecimento (se por isso entendemos a crença verdadeira e justificada, ou segura, ou em qualquer outra modalidade que exija fechar a porta para qualquer ameaça modal, mesmo que seja improvável), mas uma relação de segurança, confiança ou certeza gramatical/primitiva/animal. A necessidade de envolver o nosso conhecimento em um manto normativo, no entanto, nos leva a recorrer aos mesmos caminhos que percorreram mil vezes dogmáticos e céticos. Em DC também se inclui a resposta a essa tendência ou impulso com uma concepção de conhecimento que questiona o comprovadorismo e o representacionismo mais ortodoxos. Como quer que essa ortodoxia seja vista por Wittgenstein como a causa das dúvidas céticas, considero que a concepção subscrita por Wittgenstein pode ser caracterizada como uma concepção meta-cética.

Necessitamos algo mais do que a segurança ou certeza que se mostra todos os dias em nossa concordância em juízos e que é o resultado da interiorização por



meio do aprendizado da linguagem e da participação em um número crescente de jogos de linguagem? A exigência de um tipo de justificação incondicionada de nossas afirmações de conhecimento converte o êxito do conhecimento em uma tarefa inumana.



## Capítulo 9

### Há uma estrutura da justificação perceptiva?<sup>1</sup>

Plínio Junqueira Smith

#### 9.1 INTRODUÇÃO

Uma das principais questões da epistemologia diz respeito à estrutura da justificação perceptiva.<sup>2</sup> A questão é profunda e complexa. Antes de tentar respondê-la, porém, cabe notar que comumente se pensa que o êxito de uma teoria epistemológica depende de como ela se sai diante do desafio cético. Uma teoria do conhecimento, seja ela internista ou externista, que não responde ao desafio cético deve ser descartada; caso, entretanto, obtenha sucesso nesse empreendimento, é forte candidata a ser aceita pelos demais epistemólogos. Se esse é o critério para julgar uma filosofia, ao menos uma alternativa parece carta fora do baralho antes mesmo de começarmos a discutir nossa questão: o ceticismo. Se qualquer teoria que conduza ao ceticismo está descartada, é porque o próprio ceticismo, como uma filosofia, está rejeitado de antemão.

Mas o ceticismo assumiu inúmeras formas ao longo dos séculos. De que forma de ceticismo estamos falando? Na filosofia contemporânea, entende-se por ceticismo aquela posição filosófica que *nega* que tenhamos conhecimento sobre o mundo à nossa volta; mais especificamente o cético atacaria nosso conhecimento *comum*, mostrando que ele carece de justificação e não passaria de mera crença, a qual, por sua vez, deveria ser abandonada, exceto talvez por razões práticas. Os cétricos antigos suspendiam o juízo, em vez de negar ou afirmar uma tese filosófica, e atacavam as teorias filosóficas, e não o conhecimento comum, seu alvo consistindo antes nas opiniões das pessoas comuns e nos dogmas dos filósofos sobre assuntos obscuros e controversos do que nas crenças sobre as coisas que

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-09>

<sup>2</sup> Eu gostaria de agradecer a Eros Moreira de Carvalho pelos comentários a uma versão prévia deste artigo.

aparecem. Para simplificar, chamemos a primeira forma de ceticismo negativo e a segunda de ceticismo suspensivo.

Neste capítulo, eu gostaria de examinar uma proposta recente, a versão que Annalisa Coliva propõe para a epistemologia dos eixos, uma versão entre muitas do que ela chama de "moderatismo". Também ela pretende superar o ceticismo negativo e julga que nenhuma outra teoria o supera tão bem quanto a dela. Coliva distingue várias formas de ceticismo negativo e ataca cada uma delas: ceticismo cartesiano, ceticismo humiano, o ceticismo de Agripa (entendido como a negação de toda e qualquer justificação). Curiosamente, a meu ver, o ceticismo desempenha ainda outro papel em seu moderatismo, uma vez que o ceticismo não é somente um adversário a ser batido, mas também um elemento que, assumindo essas diferentes formas, permite a própria elaboração de sua versão da epistemologia dos eixos. Haveria como que uma dinâmica argumentativa, a qual, passando por várias formas de ceticismo negativo, permitira elaborar uma epistemologia positiva. Assim, o tratamento que Coliva dispensa ao ceticismo negativo é mais rico e complexo do que o usual.

Essa complexidade permite levantar duas questões: **1)** as sucessivas respostas de Coliva às várias formas de ceticismo negativo são bem sucedidas?; **2)** até que ponto o resultado alcançado por Coliva é similar ao ceticismo suspensivo, em particular o neopirronismo?

Com relação à primeira questão, as respostas de Coliva ao ceticismo negativo parecem sempre enfrentar novas dificuldades céticas, até que, por fim, a sua forma de moderatismo se renderia ao ceticismo negativo, em que pese à intenção em contrário. Não entrarei nos méritos dessa questão, mas direi em poucas palavras por que penso assim, tanto para mostrar, mesmo que brevemente, a complexidade da dialética que percorre o livro todo, como também para mostrar que, embora vá respondendo ao cético negativo, ela vai se aproximando de sua postura, porque suas respostas acabam concedendo o que o cético negativo diz. Na introdução (2015, p. 1-17) e no capítulo 4 (2015, p. 119-52), fica patente como o confronto com o ceticismo permite que Coliva desenvolva a sua versão moderada da epistemologia dos eixos.

Na elaboração da sua versão de uma epistemologia dos eixos ou de sua concepção moderada da estrutura da justificação perceptiva, Coliva distingue três tipos de ceticismo: o de Agripa, o humano e o cartesiano. Se se aceita que a estrutura da justificação envolve a experiência e as proposições eixo, então o cético negativo pode usar o Trilema de Agripa para mostrar que, as proposições eixo não estando elas próprias justificadas, a crença empírica tampouco o estará. Coliva responde a esse desafio, dizendo que é preciso estender a racionalidade até as proposições eixo, que essa extensão permite aceitar racionalmente uma hipótese não justificada. Mas trata-se de uma manobra que concede que, dado o significado usual de "racionalidade", o cético negativo tem razão. Surge, então, o desafio humano, que diz que, mesmo aceitando as proposições eixo, isso é somente algo pragmático, e essa justificação apoiada em proposições eixo não contribui para tornar a crença empírica verdadeira ou mais provavelmente verdadeira. Coliva esgrime alguns argumentos contra o ceticismo humano, que a levam numa direção "transcendental": ela concebe as proposições eixo, não meramente como crenças pragmáticas, por assim dizer, mas como condições de possibilidade das crenças empíricas e de suas justificações. Mais uma vez, a extensão da racionalidade é o que permite essa resposta; mais uma vez, portanto, o cético tem razão, se mantivermos o sentido usual e mais restrito de racionalidade. No entanto, os cenários céticos, que o cético cartesiano imagina, são possíveis e, assim, ainda não teríamos verdades, nem conhecimento. Além de criticar o ceticismo cartesiano por depender de uma validade universal do Princípio do fechamento Epistêmico, Coliva identifica a fonte que geraria o ceticismo: uma noção realista de verdade. Para evitar o ceticismo, o golpe final de Coliva (2015, p. 37, p. 147-50) é rejeitar essa noção realista de verdade e aceitar uma noção anti-correspondencialista. Mas isso implica abrir mão do conhecimento de uma realidade independente. Portanto, parece-me que, dados os significados usuais de "racionalidade" e "verdade" (talvez também de "realidade"), Coliva entende que os desafios céticos são insuperáveis; para superá-los, seria preciso mudar o significado das palavras. Mas, ao assim proceder, ela não está dizendo que o ceticismo negativo é o resultado inevitável da epistemologia tradicional?

Quanto à segunda questão, procurarei mostrar, no que diz respeito à ideia de eixos, algumas afinidades com o neopirronismo, mas também diferenças importantes. Antes, porém, quero examinar uma questão que me parece fundamental com relação às proposições eixo: é preciso argumentar em sua defesa? Por que deveríamos ser levados a aceitar que há, na estrutura da justificação, além de experiências, também proposições eixo? Um problema, claro, é saber o que são, exatamente, proposições eixo. Neste capítulo, entenderei por "proposições eixo" algo mais robusto do que proposições empíricas que são fixadas para que possamos comparar proposições observacionais com a experiência, isto é, mais do que proposições que, embora empíricas, não as sujeitamos à comparação com a experiência. A ideia de "proposições eixo", não raro, implica que essas proposições teriam um status peculiar, que as diferencia das demais. Por exemplo, além de serem empíricas, atuariam também como "regras"; ou, então, embora imersas nas práticas cognitivas, seriam "transcendentais". Há vários tipos de proposições eixo (ver Moyal-Sharrock, neste volume), mas vou me concentrar somente no tipo mais geral de proposição eixo, que parece essencial para afastar a ameaça cética. Coliva dá argumentos para que aceitemos que há algo como proposições eixo (nesse sentido mais restrito e robusto) na estrutura justificativa. Temos de investigar se, de fato, as razões fornecidas por Coliva são boas razões para sustentar isso. Dessa maneira, estaremos discutindo a sua proposta para explicar a estrutura da justificação empírica.

## 9.2 O PROBLEMA DA LOCALIDADE COGNITIVA

Alguns epistemólogos sustentam que a estrutura da justificação perceptiva envolve somente um tipo de proposição, as proposições empíricas. Coliva (2015, p. 21) chama essa posição de "liberal". De maneira simplificada, um epistemólogo liberal diz que só a percepção bastaria para nos dar uma justificação para algumas de nossas crenças sobre o mundo: se eu vejo que há um sabiá no jardim, então estou justificado em crer que há um sabiá no jardim, e até posso saber que há um sabiá no jardim. De um modo geral, se uma pessoa *S* percebe que *p* (*p* é uma proposição sobre

o mundo ao nosso redor), então S está justificada em crer que  $p$  e até pode saber que  $p$ .

Coliva discorda. A seu ver, a estrutura da justificação perceptiva deve envolver, além de percepções, como admite o epistemólogo "liberal", também proposições eixo. É por isso que a sua concepção moderada da estrutura da justificação perceptiva é uma forma de epistemologia dos eixos. De acordo com essa concepção, ao menos dois elementos são necessários para uma justificação perceptiva: tanto as experiências quanto as proposições eixo. Qual o seu argumento para sustentar que, além de proposições que expressem nossa experiência, necessitamos do que ela chama de proposições eixo?

Aqui entra em cena o cético cartesiano. Suponha que eu veja um sabiá no jardim. Estou justificado em crer que há um sabiá no jardim? Como passar, de maneira justificada, da proposição "vejo que um sabiá está no jardim" para a proposição "um sabiá está no jardim"? O cético cartesiano levanta o seguinte problema: como se pode saber qual é a causa de nossas experiências? Como saber se são produzidas por objetos materiais ou por alguma outra coisa, uma vez que há inúmeras outras possibilidades igualmente consistentes com a experiência (pela minha imaginação, por um deus enganador, por um cientista que usa um supercomputador)? Dado que é compatível com outras hipóteses, a experiência não pode justificar a afirmação da existência de um objeto material.

O interesse de Coliva no ceticismo cartesiano reside, em primeiro lugar, na lição que podemos aprender dele. A seu ver, a moral a ser tirada é que precisamos mais do que experiências (ou proposições que relatam nossas experiências) para sermos capazes de justificar nossas proposições empíricas sobre o mundo objetivo (2015, p. 25). Noutras palavras, a concepção liberal da estrutura perceptiva não resistiria ao ataque cético e, diante dele, sucumbiria. Essa seria "uma razão para explorar alternativas à concepção liberal" (2015, p. 28), alternativas que incluam outros elementos na estrutura da justificação perceptiva.

Menos do que um adversário, ao menos num primeiro momento, o cético cartesiano é um aliado para rejeitar o epistemólogo "liberal". Coliva (2015, p. 54) empunha o Problema da Localidade Cognitiva contra esse epistemólogo. Trata-se de um problema causal (2015, p. 25), que é levantado pelo cético cartesiano. "Há um

problema genuíno de não ter meios para transcender nossa localidade" (2015, p. 26). Por mais que se tente distinguir, entre nossas experiências, aquelas que nos forneçam informações seguras sobre o mundo ao nosso redor, essa tentativa está fadada ao fracasso. "Percepções por si mesmas não nos permitem, de uma perspectiva epistemicamente internista, transcendê-las de maneira garantida, uma vez que elas sempre são subjetivamente indistinguíveis, pouco importando como elas tenham sido produzidas" (2015, p. 26).

Se a proposição "vejo uma maçã vermelha" é igualmente compatível com "existe uma maçã vermelha", "estou sonhando com uma maçã vermelha", "deus me engana fazendo-me ver uma maçã vermelha" e outros cenários céticos, então a *experiência* de ver uma maçã vermelha não basta para justificar "existe uma maçã vermelha", porque ela deixa indeterminada qual alternativa é a correta. Ela é, por assim dizer, neutra entre a percepção do mundo ao nosso redor e as diversas hipóteses céticas. Assim, para que a percepção possa servir de justificação para uma crença sobre o mundo ao nosso redor, a estrutura da justificação perceptiva teria de incluir outro tipo de proposição. "Precisamos daquelas suposições para sermos capazes de superar o que se poderia chamar de 'nossa localidade cognitiva'" (2015, p. 4). Coliva especifica o que mais é necessário para termos justificação perceptiva. Em nosso exemplo, duas suposições são necessárias: "existe um mundo externo" e "interagimos causalmente com objetos físicos" (algumas outras suposições também se fazem necessárias, como "meus órgãos dos sentidos estão funcionando bem" e "não sou um cérebro num balde", mas as deixarei de lado). Sem essas suposições adicionais, que são exemplos de proposições eixo, as percepções não podem desempenhar o papel de justificações para nossas crenças sobre os objetos físicos no mundo ao nosso redor.

O Problema da Localidade Cognitiva estriba na ideia de que uma percepção não determina qual é a sua causa, isto é, que não somos capazes de transcender a experiência e inferir com segurança qual é a sua causa. O epistemólogo "liberal" não consegue responder a esse desafio lançado pelo cético negativo. Dessa forma, rejeitando um modelo para a estrutura da justificação empírica, o ceticismo negativo contribui nos dirigirmos para uma explicação melhor.



Mas o cético cartesiano é também um adversário a ser batido. É preciso encontrar um ponto fraco em sua argumentação, já que a conclusão de que não temos conhecimento é indesejável. Esse desafio cético cartesiano, segundo Coliva (2015, p. 136), baseia-se no Princípio do Fechamento Epistêmico. Se se aplica esse princípio caso a caso e, generalizando esse procedimento, chega-se finalmente “à conclusão perturbadora de que não sabemos ou não temos garantia para ‘existe um mundo exterior’”.<sup>3</sup> Coliva nega que esse princípio seja universalmente válido. Ao contrário de alguns filósofos, como Dretske, o princípio seria válido para proposições empíricas particulares, sejam elas alternativas relevantes ou irrelevantes (2020, p. 19); negá-lo somente para rejeitar o desafio cético é uma manobra inaceitável (2015, p. 139). Contudo, ela pensa que não é “incondicionalmente válido” (2015, p. 13), que não é válido somente para proposições muito gerais, como “existe um mundo exterior” (2015, p. 101-7, p. 136-9, p. 151). Uma vez que se está discutindo somente a justificação de proposições empíricas sobre objetos e eventos particulares, como “a maçã é vermelha”, o cético cartesiano pode legitimamente usar o Princípio do Fechamento Epistêmico. Portanto, no nível das proposições particulares, o ceticismo triunfa. Além disso, qual a vantagem de ter de aceitar a proposição “o mundo existe”, se não se sabe nada sobre esse mundo? Parece que, mesmo quando se aceita essa proposição muito geral, ganhou-se muito pouco. Será preciso encontrar outro ponto fraco no ceticismo cartesiano.

O que permitiria superar o desafio do cético cartesiano, pelo menos no que diz respeito ao Problema da Localidade Cognitiva, seria justamente a aceitação das proposições eixos. Caso as aceitemos, então poderemos justificar, por exemplo, que “a maçã é vermelha” com base em “vejo que a maçã é vermelha”. Por aceitarmos que “o mundo exterior existe” e que “interagimos causalmente com ele” (assim como “nossos órgãos sensoriais estão funcionando corretamente” e “não somos um cérebro num balde”), a experiência de ver uma maçã vermelha serve de justificação para “a maçã é vermelha”, mas não para “estou sonhando que a maçã é vermelha”. Uma proposição sobre o mundo ao nosso redor só pode ser justificada se houver uma proposição eixo que permita selecionar que a experiência diz respeito ao mundo

---

<sup>3</sup> Pritchard (2016a, 2016b) pensa que é importante manter separados o Problema da subdeterminação e o Problema do fechamento. Para uma discussão crítica de Pritchard, ver Carvalho (2019a).

ao nosso redor, e não a um cenário cético qualquer. De outra forma, uma experiência, ou uma proposição que a expressa, não poderia justificar nada. A aceitação das proposições eixo é o que permitiria superar o Problema da localidade Cognitiva.

A questão é: temos aqui um bom argumento para aceitarmos as proposições eixo? Será que o Problema da Localidade Cognitiva impugna a epistemologia "liberal" e nos obriga a aceitar que, na estrutura da justificação empírica, há um outro tipo de proposição? E que esse outro tipo de proposição deve ser uma proposição eixo, tal como Wittgenstein a concebe? Tanto quanto posso enxergar, não me parece que se tenha demonstrado a necessidade de aceitar proposições eixo para que se possa ter justificação de proposições empíricas sobre o mundo. Para examinar esse ponto, serão precisas várias considerações de diferentes ângulos.

Segundo Coliva, precisamos algo mais do que a mera proposição "vejo uma maçã vermelha". Mas o quê, exatamente? Por que esse algo mais deveria ser um tipo específico de proposições, a saber, as proposições eixo? Coliva (2015, p. 26) diz, a princípio, que informações colaterais são suficientes para fornecer um contexto em que se pode usar a experiência para justificar uma proposição empírica sobre o mundo. Claro, essas informações não garantem que a crença seja verdade, mas permitem que "as experiências, de maneira geral, representem – pouco importando se são revogáveis em ocasiões específicas – entidades que vão além da própria experiência, tais como objetos materiais independentes da mente" (2015, p. 26). Voltarei à questão do conteúdo representativo da experiência mais abaixo. Por ora, deixe-me discutir a ideia de que, para que uma experiência possa justificar uma crença sobre o mundo exterior, é preciso supor outras proposições e, em particular, proposições eixo.

Num certo sentido, é verdade que, para que uma experiência possa justificar uma proposição, é necessário mais do que a experiência. Quine (1969, p. 79-80; 1980a, p. 246-8; 1980b, p. 162-3; 1980c, p. 42-6), por exemplo, insistiu em que jamais comparamos uma única proposição com a experiência, mas um conjunto de proposições; elas enfrentam o tribunal da experiência coletivamente. Se consideramos que a experiência justifica, no interior desse conjunto, uma única proposição sobre o mundo, é porque as outras são consideradas como fixas, como, por exemplo, a de que estamos acordados e que nossos órgãos estão funcionando

corretamente. Supomos que elas são verdadeiras e não as revisamos à luz da experiência, caso a experiência não confirme o conjunto de proposições que estamos testando. No caso de algumas proposições, não estamos dispostos a revisá-las não importa o que nos diga a experiência. Essas “informações colaterais” não precisam, parece-me, assumir a forma de proposições eixo e, no entanto, parecem ser suficientes para superar o Problema da Localidade Cognitiva. Até onde posso ver, seguindo na esteira de Quine, essas informações colaterais que fazem parte do conjunto de proposições (que é testado pela experiência) são proposições empíricas comuns, somente talvez com uma conexão menos imediata com a experiência. Se é assim, por que as proposições eixo seriam necessárias? Coliva precisaria nos explicar por que as informações colaterais, entendidas como mais crenças sobre o mundo, não seriam suficientes para que uma proposição que expressa a experiência sirva como justificção para uma afirmação sobre o mundo ou por que essas informações constituiriam um tipo diferente e especial de proposição, as proposições eixo (Engel, 2016, p. 173-4).

Um neopirrônico aceitaria tranquilamente a posição segundo a qual uma proposição que expressa uma experiência só pode servir de justificativa para uma proposição sobre o mundo ao nosso redor no interior de um conjunto de proposições e que essas outras proposições que integram o conjunto sejam consideradas fixas, isto é, nós as aceitamos como verdadeiras e não estamos dispostos a considerá-las falsas, caso a experiência falseie a nossa expectativa, em cujo caso passaríamos a considerar a proposição que expressa a experiência como falsa. Segue-se disso, então, uma proposição de experiência não pode justificar direta e imediatamente uma proposição sobre o mundo? Por que não se poderia dizer “eu vejo que a maçã é vermelha e, dessa maneira, sei que a maçã é vermelha”? Não somente minha crença sobre a cor da maçã estaria justificada pela minha percepção desse fato, mas eu poderia mesmo saber que ela é vermelha. Como já dito, num certo sentido, a estrutura da justificção perceptiva exige outras proposições para que a proposição de experiência possa funcionar como uma justificção de uma proposição sobre o mundo; mas, noutro sentido, essas outras proposições não se expõem ao tribunal da experiência e, portanto, só focalizamos a proposição de experiência, de modo que se pode dizer que a proposição de experiência “vejo que a maçã é vermelha” justifica a

afirmação “a maçã é vermelha”, salvo se houver alguma consideração que anule a inferência ou revogue a conclusão. Assim, a questão a respeito da “estrutura da justificação perceptiva” parece ter duas respostas distintas, ambas corretas, mesmo levando-se em conta que, para justificar uma afirmação com base em uma percepção, é preciso considerar um conjunto de proposições.

Em suma, mesmo admitindo que uma única proposição não é comparada com a experiência (que uma proposição isolada não é julgada pelo tribunal da experiência), não se segue que a estrutura da justificação empírica contenha dois elementos heterogêneos: experiência e proposição eixo. Nessa estrutura, existem várias proposições, todas empíricas, ocupando diferentes lugares e desempenhando diferentes papéis na teia das proposições como um todo. Pode até ser que algumas dessas proposições estejam tão fixas para nós que dificilmente a experiência nos fará revisá-las. Mas isso não lhes confere o status especial de proposições eixo.

### 9.3 A PERCEPÇÃO COMO EXPERIÊNCIA SUBJETIVA

Eu gostaria de examinar, agora, a razão pela qual, a meu ver, Coliva é levada a aceitar que, além da percepção, a estrutura da justificação empírica tem um segundo elemento: as proposições eixo. Minha hipótese é a de que, por ter uma concepção internista da percepção, não resta alternativa para Coliva se não aceitar um segundo elemento para evitar o ceticismo que decorre da epistemologia “liberal”.

Qual é a concepção de percepção que tem Coliva? Ela tem uma concepção internista da percepção.

Ora, deve-se ressaltar que a noção de justificação (ou garantia) em discussão aqui é de um tipo comprobatório e internista. Isto é, o papel da garantia é desempenhado pelo estado interno de um sujeito, a saber, sua percepção com um determinado conteúdo disponível, isto é, um conteúdo representativo consciente de que  $p$ , do qual o sujeito está consciente (2015, p. 21).

Podem haver diferentes razões para se sustentar uma concepção internista da percepção. Por exemplo, essa concepção estaria de acordo com as nossas melhores

teorias psicológicas. Aqui, entretanto, quero considerar somente razões epistêmicas para sustentá-la ou rejeitá-la.

Para Coliva, quando alguém pergunta “como você sabe que existe uma maçã vermelha na sua frente?” e a resposta é “porque eu a vejo”, ela interpreta “eu a vejo” como algo que ocorre na pessoa e que é independente de qualquer fato no mundo ao seu redor, mesmo se o conteúdo disponível é sobre esse mundo (este será o tópico da próxima seção). Não se trata de pura e simplesmente voltar à teoria dos dados dos sentidos, porque o conteúdo da experiência, como veremos, é proposicional, mas, ainda assim, trata-se de um *internismo ontológico*: a percepção seria um estado interno do sujeito que percebe, bem como de um *internismo epistêmico*, porque o conhecimento do mundo ao seu redor se dá por meio dessa percepção; esta é como que um trampolim para aquele.

No entanto, a concepção internista da percepção e da justificação desemboca no ceticismo. Para um neopirrônico, se se entende a percepção como uma “experiência” subjetiva e se só podemos nos basear na “experiência”, então é impossível justificar crenças sobre o mundo ao nosso redor, mesmo contando com as proposições eixo. Isso é o que Barry Stroud (1984) chamou de “a correção condicional do ceticismo”. O ceticismo cartesiano é o resultado final dessa perspectiva sobre a percepção (Stroud, 2018, p. 74-6). Incansavelmente, Stroud identificou essa concepção até em filósofos que se opuseram fortemente ao ceticismo cartesiano, tais como McDowell (Stroud, 2011, p. 273-89) e Sosa (Stroud, 2011, p. 322-34). Enquanto nos mantivermos ligados a essa concepção da percepção como uma “experiência” (interna, subjetiva) e não pudermos recorrer a nada, exceto experiências, estaremos sempre presos em “nossa localidade cognitiva”. A insistência na indistinguibilidade, “considerada como experiências ‘puramente perceptivas’ leva diretamente de volta ao familiar escorregador deslizante em direção ao ceticismo” (Stroud, 2018, p. 96).

De acordo com Stroud, mesmo se supusermos uma estrutura da justificação perceptiva mais rica, enquanto nos aferrarmos a essa concepção restrita da percepção como uma “experiência” subjetiva, estaremos fadados ao fracasso: “a meu ver, o raciocínio cético mostra que não poderíamos ter uma compreensão do nosso conhecimento do mundo tendo essa concepção do conhecimento perceptivo”

(Stroud, 2018, p. 80). A sua sugestão é que “dadas as condições do nosso reconhecimento de todos os estados psicológicos e, em particular, todas as percepções, crenças e conhecimentos determinados, como parte do mundo, não podemos conferir um sentido completo do conhecimento perceptivo como restrito somente a um domínio limitados que não inclui fatos do mundo mais amplo” (Stroud, 2018, p. 84).

Concentremo-nos, então, numa proposição empírica  $p$  que esteja em jogo (no nosso exemplo, “a maçã é vermelha”). Se somos capazes de justificar  $p$  com base em “vejo que  $p$ ”, é porque, nesse caso extremamente simples,  $p$  é tanto a proposição que expressa a minha percepção, isto é, o conteúdo do que eu vejo, quanto a proposição que expressa o que é visto por mim, o que ocorre no mundo. O que especifica o conteúdo da minha percepção é precisamente o que se passa no mundo ao nosso redor: a mesma proposição  $p$  descreve o mundo e expressa o conteúdo de minha percepção. Talvez se possa dizer que é o mundo ao nosso redor que se apresenta a mim quando eu o vejo e que, nessa percepção do mundo, esse mesmo mundo se mostra para mim na experiência que tenho dele. Dessa forma, a ideia de uma percepção do mundo envolve uma pessoa que percebe o mundo, o mundo e certas relações entre eles, de modo que a experiência que temos do mundo é incompreensível sem o mesmo mundo que se apresenta a nós e que causa em nós essa experiência que dele temos (Smith, 2020, p. 217-48). Dado esse entendimento da percepção, pode-se sustentar algo como o que Stroud (2018, p. 93) propôs: “eu vejo e, ao ver, sei que um objeto presente para mim é vermelho”.

Coliva, no entanto, parece ter uma concepção diferente da percepção. Para ela, a percepção deixa de ser o ato de perceber, no qual uma pessoa percebe o mundo e, nesse ato de perceber, o mundo causa nela uma experiência e se apresenta a ela como sendo de uma determinada maneira, e passa a ser identificada com a *mera experiência subjetiva*, somente como um efeito produzido em nós (quando se tratar da mera experiência, isolada do contexto perceptivo em que se insere, usarei aspas: “experiência”). Dado que a percepção se converte numa “experiência” que é mero efeito do objeto externo, pode-se então perguntar qual a sua causa e se ela é similar àquilo que a causa. Mas a resposta não pode ser encontrada na própria “experiência” porque o efeito não revela qual é a sua causa, nem como é essa causa. Assim, torna-

se necessário, para superar o desafio cético, supor, de um lado, uma proposição eixo, segundo a qual “interagimos causalmente com o mundo” e, de outro, como o mundo seria somente a causa que produz “experiências” internas (indistinguíveis subjetivamente de outras possíveis causas), é preciso supor a proposição eixo “existe o mundo exterior”. Como outras causas dessas “experiências” são possíveis, por exemplo, elas poderiam ser induzidas em nós por um supercomputador manipulado por um cientista maluco (supondo-se que eu possa ser um cérebro num balde), é preciso adicionar outras proposições eixo, como “não sou um cérebro num balde”. Então, ter uma “experiência” é algo que fica aquém de um contato com o mundo e, a meu ver, é por isso que uma proposição de “experiência” não basta para justificar uma proposição sobre o mundo ao nosso redor.

Coliva não endossa a tese disjuntivista de McDowell, segundo a qual a pessoa “acolhe” (*takes in*) o mundo. A seu ver, “essa concepção é extremamente problemática” (2015, p. 45). (Confesso que também eu acho um tanto misteriosa essa maneira de falar.) No entanto, Coliva argumenta que, mesmo que se conceda uma noção mais robusta de percepção, ainda assim o problema permanece. A seu ver, “mesmo se fosse correto quanto ao primeiro ponto [percepções e alucinações ou ilusões são tipos diferentes de estado mental], o disjuntivismo ainda enfrentaria o desafio cético de fornecer uma razão para pensar que estamos de fato percebendo uma mão, digamos, em vez de ter uma alucinação como se de uma mão diante de nós” (2015, p. 188, nota 50). A seu ver, o que exige proposições eixo seria a indistinguibilidade das percepções, ilusões e alucinações. Porque é incapaz de distinguir se está tendo uma percepção verídica ou uma mera ilusão ou alucinação, o disjuntivista não teria uma resposta satisfatória ao desafio cético.

O neopirrônico poderia aceitar isso? Pode parecer que sim, porque, como diz Stroud (2018, p. 96), “não se pode negar que duas experiências perceptivas, uma quando sei e outra quando não sei, são experiências do mesmo tipo” e, se assim for, parece que, dadas somes essas experiências não sei se sei ou se não sei. Segundo Stroud (2018, p. 96), “dizer que elas são experiências do mesmo tipo, consideradas somente como experiências ‘puramente perceptivas’, nos leva de volta à conhecida descida escorregadia em direção ao ceticismo. Entendidas dessa maneira, as experiências não fornecem conhecimento de nenhuma coisa”. Porchat (2007, p. 89-

116, p. 199) argumentou na mesma direção. Portanto, essa resposta ao disjuntivista somente confirma o diagnóstico que estou propondo. O que Coliva diz é que o aspecto ontológico do internismo (se a percepção é uma entidade meramente subjetiva e mental) é irrelevante para o problema cético; o que realmente importa é seu aspecto epistêmico (se a percepção é uma entidade epistêmica intermediária). Ora, se o conhecimento do mundo se faz com base em uma inferência baseada na percepção e a percepção é indistinguível da ilusão ou alucinação, então o ceticismo negativo parece inevitável.

No entanto, pensar apenas do ponto de vista da indistinguibilidade das experiências é conceder demasiado à perspectiva internista. Para o neopirrônico, uma vez que enveredamos por esse caminho, não há como voltar atrás. Esse caminho leva ao ceticismo negativo: não há conhecimento. Talvez por isso mesmo, para evitar essa forma específica de ceticismo, alguns preferiram seguir as sugestões de Austin, pensando a percepção de maneira mais ampla (Smith, 2005, p. 211-8, 2014, 2020, cap. 5; Carvalho, 2015). Ainda que, do ponto de vista subjetivo duas experiências sejam indistinguíveis, isso não quer dizer que, de outros pontos de vista, não haja diferenças entre elas. Segundo Stroud (2018, p. 96), "há uma grande diferença entre a experiência perceptiva na qual uma pessoa vê e, assim, saber que há uma cadeira aqui e uma experiência em que uma pessoa vê e sabe somente que *parece* haver uma cadeira, mas não há". Haveria, ainda, um segundo erro na sugestão de que essas duas experiências seriam do mesmo tipo do ponto de vista das fontes do conhecimento: a percepção é uma fonte diferente da imaginação.

Em suma, se nossa única base para a justificação é uma experiência interna e subjetiva, segue-se que não poderemos conhecer o mundo ao nosso redor. Essa é a razão pela qual os filósofos comumente pensam que "nosso conhecimento do mundo é uma combinação do conhecimento de duas fontes distintas, não só da percepção sensível" (Stroud, 2018, p. 76). Ao acrescentar um segundo elemento à estrutura da justificação perceptiva, eles querem escapar do ceticismo. Cada epistemólogo propõe acrescentar um elemento diferente. No caso de Coliva, o que se acrescenta para evitar a conclusão do cético negativo é um tipo de proposição: as proposições eixo. Mas, uma vez que se aceitou que a percepção é uma "experiência", acrescentar um segundo elemento à estrutura da justificação perceptiva é tarde



demais, porque já se cometeu o erro básico e fundamental. A meu ver, não é por outra razão que, a cada resposta de Coliva a um desafio cético, outros surgem.

#### 9.4 O PROBLEMA DA SUBDETERMINAÇÃO

Eu gostaria de discutir outra questão que diz respeito à necessidade de aceitar proposições eixo como um elemento indispensável na estrutura da justificação perceptiva. Na explicação de Coliva, essa estrutura tem necessariamente dois elementos heterogêneos: experiências e proposições eixo. Até aqui, insisti que, dado o Problema da Localidade Cognitiva, não temos razão para incluir, nessa estrutura, o segundo elemento; e sugeri que essa necessidade decorre, antes, de uma concepção internista da percepção. Mas pode ser que a justificação perceptiva tenha essa estrutura independentemente do argumento oferecido por Coliva e que a necessidade de supor proposições eixo decorra, não apenas do caráter internista da percepção, mas também de um problema ligado ao conteúdo objetivo da percepção.

Para discutir essa questão, devemos tratar do que Coliva chama de o Problema da Subdeterminação (2015, p. 52). Esse problema diz respeito ao conteúdo da experiência perceptiva: esse conteúdo pode ser compatível com inúmeras crenças sobre o mundo. Se, por exemplo, o conteúdo de minha experiência de ver uma maçã vermelha é que há uma forma redonda e vermelha, esse conteúdo seria compatível tanto com haver uma maçã vermelha na minha frente quanto com uma vela vermelha na forma de uma maçã.

O Problema da Subdeterminação não é o mesmo que o Problema da Localidade Cognitiva, que diz respeito à causa da experiência, mas se assemelha a ele, porque parte da ideia de que experiências concebidas como meramente observacionais não podem desempenhar o papel de justificação para uma crença sobre um objeto. Se o Problema da Localidade Cognitiva era um problema causal (se um objeto físico é a causa de minha experiência: qual a sua causa?), o Problema da Subdeterminação é um problema representacional (se o conteúdo de minha experiência determina se esse objeto que a causa é uma fruta ou uma vela: qual o

seu conteúdo?).<sup>4</sup> Dada a percepção meramente observacional de uma forma vermelha arredondada, poderia não ser uma maçã, mas uma vela que parece uma maçã vermelha. Assim, não se podem justificar nossas crenças sobre objetos, se se concebe a percepção como meramente observacional ou depende somente das habilidades de reconhecimento.

Talvez Coliva afirme que, no caso do Problema da Subdeterminação, nós sempre já pressupomos um objeto externo, seja uma maçã ou uma vela com aparência de maçã, enquanto, no caso do Problema da Localidade Cognitiva, o que precisamos é transcender a "experiência" na direção dos objetos físicos, seja lá quais forem eles (no nosso exemplo, maçã ou vela). Nest último caso, a questão é saber se há um objeto físico, enquanto no primeiro caso, a questão seria saber qual é esse objeto físico. Assim, esses dois problemas se complementaríamos: primeiro, precisamos de proposições eixo para superar o Problema da Localidade Cognitiva; e, então, também precisaríamos dessas proposições para superar o Problema da Subdeterminação.

Coliva tem uma solução para o Problema da Subdeterminação, sem precisar recorrer às proposições eixo. Se a percepção não for ajudada por conceitos, então não se poderiam distinguir dois objetos similares somente com base na percepção, como uma maçã e uma vela que aparenta ser uma maçã (2015, p. 52). Dadas somente nossas habilidades de reconhecimento, seguir-se-ia que interpretações diferentes da experiência são possíveis e, se for assim, não se poderiam considerar as experiências para justificar as crenças. Se as percepções fossem "meramente observacionais" (2015, p. 52), então não poderíamos justificar crenças baseados nelas, elas não seriam "guias para as crenças relevantes, que podem ser então verdadeiras ou falsas" (2015, p. 52). Portanto, ela recusa que as habilidades de discriminação sejam meramente sensoriais e endossa a concepção de que a percepção tem, pelo menos do ponto de vista epistêmico, conteúdo proposicional. "Mesmo a crença prosaica de que há uma *maçã* vermelha diante de nós teria de ser justificada pela interação entre nossos sistemas perceptivos e conceptuais" (2015, p. 50). Concebida dessa maneira, a experiência pode então desempenhar o papel de

---

<sup>4</sup> Veja-se, no entanto, a citação acima, na qual Coliva (2015, p. 26) associa o Problema da Localidade Cognitiva com a questão da representação, ou do conteúdo representativo, da experiência.

justificação. Pode-se justificar a crença de que isso é uma maçã, e não uma vela que parece uma maçã, pela minha experiência conceitualizada. A esse respeito, Coliva retoma uma doutrina central do disjuntivismo de McDowell (2005, cap. 2; 2009, p. 127-44; 2011).

Um neopirrônico, a meu ver, pode aceitar a ideia de que a percepção tem conteúdo proposicional. De fato, essa é a posição de Porchat (2007, p. 124):

Em verdade, somos sensíveis ao fato de que o discurso parece permear toda a nossa experiência das coisas e misturar-se, em grau maior ou menor, a todo fenômeno. Poderíamos talvez dizer mais, dizer que ele representa um ingrediente constitutivo de todo o campo fenomênico, por assim dizer. Por isso mesmo, não objetaremos aos que dizem ser toda observação impregnada de "teoria".

Stroud concorda. A seu ver, "para ter conhecimento perceptivo de alguma coisa, a experiência perceptiva na qual você o tem deve envolver algum exercício de capacidades conceituais envolvendo pensamento proposicional ou predicativo" (2018, p. 96; cf. 2000, p. 96-117; 2018, p. 86-99, p. 100-13).

Qual é, então, para um neopirrônico, o problema com essa resposta de Coliva? O problema diz respeito, mais uma vez, à suposta necessidade de proposições eixo: se o conteúdo conceitual de uma percepção é suficiente para nos guiar na justificação da crença correspondente, por que precisaríamos de proposições eixos para podermos usar essa percepção? O que mais precisamos além de um conteúdo conceitual que é expresso por uma proposição sobre um objeto físico? A experiência perceptiva de que  $p$  serve, sozinha, para justificar a crença  $p$ . O próprio conteúdo  $p$  basta para que possamos justificar a crença  $p$ .

Claro, proposições não são julgadas sozinhas pelo tribunal da experiência, uma vez que sempre fazem parte de um amplo tecido de proposições. As proposições estão articuladas umas com as outras. Parece seguir-se, então, que a estrutura da justificação perceptiva envolve mais do que uma única proposição perceptiva, porque esta se articula com um conjunto mais amplo de crenças. Mas, ainda assim, pode-se dizer que, se fixarmos a informação colateral, podemos justificar a crença observacional só com base na percepção, já que ambas são

expressas pela mesma proposição. Porque, embora, de um lado, uma proposição perceptiva está de fato articulada a outras proposições e o conjunto, de outro a proposição observacional está diretamente associada a uma experiência, justamente aquela que exhibe o mesmo conteúdo proposicional da crença. Com efeito, somos levados a assentir à proposição "essa maçã é vermelha" com base em "vejo que essa maçã é vermelha".

Segundo Porchat (2007, p. 203), essa associação entre uma frase observacional e uma experiência perceptiva é estabelecida pela própria experiência:

Sob o prisma dessa concepção fenomênica da linguagem, parece-me que se pode falar tranquilamente de uma correspondência entre as palavras e as coisas, entre as sentenças e os eventos no mundo. A aceitação da doutrina convencionalista associada à dos signos rememorativos implica dizer que uma correspondência entre palavras e coisas foi socialmente instituída. Correspondência interna ao mundo fenomênico, correspondência entre fenômenos e fenômenos, que nos é fenômeno, ela também.

A estrutura da justificação perceptiva pode envolver muitas coisas, mas não necessariamente proposições eixos; ou melhor, pode haver várias estruturas da justificação empírica, assim como temos diversos procedimentos justificativos (Fogelin, 1994, p. 89-90; 2017, p. 128-9). Embora possa haver estruturas mais complexas, o neopirrônico aceita que há uma estrutura mais simples da justificação perceptiva: eu vejo que  $p$  e, desse modo, estou justificado em crer (ou sei) que  $p$ . Porchat (2007, p. 309) chega a expressar-se assim: "Um acordo unânime se configura a respeito dos fenômenos observáveis e ele se exprime em sentenças que poderíamos permitir-nos chamar, assim penso, 'sentenças de evidência'". Essas "sentenças de evidência" seriam a expressão do que nos aparece perceptivamente e, assim, permitiriam transmitir confirmação empírica às demais "sentenças" às quais estão ligadas. Tal como Wittgenstein, o neopirrônico admite que podemos, entre as proposições empíricas que formam a teia de proposições que é comparada com a experiência, ora fixar umas, ora fixar outras. Coliva, entretanto, parece conceber que as proposições eixo mais gerais, como "existe um mundo" gozariam

de um status peculiar, mesmo que se admita que sejam, em algum sentido, empíricas; num certo sentido, estariam sempre fixas. Um indício do seu status peculiar seria que o princípio do fechamento não se lhes aplica. É esse status peculiar que o neopirrônico não aceita, embora possa reconhecer que proposições empíricas possam desempenhar diferentes papéis em diferentes ocasiões e circunstâncias.

Voltemos à dificuldade. Se as experiências perceptivas têm um conteúdo proposicional, não há o Problema da Subdeterminação; e, se não existe esse problema, por que uma percepção, para servir de base para a justificação da crença que tem o mesmo conteúdo, precisaria de outras proposições? Não há uma associação estabelecida na experiência pelo condicionamento e pelo treino entre a percepção e a crença que a exprime? Nesse caso, estaríamos obrigados a supor que a estrutura da justificação perceptiva tem necessariamente dois elementos?

Em suma, se aceitarmos que a percepção é impregnada conceitualmente, parece seguir-se, mais uma vez, que não há por que supor, na estrutura da justificação empírica, um segundo elemento tal como a proposição eixo. Não quero dizer, com isso, que não se devam admitir proposições eixo na descrição da estrutura da justificação empírica, mas tão somente que não são necessárias e, talvez, o modelo do epistemólogo "liberal", na formulação de Stroud, explique casos mais simples de justificação perceptiva.

### **9.5 O STATUS DAS PROPOSIÇÕES EIXO**

Admitamos, no entanto, mesmo nos casos mais simples, que a estrutura da justificação perceptiva admita, como um de seus elementos, proposições eixo. Pode ser que não se trate de argumentar em defesa das proposições eixo, mas que simplesmente, em uma descrição da estrutura do nosso conhecimento, devemos reconhecer que existem coisas tais como proposições eixo. Como entender essas proposições eixo? Há um debate entre os epistemólogos dos eixos: se os eixos são, propriamente falando, proposições ou não. De um lado, estão aqueles que, como Danièle Moyal-Sharrock e Duncan Pritchard, entendem que os eixos não são proposições e, portanto, não têm valor de verdade, sendo antes modos de ação e, de

outro, aqueles que, como Coliva, pensam que os eixos são proposições e, portanto, podem ser verdadeiros ou falsos.

Até onde posso ver, os neopirrônicos se situariam ao lado de Coliva. Não haveria por que recusar às proposições eixo significado empírico, por menor que seja. De fato, tanto Fogelin quanto Porchat tecem considerações que vão nessa direção. Fogelin (1994, p. 200-2; 2017, p. 258-61) nota uma ambiguidade na posição de Wittgenstein quanto ao ceticismo: de um lado, parece que frases como “isso é uma mão” tem significado, mas, de outro, “o ceticismo, se levado a sério, abre o abismo da falta de significado” (1994, p. 201; 2017, p. 260). Entende-se, portanto, a divisão interna na epistemologia dos eixos. Qual a posição de Fogelin? Embora não discuta isso em detalhe, ele diz que se inclina a pensar que o ceticismo global não pode ser rejeitado como sem sentido; para ele, as dúvidas céticas são exprimíveis, embora por vezes Wittgenstein sugira que não o são. A meu ver, o que ele diz sobre as dúvidas céticas aplica-se às proposições eixo. Porchat também sustenta algo similar quando diz que o neopirrônico pode descrever a sua visão cética do mundo. A seu ver, a experiência cotidiana que o cético tem do mundo se consolidaria numa visão de mundo, a qual pode ser explicitada e descrita (Smith, 2017, p. 157-83; 2020, p. 162-71).

No entanto, também aqui parece haver uma diferença entre a posição de Coliva e a posição neopirrônica. Porque Coliva pretende algo mais do que simplesmente admitir que as proposições eixo são, além de regras, empíricas no seu conteúdo. Ela pretende conferir a essas proposições eixo um status transcendental: “a autorização (*mandate*) racional que temos para ‘existe um mundo exterior’ não vem da nossa constituição psicológica ou da racionalidade prática, mas da própria racionalidade epistêmica” (2015, p. 133). É nesse ponto que Coliva propõe estender nossa concepção de racionalidade epistêmica: essa racionalidade aplica-se não somente às crenças justificadas com base em razões, mas também as próprias proposições eixo que permitiriam a justificação empírica (2015, p. 132). Essas seriam “regras constitutivas” ou “pressuposições constitutivas” (2015, p. 131) do jogo de dar razões. Não vou me concentrar no aspecto normativo das proposições eixo (ver Engel, 2016, e Pérez Chico, neste volume), mas no seu caráter não empírico, de alguma forma autônomo ou dissociado das práticas sociais.

O neopirrônico não pode conceder esse status às proposições mais gerais que descrevem a sua visão do mundo, como se existisse algo como “a própria racionalidade epistêmica”, desvinculada da vida prática. Poder-se-ia, talvez, acusar Coliva de resolver a questão de maneira puramente verbal: ao mudar o significado do termo “racionalidade”, estendendo-o às proposições eixo, ela refutaria o cético negativo. Mas ela pretende fornecer um argumento para que aceitemos essa mudança. Confesso que acho difícil entender o seu argumento, que não está claro para mim qual seja. Se for somente o argumento de que, para participar de certas práticas justificativas, temos de aceitar alguns pressupostos, não vejo como isso se distinguiria de um naturalismo. Talvez o argumento seja: para aceitarmos que determinadas crenças empíricas estão justificadas pela percepção, temos de supor determinadas proposições eixo; a ideia mesma de uma justificação empírica exige a aceitação dessas proposições; então, a aceitação dessas proposições eixo é tão racional quanto é racional aceitar uma crença empírica com base na percepção. Mas suspeito que há, aqui, alguma circularidade: a justificação empírica é racional, porque as proposições eixo constituem a racionalidade epistêmica; as proposições eixo são racionais, porque podemos estender a racionalidade das crenças empíricas justificadas para as proposições eixo. Perco-me, no entanto, no labirinto argumentativo do livro de Coliva.

## **9.6 O MILAGRE DA MULTIPLICAÇÃO DAS PROPOSIÇÕES EIXO**

Os eixos são, pois, proposições empíricas, não meras ações, ou maneiras de agir, no mundo. Mas não está claro para mim como devemos entender o conteúdo dessas proposições eixo. Admitamos que é preciso supor algumas proposições eixo para que uma proposição de “experiência” sirva de justificação para uma crença sobre o mundo. Quais, exatamente?

O exemplo mais comum, no qual Coliva insiste bastante, é “existe o mundo exterior”. Mas o que quer dizer, exatamente, essa proposição? Qual o seu conteúdo? Em particular qual o seu conteúdo empírico? “Exterior” a quê? À mente ou ao corpo de um indivíduo ou pessoa? Na filosofia, essa expressão, “objeto exterior” foi usada das duas maneiras. Em qual desses significados devemos entender a proposição

eixo? Nos dois? Serão, então, duas proposições diferentes? Mas, nesse caso, as supostas proposições eixos serão excessivamente filosóficas, isto é, a estrutura da justificação perceptiva trará embutida uma proposição de cunho filosófico, o que torna implausível a tese de que, para que qualquer pessoa possa justificar uma crença sobre o mundo ao seu redor, ela precise aceitar implicitamente uma proposição filosófica.

Para evitar essa dificuldade, talvez se queira substituir o exemplo, simplificando-o: "existe um mundo material". Mas o problema persiste: o que se entende por "mundo material" nessa proposição eixo? "Matéria" em que sentido? Esse termo variou de significado de Platão a nossos dias. Segue-se que a proposição eixo "existe o mundo material" variou de significado ao longo do tempo? Nos dias que correm, devemos supor a concepção de matéria na teoria da relatividade de Einstein? Para justificar uma crença com base numa "experiência" seria preciso supor uma proposição cujo significado nos escapa? Seria melhor supor que a proposição eixo seria "existe o mundo físico"? De novo, o que significa "físico" nessa formulação? Talvez a formulação mais simples e menos problemática seja "há corpos". Mas o que se ganha com isso para a justificação. Em "a maçã é vermelha" já estamos supondo a existência de ao menos um corpo, a maçã. Se for somente "há corpos", a proposição eixo que se estaria supondo parece redundante ou, simplesmente, uma generalização do que já se aceita.

Outras duas dificuldades parecem ser tanto o milagre da multiplicação das proposições eixo quanto seu caráter *ad hoc*. Coliva diz que também a proposição "não sou um cérebro num balde" é uma proposição eixo. À parte o seu caráter excessivamente filosófico (a estrutura da justificação perceptiva não deveria incluir elementos filosóficos, porque é uma estrutura acessível a todo mundo que se apoia nas suas percepções para justificar suas crenças), o problema é que, para cada cenário sugerido pelo cético cartesiano, há uma proposição eixo que lhe serve de antídoto, anulando o veneno cético. Se o cético sugere que posso estar dormindo, então "não estou dormindo" é invocada como uma proposição eixo. Se o cético sugere que é possível estar alucinando, então "não estou alucinando" é uma proposição eixo que desarmaria o argumento cético. Se o cético aponta para o mau funcionamento dos sentidos, então "meus órgãos estão funcionando corretamente"



é outra proposição eixo. Se o cético sugere que podemos estar loucos, então “minha mente está funcionando bem” é mais uma proposição eixo. Se o cético sugere que deus pode estar me enganando, então...

A meu ver, essa multiplicação indefinida de proposições eixo é muito estranha. Para que eu possa justificar minha crença de que a maçã é vermelha, preciso aceitar todas essas indefinidas proposições eixo, para evitar cada um dos cenários céticos? Se eu “me esquecer” de alguma delas, então não terei justificado minha crença de que está chovendo porque estou vendo que está chovendo? Ou todas essas indefinidas (infinitas?) proposições eixo estão sempre na minha cabeça, mesmo que eu não me dê conta delas? Não me parece uma estrutura da justificação perceptiva muito enxuta, nem muito realista (no sentido de ser empregada pelas pessoas, quando elas justificam suas crenças sobre o mundo ao nosso redor com base nas suas percepções). Coliva, entretanto, está disposta a comprar essa consequência, porque eu lhe perguntei exatamente isso numa discussão do seu livro e ela me respondeu que não vê problema nessa multiplicação indefinida das proposições eixo. Eu vejo (e, com base no que “vejo”, justifico minha crença filosófica).

De qualquer forma, o argumento principal contra a concepção que Coliva tem das proposições eixo é que todo esse procedimento de explicitação das proposições eixo parece ser inteiramente *ad hoc*. Justificamos nossas crenças com base em uma proposição de “experiência” mais algumas proposições eixo e toda vez que o cético levantar algum argumento contra a justificação dada, inventa-se uma nova proposição eixo para desarmar a bomba lançada pelo cético. Quando se recorre a um expediente *ad hoc* desse tipo, é sinal de que a explicação dada não é boa. Uma proposição eixo não pode ser do tipo que Coliva sugere.

Finalmente, teríamos de admitir que as pessoas têm de aceitar como proposições eixo conteúdos que elas não têm e não podem ter. Se para garantir o conhecimento do mundo é preciso aceitar a proposição eixo “não sou um cérebro num balde ligado a um supercomputador” e uma pessoa não tem o conceito “computador” (como Descartes não tinha), então temos de atribuir a aceitação de proposições eixo cujo conteúdo escapa completamente aos recursos conceituais de uma pessoa. A meu ver, isso não tem muito sentido. É melhor admitir somente aquelas proposições eixo que têm sentido num determinado contexto e que estão

imersas em nossas práticas. O que se deve fazer é somente uma descrição de nossas práticas cognitivas.

## 9.7 CONCLUSÃO

Procurei mostrar, na seção 2, que o Problema da Localidade Cognitiva não exige que a estrutura da justificação empírica tenha, além de percepções (ou proposições perceptivas), proposições eixo. Em seguida, na seção 3, identifique na concepção internista da percepção a motivação para se supor que essa estrutura contém percepções e algo mais, a saber, proposições eixo; se a justificação de uma crença empírica deve basear-se somente em uma percepção entendida como uma "experiência" interna e subjetiva, então o ceticismo negativo se segue; daí a necessidade de supor algo mais, numa tentativa de escapar da conclusão cética. Na seção 4, procurei argumentar que Coliva não precisaria supor as proposições eixo como elemento indispensável da estrutura da justificação empírica, dada a sua concepção do conteúdo da percepção, porque esse conteúdo já dirige a percepção a justificar a crença que tem exatamente o mesmo conteúdo. Nos casos mais simples, pode-se falar da justificação de uma crença somente com base na percepção. Isso não implica, contudo, que não se possa falar de uma estrutura da justificação empírica mais complexa, que incorpora uma diversidade de proposições, dado que o que comparamos com a experiência é sempre um conjunto de proposições. Ora, nesse conjunto pode haver uma diversidade de tipos de proposições, mais ou menos próximas da experiência, mais ou menos fixas.

Depois, concentrei-me na ideia mesma de uma proposição eixo. Primeiro, sugeri que os neopirrônicos estão ao lado de Coliva, dado que essas proposições que supomos para podermos comparar uma crença empírica com o mundo pela percepção que dele temos estão, em geral, fixas para nós, e não abertas ao teste empírico. Por mais gerais que sejam, ainda assim é possível descrever nossa visão do mundo com proposições. Isso não significa, contudo, que o aspecto prático seja pouco relevante; ele é, de fato, indispensável. No entanto, para os neopirrônicos, eles não têm um status transcendental, como quer Coliva. Finalmente, a concepção de proposições eixo que tem Coliva parece comprometê-la com a atribuição *ad hoc* de

uma infinidade de proposições eixo, inclusive quando a pessoa não tem o repertório conceitual para compreender a proposição eixo.

O neopirrônico não se compromete com a tese de que há uma única estrutura da justificação perceptiva, mas pode haver diferentes estruturas, aceitando que, no caso mais simples de justificação perceptiva, quando o conteúdo da experiência perceptiva se expressa com a mesma proposição com que se expressa a crença, a estrutura pode ser descrita como tendo apenas a percepção. Aceita, ainda, que, num certo sentido, uma proposição nunca é comparada com a experiência de maneira isolada, mas enfrenta o tribunal da experiência em bloco; só que não há razão para supor que essas proposições adicionais sejam adequadamente entendidas como proposições com um caráter misto, como se fossem regras e descrições empíricas muito gerais, tendo um status transcendental. Essas proposições podem ser dos mais variados tipos, em geral com conteúdo empírico, mas podem ser matemáticas, teóricas, valorativas etc.

A epistemologia dos eixos, se desvinculada do internismo e de uma concepção mais robusta, por assim dizer, das proposições eixo, é inteiramente compatível com o neopirronismo.



## Capítulo 10

### Suposições eixo, atitudes proposicionais e a estrutura da avaliação racional<sup>1</sup>

Tiegue V. Rodrigues

#### 10.1 INTRODUÇÃO

É possível encontrarmos na tradição acadêmica diferentes interpretações para o termo *hinge*, como utilizado por Ludwig Wittgenstein em sua obra póstuma *Da certeza*, resultando em diferentes teorias acerca do seu papel epistemológico.<sup>2</sup> Neste capítulo, eu opto por contemplar uma leitura particular que chamarei de *antidoxástica*, proposta originalmente por Duncan Pritchard. Em seu ambicioso e instigante livro *Epistemic Angst*, Pritchard (2016a) desenvolve uma teoria que visa a fornecer uma solução para o ceticismo radical, ou seja, o problema do ceticismo acerca do mundo exterior.<sup>3</sup> Sua resposta para esse tipo de ceticismo é, como ele próprio sugere, bifurcada, e visa a enfraquecer o tratamento de dois tipos distintos de paradoxos céticos por ele identificados. Por um lado, ele desenvolve uma teoria anticética que é inspirada pelas observações de Wittgenstein (DC) sobre a estrutura da avaliação racional. Por outro, ele apresenta uma versão particular do disjuntivismo epistemológico inspirado no trabalho de John McDowell (2008). Apesar da falta de conexão inicial que essas duas abordagens independentes parecem exibir, Pritchard consegue mostrar que ambas podem ser complementares para um tratamento completo do ceticismo radical. Ele enfoca a estrutura lógica dos argumentos céticos radicais e argumenta que a formulação do ceticismo radical que gira em torno do *princípio do fechamento epistêmico* (PFE) é logicamente distinta de uma formulação muito semelhante que gira em torno do que ficou conhecido como princípio de subdeterminação. De acordo com ele, uma vez que se enxergue que

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-10>

<sup>2</sup> Para diferentes abordagens, veja-se Kusch (2016), Pritchard (2012, 2016a, b), Williams (2001) e (2004), Moyal-Sharrock (2004, 2016), Stroll (1994, 2005).

<sup>3</sup> Para discussão sobre ceticismo radical, veja-se Pritchard (2005).

essas duas formulações do argumento cético surgem de fontes diferentes, pode-se perceber que respostas distintas são necessárias para tratar cada uma delas

Neste capítulo, exponho algumas dificuldades enfrentadas pela resposta de Pritchard ao argumento cético, especificamente àquele baseado no princípio do fechamento epistêmico. Em particular, não estou convencido de que a sua leitura da proposta oferecida por Wittgenstein para a estrutura da avaliação racional, baseada na ideia de suposições eixo, seja bem-sucedida. Por um lado, examino sua visão de que nossas atitudes proposicionais acerca de tais suposições não seriam crenças e que, por essa razão, estariam imunes à avaliação racional. Por outro, argumento que a interpretação de Wittgenstein por Pritchard ignora um aspecto essencial da proposta wittgensteiniana, a saber, que ela se caracteriza não como uma tentativa de fornecer uma abordagem para o conhecimento em geral, mas como uma maneira de possibilitar a investigação científica sistemática.

Prosseguirei da seguinte maneira. Na seção 10.2, apresentarei os aspectos que considero mais relevantes acerca da abordagem de Pritchard com relação à noção wittgensteiniana de suposições eixo e como essas suposições são utilizadas para responder ao paradoxo cético baseado no PFE. Em seguida, na seção 10.3, apresento algumas dificuldades enfrentadas pela proposta apresentada por Pritchard e defendo que ela não é bem-sucedida como uma resposta ao argumento cético baseado no PFE. Na seção 10.4, defendo que a interpretação que Pritchard faz não pode ser adequadamente atribuída a Wittgenstein, uma vez que parece ignorar que um aspecto fundamental de sua abordagem não é oferecer uma teoria geral sobre o conhecimento, mas possibilitar investigações sistemáticas.

## **10.2 ARGUMENTO CÉTICO, SUPOSIÇÕES EIXO E ABORDAGEM DE PRITCHARD**

Uma das tarefas assumidas por Pritchard (2016b) é responder a um tipo específico de argumento cético (AC), referente à possibilidade de conhecimento do mundo exterior, cuja sua forma canônica pode ser exibida conforme o argumento exemplo (onde "S" está para qualquer sujeito, "P" está para uma proposição qualquer sobre o mundo exterior e "HC" está para uma proposição logicamente possível que é incompatível com "P" – neste caso, uma hipótese cética na qual S é um cérebro em

uma cuba sendo estimulado com experiências sensoriais que o informam de maneira enganadora sobre o mundo exterior):

(AC)

(P1) Se S sabe que P, então S sabe que  $\sim$ HC.

(P2) Ora, S não sabe que  $\sim$ HC.

(C) Logo, S não sabe que P.

A estratégia utilizada pelo cético em AC é a seguinte: primeiro, ele pede que concordemos que não há uma resposta definitiva para a questão sobre se a hipótese cética é ou não a nossa situação atual. Isso fornece uma premissa cuja hipótese parece não poder ser eliminada, isto é, é possível que seja verdadeira ou que não saibamos que ela é falsa. O cético, portanto, conclui que, uma vez que não somos capazes de eliminar tal hipótese, não estamos em posição de saber a proposição que originalmente acreditávamos saber.

O argumento apresentado em AC é um argumento válido, apresentado na forma de *modus tollens*. A sua cogência se baseia no suporte de dois princípios epistêmicos já mencionados: a premissa 1 depende de uma versão apropriada do princípio do fechamento; a premissa 2 depende de uma versão adequada do princípio de subdeterminação.<sup>4</sup> Ao admitirmos a validade de AC, restariam duas opções possíveis de reação: a primeira opção seria aceitar a sua conclusão e a segunda seria mostrar qual dentre as duas premissas é falsa; assim, não precisaríamos aceitar a conclusão que elas apoiam. Uma vez que nosso interesse principal aqui é apenas a discussão acerca da resposta de Pritchard para o princípio que se encontra subjacente à premissa (1), deixaremos a discussão sobre o princípio de subdeterminação de fora.<sup>5</sup>

Uma clarificação se faz necessária. Por princípio do fechamento epistêmico, entende-se o fechamento da relação epistêmica de justificação (ou conhecimento) quando duas proposições estiverem conectadas por meio da relação de implicação

---

<sup>4</sup> Para discussão, ver Brueckner (1994) e Pritchard (2015).

<sup>5</sup> A análise que faremos da abordagem de Pritchard é independente da sua resposta ao argumento cético baseado no princípio de subdeterminação.

lógica conhecida. O princípio do fechamento epistêmico pode, portanto, ser formulado da seguinte maneira:

(PFE) Se S sabe que P, S sabe que P implica Q e S crê que Q com base na dedução de Q a partir de P, então S sabe que Q.

Se um sujeito sabe alguma proposição, digamos P, deduz dessa proposição uma segunda proposição, digamos Q, e passa a crer que Q com base na relação de implicação, então ele sabe que Q. Existem outras formulações desse princípio, mas não nos interessa apresentá-las aqui. A formulação acima representa a versão mais discutida desse princípio, pois ela elimina os contraexemplos nos quais o sujeito não vem a crer na proposição implicada ou passa a crer na proposição implicada pelas razões erradas.<sup>6</sup>

Pritchard sugere que parte do antídoto para o problema apresentado em AC, no que se refere ao emprego do PFE, reside em uma concepção não ortodoxa da estrutura da avaliação racional, conforme proposta por Wittgenstein em *Da certeza* (DC). O ponto central para Wittgenstein, conforme a interpretação oferecida por Pritchard, é a de que tanto uma abordagem cética (que afirma que a base racional para nossas crenças é bastante vulnerável) quanto não cética (que afirma que temos uma base racional forte para nossas crenças) fornecem resultados incorretos porque ambas estão ancoradas no pressuposto de que dispomos de uma estrutura universal (global) de avaliação racional. Essa pressuposição seria, portanto, a fonte do problema em questão. Ele argumenta que a estrutura da avaliação racional deve ser fundamentalmente local.

Em sua tentativa de negar a pressuposição de uma estrutura universal de avaliação racional, Wittgenstein introduz a noção de "eixo", a qual Pritchard se refere como "suposições eixo" (*hinge commitments*).<sup>7</sup> Segundo ele, essas suposições são de uma natureza tal que as tornam isentas de qualquer avaliação racional possível,

---

<sup>6</sup> Para discussão, ver Hawthorne (2005).

<sup>7</sup> Prefiro traduzir *commitment*, utilizado por Pritchard, por "suposição". Essa escolha se justifica, porque Pritchard está interessado em motivar uma atitude proposicional distinta da atitude de crença, uma atitude de credibilidade que deveria ser entendida como uma atitude de tomar algo como verdadeiro sem a necessidade de evidências. A meu ver, "suposição" pode cumprir bem esse papel.



ou seja, não podem ser justificadas nem questionadas racionalmente. Não obstante, é a presença dessas suposições que constituem a própria condição de possibilidade para a avaliação racional. Divergindo de Moore (1980a), que pensava que essas suposições *idealmente* certas ("proposições mooreanas") gozavam de uma condição epistêmica especial, Wittgenstein insistia em que as suposições eixo deveriam ser consideradas como essencialmente sem fundamentação (*unbegründet*). A seguinte passagem é geralmente considerada reveladora das intenções de Wittgenstein:

Se um cego me perguntasse "você tem duas mãos?", eu não deveria certificarme olhando-as. Se eu tivesse alguma dúvida sobre isso, então não sei por que eu deveria confiar em meus olhos. Pois, por qual razão eu não deveria testar meus olhos procurando descobrir se vejo as minhas duas mãos? O que deve ser testado pelo quê? (DC, 125).

Uma interpretação dessa passagem sugere que Wittgenstein estava genuinamente preocupado com o fato de que, se começarmos a duvidar de todas as proposições, poderíamos ser arrastados para a ininteligibilidade. Duvidar daquelas coisas que são otimamente certas para nós nunca pode ser racional porque "isso sempre questionará todo o sistema de crenças de um sujeito" (Pritchard, 2016b, p. 78) e, conseqüentemente, seria contraproducente. Em outra passagem, Wittgenstein afirma que "se você tentasse duvidar de tudo, não iria mais longe do que não duvidar de nada. O próprio jogo de duvidar pressupõe certeza" (DC, 115). Sua intuição é que deve haver algo que precisa se manter estável para que a dúvida racional genuína possa surgir, e as suposições eixo (as certezas do senso comum) seriam nossos alicerces. Apesar disso, tais suposições não possuiriam nenhum status epistêmico especial ou qualquer fundamento racional específico, como Pritchard sugere, ao citar a seguinte passagem wittgensteiniana:

Ter duas mãos é, em circunstâncias normais, tão certo quanto qualquer coisa que eu pudesse apresentar como prova disto. [...] É por isto que não estou em condições de tomar a visão da minha mão como prova (DC, 250).

Nesse sentido, se as suposições eixo não têm fundamentos racionais especiais, pois não há nada que possa ser oferecido em seu apoio que aumente a situação epistêmica por ela já desfrutada. Portanto, a própria ideia de duvidar dessas suposições também é considerada absurda e só poderia estar baseada em um mau uso da linguagem. As suposições eixo são, portanto, conforme a interpretação de Pritchard, essencialmente a-rationais, estão para além dos juízos avaliativos racionais. Ele sustenta que Wittgenstein estaria enfatizando o fato de que nossas suposições eixo não são adquiridas por meio de processos racionais nem respondem diretamente às considerações naturais da mesma forma que nossas crenças normais. Wittgenstein refere-se às suposições eixo como tendo uma natureza visceral, "animal" (DC, 359). Segundo ele, não somos explicitamente ensinados sobre as nossas suposições eixo; em vez disso, elas nos são "enfiaadas goela a baixo" (DC, 359), juntamente com outras coisas que nos são explicitamente ensinadas. Para Pritchard, Wittgenstein aceita que, em circunstâncias ordinárias, tudo ocorrendo normalmente, as suposições eixo "estariam separadas da rota percorrida pela investigação" (DC, 88).<sup>8</sup>

Considere-se as seguintes observações feitas por Wittgenstein e citadas por Pritchard:

As questões que levantamos e as nossas dúvidas dependem do fato de algumas proposições estarem isentas de dúvida, como se fossem eixos em torno dos quais aquelas giram (DC, 341).

Ou seja, pertence à lógica de nossas investigações científicas que certas coisas não sejam de fato postas em dúvida (DC, 342).

Mas não é que a situação seja a seguinte: simplesmente não podemos investigar tudo e, por esse motivo, somos forçados a nos contentar com suposições. Se eu quiser que a porta gire, os eixos devem ficar parados (DC, 343).

Wittgenstein não está querendo dizer que o fato de as suposições eixo não estarem à disposição de uma avaliação racional se deva a qualquer tipo de limitação

---

<sup>8</sup> Como veremos em seguida, entendemos que essa passagem admite uma interpretação diferente daquela pretendida por Pritchard.

por parte do agente, elas não estão “baseadas em minha estupidez ou credulidade” (DC, 235). Em vez disso, como já observado, para que uma avaliação racional seja capaz de ocorrer é preciso que algo se mantenha firme (possa servir de base), e as suposições eixo são responsáveis por desempenhar esse papel.

Essa relação a-racional fundamental, no que diz respeito às nossas certezas mais básicas, depende, em grande parte, da interpretação que Pritchard faz acerca da natureza das suposições eixo. Para ele, justamente por elas exibirem essa natureza visceral (animal), elas refletem um tipo de atitude mais fundamental (*über-hinge*), distinta daquelas atitudes que costumamos identificar como crenças. Como não refletem uma atitude doxástica (não são propriamente crenças), as suposições eixo não são adequadas para a avaliação racional, isto é, não podem ser avaliadas de acordo com as propriedades e relações epistêmicas relevantes tais como conhecimento e justificação. Isso ilumina a intuição por trás da afirmação de que as suposições eixo não podem ser nem confirmadas nem desconfirmadas por evidência, uma vez que apenas crenças teriam essa característica. Assim, dado que não são crenças e, por essa mesma razão, não podem ser objeto de conhecimento, suposições eixo também não podem ser objeto de dúvida.

Por um lado, a resposta de Pritchard ao desafio cético (sob a forma de AC) consiste em mostrar que o cético não está autorizado em exigir evidências em apoio das suposições eixo (as proposições ordinárias que tomamos como certas), pois tal exigência é absurda, uma vez que não é possível fornecer tais evidências, dado que é da natureza das suposições eixo serem imunes às evidências (sejam positivas ou negativas). Portanto, não faz sentido nem afirmar nem negar as suposições eixo, ambas tentativas seriam igualmente absurdas (*nonsense*).

Por outro lado, Pritchard afirma que, ao considerar as suposições eixo como uma atitude proposicional diferente da atitude de crer (e, portanto, sem base epistêmica), o cético não pode empregar o PFE para construir seu argumento. Isso pode ser explicado pelo fato de que as suposições eixo, por não gozarem de propriedades epistêmicas, não são capturadas adequadamente pelo PFE. Isto é, dado que não há propriedades epistêmicas presentes nas suposições eixo, o PFE não pode agir sobre tais suposições e, portanto, não pode processar nenhuma relação de fechamento sob implicação lógica. Consequentemente, o argumento cético na forma

de AC, descrito acima, é desarmado antes mesmo de ser carregado, tornando-se inútil nas mãos do cético.

### 10.3 SUPOSIÇÕES EIXO VS. CRENÇAS: QUAIS OS PROBLEMAS DESSA PROPOSTA?

Apesar de engenhosa e atraente, a abordagem antidoxástica pritchardiana apresentada na seção anterior parece padecer de alguns problemas importantes que, em última instância, depõem contra sua plausibilidade. Em especial, estamos preocupados com sua leitura acerca da noção wittgensteiniana de suposições eixo que é a base central de sua argumentação contra o cético no AC. Minha impressão é a de que Pritchard não é bem-sucedido em sua tentativa de encontrar um meio-termo entre a abordagem de Wittgenstein, sobre a estrutura da avaliação racional, e uma leitura proposicional, mas antidoxástica, das suposições eixo (segundo a qual o assentimento a uma suposição desse tipo seria de natureza distinta da atitude proposicional normalmente associada ao ato de crer).

Considere-se a seguinte passagem, na qual podemos identificar sua leitura acerca das suposições eixo:

Assim como a leitura não proposicional, exclui-se a possibilidade de podermos ter conhecimento, muito menos racionalmente fundamentado, quando se trata de nossas suposições eixo. Se não estamos sequer no mercado de crenças a esse respeito, então, *a fortiori*, também não estamos no mercado do conhecimento, racionalmente fundamentado ou não; particularmente, uma vez que temos em mente que a noção de crença em jogo é precisamente aquela noção que se destina a ser uma parte componente do conhecimento (ou seja, crença apta para conhecimento). Mas, ao contrário da leitura não proposicional, essa proposta não exige que pensemos em nossas suposições eixo em termos inerentemente não proposicionais. Com certeza, tais compromissos nunca podem ser pensados coerentemente como crenças, mas isso não impede que sejam expressos através de outras atitudes proposicionais (Pritchard, 2016a, p. 91).

Não parece ser uma questão controversa, ao menos no contexto epistemológico, a aceitação do fato de que as atitudes proposicionais são atitudes tomadas em relação às proposições (modos distintos através dos quais nos relacionamos com as proposições), que, por sua natureza, são sensíveis às avaliações racionais. Mas, quando Pritchard afirma que sua leitura antidoxástica não exige que pensemos nas suposições eixo em termos inerentemente não proposicionais, ele está, na verdade, comprometendo-se com a afirmação de que as suposições eixo possuem conteúdo proposicional. Se isso é assim, então quando falamos de uma suposição eixo estamos falando de um tipo de atitude proposicional que, assim como a atitude de crer, tem como conteúdo uma proposição. Mas se este é o caso, como exatamente a atitude proposicional de uma suposição eixo é diferente da atitude proposicional de crer?

Uma maneira de tratarmos essa questão é começarmos justamente considerando a noção de crença.<sup>9</sup> Diferente da definição que um psicólogo cognitivo poderia oferecer, epistemólogos tendem a sustentar uma concepção minimalista de crença, geralmente compreendendo-a apenas como a atitude proposicional de tomar algo como verdadeiro. Sob esse aspecto, não parece haver uma distinção clara entre a atitude de crer e a atitude de supor. Parece que ambas as atitudes compartilham pelo menos uma característica fundamental: tomar uma proposição como verdadeira.

Considere-se, por exemplo, as proposições Moore-paradoxais do tipo “chove, mas eu não creio que chove”.<sup>10</sup> Frases desse tipo são consideradas paradoxais, como assinalado por Moore, porque não podem de maneira apropriada ser proferidas por um falante. Isso acontece porque o primeiro conjunto (“chove”), expressa o assentimento positivo à proposição P (“chove”), enquanto o segundo conjunto (“eu não creio que chove”) expressa a negação do primeiro conjunto ( $\neg P$ ). Ou seja, ao proferir uma proposição-mooreana, o sujeito acaba por se contradizer.<sup>11</sup> Mas considere-se agora que, em vez de crenças, temos suposições. Nesse caso, teríamos algo como: “chove, mas eu não suponho que chove”. Intuitivamente, não parece fazer

---

<sup>9</sup> Para maior discussão sobre a noção de crença, ver Schwitzgebel (2013).

<sup>10</sup> Ver De Almeida (2007) acerca do paradoxo de Moore.

<sup>11</sup> Nota-se que o mesmo não ocorre em terceira pessoa, i.e., se eu afirmo “chove, mas João não crê que chove”, não há contradição.

nenhuma diferença tratar frases moore-paradoxais enquanto atitudes doxásticas ou atitudes suposicionais. Continuará sendo igualmente inapropriado para um sujeito proferir tal frase. Isso parece indicar fortemente que suposições, assim como as crenças, caracterizam-se pela atitude proposicional de tomar algo como verdadeiro. Portanto, se ainda podem ser caracterizadas a partir do seu valor de verdade, as suposições eixo poderiam ser objeto de avaliação racional. Essa conclusão, obviamente, não é compatível com a conclusão de Pritchard, é justamente aquilo que ele quer evitar.

Mas como evitar essa conclusão? Primeiramente, ele deveria oferecer uma boa explicação ou caracterização para as atitudes proposicionais de suposição, explicação essa que seja capaz de mostrar as diferenças entre uma atitude suposicional e uma atitude doxástica. No entanto, Pritchard não é suficientemente claro sobre qual seria exatamente essa diferença. Na tentativa de explicar melhor as atitudes suposicionais, Pritchard afirma que:

existem certas conexões mínimas, mas constitutivas, entre crença e verdade, de modo que uma atitude proposicional que não as satisfaça simplesmente não conta como uma crença, mas seria uma atitude proposicional totalmente diferente (Pritchard, 2016a, p. 90).

Pritchard tenta motivar a ideia de que as suposições eixo dizem respeito a esse tipo distinto de atitude proposicional recorrendo à mera possibilidade de que as relações entre verdade e crença não se realizem e a atitude proposicional resultante seja algo como a atitude suposicional, na qual não haveria uma relação estreita entre suposição e verdade. Mas, como os exemplos vistos anteriormente indicam, esse não parece ser o caso, a atitude suposicional e a atitude doxástica parecem ter em comum justamente o fato de que ambas mantêm a mesma relação de conexão com a verdade. A diferença que podemos notar é que, enquanto a atitude doxástica necessita de evidências para que o sujeito seja capaz de julgar a verdade da proposição entretida, a atitude suposicional aceita a verdade da proposição considerada sem a necessidade de acompanhamento de evidências.

Mas eis que surge outra questão, a qual também não é adequadamente respondida por Pritchard: as proposições que são objetos das atitudes suposicionais podem ser tomadas como verdadeiras ou falsas? Parece um contrassenso dizer que não, pois julgar a verdade ou falsidade de proposições pode ser justamente considerada a característica central da prática epistêmica. No entanto, Pritchard parece estar comprometido com essa resposta, uma vez que aceita o caráter a-racional das suposições eixo. Essa resposta deixa Pritchard em uma situação muito complicada e, ao meu ver, incontornável.

Vejamus essa questão de outra perspectiva. O problema recém apontado pode ser visto como fundamental para uma abordagem de cunho internista-evidencialista, pois seus defensores exigem a posse de evidências para que o sujeito seja capaz de julgar a verdade da proposição alvo. Mas não apresentaria problema para uma abordagem externista-confiabilista em que justificação (ou conhecimento) não depende da posse de evidências por parte do sujeito. Ou seja, mesmo que concedêssemos a Pritchard (o que não estou fazendo) que as atitudes suposicionais são atitudes para as quais o sujeito não precisa possuir evidências, isso não significa (como indicado pela posição externista-confiabilista) que essas atitudes não possam ser avaliadas epistemicamente ou que o sujeito não possa estar justificado em mantê-las. Dito de outro modo, mesmo que se entenda que as suposições eixo são mantidas pelo sujeito sem que este necessite estar de posse de evidências (provas) em seu favor, isso não implica necessariamente que elas (suposições eixo) sejam a-rationais e, conseqüentemente, imunes à avaliação racional.

Vejamus outra passagem de Pritchard:

Em particular, não faz sentido, por exemplo, que haja um agente que acredita que *P* enquanto considera a si próprio como não possuindo nenhuma razão para tomar *P* como verdadeira. *A fortiori*, não faz sentido que um agente acredite que *P* enquanto considera a si próprio possuindo razões avassaladoras para pensar que *P* é falso. Nesses casos, a atitude proposicional em questão não seria uma crença, mas uma atitude proposicional completamente diferente, como um pensamento desejoso (Pritchard, 2016a, p. 91).

Não está claro como estes exemplos ajudam Pritchard a motivar a ideia acerca da possibilidade de uma atitude proposicional distinta – ainda capaz de ser proposicional, mas que não implique crença – para explicar a natureza das suposições eixo. Em geral, as situações descritas anteriormente por Pritchard são facilmente explicadas sem que seja necessário recorrer a qualquer explicação misteriosa e distinta daquela que é tradicionalmente suposta. Pritchard sugere não fazer qualquer sentido a situação em que um determinado sujeito creia que *P* e ao mesmo tempo creia que não possui qualquer razão para crer que *P*. Ele está certo em sinalizar que esse seria um caso surpreendente, no entanto, casos desse tipo tendem a ser oferecidos apenas em contextos específicos, provavelmente didáticos, porque, de um ponto de vista prático, não parece haver nenhuma situação real na qual um sujeito possa tomar algo como verdadeiro sem qualquer razão que seja (seja ela epistêmica ou não). A não ser, obviamente, que ele esteja sofrendo algum tipo de problema ou erro cognitivo (mas aí temos uma explicação). Se alguém se encontra nessa situação e não está sofrendo de nenhum problema cognitivo, nosso veredito é bastante direto: *S* é simplesmente irracional (ou não está justificado) em crer que *P*. Do mesmo modo, considerar um sujeito que crê que *P* enquanto considera que possui razões contundentes para pensar que *P* é falsa é, no mínimo, surpreendente. Novamente, a partir de uma perspectiva pragmática, não parece haver nenhuma situação real na qual um sujeito pudesse se encontrar em tal situação sem que se identificasse alguma falha em seus processos de formação de crenças. Nosso veredito seria o mesmo: *S* é simplesmente irracional ou não está justificado em crer que *P*.

Não podemos perder de vista que o interesse de Pritchard é achar uma maneira de explicar como as suposições eixo poderiam fazer parte da estrutura da avaliação racional, mas, ao mesmo tempo, mantendo-se isentas da avaliação racional. O caminho para fazer isso é explicar qual a natureza dessas suposições a fim de mostrar que sua natureza é tal que se torna impossível aplicar a elas as relações e propriedades epistêmicas relevantes. Isto é, dizer que tais suposições não podem ser alvo de juízos epistêmicos (que não podem nem ser epistemicamente abonadas nem desabonadas). Uma vez que conhecimento implica crença e crenças possuem como conteúdo proposições, dois caminhos se mostram à disposição. O



primeiro, e mais radical, seria aceitar que as suposições eixo não são propriamente proposições, portanto, não poderiam ser objeto de conhecimento (pelo menos não de conhecimento proposicional) e estariam, dessa maneira, fora do jogo da avaliação epistêmica.<sup>12</sup> O segundo, menos radical, é o caminho escolhido por Pritchard e consiste em afirmar que as suposições eixo se configuram num tipo distinto de atitude proposicional, diferente da atitude doxástica. Pelo fato de que conhecimento e justificação se referem apenas às atitudes doxásticas, as atitudes suposicionais ficariam, portanto, de fora do jogo epistêmico da avaliação racional. Assim como não faz sentido avaliar epistemicamente a atitude proposicional de "sentir", também não faz sentido avaliar epistemicamente a atitude proposicional de "supor".

No entanto, embora Pritchard opte pelo caminho menos radical, esse caminho, no final das contas, acaba por levar ao mesmo lugar. Pritchard parece não ter imaginado a gravidade das implicações decorrentes de sua defesa de que as suposições eixo são atitudes proposicionais – a menos que outra concepção de proposição seja defendida, o que não parece ser o caso. Isso porque, conforme comumente se entende, as proposições possuem uma característica importante que é a *vero-funcionalidade*, isto é, são por natureza as entidades às quais as propriedades de verdade e falsidade são adequadamente aplicadas. Desse modo, mesmo que concedêssemos que a atitude suposicional se refere a uma atitude proposicional distinta da atitude doxástica, ainda seria possível avaliarmos racionalmente as suposições mantidas pelo sujeito. E, portanto, ainda não seria possível para Pritchard defender a inaplicabilidade da avaliação racional às suposições eixo, a não ser que ele as considerasse como não proposicionais ou oferecesse uma melhor explicação sobre a natureza dessas atitudes proposicionais.

#### **10.4 EPISTEMOLOGIA DOS EIXOS, PRITCHARD E WITTGENSTEIN**

Como visto na seção anterior, Pritchard se baseia em algumas passagens oferecidas por Wittgenstein como expressão do seu pensamento acerca das suposições eixo e, de modo geral, de uma posição do autor sobre o conhecimento. No entanto, está

---

<sup>12</sup> Esse caminho é seguido por Danièle Moyal-Sharrok (2004, 2016).

longe de ser claro, pelas passagens apresentadas, que podemos extrair uma teoria wittgensteiniana acerca do conhecimento. Ou ainda, que seja possível através dessas passagens sustentar as afirmações gerais feitas pelos epistemólogos dos eixos.

O parágrafo 341, que é amplamente citado, normalmente é apresentado da seguinte maneira: “[...] as *questões* que levantamos e as nossas *dúvidas* dependem do fato de algumas proposições serem isentas de dúvida, como se fossem eixos em torno dos quais elas giram” (DC, 341). O que, no entanto, normalmente não é citado, mas é implicado pela elipse no início da citação (“Isto quer dizer,”), é o fato de que esse parágrafo é uma continuação do parágrafo anterior, que intencionalmente tende a ser omitido, no qual Wittgenstein afirma justamente o contrário do que Pritchard e os demais epistemólogos dos eixos pretendem. Wittgenstein, no parágrafo 340, diz: “Nós sabemos, com a mesma certeza que cremos em *qualquer* proposição matemática, como as letras A e B são pronunciadas, como a cor do sangue humano é denominada, que outros seres humanos têm sangue e o denominam ‘sangue’”. Aqui, Wittgenstein claramente afirma que essas proposições são, de fato, passíveis de serem conhecidas. Ou seja, a passagem na qual muitos se voltam para defender uma perspectiva de eixo é, na verdade, uma passagem na qual Wittgenstein está justamente descrevendo um certo tipo de conhecimento.

Outra passagem normalmente citada e que, até onde entendo, é interpretada de maneira equivocada, é o parágrafo 342, no qual Wittgenstein afirma que “pertence à lógica de nossas investigações científicas que certas coisas não sejam de fato postas em dúvida”. O autor invoca as suposições eixo, não como uma tentativa para validar ou defender uma determinada abordagem acerca do conhecimento em geral, mas, mais especificamente, como suporte para nossas investigações científicas (*Wissenschaftlichen*) – não apenas as ciências naturais, mas um tipo de investigação sistemática. E esse fato é negado, ou ignorado, por Pritchard e outros epistemólogos dos eixos, que, de início, já estão comprometidos com uma visão acerca das suposições eixo claramente distinta daquela explicitamente manifestada por Wittgenstein.

Wittgenstein parece, na verdade, estar comprometido com a ideia de que investigações sistemáticas dependem de uma base de *conhecimento* ordinário.

Assim, a concepção wittgensteiniana de suposições eixo já *pressupõe* uma resposta para os ceticismos cartesiano e agripiano e, portanto, ela mesma não pode ser projetada como sua resposta para ambos.

Obviamente, os pontos que levanto são textuais, mas o que gostaria de chamar a atenção é que o que ficou conhecido como epistemologia dos eixos, conforme defendido por Pritchard, não parece ter nenhuma relação precisa com Wittgenstein e baseia-se, em grande medida, em citações editadas do parágrafo 341, que deixam de fora informações importantes, bem como ignora qualificações relevantes do parágrafo 342.

Uma maneira de Pritchard e outros epistemólogos dos eixos responderem a essas críticas seria apelar para algo como o parágrafo 10, no qual Wittgenstein escreve: "eu sei que um homem doente está deitado aqui? absurdo (...) Então, eu não sei (...)? Nem a pergunta, nem a afirmação fazem sentido. Não mais do que a afirmação "estou aqui", que ainda posso usar a qualquer momento caso a ocasião adequada seja apresentada". Novamente, aqui, epistemólogos parecem ignorar o parágrafo 340. E isso sugere que, no mínimo, se deveria reconhecer que há uma forte tensão nas visões apresentadas por Wittgenstein. Algumas vezes ele trata as suposições eixo como conhecidas e em outros momentos como absurdas (*nonsense*). Portanto, deveria ser ao menos notado que as visões apresentadas pelo autor acerca do conhecimento são inconsistentes. Mas Pritchard e os demais epistemólogos dos eixos não fazem essa concessão, ao menos não explicitamente.

Contudo, não concedo à Pritchard uma análise caridosa e defendo que a interpretação acima é amplamente equivocada. De fato, passagens como a do parágrafo 10 parecem corroborar a ideia apresentada anteriormente de que Wittgenstein não pretende oferecer uma visão geral do conhecimento e, portanto, não haveria qualquer inconsistência em seus escritos. No entanto, na passagem do parágrafo 10, ele não está falando sobre o conhecimento propriamente dito, mas sobre *afirmações de conhecimento*, ou seja, sobre como falantes ordinariamente se comportam ao fazer atribuições de conhecimento. Assim, Wittgenstein parece estar demonstrando uma preocupação com um tipo de sensibilidade prática. Quando alguém diante de mim pergunta "você está aqui?", isso não significa que ela não saiba que estou aqui. Sim, ela sabe, apenas ficou surpresa e isso é o que autoriza o

ato de fala por ela proferido. Do mesmo modo, em situações normais, minha asserção de que "eu sei...", com relação a qualquer fato óbvio e banal, é absurdo (*nonsense*) no sentido em que eu não pratico, de maneira adequada, um ato de fala significativo (tal como discutido por Austin, 1962).

Assim, pode-se perceber que, quando está considerando as certezas fundamentais, as suposições eixo, Wittgenstein não está se referindo ao fato de que elas não podem ser conhecidas, mas, em vez disso, ele está apontando para o fato de que em situações normais proferir estas proposições é absurdo (*nonsense*), pois ao utilizá-las o sujeito não consegue manifestar atos de fala significativos, ou seja, não há comunicação inteligível ou intenção justificatória na asserção de tais palavras. Seria simplesmente um mau uso da linguagem. Portanto, não se segue, como pensa Pritchard, que as suposições eixo não sejam aptas ao conhecimento, mas sim que são significativas apenas em situações nas quais elas possam ser consideradas como atos de fala significativos.

Outro ponto que se faz importante notarmos é que Wittgenstein tem como alvo em DC as proposições mooreanas e a forma como Moore pretende responder ao cético. De acordo com Moore é possível fornecer uma refutação direta do ceticismo cartesiano sustentando que podemos, sim, conhecer as negações das hipóteses céticas. Mas, para Wittgenstein, simplesmente dizer que *sabemos* tais obviedades (as proposições mooreanas) é enganoso. Para poder dizer "eu sei", deve-se ser capaz, pelo menos em princípio, de produzir evidências ou oferecer bases convincentes para suas crenças. Moore não parece poder fundamentar suas afirmações de conhecimento com base em evidências ou razões porque seus fundamentos não são mais fortes do que aquilo que eles deveriam justificar (DC, 245). A função do ato de fala "eu sei..." tem como intenção oferecer *garantias*, mas garantias não parecem estar em consonância com as suposições eixo. Como Wittgenstein aponta, se um item de evidência tem que contar como base convincente para nossa crença em uma determinada proposição, então essa evidência deve ser pelo menos tão certa quanto a própria crença. Mas as proposições mooreanas (que equivalem às suas certezas) não parecem ter essa característica. No parágrafo 84, Wittgenstein escreve: "acredito, por exemplo, que sei tanto sobre este assunto (a existência da Terra) quanto o senhor Moore, e que se ele sabe que é como ele diz,

então eu também sei". Ou seja, quando Moore afirma que sabe que possui duas mãos, esse ato de fala não oferece maior garantia (ou evidência) do que já se tem, pois o seu interlocutor já compartilha a crença em tais proposições. Isto é, Moore não está em posição de garantir a Wittgenstein a existência da Terra, pois ele compartilha a crença em tal proposição e, portanto, ela não acrescenta nada ao ser mencionada. Proposições dessa natureza já estão sendo pressupostas e, por essa razão, não faz sentido recorrer a elas em tal contexto.

Também, por essa razão, não faria sentido oferecer uma resposta mooreana ao cético, pois nos encontraríamos em uma situação na qual a legitimidade das dúvidas céticas já foi aceita, ou seja, as bases que constituem o discurso em questão já foram concedidas, não fazendo sentido querer, em momento posterior, questionar tais bases. É aqui que se vê a ineficiência da resposta mooreana. O que Wittgenstein pretende mostrar é que, uma vez que determinadas certezas já são compartilhadas ou aceitas, não faz mais sentido querer prová-las ou negá-las, afinal, já foram admitidas. Numa situação normal, quando certas suposições eixo já são aceitas, não faz sentido questioná-las novamente, pois elas são os pressupostos que conduzem o rumo do discurso. Dizer isso está longe de implicar que as suposições eixo não podem ser objeto de conhecimento ou ainda que são a-rationais, mas apenas parece salientar que, em certas circunstâncias, faz-se totalmente fora de propósito questioná-las, assim como um ato de fala que não consegue ser significativo. Portanto, Wittgenstein aborda as suposições eixo, não a partir de uma teoria geral do conhecimento, mas, como Austin, a partir de uma abordagem ancorada nas funções de expressões performativas tais como "eu sei...".

## 10.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, procurei discutir a resposta oferecida por Duncan Pritchard aos argumentos céticos radicais sob a forma de paradoxo (conforme o argumento AC) que se utilizam do princípio do fechamento epistêmico. Como vimos, a abordagem defendida por Pritchard se baseia na existência de certas atitudes proposicionais *sui generis*, que tem como conteúdo as suposições eixo. Segundo essa abordagem, tais

suposições são a-rationais e, por essa razão, não podem ser avaliadas racionalmente, mantendo-se independentes do jogo da avaliação racional.

Procurei mostrar que Pritchard não é bem-sucedido em sua abordagem. Em particular, que ele não consegue oferecer uma descrição adequada acerca da natureza de tais atitudes proposicionais *sui generis*, isto é, não consegue demonstrar de maneira satisfatória qual a diferença entre uma atitude doxástica e uma atitude suposicional, uma vez que tais atitudes compartilham com a atitude doxástica a característica fundamental de tomar algo (uma proposição) como verdadeiro e essa característica parece ser central para a possibilidade de avaliação epistêmica. Dessa forma, visto que também exibem essa característica, as atitudes suposicionais não podem ser consideradas a-rationais ou isentas da avaliação epistêmico-racional e, conseqüentemente, não podem ser utilizadas para motivar a resposta sugerida por Pritchard enquanto resolução do paradoxo cético baseado no princípio do fechamento epistêmico.

Além disso, sugeri que Pritchard e os outros epistemólogos dos eixos identificam equivocadamente em Wittgenstein a base para suas abordagens. Mais precisamente, sustentei que tais epistemólogos utilizam passagens consideravelmente editadas, na medida em que deixam de fora informações relevantes, e ignoram passagens nas quais Wittgenstein é bastante claro acerca da possibilidade do conhecimento das suposições eixo, o que sugere, no mínimo, que Wittgenstein possui uma visão inconsistente acerca do conhecimento (se é que possui alguma). Como defendido, Wittgenstein está preocupado em oferecer uma análise que permita, apesar do cético, uma investigação científico-teórica sistemática e não o oferecimento de uma teoria geral do conhecimento.

## Capítulo 11

### Wittgenstein, crença religiosa e a epistemologia dos eixos<sup>1</sup>

Modesto Gómez Alonso

Tradução Plínio J. Smith

#### 11.1 INTRODUÇÃO

Um projeto privilegiado dos epistemólogos dos eixos é ler as observações de Wittgenstein sobre a crença religiosa à luz de sua maneira de caracterizar as assim chamadas “proposições de Moore” ou “compromissos com eixos”, tal como é desenvolvida em *Da certeza*.<sup>2</sup>

Já em 2001, Iakovos Vasiliou chamou a atenção para os fatos de que, para Wittgenstein, nem as crenças religiosas, nem as proposições de Moore estão fundadas em provas e que, embora tenham a forma de crenças empíricas comuns, nenhum desses dois tipos de crença funciona da mesma maneira que outras crenças empíricas. A semelhança notável entre as crenças religiosas e as proposições de Moore tornariam inteligível a inusitada afirmação de Wittgenstein de que o crente e o não crente religioso não se contradizem mutuamente (Vasiliou, 2001, p. 31) – eles operam dentro de diferentes sistemas de referência.

Coube, entretanto, a Duncan Pritchard (2017), um grande especialista em Wittgenstein e um dos maiores representantes de uma recente teoria da justificação e do conhecimento amplamente inspirada em *Da certeza* (Coliva, 2016, p. 6) – a epistemologia dos eixos, que adotou o programa de derivar uma epistemologia religiosa particular da epistemologia mais geral de Wittgenstein (ou inspirada em Wittgenstein).

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600019-11>

<sup>2</sup> Este artigo foi apoiado pelo Projeto de Pesquisa “Epistemologia da crença religiosa: Wittgenstein, gramática e o mundo contemporâneo” (PTDC/FER-FIL/32203/2017. Fundação Portuguesa para a Ciência e Tecnologia-FCT).

O principal objetivo de Pritchard foi encontrar um caminho intermediário entre o que ele chama de “heroísmo epistêmico” (Pritchard, 2017, p. 101) do cognitivismo religioso e a “capitulação epistêmica” (Pritchard, 2017, p. 102) das explicações fideístas da crença religiosa. Com vistas a esse fim, o “estatuto epistêmico” peculiar dos compromissos com eixos, os quais, embora sem fundamentos, contam como eminentemente razoáveis, seria útil. O *quasi-fideísmo* (a razoabilidade dos compromissos sem fundamento e inabaláveis) que define a epistemologia geral de Pritchard poderia ser facilmente projetada sobre as crenças religiosas, conferindo-lhes, se não justificção epistêmica, pelo menos uma certa racionalidade. Assim, Pritchard propõe um “argumento de paridade” (Pritchard, 2017, p. 103), de acordo com o qual as crenças religiosas não são menos razoáveis que as comuns.

No fundo, parece como se os epistemólogos dos eixos estivessem insistindo que as crenças centrais da pessoa comum não são mais bem fundamentadas do que as crenças de uma pessoa religiosa.<sup>3</sup> Assim, a fé religiosa e as práticas epistêmicas comuns surgiriam igualmente do que Wittgenstein chamou de uma “confiança” (Wittgenstein CV, p. 82); uma ideia que não poderia senão aliviar um pouco o crente religioso atribulado, ao colocar seus compromissos além do alcance da crítica das provas e atenuando a sensação de irracionalidade, arbitrariedade e desconforto, com a qual suas crenças estão dispostas a serem recebidas pelo ouvinte leigo. Suspeitar-se-ia, então, que, por trás dessa estratégia e como sua força motivadora, está o desejo de proteger a fé e oferecer ao crente o que John Cottingham chama de “uma rota de fuga” (Cottingham, 2009, p. 204).

Na minha opinião, essa abordagem levanta mais questões do que respostas.

Primeiro, enfoquemos a noção de “confiança”, que para Pritchard vincularia a crença religiosa com os compromissos com eixos.

É decerto indiscutível que, para Wittgenstein, as crenças religiosas, além de serem “inabaláveis” e “as mais firmes de todas as crenças” (Wittgenstein, LA, p. 54), não são sustentadas por prova, nem suscetíveis a ela (Wittgenstein, LA, p. 56). Também é sabedoria comum que, seguindo Kierkegaard, Wittgenstein pensava que “a crença religiosa poderia somente ser (algo como) comprometer-se

---

<sup>3</sup> Isso parece evocar as maneiras familiares de usar considerações céticas para dar lugar à fé, como em Montaigne.



apaixonadamente com um sistema de coordenadas" (Wittgenstein, CV, p. 73). Contudo, disso não se segue uma explicação puramente expressivista das crenças religiosas, a qual sugere que a crença religiosa é *somente* o compromisso inabalável e a "confiança" firme necessariamente envolvido nesse tipo de crença (ver, a esse respeito, Schroeder, 2008, p. 86-8). O próprio Wittgenstein observa que a crença religiosa "é crença" (Wittgenstein, CV, p. 64), embora não uma mera crença comum. A meu ver, isso significa que a crença religiosa diz respeito a questões de fato, a saber, que, sob pena de *inefabilismo*, ela tem um conteúdo e envolve elementos proposicionais. Como esses fatos não estão disponíveis de uma perspectiva perceptiva e puramente cognitiva, como eles são acessíveis somente como um resultado de uma espécie particular de consciência ou da transformação interna do crente (das lições de vida às quais Wittgenstein se refere em CV, p. 97), levanta-se uma questão epistemológica não relacionada à presente questão semântica – a do caráter fático da crença religiosa.<sup>4</sup>

O problema vem do fato de que Pritchard parece aceitar uma variação do que Cottingham chama de o modelo do "espremedor de frutas" (Cottingham, 2009, p. 209) de tratar a crença religiosa. Esse modelo abstrai o elemento de atitude do elemento proposicional da crença religiosa, tentando dessa maneira capturar a essência da experiência religiosa por meio de um processo de destilação que desconsidera como não essencial o elemento desfavorecido. É um procedimento comum entre cognitivistas religiosos, que reduz as crenças religiosas a uma série de afirmações fatuais em pé de igualdade com as crenças empíricas, mas também poderia ser empregado, como em Pritchard, para reduzir a crença religiosa somente a um compromisso passional e volitivo. Contudo, a possibilidade de considerar alguns elementos de um fenômeno complexo como conteúdo e outros como atitude

---

<sup>4</sup> Seria tentador sugerir que a única maneira na qual se poderia fornecer uma explicação da afirmação de Wittgenstein de que o crente e o não crente não se opõem um ao outro é considerando-se as crenças religiosas como metáforas e símbolos que não dizem respeito a questões de fato. Contudo, há uma explicação alternativa – a qual concede tanto o fato de que em geral os crentes *realmente* acreditam no que dizem quanto o caráter prático, regulador e *orientador* que Wittgenstein vê como *essencial* às crenças religiosas (Wittgenstein, LA, p. 53-4), uma função que meras metáforas e pressuposições heurísticas não são capazes de cumprir: a função de considerar o não crente como cego tanto para os fatos com os quais o crente está comprometido quanto para o porquê ele está comprometido com esses mesmos fatos. Para ser justo, a ênfase de Pritchard no elemento de compromisso dos enunciados religiosos é útil para remover as interpretações metafóricas das afirmações religiosas.

depende de ser capaz de considerar cada elemento separado dos demais. Mas isso é precisamente o que parece que não podemos fazer – não temos acesso independente às características formais e de conteúdo da crença religiosa (ver Tillich, 1958, p. 30-40).<sup>5</sup>

O problema se torna mais premente, se notarmos que, para Pritchard, é o “confiar” *por si mesmo* que faz o trabalho real de conferir racionalidade à crença religiosa. Contudo, o fato de que eu estou comprometido de maneira firme com a crença no Juízo Final não torna a minha crença “mais” racional do que se eu meramente me apego com suavidade à esperança (e angústia) teísta sobre esse evento crucial. Assim como não é mais racional minha firme convicção de que há um mundo externo por causa do próprio fato de que essa é uma crença que está fixa para mim. O trabalho é feito, não pelo próprio compromisso firme, mas pela relação, de um lado, entre proposições eixos e práticas epistêmicas e, de outro, entre crença religiosa e atividades morais, uma relação que os epistemólogos dos eixos e os filósofos da religião têm a responsabilidade de explicar, não, certamente, de gerar ou substituir a confiança natural, mas de aprimorá-la como *confiança não arbitrária* e até transformá-la em um *compromisso apaixonado* – o de assumir o maior *risco* (ver Wittgenstein, LA, p. 54) diante da completa futilidade.

Uma questão adicional para os epistemólogos dos eixos surge do fato de que eles desejam distinguir a pluralidade dos compromissos de eixos na vida cotidiana – uma pluralidade que corresponda à lista heterogênea e variada das proposições de Moore e à *certeza básica* que todas elas expressam. Essa certeza básica seria o núcleo subjacente que é comum a todos os nossos compromissos epistêmicos e que permitiria sua unificação sob uma categoria comum, a qual permaneceria *constante* a pesar da natureza fluída de suas expressões. Essa certeza fundamental é, para Pritchard, o que ele chama de o *compromisso de eixo superior (über)* de que *não estamos radicalmente em erro* (Pritchard, 2017, p. 111).

O problema vem do fato de que, se as crenças religiosas são similares às proposições de Moore, seria razoável esperar que, como as últimas e independentemente de seu conteúdo e de seu contexto, elas também seriam

---

<sup>5</sup> Na seção 3, argumentarei que o conteúdo está disponível a duas atitudes distintas: a de *esperança* e a de *fé*. Contudo, ambas são expressivas de uma preocupação última.

expressivas de uma certeza básica religiosa que subjaz a todas elas. De outro modo, o problema do relativismo e a questão sobre a falta de valor último de crenças acolhedoras de valores e sobre a radical contingência das crenças religiosas como guias para a vida e compromissos que doadores de significado não seriam nem um pouco atenuados. Contudo, epistemólogos wittgensteinianos não nos informam sobre o conteúdo e, mesmo, sobre a existência desse compromisso religioso de eixo *über*. Uma vez que a questão cética sobre a racionalidade da crença religiosa é levantada no nível mais alto de abstração, seria necessário esclarecer o que faz de uma crença que ela seja uma crença *religiosa*, a saber, da concepção comum cuja natureza está em questão.

Como uma última preocupação, deixe-me acrescentar que, apesar das semelhanças notáveis entre eixos e crenças religiosas, há pelo menos duas diferenças significativas entre eles. De um lado, ao contrário do que Wittgenstein afirma sobre os eixos epistêmicos – que eles são o pano de fundo implícito contra os quais as práticas têm lugar e, assim, não são aprendidos nem explicitamente (Wittgenstein, DC, 279), nem movimentos dentro do jogo cognitivo, – uma característica da crença religiosa é que ela é uma imagem “constantemente no primeiro plano” (Wittgenstein, LA, p. 56) para o crente, uma imagem que explícita e regularmente orienta a sua conduta. De outro, parece crucial notar que, enquanto seria normalmente absurdo retratar nosso compromisso com os eixos como apaixonado e, assim, vê-los como objeto de fé, lealdade e devoção, ou envolvendo uma mudança profunda e radical no modo de viver e avaliar a vida, é essa transformação profunda do centro de si mesmo, a qual inclui todos os elementos da vida pessoal, que é constitutiva da atitude religiosa da fé.

Esse contraste nítido entre eixos e crenças religiosas deveria nos alertar. Ele sugere que a crença religiosa, se é racional, não seria racional como os eixos são. A resposta a essa questão de por que os eixos são racionais apesar de sua natureza infundada não é, assim, projetável sobre a mesma questão acerca da racionalidade dos compromissos religiosos. Com efeito, na concepção religiosa, o mundo externo não é apenas um pano de fundo indiferente para as nossas práticas; é um mundo inteiramente tomado de significado último e valor permanente. A crença religiosa parece ter um significado muito mais profundo do que os eixos para uma vida

significativa. E, como Wittgenstein nos lembra, faz uma enorme diferença ver a vida como a vida de um amontoado de formigas e vê-la como a vida de um ser humano (Wittgenstein, CV, p. 71).

Na seção 2, tratarei do problema de como os eixos são capazes de ganhar um apoio racional. Defenderei que os eixos são racionais na medida em que há uma relação necessária entre a estrutura da avaliação epistêmica e da agência epistêmica. Para isso, a abordagem recente de Ernest Sosa de alguns dos tópicos principais da epistemologia dos eixos, bem como seu diagnóstico do desafio cético, serão relevantes. Chamando a atenção para a "virada prática" na epistemologia recente, abrirei espaço para as noções de "fé racional", "interesse" e "cuidado" que serão úteis na análise seguinte da crença religiosa.

Na seção 3, eu me apoiarei muito na distinção traçada por Wittgenstein entre fé e superstição. Defenderei que, enquanto a questão que guia muitas das observações tardias de Wittgenstein sobre a crença religiosa volta ao problema pré-tractariano de como seria possível um acordo entre a vontade de uma pessoa e a de outro ser (Wittgenstein, NB, p. 74) que, nos *Diários 1914-1916*, ele identifica com Deus, destino, o mundo (Wittgenstein, NB, p. 74) e "como as coisas estão" (Wittgenstein, NB, p. 79), ele abandona seu estoicismo inicial, vindo a adotar uma posição notavelmente próxima da concepção de Kant sobre o significado da esperança religiosa. A crença religiosa permanece como uma maneira de viver e de avaliar a vida que coloca limites para as práticas humanas nas quais está imersa, opondo, assim, o fanatismo moral e as expectativas idólatras de satisfação terrena. Ela ganha racionalidade, uma vez que, além de ecoar nossas intuições pré-teóricas poderosas sobre nós mesmos como agentes morais, ela força uma dura escolha no não crente – uma escolha entre aprender a abandonar a ilusão de uma luta moral e optar por uma luta moral contra o pano de fundo da preocupação final da fé.<sup>6</sup> Para aqueles de nós que não podem abandonar o humano em nós sem renunciar a nós mesmos, o anseio inextirpável e insaciável de um Fausto está longe de ser trágico – é a mola da ação.

---

<sup>6</sup> Essa escolha dura foi descrita de maneira vigorosa por John Cottingham (2013, p. 110-2). Acrescento a isso um aspecto adicional, ao mostrar que a única opção envolvida nessa escolha seria coerente com as condições que tornam a escolha possível e genuína. Isso resulta em uma espécie de argumento transcendental a favor da racionalidade do compromisso religioso.

## 11.2 PRESSUPOSTOS DE PANO DE FUNDO E AGÊNCIA EPISTÊMICA

Embora uma guerra mortífera entre diferentes versões da epistemologia dos eixos está longe de ter terminado, há um campo comum a todas elas – a saber, elas se opõem à proposta neo-Mooreana (tal como é exposta pelos autoproclamados dogmáticos e liberais como Huemer e Pryor) de que a percepção ou as aparências (*seemings*) bastam para conceder a justificação para a correspondente crença perceptiva. A afirmação dos epistemólogos dos eixos é que a experiência por si só subdetermina as crenças que poderiam ser consideradas como justificadas por ela e que temos de acrescentar às aparências uma suposição *muito geral* para obter justificação comprobatória para crenças empíricas e cotidianas.

Consideremos que *eu pareço ver um celeiro*. Dado que essa aparência é compatível com o fato de que eu não estou realmente vendo um celeiro (talvez porque eu esteja somente alucinando isso ou porque o que eu vejo é um celeiro falso), a experiência por si só não basta para garantir a minha crença de que estou vendo um celeiro. Também é necessário, para esse propósito, a suposição inicial relevante de que *se parece ver um celeiro, e não há razões para duvidar disso, uma pessoa vê de fato um celeiro*; o que, por sua vez, seria uma exemplificação particular de uma *pressuposição de pano de fundo* geral que se poderia expressar de diferentes maneiras – como a suposição de que *eu não sou a vítima de uma ilusão massiva perceptiva e cognitiva* (Coliva, 2015, p. 6), de que *a realidade tende a corresponder à aparência* (Sosa, 2021, p. 141) ou de que *nós não estamos radicalmente em erro* (Pritchard, 2017, p. 111). Essa é a razão pela qual *compromissos de eixo superiores* (*über*) entram em cena, como princípios primeiros na arquitetura da justificação perceptiva, princípios que ajudam a fornecer a *justificação inicial* para nossas afirmações empíricas.

A preocupação sobre eixos gerais é que se pretende que eles sejam oferecidos como princípios primeiros que não podem ser provados, nem garantidos por alguma coisa ainda mais fundamental sem perder sua pretensão a ser princípios primeiros. Note-se, também, que suposições gerais funcionam como primitivos epistemológicos que os epistemólogos dos eixos aduzem para explicar por que e como nossas crenças empíricas estão justificadas ou podem até equivaler a

conhecimento. A última ideia corta pela raiz qualquer afirmação prospectiva de que se podem reivindicar os eixos por suas consequências, como se o próprio fato de que nossas crenças empíricas estão justificadas ou de que nossas práticas empíricas são “casos paradigmáticos” de racionalidade pudessem por si mesmos dotar os eixos de racionalidade e justificação. Isso derrubaria toda a arquitetura da justificação epistêmica como os próprios epistemólogos dos eixos a descrevem.<sup>7</sup>

Qual é o desafio? Uma vez que não há nada para dizer a favor de nossas suposições gerais de pano de fundo, o desafio é o de que essas suposições estão racionalmente em pé de igualdade com qualquer outra suposição geral (incluindo as negações dos eixos) que poderíamos fazer no seu lugar. A ideia é que, se considerarmos dois sistemas de coordenadas opostos apoiados em suposições iniciais opostas e se essas suposições fundamentais não puderem ser sustentadas por absolutamente nenhum argumento, atolamo-nos em um caso limite de equipolência pirrônica, no qual os dois sistemas são sustentados por argumentos equivalentes porque ambos estão igualmente não sustentados (e são insustentáveis). Da equipolência se segue a suspensão cética. O problema é que romper o empate de duas concepções igualmente fortes e incompatíveis e, assim, quebrar a paralisia da suspensão, exigiria uma *crença arbitrária* em algum dos lados da equipolência, levando diretamente para uma das alternativas do Trilema de

---

<sup>7</sup> Em minha opinião, o argumento da *racionalidade estendida*, de Annalisa Coliva, com o objetivo de reivindicar (contra o cético humiano) a natureza não arbitrária dos eixos pertence a essa classe. Coliva chega à conclusão de que os eixos são infundados, mas racionais, por meio de três afirmações: (i) a própria noção de “racionalidade epistêmica” é extraída de nossas práticas comuns (Coliva, 2015, p. 129); (ii) tanto os humanos quanto os não humanos concordam que essas práticas são essencialmente racionais; (iii) os eixos são *constitutivos* de nossas práticas epistêmicas, fazendo, dessa maneira, dentro do escopo destas últimas como suas condições de possibilidade (Coliva, 2015, p. 129). Isso equivale a uma *reductio* da concepção cética de que os eixos são suposições arbitrárias e, assim, não racionais.

Contudo, o argumento de Coliva deixa intocado o cético humiano. Primeiro, porque o cético humiano está levantando a questão de saber se nossas práticas epistêmicas e as suposições de pano de fundo internas a elas são racionais, uma questão que não se pode responder recorrendo aos próprios fatos de que o cético humiano duvida ou os quais nega. Segundo, porque o cético humiano provavelmente distinguiria entre o *conceito* de racionalidade e o seu *uso*. Ele poderia argumentar que o primeiro não depende de nossas práticas e que, envolvendo uma habituação psicologicamente explicável, o último é apenas um fato contingente da natureza humana, o qual não mostra que estamos em nosso direito ao fazer suposições básicas. Terceiro, porque, num nível mais alto, Coliva endossa uma explicação naturalista dos eixos como básicos “dado o tipo de criatura que somos” (Coliva, 2015, p. 128), como pressuposições *de facto* que não podem, elas mesmas, ser avaliadas racionalmente. Essa afirmação ameaça solapar a solução proposta e deslocar a questão cética para sua fase reflexiva própria. Resumindo: os eixos não podem obter sua racionalidade das práticas comuns, uma vez que essas práticas dependem de se os eixos são racionais para considerá-las elas próprias como racionais.

Agripa, mais especificamente o Modo da Hipótese. A natureza lógica própria dos eixos implica que eles não são epistemicamente racionais.

O desafio também poderia ser expresso da seguinte maneira. Os eixos são arbitrários na medida em que sua negação *não cancela nossa autoconcepção como raciocinadores e deliberadores*, a saber, na medida em que cenários céticos que implicam a falsidade dos eixos *são compatíveis com suas vítimas retendo a capacidade de fazer juízos genuínos* (pensar) – e isso, mesmo apesar do fato de que, nessas condições desafortunadas, esses juízos seriam radicalmente deficientes.

A ideia é a de que a negação dos eixos não parece afetar nem um pouco nossa concepção de nós mesmos como agentes epistêmicos que, mesmo se fracassados, e assim, mesmo se impedidos de agir baseados em nossas próprias escolhas e de receber crédito por nossas crenças acuradas, somos contudo capazes de nos moldar por decisões epistêmicas e chegar a conclusões baseados na reflexão (a qual, por sua vez, seria fundada em informação enganosa ou ilusória). Os eixos ficam soltos no ar, uma vez que eles permanecem *internamente não relacionados* a ser um agente e um pensador. E aqueles elementos não são, como em Coliva, um fato contingente a respeito de como os seres humanos agem, mas a marca da qual depende a própria possibilidade de vir a dar sentido ao comportamento como *comportamento significativo*. A consequência do ataque cético aos eixos é precisamente tornar possível conceber agentes logicamente estrangeiros *como agentes*. Parece que, ao separar nosso sistema de referências da nossa concepção de nós mesmos como agentes, os céticos estavam abrindo um “espaço lógico” para descrever racionalidades alternativas que valem tanto quanto outra. Assim, o cético abriria um lugar para a ideia de uma avaliação racional e geral que não pressupõe um pano de fundo de certezas wittgensteinianas, enquanto chega ao veredito negativo, que, muito curiosamente, é implicado pelo fato de que a habilidade para emitir juízos de uma pessoa e a sua estrutura normativa para avaliá-los epistemicamente são fatores independentes.

São? Consideremos a contribuição recente de Sosa para o debate sobre se as suposições de pano de fundo são racionais e, se forem, como o são.

Sosa veio a distinguir uma sub-classe particular de pressuposições de pano de fundo que chama de *condições definidoras de domínio* (Sosa, 2021, p. 174). Na

opinião de Sosa, a maioria dos nossos desempenhos epistêmicos têm lugar contra o pano de fundo de suposições implícitas, como no caso seguinte.

Simone é uma pilota de caça experiente que, após uma longa carreira, é submetida a um teste de simulação. Ela não está ciente de que é um teste e pensa que, como de hábito, está pilotando um avião real e atirando em alvos reais. Estipulemos que nessa ocasião e, apesar do fato de que ela poderia facilmente ter sido levada à tela de simulação, Simone está pilotando um caça real e acabou de acertar um alvo real. Como o cenário de simulação afeta a *qualidade* do seu desempenho presente? Uma vez que não é real, o cenário afeta o resultado de Simone de alguma maneira?

Está claro que a realidade do cenário, assim como com a realidade dos cenários céticos, afetaria os desempenhos de uma pessoa ao torná-los falsos. Contudo, também parece claro que o agente está em seus direitos ao aceitar de início (na medida em que não há indícios contrários) que as condições para o desempenho são normais e propícias. De acordo com nossa estrutura normativa cotidiana, Simone não é culpada de negligência epistêmica ao aceitar que ela está atirando em alvos reais. O desempenho de Simone é normativamente impecável e alcança o seu objetivo. Contudo, não alcança uma posição epistêmica mais alta porque *o sucesso do desempenho é muito frágil e inseguro*, como se pode facilmente perceber ao comparar a posição de Simone com a posição de sua contraparte na situação completamente imune à simulação (e a outros revogadores). É por isso que Sosa coloca a categoria de *conhecimento seguro* no nível mais alto de um sistema hierárquico de graus de conhecimento (Sosa, 2021, p. 171).

Façamos, contudo, duas considerações importantes a respeito do caso de Simone. De um lado, há uma diferença significativa entre as circunstâncias não propícias para o desempenho de Simone e cenários globais, pois as primeiras são condições *locais* que são verificáveis, enquanto a realidade dos cenários globais não seria perceptível para a vítima. Bastaria nos tornarmos cientes desse fato para subir os padrões do desempenho *não negligente* e, assim, levantar dúvidas sobre se o agente reflexivo reteria seu direito racional de aceitar de início os eixos diante



daquelas possibilidades, as quais como que estão reflexivamente presentes no agente consciencioso sem exigir nenhum indício empírico contrário.<sup>8</sup>

De outro lado, conhecimento seguro é uma categoria muito estrita, a qual exige não somente a *realidade* das condições de pano de fundo, mas também sua *segurança*. Com relação aos eixos, isso implicaria que as condições que eles *devem satisfazer* para cumprir sua função de tornar possível o *conhecimento empírico seguro* são duas: a de que sejam verdadeiros e a de que sejam *seguramente verdadeiros* e, assim, intocados pela *sorte modal*. Para ser justo, na concepção de Sosa, não se exige para o desempenho ser epistemicamente impecável que o agente saiba que essas condições são satisfeitas. Mas a condição de segurança compõe as nossas preocupações com nosso direito racional de aceitar os eixos em face dos cenários globais – ela faz isso porque bastaria considerar que esses cenários, mesmo se falsos, *poderiam facilmente ser verdadeiros*, para solapar nossas suposições iniciais como arbitrárias.<sup>9</sup>

A racionalidade dos eixos será reconquistada? Consideremos como Sosa entende as *condições definidoras de domínio*.

Para ilustrar essa noção, Sosa nos convida a comparar Simone com Fielder, um jogador de baseball em um jogo noturno, no qual está atuando, quando, sem ele saber, as luzes poderiam facilmente se apagar, uma situação que torna frágil a sua realização (*achievement*). As luzes frágeis diminuem a *qualidade* do desempenho de Fielder?

---

<sup>8</sup> Seria inútil afirmar que os cenários globais são muito remotos, uma vez que, sendo compatíveis com o conjunto de nossa experiência, não há ponto de vista externo a partir do qual avaliar sua proximidade modal.

Note-se que o cético está deixando para trás a estrutura das práticas comuns. Ele está, contudo, em seu direito de ir além de como de fato agimos, porque a acusação de negligência procede da própria estrutura da racionalidade epistêmica. Práticas podem não satisfazer seus próprios padrões constitutivos. A respeito dessa questão, também é relevante lembrar que muitos epistemólogos, incluindo proponentes dos compromissos dos eixos, estão inclinados a questionar argumentos linguísticos para diferentes teorias epistêmicas ao solapar sua metodologia subjacentes, a saber, a metodologia que infere a natureza epistemológica de um conceito com base nos seus usos diários na linguagem comum. Nessa visão, há uma lacuna entre os usos linguísticos de um conceito epistêmico e sua natureza conceitual.

<sup>9</sup> A condição de segurança também ameaçaria solapar o *a explicação finalista do conhecimento* de Sosa como realização inteiramente apta, isto é, como realização atribuível às competências animais e reflexivas do agente. Com base nessa explicação, revogadores modais que não são realizados seriam irrelevantes para a posição epistêmica das crenças. Assim, a noção de conhecimento seguro pareceria colidir com o programa geral de Sosa. Contudo, esse problema adicional é secundário ao tópico principal desta seção.

A ideia crucial de Sosa é que há uma diferença entre Fielder e Simone, pois enquanto Fielder perde sua *habilidade* para atuar, se as luzes se apagam, Simone reteria sua habilidade para atuar (e emitir juízos), mesmo quando está no cockpit da simulação e seus juízos são massivamente falsos. Ao contrário do que acontece com Simone, a fragilidade das luzes não diminui o desempenho de Fielder, uma vez que, se as luzes se apagaram, essa situação o impediria completamente de ter um desempenho. Uma condição definidora de domínio é, assim, aquela que é “constitutiva do ter um desempenho em um domínio dado, de tal modo que ter um desempenho nesse domínio exige satisfazer essa condição” (Sosa, 2021, p. 174).

Lembremo-nos, neste ponto, de que o ataque do cético aos eixos depende do suposto fato de que as vítimas ainda reteriam sua capacidade de fazer juízos genuínos e, assim, que os cenários céticos familiares somente afetariam a *qualidade* dos desempenhos de suas vítimas. Nessa concepção, os cenários céticos seriam semelhantes às circunstâncias desfavoráveis em torno de Simone, mesmo se somente globais; e suas vítimas seriam mais como Simone do que como Fielder. Contudo, além de lançar luz em uma pressuposição cética que permaneceu em grande parte despercebida e, assim, abrir o espaço lógico para a questão surgir, a estratégia de Sosa tem a vantagem adicional de levantar sérias dúvidas sobre se a vítima dos cenários globais retém sua capacidade de pensar e pode ser concebida seriamente como uma conhecedora. Nessa concepção, eixos são condições definidoras de domínio superiores (*über*). Como tais, estaríamos em nosso direito ao aceitá-las.<sup>10</sup>

Considere-se, por exemplo, o argumento do sonho. Aceita-se, comumente, que, se se estivesse dormindo, ainda assim se formariam crenças e se emitiriam juízos – aquelas mesmas crenças e juízos com os quais se sonha. Contudo, todas as ações, decisões, resoluções, intenções e atos voluntários que ocorrem *no* sonho, e porque são sonhados, são cancelados como *reais*, isto é, como coisas que se fazem ou que estão realmente acontecendo com quem sonha, *enquanto* se está sonhando. Não há dúvidas de que pensamentos, entendidos como *imagens mentais* que

---

<sup>10</sup> Há uma óbvia falta de analogia entre o possível apagar da luz no caso de Fielder e a vítima do cenário global: o primeiro, mas não o segundo, está ciente da realidade das más condições. Isso, contudo, não afeta o argumento central, que não visa a excluir a possibilidade de ilusão massiva, nem lida com marcas para distinguir a experiência real da virtual.

surtem na mente do sonhador por inúmeras razões não relacionadas com as realizações cognitivas do sonhador, são atribuíveis ao sonhador *enquanto* ele os sonha. Contudo, no sonho, não há um *pensamento real*, nenhum ato genuíno de deliberação, afirmação ou até dúvida por parte do agente. O sonhador sonha a si mesmo como pensando e agindo, mas ele está somente representando a si mesmo como pensando e agindo. Mas ele está somente se representando como pensando e agindo sem realmente ser um conhecedor e um agente. É como se o cético estivesse adotando uma *concepção passiva e puramente representacional* da condição e da vida humana. A principal objeção ao cético é que ele não pode realmente conceber o mundo sonhado cuja possibilidade ele supõe, porque ele não pode conceber a si mesmo como um pensador e um questionador nesse mundo. Assim, o cético é culpado de uma espécie de *contradição performativa*.

O mesmo argumento se aplica a todo o âmbito dos cenários globais familiares da literatura cética. Lidando com vítimas passivas que, incubadas ou enganadas, são meros espectadores de suas vidas, cenários como o cérebro numa cuba (BIV) não são mais do que versões atualizadas do argumento do sonho – os cérebros em cubas partilham o destino dos sonhadores como desconectados do pensamento e da ação; eles vivem dentro de um mundo similar ao sonho, no qual tudo, até seus juízos, são objetos de representação. De maneira crucial, o ceticismo não somente torna *a maneira como nós nos relacionamos a nós mesmos por nossas ações* uma questão de engano, mas também levanta a questão de se nossas sensações de nós mesmos como *agentes vivos* não passam de uma ilusão. Isso significa que o ataque cético aos eixos é um ataque à subjetividade e à ação que se destrói a si mesmo.

Note-se, contudo, que a reflexão precedente não é uma refutação do ceticismo global, nem um argumento justificador dos eixos, o qual, fornecendo novas bases para crer em eixos, aumenta a probabilidade de sua verdade. O primeiro, porque ainda é bem possível que cenários lógicos e metafisicamente globais sejam verdadeiros. O último, porque, longe de serem objetos de conhecimento, os eixos são objeto de *confiança*. Concluiu-se que essa confiança, longe de ser cega e opcional, é racional. Mas *fé racional* ainda é *fé* e, como tal, difere tanto da opinião justificada quanto da certeza.

A confiança nos eixos é racional na medida em que não é uma escolha arbitrária para agentes epistêmicos inteiramente cientes do que a agência realmente implica fazer. Como não é um exemplo de arbitrariedade a recusa de uma pessoa considerar a possibilidade teórica de que o pensamento ativo é ilusório. Essa possibilidade sequer é optativa para agentes livres sem destruir o seu eu interno e, assim, renunciar a si mesmos. É problemático até levantar a questão de se considerarmos a nós mesmo como pensadores é ou não racional, uma vez que, como predicados de pensamento, racional e não racional são termos que o pressupõem.

De qualquer forma, é a *certeza prática* constitutiva de nós mesmos como *fazedores* que se opõe à dúvida teórica. Essa certeza prática envolve um *cuidado conosco*. E, como viemos a ver, esse cuidado consigo mesmo está logicamente relacionado com a concepção do mundo, não como um campo de objetos possíveis de representação, mas, em vez disso, como a arena de nossas preocupações práticas, algo com o qual nos importamos e no qual estamos interessados. A dúvida teórica solapa qualquer interesse na realidade e em nós mesmos; como Mefistófeles, é daquele “espírito de negação perpétua” (Goethe, 1987, I 1338) que leva ao desaparecimento do mundo à medida que o mundo se torna um objeto de indiferença. E é a indiferença que se opõe à confiança, à esperança e à fé como atitudes proativas que envolvem preocupação. É somente esse *interesse* que torna o mundo *real*, e não uma mera fantasmagoria de imagens ordenadas.

A confiança nos eixos não é senão o assentimento voluntário ao sistema de referência que naturalmente se apresenta a nós porque somente nessa concepção podemos cumprir nosso dever como agentes. Isso é o que a acima mencionada “virada prática” em epistemologia realmente significa.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Note-se, primeiramente, que nessa abordagem a racionalidade dos eixos surge de fontes muito mais profundas do que nas explicações precedentes. É como se os epistemólogos dos eixos tivessem em grande parte esquecido o conselho de Wittgenstein de colocar o ponto de interrogação suficientemente no fundo (Wittgenstein, CV, p. 71). Nossa concepção também é justa com quão intuitivo e significativo são os desafios céticos. Note-se, ainda, que, embora estejam inclinados a sublinhar as práticas, os epistemólogos dos eixos são com frequência cegos para o seu caráter cotidiano e existencial. Falar de práticas da boca para fora não envolve necessariamente prezar a dimensão prática, como se percebe facilmente em quão injustas e desorientadas são as acusações familiares contra Crispin Wright como propondo argumentos “pragmáticos” para os eixos (principalmente em Wright, 2004b), quando, ao contrário, Wright está lidando com o “prático” (quase no vocabulário kantiano) e não com o pragmático.

### 11.3 SIGNIFICATIVIDADE E CRENÇA RELIGIOSA

Está claro, à primeira vista pelo menos, que os fatos expressos pela crença religiosa não são condições constitutivas do desempenho epistêmico. Contudo, Wittgenstein também sublinha o *caráter prático* e a *certeza prática* essencialmente envolvidos na crença religiosa, bem como a religião está intimamente relacionada a uma *vida significativa* (Wittgenstein, CV, p. 71) de cuidado e interesse. Cuidado e interesse são precisamente as atitudes existenciais que tornam o mundo alguma coisa *real*; atitudes que surgem de um dever básico em relação a nós mesmos como *agentes responsáveis*. Uma vez que a crença religiosa é expressiva da *preocupação última*, não seria o mundo do crente um mundo que é maximamente real, um mundo que cresceu ao seu limite mais alto? É *isso* – confiança *contra todas as provas* na realidade total da vida, do mundo e da ação – o que crer em um Deus julgador e redentor, em Deus como o criador do mundo, no Destino e na Vontade de Deus estão expressando?

A minha opinião é a de que, longe de tentar provar objetivamente (ou rejeitar) a verdade da religião, as observações tardias de Wittgenstein sobre a esperança e a fé antes explicam a relação transcendental entre a crença religiosa e a atividade moral. Defenderei que podemos considerar a concepção tardia de Wittgenstein sobre a religião como a continuação de sua preocupação inicial com o problema de como seria possível, se o for, superar a discrepância entre o “eu” metafísico que é “o portador da ética” (Wittgenstein, NB, p. 80) e um mundo alheio e indiferente às nossas preocupações – e isso, diante da verdade humilde de que não há conexão comprobatória entre a vontade ética e o mundo (Wittgenstein, NB, p. 73, p. 77). Wittgenstein herda essa importante questão de Kant. Ela também sofre um processo longo e demorado de purificação crítica que, de maneira bastante curiosa e contra todas as aparências, resultaria em um acordo mais profundo entre as concepções de Kant e de Wittgenstein sobre a questão em pauta.

Como é bem sabido, Kant oferece na segunda *Crítica* uma dedução da Ideia de Deus (que é um dos postulados da razão prática) como alguma coisa que devemos pressupor como condição para alcançar o propósito final da razão prática do *bem supremo* (ver Kant, 2015, 5:108-14). O bem supremo é, para Kant, um estado em que

a maior virtude possível está unida à maior felicidade possível, um estado que é o objeto de todos os esforços da razão prática. Também é importante notar que, para Kant, o bem supremo não é um fim extrínseco imposto de fora sobre a vontade, nem um fim local e temporal que o conhecimento representativo nos dá como um objetivo. É o dever – a vontade como determinada pela lei moral – que faz surgir o bem supremo como um fim intrínseco para o sujeito ético.

Assim, Kant está diante de duas questões relacionadas: **(i)** a questão mais abstrata sobre se um fenômeno suprassensível – a vontade ética – pode ser *eficaz* dentro de um mundo sensível, de modo que a lei moral não comanda em vão; e **(ii)** o problema de se a exigência da razão para um mundo em que a felicidade e a virtude estão associados e no qual o bem supremo se torna real, ainda poderia ser concebida como alguma coisa que não é nem um *comando ilusório* nem um simples *pensamento desejoso, diante da obstinação das aparências em contrário* (aparências que, longe de minimizar, Kant é suficientemente realista para sublinhar). Fé na governança de Deus sobre o mundo é, para Kant, a suposição necessária sem a qual a moralidade, ou se romperia, ou se tornaria um objeto vazio de reverência, o qual seria vazio porque, sendo irrealizável, não seria a fonte da ação proposital.

Está claro que o primeiro Wittgenstein dos *Diários* e do *Tractatus* estava apaixonadamente comprometido com as questões levantadas por Kant. Contudo, está longe de estar claro qual posição ele tomou. A resposta de Wittgenstein parece flutuar entre duas concepções opostas. De um lado, ele parece às vezes concordar com a existência do mundo como “dependente de uma vontade alheia” e “mística” (ver Wittgenstein, NB, p. 74, e Wittgenstein, TLP, 6.44). Nessa concepção, a fé na governança de Deus sobre o mundo nos permitira ver todos os eventos como “a vontade de Deus”, de modo que eles seriam vistos como significativos. A mesma fé também sublinharia nossa confiança como agentes morais à medida que a vontade ética realmente faz uma diferença no mundo natural.

Entretanto, a atitude mais frequente de Wittgenstein em suas reflexões iniciais é muito diferente. É como se ele estivesse desencorajando a exigência da razão pelo bem supremo e pensasse resolver o problema kantiano ao negar sua existência – nessa concepção, felicidade e virtude não são desproporcionais porque são, de fato, idênticas. O estoicismo, assim, permeia o tom do primeiro Wittgenstein e encoraja a

concepção do “eu” ético como um herói moral que, exteriorizando todos os fenômenos, substitui uma vida externa governada pelo acaso por uma vida interna invulnerável de triunfo moral. O “eu” ético permaneceria firme na *retidão da sua vontade*, pouco importando se sua vontade tenha consequências. A lei moral permanece por si mesma, independente do mundo. A única garantia exigida para uma vida significativa é a certeza da intenção da pessoa. Nem sequer se exige a fé em Deus para a lei moral autossustentada, porque não há problemas ou fins constitutivos que demandariam uma relação entre a atividade moral e a crença religiosa.<sup>12</sup>

Quanto mais Wittgenstein se tornava ciente da complexidade do prático, tanto mais sua concepção heroica inicial se tornava suspeita e, finalmente, foi abandonada, com a reavaliação subsequente da crença religiosa. Não é somente que Wittgenstein veio a perceber que o seu estoicismo precedente propunha uma psicologia moral inadequada a seres humanos, já que envolve uma negação da nossa natureza corpórea com suas próprias reivindicações e necessidades. Mais importante do que isso, ele acabou por ficar profundamente preocupado a respeito de muitos traços da atividade moral que abrem um espaço lógico para a ética como essencialmente sustentada pelos conteúdos da fé religiosa. Todos esses traços emergem nas observações contidas em *Cultura e valor*.

A concepção do jovem Wittgenstein aceitava a *autoridade* da lei moral e dos deveres fundados nela como um depósito seguro de significado e valor. Contudo, suas observações tardias sobre a ética (ser Wittgenstein, CV, p. 95) foram escritas sob a sombra do que Bernard Williams chamou de “a contingência radical do ético” (Williams, 2002, p. 20), a saber, sob a suspeita de que a voz moral dentro de nós poderia não ser nada mais do que uma ilusão facilmente explicada por fatores biológicos ou culturais, um fenômeno local do qual, como um signo da passagem à

---

<sup>12</sup> Podem-se encontrar indícios dessa concepção autônoma da moralidade em algumas das observações tardias de Wittgenstein. Por exemplo, em uma discussão implícita da dedução de Kant dos postulados da razão, Wittgenstein escreve: “Deus comandou isso, portanto devemos ser capazes de fazê-lo”. Isso não significa nada. Não há um “portanto” sobre isso. As duas expressões poderiam no máximo significar a *mesma coisa*” (Wittgenstein, CV, p. 87).

Isso não implica, contudo, que, a essa altura, Wittgenstein ainda está endossando uma concepção autossustentada da lei moral (a qual, no texto acima, aparece como o comando de Deus). O que está acontecendo é que, para o Wittgenstein maduro, a relação entre a lei moral e a crença religiosa repousa em um nível muito mais profundo, como será defendido no texto principal.

maioridade da razão, devemos aprender a abandonar. Segue-se disso que não se está em casa no domínio mais íntimo da livre determinação da vontade.

Para pessoas como Wittgenstein, que, embora incapaz de abandonar a santidade dos seus deveres, não são cegos à sua vulnerabilidade, essa situação resulta em ansiedade e tormento – eles oscilam entre se conceberem como tolos desperdiçando suas vidas em nome de comandos ilusórios ou como canalhas “liberados” nas ações das quais eles mesmos “estremeceriam com desgosto” (Wittgenstein, CV, p. 99). A fé em Deus seria uma maneira de expressar a rejeição desse tormento autoinfligido, como a confiança derradeira no caráter último de uma agência moral que, de outro modo, se romperia. Wittgenstein expressa exatamente a mesma ideia de Kant, mas em um nível mais profundo – como relacionado, não à conexão entre vontade e satisfação, mas à realidade da própria vontade.<sup>13</sup>

Também existe a *questão epistemológica* de se a certeza moral a respeito dos motivos das ações e o significado ético das decisões de uma pessoa são até concebíveis. De um lado, a valorização progressiva de Wittgenstein do ponto de vista prático (e sua correspondente negação do modelo do objeto privado no olho da mente) resulta na compreensão de que não podemos ser nossos próprios espectadores a respeito de nossas ações, sejam presentes ou futuras; e que, embora sejamos capazes com o cuidado adequado de avaliar nossas ações pretéritas de um ponto de vista mais neutro, essa avaliação está longe de ser transparente. A ideia é que não podemos considerar a nós mesmos ambos como agentes morais e como objetos de conhecimento, pois a capacidade de escolher necessariamente envolve um elemento de incerteza sobre a pureza da intenção de uma pessoa. Como pode a consciência de nossa virtude ser a única felicidade genuína, quando até essa consciência é problemática e até nossos motivos são opacos para nós mesmos? Essa é a razão pela qual, privados de certeza moral, a única coisa que resta como virtude para o agente moral e para ele reivindicar como tendo valor moral é a *luta* – uma luta interminável para melhorar-se e para cuidar para se tornar decente (Wittgenstein, CV, 35).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> No final desta seção, diremos mais alguma coisa sobre se a fé em Deus seria uma escolha fundada no pensamento desejoso.

<sup>14</sup> Compare-se com Wittgenstein (CV), 54: “É difícil entender-se a si mesmo de maneira adequada, uma vez que uma coisa que você *poderia* estar fazendo por generosidade & bondade é a mesma coisa



De outro lado, essa questão epistemológica é acompanhada pela compreensão de que virtude certa não somente não é uma virtude, mas é nociva à moralidade. Primeiro, porque cria no agente uma opinião tão alta sobre si mesmo que ele é impedido de tentar melhorar e viver moralmente. Segundo, porque o arrogante moral considera-se a medida do valor moral, facilmente se tornando surdo aos estritos comandos da consciência, enquanto mostra desprezo vicioso pelos outros. Terceiro, porque a soberba moral se expressa na prática cotidiana de nos avaliarmos moralmente, uma prática que, embora importante para a comunidade, pode se tornar terrível sem as influências moderadoras da compaixão e humildade.

Uma das muitas funções da crença religiosa, mais especificamente a da confiança em Deus como criador e único juiz, é a de mitigar o fanatismo moral, uma ideia que William Brenner (2001) expôs de maneira maravilhosa. É precisamente a ideia de Wittgenstein quando este escreveu que “na Cristandade é como se Deus dissesse aos seres humanos: não façam uma tragédia, isto é, não possibilitem céu & inferno na terra, céu & inferno são *minha* questão” (Wittgenstein, CV, 21) ou quando advertiu a si mesmo para não brincar “com o que jaz no fundo de outra pessoa” (Wittgenstein, CV, 26). A confiança religiosa, assim, fornece um ponto de vista com base no qual o esforço moral não é aniquilado por uma certeza de nosso valor moral que leva à complacência e quietismo, nem é atolada no pântano das circunstâncias atenuantes, da simpatia indiscriminada e da sorte moral.

É, contudo, a recuperação do apreço de Wittgenstein pelo *anseio por um significado último*, tal como expresso (de maneira secular e, portanto, distorcida) no mundo moderno por uma vida de esforço ansioso, por promessas de satisfação terrena, as quais, quando satisfeitas, se provam vazias e pela difusão de estados mentais neuróticos, que leva Wittgenstein para perto da concepção kantiana do bem supremo como a exigência moral de uma vida significativa. Para não dizer que isso se liga às ansiedades culturais, políticas e religiosas do próprio Wittgenstein.

Esse aspecto está intimamente relacionado com a distinção feita por Wittgenstein entre fé religiosa e superstição, bem como com a sugestão adicional de

---

que você pode estar fazendo por covardia ou indiferença. Decerto, pode-se agir de tal e tal maneira por verdadeiro amor, mas também por enganação & também por um coração frio. Igualmente nem toda moderação é bondade. E somente se eu pudesse estar submerso na religião essas dúvidas poderiam ser silenciadas, pois só a religião destrói a vaidade & penetra todos os cantos”.

que a ciência está enraizada na atitude básica adequada à mente supersticiosa (Wittgenstein, CV, 82).

A superstição é o motor para adquirir e utilizar o conhecimento das causas das coisas; um esforço ansioso que surge do medo (Wittgenstein, CV, 82) e tenta se intrometer nas entranhas da natureza e da história para ganhar poder e, por esse meio, melhorar a condição humana e sentir-se em casa no mundo na medida em que se torna controlável e inteligível. Pode-se dizer corretamente que a superstição (como uma ciência primitiva) e a ciência são igualmente incitadas pelo ideal de tornar real o bem supremo e, assim, que elas expressam *uma orientação ética para o mundo* profundamente sentida. O utopista vitupera a falta de propósito existencial de um mundo sem progresso, um mundo fadado a ciclos de nascimento, reprodução e morte, eternamente repetidos e sem significado. O conhecimento e o controle que ele propicia são os meios adequados para buscar fartura material e justiça social.

Contudo, mesmo se a utopia terrena fosse um dia alcançada, seria um desastre ético. O futuro racional não tem nada a oferecer senão os mesmos ciclos infundáveis de nascimento, reprodução e morte, ainda que limpos e esterilizados. O idealismo juvenil gera a resignação madura, e a ansiedade que vem com nossa suspeita crescente de que em torno do mito do progresso (Wittgenstein, CV, 9) estamos construindo um sistema de significado tão condenado à futilidade última quanto aqueles projetos pessoais com os quais injetamos algum propósito efêmero em nossas vidas poderia ser reprimida, mas jamais aplacada. Wittgenstein e Kant concordam em afirmar que nem os fins da lei moral, nem o anseio por um significado último que expressa esses fins jazem na esfera terrena. A fé religiosa é o oposto da *idolatria* – esta última é a rendição completa do agente a um objeto de preocupação última que é local e insatisfatório. O desmoronamento dessa pseudofé é a doença do mundo moderno.

A orientação religiosa para o mundo põe limites ao impulso idólatra ao enfatizar o espanto e a confiança. Espanto diante da natureza insondável dos eventos. Confiança naqueles eventos como Deus quer. Ela reconstrói toda a pessoa em torno de um sentido de uma *responsabilidade eterna por nossas ações* que, como Cottingham expressou perfeitamente, "está intimamente ligada à ideia de que elas são moralmente significativas, que elas *importam*" (Cottingham, 2013, p. 108). O

anseio por um significado último expressa nossa necessidade de ser responsáveis de modo que nossa vida não poderia ser reduzida a um sonho que é consistente com um sonho de si mesmo. Ele expressa o desejo de uma vida diante da avaliação e transparência últimas. Wittgenstein escreveu: "Assim, se você quiser se manter dentro da esfera religiosa, você deve *lutar*" (Wittgenstein, CV, 98). Uma vez que o anseio por uma vida significativa é o anseio pela *significação última* do ético, deve-se também lutar para permanecer dentro da esfera da moralidade. A moralidade se torna uma paixão inútil se não estiver sustentada pela esperança no juízo final.

Contudo, a esperança e a fé não são (nem podem ser) conhecimento. Se os crentes religiosos *soubessem* que suas lutas não são em vão, a própria moralidade seria solapada. "Isso de fato", como Wittgenstein observou, "destruiria todo o negócio" (Wittgenstein, LA, p. 56). Principalmente porque os crentes religiosos se tornariam autômatos morais motivados pelas consequências certas de suas decisões. Assim, eles se tornariam "agentes" heterônomos que obedeceriam a lei moral *não* por causa da lei. Suas ações não seriam livres e careceriam de mérito.

Essa é a razão pela qual o conhecimento dos objetos da fé – fé em nossa chamada ou vocação à responsabilidade eterna como é expressa pelo imperativo moral – é não somente desnecessário como insuficiente. Longe de ser um substituto pobre para o conhecimento, a fé cumpre uma função que o conhecimento não pode preencher.

Essa é também a razão pela qual a fé, como a atitude expressa pela confiança inabalável ("mesmo se todos os fatos me contradissem, eu permaneceria firme"), não é o resultado de inferir relações internas entre o senso do dever e uma vida significativa. A reflexão de segunda ordem não cria nem destrói a fé – ela *intensifica* a fé na agência moral quando a fé já se instalou,<sup>15</sup> primeiramente ao tornar explícitos seus conteúdos essenciais (o que ela significa) e também ao aplacar a suspeita racional de que uma pessoa poderia estar consciente e intencionalmente se enganando a si mesma. É aqui que a questão de se a responsabilidade eterna ética pode resistir diante do tribunal estrito da racionalidade teórica e, assim, de se a confiança naquela luta moral não é em vão surge de novo.

---

<sup>15</sup> Alternativamente, ela revela a racionalidade da crença religiosa mesmo para o descrente, a quem a fé não foi concedida. O descrente pode vir a agir à luz da esperança em uma satisfação última, embora ainda careça do compromisso passional da própria fé.

Muito embora para o crente religioso não haja nada optativo na fé, ele, como um ser racional, como um membro do público e como um anunciador enraizado na tradição e na história, não pode reprimir à vontade a questão. É a fé de uma pessoa racional? Está nos direitos de uma pessoa ater-se à realidade do significado último?

É notável a semelhança dessa questão com aquela levantada pelo cético radical sobre os eixos e, assim, pelo menos é o que me parece, a resposta também deveria ser similar. *A racionalidade da confiança deriva do dever, de modo que não se pode de maneira autônoma querer ir mais além do querer sem cancelar o próprio querer.* Isso pareceria, contudo, como repetir as afirmações da fé de outra maneira – como expressando de novo o compromisso de alguém com o imperativo moral como um *fato último* (como um “fato da razão”, no vocabulário de Kant). Mas isso também significa que agentes livres não têm permissão para considerar a possibilidade de que o ético é ilusório sem renunciar a si mesmos. A escolha dura (aquela que *enfaticamente* não pode ser pragmática por ser o tipo de escolha que é) que o descrente enfrenta é entre tentar erradicar de dentro de si mesmo o anseio humano por um significado e responsabilidade últimos, optando assim por propósitos e valores efêmeros que finalmente se anulam – por uma vida cujo ponto de vista contemplativo denuncia como ilusória e autoalienante – ou, em vez disso, seguir as intimações do coração para esforçar-se a fim de obter autorrespeito.

A meu ver, não há nada não racional em estar voluntariamente comprometido com a única opção que não se refuta a si mesma. A concepção naturalista implicaria que essa última escolha não é, na verdade, uma escolha, que a vida é um teatro de marionetes e estamos iludidos ao pensar que podemos realmente optar por moldar a nossa vida. Mas a urgência da escolha permanece. Não é nada mais do que o ressaibo de preconceitos irracionais? Então, não haveria escolha a enfrentar e sequer haveria um lugar para avaliar alguma coisa como racional (ou não). Mas se o discurso racional é real, a escolha também é real. Ela pressupõe liberdade e responsabilidade, cuidado consigo mesmo e com o mundo, seriedade mortal – uma *posição ética* que, enquanto desmascara a teleologia autogerada como autoilusão, somente adquire sentido ao optar pela confiança, significado e responsabilidade última. De novo, não há nada não racional em um confiar que é somente *compromisso passional com a racionalidade, muito embora, como no caso da fé*

*religiosa, a confiança mesma não provenha (e não pode provir) da reflexão racional.* O descrente afirma estar alinhando sua maneira de viver e de avaliar a vida à verdade da nossa condição, mas qualquer maneira de viver sem o desespero que ele poderia estar endossando é o resultado de um exercício em pensamento ilusório e cegueira intencional. *Ou o absurdo ou a fé* – o dever não nos permite considerar o primeiro; a razão teórica não é capaz de refutar as afirmações da última.

Notemos, novamente, contudo, que é impossível tomar a decisão de ter fé na validade da realidade moral. Contudo, os conteúdos da fé também estão disponíveis para o pensador sério, mesmo se ele está privado da forma particular de convicção própria da fé. Ele pode agir à luz da esperança, a esperança sendo o resultado de escolher *dar o assentimento racional* a uma concepção que para ele é, embora um assunto de preocupação, ainda sustentada por um ato intelectual subscrevendo a vontade. A esperança não é assentimento condicional. É um assentimento pleno que *procede do esforço*. O mesmo conteúdo está disponível para a fé e para a esperança, mas por meio de diferentes modos de disponibilidade. Em qualquer caso, é o conteúdo que é racional, fazendo assim com que a fé também seja racional. Cabe ao descrente fazer a escolha dura, não realmente alcançar a fé, mas ter o direito à esperança. De acordo com a sua própria confissão a Drury, Wittgenstein não era um homem religioso. Mas certamente ele era um homem de esperança.

Como afirmamos anteriormente, eixos são condições definidoras de domínio superior (*über*) para o desempenho epistêmico. Isso significa que a ação epistêmica e a ação ética são em certo sentido independentes uma da outra. Contudo, seria prematuro concluir que o domínio epistêmico está isolado do ético. Como uma esfera normativa, a avaliação epistemológica é também uma questão de *valor*. Qual é o valor do conhecimento? Pode o valor dos desempenhos aléticos (aqueles cujo objetivo é o de formar crenças verdadeiras) ser explicado, como comumente se supõe, somente por meio de fins úteis e pragmáticos, tais como a interação social e o compartilhamento de informação? Qual seria o valor que aqueles valores mesmos possuem, se a significação moral e o cuidado de si mesmo como responsável pelas suas afirmações (que são modos de ação) não estivessem envolvidos na responsabilidade epistêmica? Por que se preocupar com a verdade quando bastaria, para a nossa posição social, aparecer como se nos preocupássemos? Todas essas

questões, bem como aquelas relacionadas a se, como agentes epistêmicos, temos conhecimento de nossos motivos reais para agir adequadamente e mesmo a se os preconceitos realmente não superam considerações epistêmicas, sugerem que a crença religiosa está, afinal, relacionada aos problemas levantados pela epistemologia dos eixos. Não é, contudo, como se os epistemólogos dos eixos tivessem de iluminar por meio dos eixos a crença religiosa. Antes, é o contrário – como se a confiança religiosa fosse útil para dar sentido sobre como a confiança nos eixos poderia ser, em última instância, racional. Os epistemólogos dos eixos enfrentam a questão de saber se o pensamento é real. Os epistemólogos religiosos enfrentam a questão mais profunda de saber se o pensamento – como uma maneira de agir – é em vão. Para esse propósito, o último traz à baila aqueles aspectos da agência que para os epistemólogos dos eixos ainda permanecem indeterminados.

Há uma diferença significativa entre o extrinsecismo transcendente do primeiro Wittgenstein como expresso no *Tractatus* – “Como são as coisas no mundo é uma questão de indiferença completa para o que é mais alto” (TLP, 6.432) –, e a compreensão de que há uma conexão íntima entre a existência do mundo e o ético de modo que o como adquire significado, como Wittgenstein diz a Waismann:

Os homens sentiram que há uma conexão e eles a expressaram assim: Deus pai criou o mundo, o Filho de Deus (a Palavra que vem de Deus) é o que é ético. Pensar a cabeça de Deus como dividida e, novamente, como um único ser indica que há uma conexão aqui (Wittgenstein, WWK, 118).

A fé cristã vem como um dom de fora, mas ressoa com um anseio dentro do recipiente. Esse anseio por significado coloca um objetivo que é tão inalcançável quanto é perpetuamente consumado na experiência real do crente religioso como de uma *calma* profunda (Wittgenstein, CV, 61) que antecipa o objeto de sua confiança. E, contudo, apesar de toda essa guinada que marca o passo em direção à fé, nada mudou exceto nossos pensamentos e orientação.

Uma inversão completa da vontade, um reajuste de toda a pessoa, uma mudança em tudo que não muda nada – a lição de Wittgenstein em relação à religião é que nem o intelecto, nem, como com Wittgenstein, um apreço distanciados do

*mundo real* que a fé oferece são capazes de abrir seus portões. A tarefa de sustentar o caráter racional da fé religiosa e, assim, de dar lugar para a categoria kantiana de “fé racional” dentro de um contexto wittgensteiniano, não é mais do que uma contribuição externa a esse apreço e, portanto, nada mais que uma contribuição filosófica, se o for. As lições da vida são indispensáveis para a fé ocorrer. Somente fazendo tudo que pudermos para nos tornarmos valiosos temos o direito de esperar que Deus preencherá nossa vontade completando-a. Mas a esperança fica aquém da fé. A fé é, afinal, um dom que vem de Deus, não é uma realização.





## Referências bibliográficas

- ALSTON, W. P. 1982. Religious experience and religious belief. *Noûs*, v. 16, p. 3-12.
- \_\_\_\_\_. 1986. Is religious belief rational? In: HARRISON, S. M. & TAYLOR, R. C. (Ed.). 1986. *The life of religion*. Lanham, MD: University Press of America, p. 1-15.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. Cornell, Ithaca: Cornell University Press.
- AMBROSE, A. 1942. Moore's proof of an external world. In: SCHILPP, L. H. (Ed.). 1942. *The philosophy of G. E. Moore*. La Salle, IL: Open Court, p. 397-417.
- ANZALDÚA, G. 2019. La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. In: BUARQUE DE HOLANDA, H. (Org.). 2019. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 323-40.
- ASHTON, N. A. 2019. The case for a feminist hinge epistemology. *Wittgenstein-Studien*, v. 10, n. 1, p. 153-163.
- AUSTIN, J. L. 1962. *How to do things with words*. Edição URMSON, J. O. & SBISÁ, M. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press.
- BAGGS, E.; RAJA, V. & ANDERSON, M. L. 2020. Extended skill learning. *Frontiers in Psychology*, v. 11, Article 1956, p. 1-10.
- BARRETT, C. 1997. Newman and Wittgenstein on the rationality of religious belief. In: KER, I. (Ed.). 1997. *Newman and conversion*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, p. 89-99.
- BERNSTEIN, R. J. 1983. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- BOHEMIA, E.; DESCARTES, R. & SHAPIRO, L. 2007. *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- BOTVINICK, M. & COHEN, J. 1998. Rubber hands 'feel' touch that eyes see. *Nature* 391, 756. <https://doi.org/10.1038/35784>.
- BRENNER, W. 2001. Creation, causality, and freedom of the will. In: ARRINGTON, R. L.; ADDIS, M. (Ed.). 2001. *Wittgenstein and philosophy of religion*. London; New York: Routledge, p. 51-65.

- BRUECKNER, A. 1994. The structure of the skeptical argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 54, n. 4, p. 51-65.
- BUTLER, J. 2019. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista da consciência. In: BUARQUE DE HOLANDA, H. (Org.). 2019. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 213-30.
- CARVALHO, E. M. 2015. O argumento da ilusão/alucinação e o disjuntivismo: Ayer versus Austin. *Sképsis*, vol. 8, n. 12, p. 85-107.
- \_\_\_\_\_. 2016. An actionist approach to the justificational role of perceptual experience. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 72, n. 2-3, p. 545-572.
- \_\_\_\_\_. 2018a. Overcoming intellectualism about understanding and knowledge: a unified approach. *Episteme & Logos*, v. 9, n. 1, p. 7-26.
- \_\_\_\_\_. 2018b. Goodman e o projeto de uma definição construtiva de "indução válida". *Principia*, v. 22, n. 3, p. 439-460.
- \_\_\_\_\_. 2019a. On the nature of hinge commitments. *Sképsis*, v. 10, n. 19, p. 55-66.
- \_\_\_\_\_. 2019b. An ecological approach to disjunctivism. *Synthese*, v. 198, p. 285-306.
- \_\_\_\_\_. 2020. Sintonizando com o mundo: uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras. In: NETO, G. A. A. & ROLLA, G. (Ed.). 2020. *Ciência e conhecimento*. Teresina: Edufpi, p. 83-110.
- CARVALHO, E. & ROLLA, G. 2020. O desafio da integração explanatória para o enativismo: escalonamento ascendente ou descendente? *Prometeus*, v. 33, p. 161-81.
- CASSAM, Q. 2007. *The possibility of knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- CAVELL, S. 1979. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *In quest of the ordinary: lines of skepticism and romanticism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- CHEMERO, A. 2009. *Radical embodied cognitive science*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- CLARK, A. 2013. Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 36, n. 3, p. 181-204.

- \_\_\_\_\_. 2016. *Surfing uncertainty*. Oxford: Oxford University Press.
- COLIVA, A. 2010. *Moore and Wittgenstein: scepticism, certainty and common sense*. London: Palgrave.
- \_\_\_\_\_. 2013a. Hinges and certainty. A précis of Moore and Wittgenstein: scepticism, certainty and common sense. *Philosophia: The Philosophical Quarterly of Israel*, v. 41, p. 1-12.
- \_\_\_\_\_. 2013b. Replies. *Philosophia: The Philosophical Quarterly of Israel*, v. 41, p. 81-96.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Extended rationality: a hinge epistemology*. Basingstoke, Hampshire, England: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_. 2016a. Which hinge epistemology? In: COLIVA, A. & MOYAL-SHARROCK, D. (Ed.). 2016. *Hinge epistemology*. Leiden; Boston: Brill, p. 6-23.
- \_\_\_\_\_. 2016b. Review of Duncan Pritchard *Epistemic Angst and the Groundlessness of Our Believing*. *Notre Dame Philosophical Reviews*. <http://ndpr.nd.edu/news/68056-epistemic-angst-radical-skepticism-and-the-groundlessness-of-our-believing/>
- \_\_\_\_\_. 2018a. What anti-realism about hinges could possibly be. In: MCKENNA, R. & KYRIACOU, C. (Ed.). 2018. *Epistemic realism and anti-realism: approaches to metaepistemology*. London: Palgrave, p. 267-88.
- \_\_\_\_\_. 2018b. Strange bedfellows: on Pritchard disjunctivist hinge epistemology. *Synthese*, v. 198, 2021, p. 3521-32.
- \_\_\_\_\_. 2019. Hinges, radical skepticism, relativism and alethic pluralism. In: PEDERSEN, N. & MORETTI, L. (Ed.). 2021. *Non-evidentialist epistemology*. Leiden: Brill, p. 97-117.
- \_\_\_\_\_. 2020 Skepticism Unhinged, *Belgrade Philosophical Annual*, v.33, p. 7-23.
- \_\_\_\_\_. 2022. Which hinge epistemology between animal, bioscopic and constitutivist? In: MOYAL-SHARROCK, D. & SANDIS, A. (Ed.). 2022. *Extending hinge epistemology*. Londres: Anthem Press.
- COLIVA, A. & MOYAL-SHARROCK, D. (Ed.). 2016. *Hinge epistemology*. Leiden/Boston: Brill.
- COLLINS, P. H. 2019. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução J. Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo.
- CONWAY, G. 1989. *Wittgenstein on foundations*. New Jersey: Humanities Press.

- COTTINGHAM, J. 2009. The lessons of life: Wittgenstein, religion and analytic philosophy. In: GLOCK, H.-J. & HYMAN, J. (Ed.). 2009. *Wittgenstein and analytic philosophy: essays for P. M. S. Hacker*. Oxford: Oxford University Press, p. 203-27.
- \_\_\_\_\_. 2013. Meaningfulness, eternity and theism. In: HIMMELMANN, B. (Ed.). 2013. *On meaning in life*. Boston; Berlin: De Gruyter, p. 99-112.
- DALL'AGNOL, D. 2012. Certezas morais. In: SALLES, J. C. (Org.). 2012. *Certeza*. Salvador: Quarteto Editora, p. 85-105.
- DE ALMEIDA, C. 2007. Moorean absurdity: an epistemological analysis. In: GREEN, M. & WILLIAMS, J. N. (Ed.). 2007. *Moore's paradox: new essays on belief, rationality, and the first person*. Oxford: Oxford University Press, p. 53-75.
- DE JAEGHER, H. 2019. Loving and knowing: reflections for an engaged epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Ahead of print.
- DE JESUS, P. 2018. Thinking through enactive agency: sense-making, bio-semiosis and the ontologies of organismic worlds. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(5), 861-87. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9562-2>.
- DE RIDDER, J. 2019. Against quasi-fideism. *Faith and Philosophy*, v. 36, p. 223-43.
- DEROSE, K. 1995. How to solve the sceptical paradox. *Philosophical Review*, v. 104, p. 1-52.
- DESCARTES, R. 1979. *Meditações*. Tradução J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Meditations on first philosophy*. Tradução e edição J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- DEWEY, J. 1922. *Human nature and conduct: an introduction to social psychology*. New York: The Modern Library, Inc..
- DI CEGLIE, R. 2017. Faith and reason: a response to Duncan Pritchard. *Philosophy*, v. 92, p. 231-47.
- DI PAOLO, E.; CUFFARI, E. C. & DE JAEGHER, H. 2018. *Linguistic bodies: the continuity between life and language*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- DI PAOLO, E.; BURHMANN, T. & BARANDIARAM, X. 2017. *Sensorimotor life: an enactive proposal*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- DRETSKE, F. 1970. Epistemic operators. *The Journal of Philosophy*, v. 67, n. 24, p. 1007-23.

- DREYFUS, H. 1991. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- ENGEL, A. K.; MAYE, A.; KURTHEN, M. & KÖNIG, P. 2013. Where's the action? The pragmatic turn in cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 17, n. 5, p. 202-9.
- ENGEL, P. 2016. Epistemic norms and the limits of epistemology. In: COLIVA, A. & MOYAL-SHARROCK, D. (Ed.). 2016. *Hinge epistemology*. Leiden/Boston: Brill, p. 156-175.
- FIGUEIREDO, N. M. 2020 Book review: DI PAOLO, E.; CUFFARI, E. C. & DE JAEGER, H. 2018. *Linguistic bodies: the continuity between life and language*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 414p. *Manuscrito*, v. 43, n. 1, p. 151-70.
- FIGUEIREDO, N. M. & MEURER, C.F. 2022. Uma ontologia enativista: como construímos o mundo real, In SOUZA, M. J. A.; LIMA FILHO, M. M. (Ed.). 2022. *Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição*. Porto Alegre: Editora Fi.
- FODOR, J. 1975. *The language of thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The modularity of mind*. Cambridge: The MIT Press.
- FODOR, J. & PHYLISHYN, Z. 1988. Connectionism and cognitive architecture: a critical analysis. *Cognition*, v. 28, p. 3-71.
- FOGELIN, R. 1981. Wittgenstein and Classical Scepticism. *International Philosophical Quarterly*, v. 21, p. 3-15.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Wittgenstein*. 2<sup>nd</sup> ed. London/New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Andando na corda bamba da razão*. Tradução I. Vilas Bôas e P. J. Smith. São Paulo: Alameda Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. Tradução I. Vilas Bôas. Salvador: Editora da UFBA.
- FRICKER, M. 2007. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. New York: Oxford Press.
- FUCHS, T. 2018. *Ecology of the brain: the phenomenology and biology of the embodied mind*. Oxford: Oxford University Press.
- GAITA, R. 2011. *O cão do filósofo*. Tradução M. L. Daflon. Rio de Janeiro: Difel.

- GASCOIGNE, N. 2019. *Rorty, liberal democracy, and religious certainty*. London: Bloomsbury.
- GENDLER, T. S. 2008. Alief and belief. *Journal of Philosophy*, v. 105, p. 634-63.
- GIBSON, J. J. 2015. *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press.
- GIGERENZER, G. & HUG, K. 1992. Domain-specific reasoning: social contracts, cheating, and perspective change. *Cognition*, v. 43, p. 127-71.
- GOETHE, J. W. 1987. *Faust*. Part one. Oxford: Oxford University Press.
- GÓMEZ ALONSO, M. 2018a. Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne. *Estudios Filosóficos*, v. 60, p. 159-82.
- \_\_\_\_\_. 2018b. Wittgenstein y el impacto de *Sobre la certeza* en la filosofía contemporánea. In: PÉREZ CHICO, D. (Ed.). 2018. *Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, p. 25-61.
- \_\_\_\_\_. 2022. Actitud y metodología pirrónicas em la última filosofía de Wittgenstein. *Sképsis*, v. XIII, n. 25, p. 30-9.
- GÓMEZ ALONSO, M. & PÉREZ CHICO, D. 2019. Epistemología de goznes y escepticismo: observaciones críticas a la tesis de la racionalidad extendida. *Disputatio*, v. 8, n. 11, p. 293-325.
- GRAYLING, A. C. 1985. *The refutation of scepticism*. Londres: Duckworth.
- GUTSCHMIDT, R. 2019. Beyond quietism: transformative experience in pyrrhonism and Wittgenstein. *International Journal for the Study of Skepticism* [Online First, DOI: <https://doi.org/10.1163/22105700-20191344>].
- HAACK, R. 1982. Wittgenstein's Pragmatism. *American Philosophical Quarterly*, 19(2), 163-71. Retrieved November 11, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/20013953>
- HACKING, I. 2012. *Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- HARAWAY, D. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 7-41.
- \_\_\_\_\_. 2009. Manifiesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, T. (Org.). 2009. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 33-118.

- HARMAN, G. & SHERMAN, B. 2011. Knowledge and assumptions. *Philosophical Studies*, v. 156, p. 131-40.
- HATFIELD, G. 2018. René Descartes. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
- HAWTHORNE, J. 2005. The case for closure. In: SOSA, E. & STEUP, M. (Ed.). 2005. *Contemporary debates in epistemology*. Oxford: Blackwell, p. 26-43.
- HEFT, H. 2020. Ecological psychology and enaction theory: divergent groundings. *Frontiers in Psychology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00991>
- HERAS-ESCRIBANO, M. 2019. Pragmatism, enactivism, and ecological psychology: towards a unified approach to post-cognitivism. *Synthese*, (0123456789). <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02111-1>
- HURLEY, S. 2001. Perception and action: alternative views. *Synthese*, v. 129, p. 3-40.
- HUTTO, D. 2013a. Why believe in contentless beliefs? In: NOTTELMANN, N. (Ed.). 2013. *New essays on belief: constitution, content and structure*. New York: Palgrave Macmillan, p. 55-74.
- \_\_\_\_\_. 2013b. Enactivism, from a wittgensteinian point of view. *American Philosophical Quarterly*, v. 50, n. 3, p. 281-302.
- HUTTO, D. & MYIN, E. 2017. *Evolving enactivism: basic minds meet content*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- KANT, I. 2015. *Critique of practical reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLER, E. F. 2006. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? *Cadernos Pagu*, v. 27, p. 13-34.
- KIENZLER, W. 2006. Wittgenstein and John Henry Newman on certainty. *Grazer Philosophische Studien*, v. 71, p. 117-138.
- KOBER, M. 1993. *Gewissheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in Über Gewissheit*. Berlin. New York: Walter de Gruyter.
- KRIPKE, S. 2011. Nozick on knowledge. In: \_\_\_\_\_. 2011. *Philosophical troubles: collected papers*, v. 1. Oxford/New York: Oxford University Press, p. 162-224.
- LALAND, K. N.; ODLING-SMEE, J. & FELDMAN, M. W. 2000. Niche construction, biological evolution, and cultural change. *Behavioral and Brain Sciences*, 23(1), 131-46. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00002417>

- LAURETIS, T. de. 2019. A tecnologia de gênero. In: BUARQUE DE HOLANDA, H. (Org.). 2019. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 121-55.
- LEE, D. N. & ARONSON, E. 1974. Visual proprioceptive control of standing in human infants. *Perception & Psychophysics*, v. 15, n. 3, p. 529-32.
- MACLAREN, K. 2002. Intercorporeality, intersubjectivity and the problem of "letting others be". *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought*, v. 4, p. 187-210.
- MCMANUS, D. (Ed.). 2004. *Wittgenstein and scepticism*. London: Routledge.
- MALCOLM, N. 1977. *Thought and knowledge*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. Oxford: Clarendon Press.
- MATURANA, H. & VARELA, F. 1980. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- MCDOWELL, J. 1995. Knowledge and the internal. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 55, p. 877-93.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Mente e mundo*. Aparecida: Ideias & Letras.
- \_\_\_\_\_. 2008. The disjunctive conception of experience as material for a transcendental argument. In: HADDOCK, A. & MACPHERSON, F. (Ed.). 2008. *Disjunctivism: perception, action, knowledge*. Oxford: Oxford University Press, p. 376-89.
- \_\_\_\_\_. 2009. Wittgenstein's "quietism". *Common Knowledge*, v. 15, p. 365-72.
- \_\_\_\_\_. 2009b. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Perception as a capacity for knowledge*. Milwaukee: Marquette University Press.
- MCGINN, M. 1989. *Sense and certainty: a dissolution of scepticism*. Oxford: Blackwell.
- MERCIER, H. & SPERBER, D. 2017. *The enigma of reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.



- MILKOWSKI, M. & NOWAKOWSKI, P. 2019. Representational unification in cognitive science: is embodied cognition a unifying perspective? *Synthese*, Ahead of print.
- MILLAR, A. 2016. Abilities, competences, and fallibility. In: FERNÁNDEZ VARGAS, M. A. (Ed.). 2016. *Performance epistemology*. Oxford/New York: Oxford University Press, p. 62-82.
- MONTAIGNE, M. 2001. *Ensaíos*, Martins Fontes, SP.
- MOORE, G. E. 1980a. Uma defesa do senso comum. Tradução P. R. Mariconda. In: \_\_\_\_\_. 1980 *Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, p. 81-102.
- \_\_\_\_\_. 1980b. Prova de um mundo exterior. Tradução P. R. Mariconda. In: \_\_\_\_\_. 1980 *Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, p. 115-33.
- \_\_\_\_\_. 1983a. A defence of common sense. In: \_\_\_\_\_. 1983. *Philosophical papers*. London: George Unwin, p. 32-59.
- \_\_\_\_\_. 1983b. Proof of an external world. In: \_\_\_\_\_. 1983. *Philosophical papers*. London: George Unwin. p. 127-50.
- MORAN, R. 2001. *Authority and estrangement*. Princeton: Princeton University Press.
- MORAWETZ, T. 1978. *Wittgenstein & knowledge: the importance of On certainty*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- MOUNCE, H. O. 2005. Wittgenstein and classical realism. In: MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W. (Ed.). 2005. *Readings of Wittgenstein's On certainty*. London: Palgrave Macmillan, p. 103-21.
- MOYAL-SHARROCK, D. 2004. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke, Hampshire, England: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke, Hampshire, England: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_. 2013a. Realism, but not empiricism: Wittgenstein versus Searle. In: RACINE, T. P. & SLANEY, K. L. (Ed.). 2013. *The role and use of conceptual analysis in psychology: a wittgensteinian perspective*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_. 2013b. Wittgenstein's Razor: The Cutting Edge of Enactivism. *American Philosophical Quarterly* (APQ) 50:3, p. 263-79.
- \_\_\_\_\_. 2015. A certeza fulcral de Wittgenstein. *Dissertatio: Revista de Filosofia*, v. Supl. 1, p. 3-30.

- \_\_\_\_\_. 2016. The animal in epistemology: Wittgenstein's enactivist solution to the problem of regress. *International Journal for the Study of Scepticism*, v. 6, n. 2-3, p. 97-119.
- \_\_\_\_\_. 2019. From deed to word: gapless and kink-free enactivism. *Synthese*, v. 198, p. 405-25.
- \_\_\_\_\_. 2020. Wittgenstein's grammar: through thick and thin. In: WUPPULURI, S. & COSTA, N. DA (Ed.). 2020. *Wittgensteinian: looking at the world from the viewpoint of Wittgenstein's philosophy*. Cham: Springer, p. 39-54.
- MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W. (Ed.). 2005. *Readings of Wittgenstein's On certainty*. London: Palgrave Macmillan.
- MOYAL-SHARROCK, D. & SANDIS, A. (Ed.). 2022. *Extending hinge epistemology*. Londres: Anthem Press.
- NELSON, L. 1978. The impossibility of the theory of knowledge. In: CHISHOLM, R. & SWARTZ, R. (Ed.). 1978. *Empirical knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, p. 3-20.
- NEWMAN, J. H. 1979. *An essay in aid of a grammar of assent*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- NIELSEN, K. 1967. Wittgensteinian fideism. *Philosophy*, v. 42, p. 237-54.
- NOË, A. 2004. *Action in perception*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Varieties of presence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NOZICK, R. 1981. *Philosophical explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1980. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza.
- PAPPAS, G. S. 1978. Some forms of epistemological skepticism. In: PAPPAS, G. S. & SWAIN, M. (Ed.). 1978. *Essays on knowledge and justification*. Ithaca/London: Cornell University Press, p. 309-16.
- PEIXOTO, K. 2020. Elisabeth da Bohemia. Mulheres na filosofia. *PhilArchive*, v. 1: <https://philarchive.org/archive/PEIEDBv1>.
- \_\_\_\_\_. 2021. O que Elisabeth da Bohemia perguntou a Descartes? Uma proposta de leitura da carta que inaugura a Correspondência. *Seiscentos*, v. 1, p. 91-108.

- PÉREZ CHICO, D. 2015. Wittgenstein, la certeza y nuestras prácticas epistémicas. In: PÉREZ CHICO, D.; MAYORAL DE LUCAS, J. V. (Ed.). 2015. *Wittgenstein: la superación del escepticismo*. Madrid: Plaza y Valdés, p. 11-30.
- \_\_\_\_\_. 2018. Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura. In: PÉREZ CHICO, D. (Ed.). 2018. *Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, p. 9-21.
- \_\_\_\_\_. 2020. Wittgenstein y el científicismo: contra la colonización epistémica de lo importante. In: TOMASINI BASSOLS, A. (Ed.). 2020. *Wittgenstein y la ciencia*. Ciudad de México: Procesos Editoriales D. José.
- \_\_\_\_\_. 2021. La verdad en el escepticismo: Wittgenstein y Cavell sobre la certeza. In: CARMONA, C. (Ed.) *Wittgenstein: certeza, límite y animalidad*. Sevilla: Athenaica, p. 205-48.
- PÉREZ CHICO, D. (Ed.). 2018me. *Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- PÉREZ CHICO, D. & SANFÉLIX VIDARTE, V. 2019. Metaescepticismo. *Estudios Filosóficos*, v. 60, p. 187-207.
- PHILLIPS, D. Z. 1976. *Religion without explanation*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Faith after foundationalism*. London: Routledge.
- POLANYI, M. 2005. *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*. Londres: Routledge.
- PORCHAT PEREIRA, O. 2007. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da Unesp.
- PLANTINGA, A. 1983. Reason and belief in God. In: PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (Ed.). 1983. *Faith and rationality: reason and belief in God*. Oxford: Oxford University Press, p. 16-93.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
- PRITCHARD, D. 2005a. *Epistemic luck*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 2005b. The structure of sceptical arguments. *Philosophical Quarterly*, v. 55, p. 37-52.
- \_\_\_\_\_. 2005c. Wittgenstein's On Certainty and contemporary anti-scepticism. In: MOYAL-SHARROCK, D.; BRENNER, W. H. (Ed.). 2005. *Investigating On Certainty: essays on Wittgenstein's last work*. London: Palgrave Macmillan, p. 189-224.

- \_\_\_\_\_. 2008. McDowellian neo-mooreanism. In: HADDOCK, A. & MACPHERSON, F. (Ed.). 2008. *Disjunctivism: perception, action, knowledge*. Oxford: Oxford University Press, p. 283-310.
- \_\_\_\_\_. 2009a. Defusing epistemic relativism. *Synthese*, v. 166, p. 397-412.
- \_\_\_\_\_. 2009b. Wittgenstein on hinges and radical scepticism in *On Certainty*. In: GLOCK, H.-J. & HYMAN, J. (Ed.). 2009. *Blackwell companion to Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, p. 563-75.
- \_\_\_\_\_. 2010. Epistemic relativism, epistemic incommensurability and wittgensteinian epistemology. In: HALES, S. (Ed.). 2010. *Blackwell companion to relativism*. Oxford: Blackwell, p. 266-85.
- \_\_\_\_\_. 2011a. Wittgensteinian Pyrrhonism. In: MACHUCA, D. (Ed.). 2011. *Pyrrhonism in ancient, modern, and contemporary philosophy*. Dordrecht, Holland: Springer, p. 193-202.
- \_\_\_\_\_. 2011b. Wittgensteinian quasi-fideism. *Oxford Studies in the Philosophy of Religion*, v. 4, p. 145-59.
- \_\_\_\_\_. 2012a. *Epistemological disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. 2012b. Wittgenstein and the groundlessness of our believing. *Synthese*, v. 189, p. 255-72.
- \_\_\_\_\_. 2014a. Entitlement and the groundlessness of our believing. In: DODD, D.; ZARDINI, E. (Ed.). 2014. *Contemporary perspectives on scepticism and perceptual justification*. Oxford: Oxford University Press, p. 190-213.
- \_\_\_\_\_. 2014b. Sceptical intuitions. In: ROWBOTTOM, D. & BOOTH, T. (Ed.). 2014. *Intuitions*. Oxford: Oxford University Press, p. 213-31.
- \_\_\_\_\_. 2015. Wittgenstein on faith and reason: the influence of Newman. In: SZATKOWSKI, M. (Ed.). 2015. *God, truth and other enigmas*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 141-62.
- \_\_\_\_\_. 2016a. *Epistemic angst and the groundlessness of our believing*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 2016b. Epistemic angst. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 93, n. 3, p. 70-90.
- \_\_\_\_\_. 2016c. The Sources of Scepticism. In: COLISA, A. & MOYAL-SHARROCK, D. (Ed.). 2016. *Hinge Epistemology*. Leiden/Boston: Brill, 131-55.

- \_\_\_\_\_. 2017. Faith and reason. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, v. 81, p. 101-18.
- \_\_\_\_\_. 2018a. Wittgensteinian hinge epistemology and deep disagreement. *Topoi* [Online First, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9612-y>].
- \_\_\_\_\_. 2018b. Quasi-fideism and religious conviction. *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 10, p. 51-66.
- \_\_\_\_\_. 2018c. Unnatural doubts. In: BRUNO, G. A. & RUTHERFORD, A. (Ed.). 2018. *Skepticism: historical and contemporary inquiries*. London: Routledge, p. 223-47.
- \_\_\_\_\_. 2018d. Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement. *TOPOI*, [Online First, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9612-y>].
- \_\_\_\_\_. 2019a. Epistemic relativism and epistemic internalism. In: KUSCH, M. (Ed.). 2019. *Routledge handbook of philosophy of relativism*. London: Routledge, p. 292-300.
- \_\_\_\_\_. 2019b. Scepticism and epistemic angst, redux. *Synthese* [Online First, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02504-2>].
- \_\_\_\_\_. 2019c. Wittgensteinian epistemology, epistemic vertigo, and Pyrrhonian scepticism. In: VLASITIS, J. & VOGT, K. M. (Ed.). 2019. *Epistemology after Sextus Empiricus*. Oxford: Oxford University Press, p. 172-92.
- \_\_\_\_\_. 2019d. Wittgenstein's *On Certainty* as Pyrrhonism in action. In: COSTA, N. & WUPPULURI, S. (Ed.). 2019. *Wittgensteinian (adj.): looking at things from the viewpoint of Wittgenstein's philosophy*. Dordrecht: Springer, 2019. p. 91-106.
- \_\_\_\_\_. No prelo a. Epistemic vertigo. In: BROGAARD, B.; GATZIA, D. (Ed.). No prelo. *Ambivalence*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. No prelo b. Exploring quasi-fideism. In: MOYAL-SHARROCK, D. & SANDIS, C. (Ed.). No prelo. *Hinge epistemology*. London: Anthem.
- \_\_\_\_\_. No prelo c. Pyrrhonism and wittgensteinian quietism. In: PERISSINOTTO, L. & CÁMARA, B. R. (Ed.). No prelo. *Ancient scepticism and contemporary philosophy*. Milan: Mimesis International.
- \_\_\_\_\_. No prelo d. Scepticism and certainty: Moore and Wittgenstein on commonsense and philosophy. In: PEELS, R. & WOUDEBERG, R. (Ed.). No prelo. *Cambridge companion to common sense philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- PRYOR, J. 2004. What's wrong with Moore's paradox? *Philosophical Issues*, v. 14, p. 349-78.
- PUTNAM, H. 1981. *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- QUINE, W. V. O. 1969. Epistemology Naturalized. In: \_\_\_\_\_. 1969. *Ontological Relativity & other essays*. New York: Columbia University Press, p. 69-90.
- \_\_\_\_\_. 1980a. Dois dogmas do empirismo. In: *Austin, Ryle, Quine, Strawson*. Coleção Pensadores. Tradução M. G. da Silva Lima. São Paulo: Abril Cultural, p. 231-48.
- \_\_\_\_\_. 1980b. Epistemologia naturalizada. In: *Austin, Ryle, Quine, Strawson*. Coleção Pensadores. Tradução A. M. A. de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, p. 157-69.
- \_\_\_\_\_. 1980c. Two Dogmas of Empiricism. In: \_\_\_\_\_. 1980. *From a Logical Point of View*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 20-46.
- RICHARDSON, M. J. et al. 2008. Ecological psychology: six principles for an embodied-embedded approach to behavior. In: CALVO, P. & GOMILA, A. (Ed.). 2008. *Handbook of cognitive science: an embodied approach*. San Diego: Elsevier, p. 161-87.
- ROLLA, G. 2013. Conceitos de conhecimento no debate contemporâneo: internalismo e externalismo. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- \_\_\_\_\_. 2016. Epistemic immodesty and embodied rationality. *Manuscrito*, v. 39, n. 3, p. 5-28.
- \_\_\_\_\_. 2017. Contentless basic minds and perceptual knowledge. *Filosofia Unisinos*, v. 18, n. 1, p. 47-56.
- \_\_\_\_\_. 2018. Radical enactivism and self-knowledge. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 141, p. 723-43.
- \_\_\_\_\_. 2021. Reconceiving rationality: situating rationality into radically enactive cognition. *Synthese*, v. 198 (S1), p. 571-90. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02362-y>
- ROLLA, G. & FIGUEIREDO, N. M. 2021. Bringing forth a world, literally. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 3, p. 1-23.
- RORTY, R. 1983. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- RYLE, G. 1946. Knowing how and knowing that: the Presidential address. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 46, n. 1, p. 1-16.
- SANDIS, C. 2019. *Character and causation: Hume's philosophy of action*. Londres: Routledge.
- SATTLER, J. 2019. Vidas tomando corpo. *Voluntas: Estudos Sobre Schopenhauer*, v. 10, p. 18-30.
- \_\_\_\_\_. 2020a. Políticas de golpe: sobre o poder de voz e o poder de silenciamento. *Princípios*, v. 27, p. 87-113.
- \_\_\_\_\_. 2020b. Uma filosofia literariamente engajada. In: ARAÚJO, M.; BRESOLIN, K. & RIBEIRO, H. J. (Org.). 2020. *Filosofia e literatura: para uma sobrevivência da crítica*. Pelotas: NEPFIL Online, p. 13-34.
- \_\_\_\_\_. 2020c. Uma literatura autonomamente filosófica: autonomia ou metalinguagem. In: MEDEIROS, E. V.; KUSSLER, L. M. & ROHDEN, L. (Org.). 2020. *Imaginando a vida examinada*. Pelotas: NEPFIL Online, p. 105-19.
- SCHEMAN, N. & O'CONNOR, P. (Ed.). 2002. *Feminist interpretations of Ludwig Wittgenstein*. University Park, PA: The Penn State University Press.
- SCHEMAN, N. 1997. Though this be method, yet there is madness in it: paranoia and liberal epistemology. In: MEYERS, D. T. (Ed.). 1997. *Feminist social thought: a reader*. London: Routledge, p. 341-67.
- \_\_\_\_\_. 2020. Epistemologia Feminista. *Revista Ideação*, v. 42, p. 30-44.
- SCHIFF, W. 1965. Perception of impending collision: a study of visually directed avoidant behavior. *Psychological Monographs: General and Applied*, v. 79, n. 11, p. 1-26.
- SCHÖNBAUMSFELD, G. 2016a. *The illusion of doubt*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2016b. 'Hinge Propositions' and the 'Logical' Exclusion of Doubt. *International Journal for the Study of Skepticism*, v. 6, n. 2-3, p. 165-81.
- \_\_\_\_\_. 2019. Was Wittgenstein a disjunctivist avant la lettre? In: DOYLE, C.; MILBURN, J. & PRITCHARD, D. H. (Ed.). 2019. *New essays in epistemological disjunctivism*. London: Routledge, p. 113-30.
- SCHROEDER, S. 2008. The tightrope walker. In: PRESTON, J. (Ed.). 2008. *Wittgenstein and reason*. Oxford: Blackwell, p. 85-106.

- SCHWITZGEBEL, E. 2013. A dispositional approach to attitudes: thinking outside the belief box. In: NOTTELMANN, N. (Ed.). 2013. *New essays on belief*. New York: Palgrave Macmillan, p. 75-99.
- SEGATTO, A. I. 2012. No princípio era o ato. In: SALLES, J. C. (Org.). 2012. *Certeza*. Salvador: Quarteto Editora, p. 29-41.
- SHAPIRO, L. 2007. The embodied cognition research programme. *Philosophy Compass*, v. 2, n. 2, p. 338-46.
- SIEGEL, H. 2019. Hinges, disagreements, and arguments: (rationally) believing hinge propositions and arguing across deep disagreements. *Topoi*, n. 40, p. 1107-16. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9625-6>
- SILVA, M.; CAVALCANTI, I. & MOTA, H. 2020. Linguagem e enativismo: uma resposta normativa para a objeção de escopo e o problema difícil do conteúdo. *Prometeus*, v. 33, p. 129-60.
- SLUGA, H. 2004. Wittgenstein and Pyrrhonism. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Ed.). 2004. *Pyrrhonian skepticism*. Oxford: Oxford University Press, p. 99-117.
- SMITH, K. 2018. Descartes' Life and Works. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (Ed.).
- SMITH, P. J. 1993. Wittgenstein e o pirronismo: sobre a natureza da filosofia. *Analytica*, n. 1, p. 153-86.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Do começo da filosofia e outros ensaios*. São Paulo: Discurso editorial.
- \_\_\_\_\_. 2010. Dúvida, Sistema de crenças e fundamento. In: MORENO, A. (Ed.). 2010. *Wittgenstein: certeza?*. Campinas: Unicamp, Coleção CLE 58, p. 65-78.
- \_\_\_\_\_. 2014. A percepção como uma relação: uma análise do conceito comum de percepção. *Analytica*, 18: 109-32.
- \_\_\_\_\_. 2016. Stroud's neo-Pyrrhonism and the Human Condition. *Sképsis*, n. 14, p. 156-87.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora da Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2018. Neopirronismo wittgensteiniano. In: PÉREZ CHICO, D. (Ed.). 2018. *Wittgenstein y el escepticismo: Certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, p. 283-314.
- \_\_\_\_\_. 2019. Fogelin, intérprete de Wittgenstein e filósofo wittgensteiniano. *Sképsis*, n. 18, p. 81-92.



- \_\_\_\_\_. 2020. *A experiência do cético*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia.
- SOSA, E. 2021. *Epistemic explanations. A theory of telic normativity, and what it explains*. Oxford: Oxford University Press.
- STANLEY, J. & WILLIAMSON, T. 2001. Knowing how. *Journal of Philosophy*, v. 98, n. 8, p. 411-44.
- STRAWSON, P. F. 1985. *Skepticism and naturalism: some varieties*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*. Tradução J. Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- STROLL, A. 1994. *Moore and Wittgenstein on certainty*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. Wittgenstein's foundational metaphors. In: MOYAL-SHARROCK, D. (Ed.). 2004. *The third Wittgenstein: the post-Investigations works*. Aldershot, UK: Ashgate, p. 13-24.
- STROUD, B. 1984. *The significance of philosophical scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2000. *The quest for reality: subjectivism and the metaphysics of colour*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Philosophers past and present*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2018. *Seeing, knowing, understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2020. *A significação do ceticismo filosófico*. Tradução E. M. Carvalho, F. Williges, F. e P. J. Smith, São Paulo: Scientiae Studia.
- TILLICH, P. 1958. *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row.
- TODD, P. M. & GIGERENZER, G. 2012. What is ecological rationality? In: TODD, P. M. & GIGERENZER, G. (Ed.). 2012. *Ecological rationality: intelligence in the world*. Oxford: Oxford University Press, p. 3-30.
- TRAVIS, C. 1997. Pragmatics. In: HALE, B. & WRIGHT, C. (Ed.). 1997. *A companion to the philosophy of language*. Oxford: Blackwell, p. 87-108.
- VARELA, F. J.; THOMPSON, E. & ROSCH, E. 1991/2016. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT press.

- VASILIOU, I. 2001. Wittgenstein, religious belief, and *On certainty*. In: ARRINGTON, R. L. & ADDIS, M. (Ed.). 2001. *Wittgenstein and philosophy of religion*. London; New York: Routledge, p. 29-50.
- VON WRIGHT, G. H. 1982. *Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- WHEELER, M. 2008. Minimal representing: a response to Gallagher. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 16, n. 3, p. 371-76.
- WILLIAMS, B. 2002. *Truth and truthfulness*. Princeton: Princeton University Press.
- WILLIAMS, Meredith. 2010. *Blind obedience: paradox and learning in the later Wittgenstein*. New York: Routledge.
- WILLIAMS, Michael. 1991. *Unnatural doubts: epistemological realism & the basis of scepticism*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. Wittgenstein's refutation of idealism. In: McMANUS, D. (Ed.). 2004. *Wittgenstein and scepticism*. London: Routledge, p. 76-95.
- \_\_\_\_\_. 2005. Why Wittgenstein isn't a foundationalist. In: MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W. (Ed.). 2005. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan, p. 47-58.
- \_\_\_\_\_. 2007. Why (wittgensteinian) contextualism is not relativism. *Episteme*, v. 4, p. 93-114.
- WILLIAMSON, T. 2000. *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. 1922. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução C. K. Ogden e F. Ramsey. London: Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_. 1953. *Philosophical investigations*. Edição G. E. M. Anscombe e R. Rhees. Tradução G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1966. *Wittgenstein's lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Edited by C. Barrett. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1967/1979. *Wittgenstein and the Vienna Circle: shorthand notes recorded by F. Waismann*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1969/2004. *On Certainty*. Edição G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução D. Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

- \_\_\_\_\_. 1970. *Zettel*. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds), tr. G.E.M. Anscombe, Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Philosophical grammar*. Edição R. Rhees. Tradução A. Kenny. Oxford: Blackwell, 1974. (PG)
- \_\_\_\_\_. 1977. *On certainty*, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, tr. D. Paul and G.E.M. Anscombe, amended 1st Edition. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Remarks on the foundations of mathematics*. Edição G.H. von Wright, R. Rhees e G.E.M. Anscombe. Tradução G.E.M. Anscombe. 3a edição revista. Oxford: Blackwell. (RFM)
- \_\_\_\_\_. 1979. *Notebooks 1914-1916*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Wittgenstein's lectures: Cambridge, 1932-1935*, from the notes of A. Ambrose and M. MacDonald, ed. A. Ambrose. Oxford: Blackwell, 1979. (AWL)
- \_\_\_\_\_. 1982. *Last writings on the philosophy of psychology*, vol I, ed. G.H. von Wright and H. Nyman, tr. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue. Oxford, Blackwell: 1982. (LW I)
- \_\_\_\_\_. 1984. The Blue Book. In: WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. Oxford: Blackwell, p. 1-74.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Cambridge letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, ed. Brian McGuinness et G.H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1985. (CL)
- \_\_\_\_\_. 1990/2012. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 1990. (DC)
- \_\_\_\_\_. 1993. Cause and Effect: Intuitive Awareness. In: *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Edição J.C. Klagge e A. Nordman. Indianapolis: Hackett Publishing, p. 371-426.
- \_\_\_\_\_. 1993. Moore's *Wittgenstein Lectures in 1930-1933 in Philosophical Occasions: 1912-1951*, ed. J.C. Klagge and A. Nordman. Indianapolis: Hackett Publishing, p. 46-114. (MWL)
- \_\_\_\_\_. 1995. *Tractatus logico-philosophicus*. London; New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1997. *On Certainty*. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds). Trans. D. Paul and G.E.M. Anscombe. Amended 1st Ed. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, 2nd Edition. Oxford: Blackwell. (PI)

- \_\_\_\_\_. 1997. *On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Big Typescript: TS 213*. Oxford: Wiley-Blackwell. (BT)
- \_\_\_\_\_. 2006. *Culture and value*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology, and religious belief*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70. (DC)
- \_\_\_\_\_. 2014. *Investigações filosóficas*. Tradução Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Editora Vozes. (IF)
- WOLTERSTORFF, N. 1983. Can belief in God be rational if it has no foundations? In: PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (Ed.). 1983. *Faith and rationality: reason and belief in God*. Oxford: Oxford University Press, p. 135-86.
- WRIGHT, C. 1985. Facts & certainty. *Proceedings of the British Academy*, v. 71, p. 429-72.
- \_\_\_\_\_. 2004a. Warrant for nothing (and foundations for free)? *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 78, p. 167-212.
- \_\_\_\_\_. 2004b. Wittgensteinian certainties. In: McMANUS, D. (Ed.). 2004. *Wittgenstein and scepticism*. London and New York: Routledge, p. 22-55.
- ZAGZEBSKI, L. 2009. *On epistemology*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning.

## Índice de nomes

Alston, W. p. 95  
Ambrose, A. p. 205  
Anzaldúa, G. p. 178  
Aronson, E. p. 111  
Ashton, N. p. 168-169  
Austin, J. p. 116, 232, 260, 261  
Baggs, E. p. 111  
Barrett, C. p. 94  
Bernstein, R. p. 23, 193  
Bohemia, E. p. 148  
Botvinick, M. p. 152  
Brenner, W. p. 16, 281  
Brueckner, A. p. 247  
Butler, J. p. 173  
Carvalho, E. p. 20-21, 111, 114, 116, 122, 134, 219, 225, 232  
Cassam, Q. p. 83  
Cavell, S. p. 16, 88, 192  
Chemero, A. p. 135  
Clark, A. p. 135  
Cohen, J. p. 152  
Coliva, A. p. 16-24, 54, 55, 58-59, 62-65, 67, 71, 75-76, 78, 80, 102, 104, 108, 118, 121, 130-131, 145, 146, 149, 151-154, 156, 191, 194-195, 199-201, 203, 220-236, 238-242, 263, 269-271  
Collins, P. p. 183-186.  
Conway, G. p. 46  
Cottingham, J. p. 264-265, 268, 282  
Dall'agnol, D. p. 178  
De Almeida, C. p. 253  
De Jaegher, H. p. 116  
De Jesus, P. p. 155, 161  
De Ridder, J. p. 96  
DeRose, K. p. 69  
Descartes, R. p. 15, 17, 33, 36, 128, 143-144, 146-147, 152-153, 164, 241  
Dewey, J. p. 113  
Di Ceglie, R. p. 96  
Di Paolo, E. p. 135, 144, 154, 157, 161  
Dretske, F. p. 127, 225  
Dreyfus, H. p. 141  
Engel, A. p. 125,  
Engel, P. p. 196-202, 206, 210, 227, 238  
Figueiredo, N. p. 20, 22, 142, 145, 154, 156, 161, 163  
Fodor, J. p. 135  
Fogelin, R. p. 16-17, 102, 236, 238  
Fricker, M. p. 172, 182, 185  
Fuchs, T. p. 111

Gaita, R. p. 169, 172-175, 179  
Gascoigne, N. p. 96  
Gendler, T. p. 80  
Gibson, J. p. 110, 144, 152, 156  
Gigerenzer, G. p. 137  
Goethe, J. p. 276  
Gómez Alonso, M. p. 13, 16, 21, 25, 194-195, 210  
Gutschmidt, R. p. 90  
Haack, R. p. 150  
Hacking, I. p. 121  
Haraway, D. p. 171, 173-174, 180, 183, 185-187  
Harman, G. p. 69  
Hatfield, G. p. 148  
Hawthorne, J. p. 82, 248  
Heft, H. p. 144  
Heras-Escribano, M. p. 144  
Hug, K. p. 137  
Hurley, S. p. 135, 137  
Hutto, D. p. 48, 135, 142  
Kant, I. p. 196, 203, 205, 268, 277-282, 284  
Keller, E. p. 176  
Kienzler, W. p. 94  
Kober, M. p. 16  
Kripke, S. p. 130  
Laland, K. p. 156  
Lee, D. p. 111  
Maclaren, K. p. 114  
Malcolm, N. p. 15, 29, 203  
Maturana, H. p. 136, 155, 159, 163  
McDowell, J. p. 86, 90, 229, 231, 235, 245  
McGinn, M. p. 16, 75, 199  
Mercier, H. p. 154  
Meurer, C. p. 145, 163  
Millar, A. p. 112  
Moore, G. p. 15, 17, 30-31, 34-36, 40-42, 44-45, 50-51, 55, 64, 70, 75-76, 78, 81, 104, 106, 123, 126-128, 133, 140-141, 146, 193, 195, 203-209, 215-216, 249, 253, 260-261, 263, 266, 269  
Moran, R. p. 141  
Morawetz, T. p. 16  
Mounce, H. p. 46  
Moyal-Sharrock, D. p. 13, 16, 18-23, 41, 46-47, 64-65, 71, 102-110, 116-117, 122, 129, 145, 149-150, 153, 165, 170, 194, 196, 199-201, 210, 222, 237, 245  
Myin, E. p. 135  
Nelson, L. p. 212-213  
Newman, J. p. 94  
Nielsen, K. p. 95  
Noë, A. p. 136

- Nowakowski, P. p. 134  
Nozick, R. p. 127  
O'Connor, P. p. 169, 176  
Ortega y Gasset, J. p. 213  
Pappas, G. p. 212  
Peixoto, K. p. 148  
Pérez Chico, D. p. 13, 16, 21, 23, 192, 194-195, 207, 210, 212-214, 238  
Phillips, D. p. 46, 95  
Porchat, O. p. 17, 147, 231, 235-236, 238  
Pritchard, D. p. 13, 16, 18-21, 24, 71, 75, 76, 81-83, 85-86, 90, 92, 94-96, 102-103, 127, 130-132, 194, 225, 237, 245-266, 268  
Pryor, J. p. 61-62, 195, 269  
Putnam, H. p. 71, 143  
Quine, W. p. 202, 213, 226, 226-227  
Richardson, M. p. 110  
Rolla, G. p. 20-23, 129, 132, 134, 136, 138, 141, 143, 145, 154, 156, 161, 164  
Rorty, R. p. 213-214  
Ryle, G. p. 113, 116-117  
Sandis, C. p. 17, 60  
Sanfélix Vidarte, V. p. 212-214  
Sattler, J. p. 13, 20, 23, 168, 172  
Scheman, N. p. 167, 169-171, 176, 182  
Schiff, W. p. 107  
Schönbaumsfeld, G. p. 71, 75, 86, 102, 149  
Schroeder, S. p. 265  
Schwitzgebel, E. p. 253  
Segatto, A. p. 177  
Shapiro, L. p. 134  
Sherman, B. p. 69  
Siegel, H. p. 149  
Silva, M. p. 134  
Sluga, H. p. 16, 90  
Smith, K. p. 143  
Smith, P. p. 13, 16-17, 21, 23-24, 143, 230, 232, 238  
Sosa, E. p. 63, 229, 268-269, 271-274  
Sperber, D. p. 154  
Stanley, J. p. 110, 118  
Strawson, P. p. 16, 60, 63, 75, 199  
Stroll, A. p. 16, 46, 102, 129, 196, 203, 245  
Stroud, B. p. 16, 127, 132, 145, 148-149, 164, 229-232, 235, 237  
Thompson, E. p. 154  
Tillich, P. p. 266  
Todd, P. p. 137  
Travis, C. p. 43  
Varela, F. p. 134, 136-137, 154-155, 161, 163, 165  
Vasiliou, I. p. 263  
Von Wright, G. p. 15, 45

Wheeler, M. p. 135

Williams, B. p. 279

Williams, Meredith p. 201

Williams, Michael p. 32, 34-36, 46-47, 75, 81-83, 92, 110, 118, 130, 201, 245, 279

Williamson, T. p. 82, 110, 118, 130

Wright, C. p. 20, 46, 59, 61-62, 69-70, 75, 78, 81, 191, 194-195, 199, 276

Zagzebski, L. p. 122



## Índice de termos

ação 18, 19, 21, 22, 23, 32, 33, 45, 46, 71, 101, 104, 106, 112, 114, 125, 129, 134, 135, 137, 144, 145, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 165, 166, 176, 177, 179, 198, 237, 268, 275, 277, 278, 285.

ações 13, 17, 18, 21, 22, 23, 38, 53, 60, 77, 78, 79, 111, 112, 113, 114, 125, 133, 134, 136, 137, 139, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 160, 163, 164, 165, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 239, 275, 280, 282, 283.

na ação 19, 23, 33, 45, 46, 71, 104, 106, 135, 144, 151

agir 21, 22, 30, 36, 40, 41, 42, 45, 46, 50, 51, 68, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 116, 118, 120, 122, 125, 126, 128, 129, 130, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 150, 176, 177, 178, 208, 239, 251, 271, 281, 283, 285, 286.

agência 137, 138, 140, 268, 276, 280, 283, 286.

alucinação 231, 232.

angústia epistêmica, 87, 88, 89, 102, 313.

ansiedade 23, 87, 189, 191, 192, 193, 194, 203, 206, 211, 215, 216, 280, 282.

anticético 54, 60, 90, 207.

auto-criação 155.

avaliação 24, 64, 66, 75, 76, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 131, 138, 169, 185, 186, 198, 199, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 261, 262, 268, 271, 280, 283, 285.

avaliação epistêmica 24, 64, 198, 262, 268.

causação mental 148.

causal 56, 109, 223, 233.

cognição corporificada 21, 125.

compromisso de eixo 78, 79, 80, 81, 85, 92, 93, 94, 95, 266.

confiança 25, 29, 30, 31, 32, 44, 72, 192, 193, 205, 209, 210, 216, 264, 265, 266, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286.

corpo 20, 23, 29, 33, 34, 39, 40, 90, 101, 105, 107, 111, 113, 114, 115, 118, 120, 134, 137, 144, 147, 152, 156, 157, 161, 165, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 201, 202, 204, 239, 240.

crença religiosa 20, 21, 25, 94, 95, 96, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 279, 281, 283, 286.

cultura 23, 102, 108, 172, 174, 178, 279.

    cultural 92, 173.

disjuntivismo 18, 86, 87, 231, 235, 245.

dogmatismo 212.

doxástico 22, 125, 139, 200, 202, 209.

empírico 40, 55, 65, 131, 148, 149, 151, 152, 197, 198, 205, 238, 239, 242, 243, 273.

    empirismo 38, 46.

enativismo 20, 21, 46, 125, 133, 134, 135, 136, 139, 142, 144, 145, 150, 153, 154, 155, 156, 164, 165, 166.

    enativista 21, 22, 125, 126, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166.

ética/o 169, 173, 176, 169, 183, 184, 185, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286.

fechamento epistêmico 18, 24, 130, 131, 132, 140, 141, 245, 246, 247, 248, 261, 262.

fundacional / ais 30, 33, 46, 47, 49, 104, 149, 153, 178, 179, 194, 203.

    fundamento 20, 21, 30, 33, 37, 38, 40, 41, 45, 46, 48, 50, 51, 89, 101, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 116, 119, 120, 121, 122, 128, 129, 150, 151, 164, 170, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 208, 201, 249, 264.

    fundamental 17, 20, 22, 24, 54, 56, 70, 92, 120, 147, 172, 190, 196, 197, 199, 201, 203, 207, 211, 222, 233, 246, 251, 251, 253, 255, 261, 266, 269.

garantia 46, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 146, 153, 161, 185, 225, 228, 261, 279.

gramática 32, 33, 38, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 106, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 265.

    gramatical 41, 42, 47, 49, 106, 108, 193, 196, 197, 198.

habilidade 34, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 216, 271.

hábito 42, 107, 272.

imagem de/do mundo 19, 30, 31, 45, 49.

inefável / inefáveis 19, 33, 42, 43, 44, 46, 104, 105, 106, 117, 201.

localidade cognitiva 24, 62.

metaceticismo 23, 212, 213, 214.

mundo exterior 15, 29, 81, 126, 127, 145, 146, 148, 152, 158, 159, 193, 225, 226, 231, 238, 239, 146, 147.

natureza epistêmica 19, 30.

outras mentes 67, 116, 117, 133, 314.

percepção 24, 56, 61, 105, 121, 135, 137, 143, 151, 153, 154, 162, 222, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 242, 243, 269.

política / o 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187.

prática / s 17, 18, 22, 23, 24, 46, 53, 60, 61, 64, 66, 81, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 93, 107, 109, 115, 116, 117, 118, 120, 127, 129, 130, 131, 139, 140, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 165, 171, 172, 178, 179, 182, 191, 197, 198, 209, 219, 222, 238, 239, 242, 254, 259, 264, 266, 267, 268, 270, 273, 276, 277, 278, 281.

proposição 24, 33, 34, 35, 40, 41, 42, 49, 54, 55, 57, 58, 63, 65, 66, 67, 71, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 86, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 130, 131, 133, 152, 177, 190, 197, 201, 215, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 248, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 262.

proposicional 22, 32, 44, 45, 51, 71, 75, 76, 77, 78, 80, 85, 97, 103, 104, 107, 108, 114, 116, 118, 125, 129, 130, 132, 136, 138, 139, 140, 141, 166, 196, 200, 201, 229, 235, 236, 237, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 265.

quietismo 20, 87, 89, 90, 127, 281

racionalidade 19, 22, 25, 54, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 94, 95, 125, 130, 133, 137, 138, 140, 142, 147, 151, 152, 153, 157, 165, 166, 171, 182, 184, 195, 198, 199, 221, 238, 239, 264, 266, 267, 268, 270, 273, 276, 283, 284.

racionalidade estendida 19, 22, 66, 68, 69, 78, 151, 270.

razão 22, 31, 37, 38, 39, 41, 54, 60, 64, 66, 70, 71, 72, 82, 85, 86, 94, 109, 117, 126, 127, 135, 145, 146, 147, 148, 150, 153, 161, 164, 165, 177, 182, 184, 193, 196, 197, 199, 203,

204, 206, 207, 211, 215, 221, 223, 228, 231, 232, 233 243, 246, 249, 251, 255, 256, 261, 269, 277, 278, 279280, 283, 284, 285.

relativismo 20, 76, 91, 92, 94, 95, 96, 103, 108, 109, 110, 120, 121, 169, 186, 267.

sonho 17, 18, 71, 146, 274, 275, 283.

vertigem epistêmica 20, 87, 89, 90.

visão de mundo 77, 238.

## Sobre os autores

**ANNALISA COLIVA** é professora do Departamento de Filosofia da Universidade da Califórnia, Irvine, Estados Unidos. É doutora em Filosofia pela Universidade de St. Andrews, Reino Unido, e pela Universidade de Piemonte Orientale Amedeo Avogadro, Itália. É chefe do Departamento de Filosofia da UC Irvine. Trabalha com epistemologia, filosofia da mente e da linguagem e história da filosofia analítica. Sua pesquisa se concentra no desenvolvimento da epistemologia dos eixos e tem como foco questões sobre a estrutura da justificação, ceticismo, relativismo, testemunho, desacordo e autoconhecimento, bem como as obras de G. E. Moore e L. Wittgenstein.

**DANIÈLE MOYAL-SHARROCK** é professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Hertfordshire, Reino Unido. É doutora em Filosofia pela Universidade de Genebra, Suíça, e tradutora para o francês da obra *On Certainty*. Presidente e fundadora da Sociedade Britânica Wittgenstein (BWS). Sua pesquisa concentra-se na obra tardia de Wittgenstein e no desenvolvimento da epistemologia dos eixos, bem como no papel do enativismo de Wittgenstein na virada da Cognição-E.

**DAVID PÉREZ CHICO** é professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Zaragoza, Espanha. É doutor em Filosofia pela Universidade de La Laguna. É diretor de coleções de traduções de Ernesto Sosa e Stanley Cavell na Editora Universitária de Zaragoza. É codiretor da Revista de Pesquisa Filosófica e editor da Revista e membro do Conselho Diretivo da Sociedade de Lógica, Metodologia e Filosofia da Ciência na Espanha. Atua especialmente em questões relacionadas à filosofia de Wittgenstein, Cavell, da filosofia da linguagem comum, das relações entre ciência e filosofia e, cada vez mais, das relações entre cinema e filosofia.

**DUNCAN PRITCHARD** é professor de filosofia e Diretor de Estudos de Pós-graduação da Universidade da Califórnia, Irvine, Estados Unidos. Anteriormente, foi professor de filosofia e catedrático de epistemologia na Universidade de Edimburgo, no Reino Unido. Seus tópicos de pesquisa são: epistemologia, ceticismo, Wittgenstein; filosofia da ciência cognitiva; filosofia da religião; filosofia da educação; filosofia do direito.

**EROS MOREIRA DE CARVALHO** é professor do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e pesquisador do CNPq. Fez doutorado em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pesquisas pós-doutorais na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e na Universidade de Edimburgo. É membro do Enactive Cognition and Narrative Practices Research Group (Wollongong-AUS), do grupo Cognição, Linguagem, Enativismo e Afetividade (CLEA) e coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Enativismo e Psicologia Ecológica (GEPEPE). Atua especialmente nos temas: epistemologia e cognição, e conhecimento perceptivo e saber-fazer a partir das abordagens ecológica e enativa da mente.

**GIOVANNI ROLLA** é professor do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É membro fundador dos grupos de pesquisa interinstitucionais Enactive Cognition and Narrative Practices Research Group

(Wollongong-AUS) e do grupo de pesquisa Cognição, Linguagem, Enativismo e Afetividade (CLEA). Atua principalmente nos seguintes temas: filosofia da cognição, teorias da cognição corporificada, variedades de enativismo, teorias da percepção e teorias da informação.

**JANYNE SATTLER** é professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Fez doutorado em Filosofia na Université du Québec à Montréal (UQAM) e pesquisa pós-doutoral na UFSC. É pesquisadora do Núcleo de Ética e Filosofia Política (NÉFIPO) e do Instituto de Estudos de Gênero (IEG) da UFSC. Coordena o Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade (GERMINA) e o Projeto Uma Filósofa por Mês. Atua especialmente nos temas seguintes: ética e estética em Wittgenstein; literatura e filosofia; filosofia feminista; estudos de gênero e feminismos.

**MODESTO GÓMEZ ALONSO** é professor da Universidade de Salamanca. Foi Pesquisador Visitante e Assistente de Pesquisa no Centro de Pesquisa EIDYN da Universidade de Edimburgo. Doutor pela Universidad Pontificia de Salamanca. Suas áreas de pesquisa incluem a epistemologia da virtude, o perspectivismo da virtude de Ernest Sosa, a metafísica disposicional, a epistemologia da dobradiça e o ceticismo radical em suas variantes cartesiana e kantiana.

**NARA MIRANDA DE FIGUEIREDO** é professora e pesquisadora do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Possui pós-doutorados pela USP, Unifesp e Unicamp, e tem experiência internacional de pesquisa doutoral e pós-doutoral. Membro do Grupo de Escrita para Mulheres na Filosofia (GEMF), do grupo de pesquisa Cognição, Linguagem, Enativismo e Afetividade (CLEA), do Grupo Cognição & Linguagem (C&L), da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas (REDE) e do GT Filosofia da Mente da ANPOF. Atua principalmente nos temas: cognição corporificada, enativismo, significado e sentido, movimento e improvisação.

**PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH** é professor associado na Universidade Federal de São Paulo e pesquisador nível 1C do CNPq. Tem doutorado pela USP e fez pós-doutorado na Universidade de Oxford, Inglaterra, e na Universidade da Califórnia, Berkeley. Foi Coordenador de Projeto Temático na FAPESP (2005-2009) e de Projeto Chamada Universal do CNPq (2013-2016). É o editor-responsável da revista *Sképsis*. Suas áreas de especialidade são: ceticismo, epistemologia, filosofia analítica e história da filosofia moderna.

**TIEGUE VIEIRA RODRIGUES** é Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Com Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e pesquisa pós-doutoral pela mesma Universidade. Membro da equipe e supervisor no projeto de cooperação internacional Memória e Tecnologias (UFSM - CAPES/PrInt). Atua especialmente em: epistemologia, filosofia da informação, lógica, filosofia da linguagem, filosofia da ciência.



