

# Como o senso comum sobrevive ao ceticismo

How common sense survives skepticism

JEANE SANTOS SILVA\*

**Resumo:** O ceticismo contemporâneo, bastante discutido em Epistemologia, afirma que não temos o conhecimento que acreditamos ter e que, se o possuímos, não somos capazes de justificá-lo em última instância, deixando assim de satisfazer o critério da justificação. Uma vez considerado o argumento cético, é difícil escapar de sua conclusão tão apelativa. No entanto, como isso afeta nosso conhecimento de senso comum? Algumas teorias da justificação, mais fortemente o Contextualismo Epistemológico, assumem a existência de diferentes contextos de conhecimento, de modo que é possível a um sujeito ter conhecimento em uma situação e não ter o mesmo conhecimento em outra diferente. Em contextos céticos, por exemplo, pode ser bastante complicado assegurar a verdade de proferimentos como: Eu sei que tenho mãos. Já em contextos ordinários, dificilmente haverá disputa se a sentença é proferida por um sujeito que tem mãos. Este trabalho tem o objetivo de analisar uma possível defesa do conhecimento de senso comum através da separação entre o contexto epistemológico e o do senso comum.

**Palavras-chave:** Ceticismo. Senso comum. Justificação. Conhecimento.

**Abstract:** Contemporary skepticism, much discussed in Epistemology, states that we do not have the knowledge we assume to have and also, if we have it, in the end we are not able to justify it, failing to satisfy the justification criteria. Once we consider the skeptical argument, it is difficult to avoid its appealing conclusion. Nevertheless, how does it affect our common-sense knowledge? Some justification theories, specially Epistemological Contextualism, assume there are different knowledge contexts, in a way that it is possible that someone has knowledge in a certain situation and does not have the same knowledge in a different one. In skeptical contexts, for instance, it can be quite complicated to assure the truth of injunctions, such as: I know I have hands. In ordinary contexts instead, there will hardly be a dispute if the sentence is pronounced by someone

---

\* Jeane Santos Silva é mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: jeane\_vanessa@hotmail.com

who has hands. This paper aims to analyze a possible defence of common-sense knowledge by the separation of epistemological and common-sense contexts.

**Keywords:** Skepticism. Common sense. Justification. Knowledge.

Todos os dias, fazemos diversas afirmações sobre coisas que julgamos saber. Mais que isso, julgamos saber e estar aptos a mostrar que sabemos. Não julgamos apenas acreditar, mas acreditamos que sabemos. Acreditamos saber, por exemplo, que temos mãos, que estamos acordados quando estamos acordados e que estávamos dormindo antes de acordar; acreditamos que esse mundo em que vivemos é um mundo real e não vemos razão para duvidar disto até que surjam os argumentos céticos.

Argumentos céticos estão dispostos a provar justamente o contrário, que não temos qualquer conhecimento porque não somos capazes de fornecer qualquer justificação adequada em qualquer que seja o caso. Através de hipóteses céticas, exemplos usados para nos convencer de que a justificação possuída por nós não é suficiente ou adequada, o cético pretende mostrar que estamos errados sobre o que julgamos conhecer, sobre o conhecimento que julgamos ter. Há, no entanto, uma objeção a ser feita: hipóteses céticas têm sua área específica de atuação.

O resultado do julgamento cético é que nossas pretensões de conhecimento são inverídicas, que nosso conhecimento é falso ou simplesmente não o possuímos. Os argumentos céticos pretendem enfraquecer, além do que acreditamos, aquilo que sabemos com certeza e fazem isto explicando através de hipóteses ou exemplos como podemos estar errados sobre aquilo que julgamos conhecer. As hipóteses céticas, como as cartesianas: Hipótese do Sonho e o Gênio Maligno (DESCARTES, 1973, p. 81-150); a Hipótese do Cérebro na Cuba (PUTNAM, 1999, p. 27-42) ou o Exemplo do Mundo Matrix funcionam de modo a nos fazer embarcar na vã tentativa de respondê-las segundo a afirmação de que esses exemplos não correspondem à realidade vigente ou ao mundo atual.

O cético não pretende que acreditemos que suas hipóteses sejam o caso; pelo contrário, ele nos convoca a refutá-las. Sua exigência é de que sejamos capazes de excluir a possibilidade de sua veracidade e provar que os exemplos sugeridos não correspondem ao mundo atual. Se não formos capazes de excluir

as hipóteses, ou de sabermos que elas são falsas, para o cético, não sabemos coisa alguma daquilo que julgamos saber e, em alguma medida, não estamos sequer certos sobre a realidade que acreditamos compartilhar. De qualquer modo, o ataque cético que nos interessa compreender se dirige à justificação de crenças que “não estão justificadas, ou que são possivelmente falsas ou que não são sabidas com certeza completa” (De ROSE, 1999).

Em contextos diferentes, uma mesma proposição pode ter valores de verdade diferentes. Diferentes atribuições de conhecimento podem ser feitas a respeito da mesma proposição quando diferentes padrões conversacionais regulam os diferentes contextos de atribuição. Assumindo, então, a existência de diferentes contextos conversacionais, seguiremos tentando empreender uma nítida separação entre dois contextos específicos, a saber, o contexto filosófico e o contexto cotidiano.

‘Se não sei que sou um cérebro numa cuba/, e, /se não sei que não sou um cérebro numa cuba, então não sei que tenho mãos/ então, não sei que tenho mãos’, é esta a estrutura do argumento cético. A partir dessa estrutura, vamos imaginar algumas situações que podem inclusive serem experimentadas. Primeiro, você está na feira livre e se depara com uma senhora simpática que escolhe laranjas. Então você pergunta: “A senhora sabe que tem mãos?” Segundo, por algum motivo você está em uma sala cirúrgica durante uma cirurgia de peito aberto quando pergunta ao médico: “Você sabe que está acordado agora?” Mais uma, sua esposa acaba de entrar em casa sem que você perceba e o flagra com sua amante. Então você diz: “Meu amor, não é nada disso que você está pensando, na verdade nem você, nem eu e nem mesmo essa garota que eu nunca vi antes existimos. Você por acaso sabe que não é um cérebro na cuba?”

Podemos imaginar as respostas que seriam dadas pela senhora na feira, pelo médico e pela esposa traída. Nenhum deles vai apelar para qualquer teoria da justificação na tentativa de refutar a hipótese lançada. A estrutura do argumento cético, como apresentada no parágrafo anterior, não irá impor sobre eles a responsabilidade de refutar seu subscrito para assim assegurar suas respectivas crenças de que ‘sei tenho mãos’, ‘sei que estou acordado’ e ‘sei que não sou um cérebro na cuba’. A questão que se propõe abordar com estes exemplos é a de se indivíduos que se deparam com hipóteses céticas realmente acreditam que precisam refutá-las para assegurar seu pretense conhecimento do mundo, de um mundo que eles acreditam que existe da forma que o percebem ou se,

pelo menos à primeira vista, a impressão que hipóteses céticas causam é de um ridículo evidente.

A razão de o ataque cético ser completamente despropositado nestas situações é que estas são situações ocorridas em um contexto conversacional comum, cotidiano, ordinário. Não há qualquer elemento nesse contexto que faça os agentes se perguntarem se estão acordados ou se a realidade na qual acreditam existe. Os padrões aí vigentes asseguram o conhecimento comum do mundo, detido pelos agentes comuns do conhecimento. Não se trata nem de um contexto filosófico, tampouco de filósofos de outro mundo, que não esse comum.

Em terreno epistemológico, seria comum tentar responder estes exemplos recorrendo a alguma teoria da justificação, ou traçando uma cadeia evidencial que nos leve a acreditar que hipóteses céticas são falsas. Em contextos cotidianos, a tentativa de responder a estas questões se depara com o fato de que questões como essas sequer são levantadas e, se o são, o contexto cotidiano no qual são proferidas as faz parecer absurdas. Temos que atentar para as várias possibilidades conversacionais nas quais exigências diferentes são feitas. Em alguns momentos, mesmo em contextos ordinários, será exigido do sujeito que ele disponha de evidências específicas, ou seja capaz de uma argumentação mais sofisticada. No entanto, aquilo requerido em contextos filosóficos está em um nível de exigências muito mais alto, que reivindica inclusive a eliminação de hipóteses céticas.

Seja qual for a impressão que se tenha de hipóteses céticas, sua configuração lhe assegura uma construção concisa cuja lógica vigente *exige* de suas premissas a conclusão de que o argumento oferece. Desde que as premissas sejam aceitas, não há como escapar da conclusão mesmo que ela seja absurda, ridícula e, principalmente, contra intuitiva.

Por mais improvável, extravagante ou mesmo por mais bizarro que pareça supor que você é um cérebro na cuba, parece também que você não *sabe* que você não o é. Como você *poderia* saber de tal coisa? E parece também que, em relação a tudo o que você sabe, se você é um cérebro na cuba, então você não sabe que você tem mãos. Como poderia saber que tem mãos se, sabendo tudo o que sabe, você não tem corpo e, portanto, não tem mãos? (DeROSE, 1999, p. 3)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> For however improbable, far fetched, or even bizarre it seems too suppose that you are a brain in a vat, it also seems that you don't *know* that you're not one. How *could* you possibly know such a thing? And it also seems that if, for all you know, you are a brain in vat, then you don't know that you have hands. How could you know you have hands if, for all you know, you're bodiless, and therefore handless?

Sem dúvida, o argumento cético é forte, mas apesar de seu amparo lógico, ele não é capaz de suportar a contra intuitividade que sua conclusão provoca. Poder-se-ia, então, objetar que embora o cético pretenda sustentar que não temos qualquer condição de justificar nosso pretenso conhecimento, ou que não temos conhecimento, a sensação de que as hipóteses céticas são absurdas é muito mais forte que nossa sensação sobre a conclusão válida do argumento. Sabemos melhor aquilo que acreditamos saber do que sabemos as premissas céticas.

No entanto, ser concomitantemente válido e contra intuitivo não desqualifica o argumento cético, nem retira seus componentes fortemente apelativos. O apelo do argumento do cético permanece intenso não só pela irrevogável estrutura lógica que ele possui, mas também pela maneira que ‘conhecer’ é usado quando o objetor questiona, por exemplo, se eu *sei* que não sou um cérebro numa cuba. Podemos estar voltando ao ponto de questionar a respeito dos possíveis usos que ‘conhecer’ pode possuir, ou talvez estejamos mudando de direção num sentido que nos faz questionar o quão forte é ‘conhecer’, remete a quão forte é a justificação exigida para que o conhecimento seja realizável. Estamos lidando com diferentes tipos de conhecimento, resultantes de diferentes graus de justificação.

Se você começar da ideia antiga que justificação é a marca que distingue conhecimento de mera opinião (mesmo opinião verdadeira), então você bem poderia concluir que atribuições de conhecimento são contexto-dependentes porque os padrões para justificação adequada são contexto-dependentes. Segue: opinião, mesmo se verdadeira, merece o nome de conhecimento apenas se ela está adequadamente sustentada por razões; para merecer aquele nome em um contexto epistemológico especialmente exigente, os argumentos para sustentar razões devem ser especialmente à prova d’água; mas os padrões especiais de justificação que este contexto especial exige nunca podem ser encontrados (bem, quase nunca). No contexto estrito da epistemologia nós sabemos nada, contudo em contextos negligentes sabemos muito. (LEWIS, 1999, p. 222).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> If you start from the ancient idea that justification is the mark that distinguishes knowledge from the mere opinion (even true opinion), then well might conclude that ascriptions of knowledge are context-dependent because standards for adequate justification are context-dependent. As follows: opinion, even if true, deserves the name of knowledge only if it is adequately supported by reasons; to deserve that name in the especially demanding context of epistemology, the arguments from supporting reasons must be especially watertight; but the special standards of justification that this special contexts demands never can be met (well, hardly ever). In the strict context of epistemology we know nothing, yet in laxer contexts we know a lot.

Visto que permanecemos fazendo referência à definição fornecida pela Análise Tradicional do Conhecimento, ao afirmar que ‘conhecimento’ é crença verdadeira e justificada, o que nos resta é admitir que o conhecimento, cuja realização exige justificção adequada, pode requerer para sua efetivação uma justificção mais forte ou menos forte segundo o contexto no qual se pretende satisfazer as condições para o conhecimento específico próprio da conversação em questão. O cético, assim como o epistemólogo, está situado num contexto filosófico cuja regulação é muitas vezes severa e correspondente a altos padrões, a despeito da senhora, do médico e da esposa de nossos exemplos anteriores que respondem a modais epistêmicos sob baixos padrões e, por esta via, satisfazem uma justificção que remete a um sentido cotidiano de ‘conhecer’ que é, pode-se argumentar, um desvio daquele conhecimento filosófico rigorosamente regulamentado.

O ataque cético sobre nosso conhecimento do mundo carrega consigo a dúvida tenaz sobre a existência de um mundo exterior e a eficácia de nossos sentidos em conhecê-lo. O homem comum, do senso comum, quando questionado a respeito da realidade que julga conhecer, sempre usará a realidade que ele *julga* conhecer para responder à questão. Esse procedimento pode parecer circular, mas resta-nos saber se ao homem comum, com rasas pretensões de conhecimento, as razões que lhes são disponíveis para sua crença de que conhece o mundo são ou não suficientes. Ou seja, se os sentidos são capazes de assegurar o conhecimento do mundo que ele julga deter.

G. E. Moore (1980) recorreu ao senso comum contra o ceticismo sobre a possibilidade do conhecimento humano (ceticismo epistemológico) e sobre a própria existência de um mundo que nos seja externo (ceticismo ontológico), no qual o conhecimento humano poderia ser realizado. Para Moore, o ataque aos sentidos é absurdo, já que os dados dos sentidos, individualmente *sentidos*, formam a base evidencial mais forte que possuímos para a refutação do ceticismo sobre os sentidos. Sabemos mais fortemente aquilo que resulta da mediação feita pelos nossos sentidos ao mundo exterior, que qualquer outro argumento disposto a nos convencer de que não sabemos da existência de objetos materiais e da existência de uma realidade na qual os apreendemos.

O grau de certeza que temos sobre nossas crenças diariamente formadas é superior àquele valor epistêmico que dispensamos aos argumentos céticos, como fonte formadora de qualquer conhecimento. A contra intuitividade gerada pelo argumento cético é mais uma razão pela qual esse grau de certeza

sobre nossas crenças se torna ainda mais forte em relação ao apelo dos argumentos que tentam negar a legitimidade de nossas atribuições de conhecimento cotidianas.

A razão pela qual não há argumento mais forte contra o cético é que a certeza da existência de uma manifestação real de nosso conhecimento como “eu sei que esse é um lápis” é maior do que a certeza de qualquer outra premissa que se possa apresentar numa argumentação filosófica contra o cético, assim como de qualquer premissa que o cético possa oferecer. No que se refere a disputas sobre o ceticismo filosófico, o recurso ao senso comum tem maior valor epistêmico que qualquer outra forma de argumento. (LANDESMAN, 2006, p. 149).

Quando Moore elenca numa lista uma série de obviedades, que por serem tão evidentes nem precisariam de anunciação, coisas que seguramente acreditamos serem verdade, as quais ele chama “truísmos óbvios”, ele não quer dizer apenas que as pessoas geralmente acreditam nelas, mas que sabem que são verdadeiras. Estas coisas que *sabemos* ser verdadeiras se referem à existência de nosso próprio corpo e outros corpos, a consciência sobre tempo e espaço, além de fatos mais complexos sobre estes itens conhecidos. Ou seja, objetos que estão no mundo exterior e que são obviamente conhecidos. Truísmos desta natureza configuram a visão de senso comum do mundo. O cético certamente nega que possamos conhecer estes truísmos, porque nega que possamos saber sobre a existência de tal mundo exterior, entretanto não é porque o cético nega que saibamos que realmente não sabemos.

As teorias filosóficas, ao contestarem estas afirmações de conhecimento, tentam sustentar proposições que são conflitantes com aquilo que é sabidamente verdadeiro. Em outras palavras, filósofos que escrevem com suas mãos, sentados em suas cadeiras, negam a possibilidade de sabermos em última instância sobre a existência de mãos, cadeiras e todos os objetos exteriores dos quais dispomos porque não podem responder ao cético que sua conclusão não é aceitável ou porque se conformaram em não poder sair das cubas nas quais espontaneamente entraram. O mais sensato ainda parece ser afirmar que mesmo os defensores da supremacia do conhecimento filosófico sobre o senso comum acreditam com mais certeza nestes “truísmos óbvios” que em qualquer argumento cético.

O que é estranho é que os filósofos fossem capazes de sustentar com sinceridade, como parte de seu credo filosófico, proposições inconsistentes com o que eles próprios *sabiam* ser verdade; e mesmo assim até onde posso ver, isto aconteceu realmente com frequência. Portanto, minha posição, neste primeiro ponto, difere

daquela dos filósofos pertencentes a este grupo A, não porque eu sustento alguma coisa que eles não sustentaram, mas apenas porque não sustento, como parte do meu credo filosófico, as coisas que eles sustentam como parte de seus credos – o que quer dizer as proposições inconsistentes com algumas proposições que eles e eu sustentamos em comum (MOORE, 1980, p. 88).

Filósofos são capazes de afirmar que não é possível conhecer o mundo exterior quando acreditam com certeza que existe uma realidade extramental da qual participam em conjunto com outras mentes e corpos. Para Landesman (2006), os filósofos que sustentam visões incompatíveis com aquilo que realmente acreditam ser verdadeiro incorrem em dois tipos de inconsistência: a inconsistência lógica porque sustentam uma proposição e afirmam outra logicamente incompatível com ela e a inconsistência epistêmica porque sustentam uma proposição inconsistente com outra que sabem ser verdadeira.

Está claro que o cético não aceita essa argumentação sob a afirmação de que não somos capazes de refutar suas alternativas e recorrer ao nosso conhecimento da realidade para rebater uma objeção feita à possibilidade deste conhecimento da realidade é circular. Parece também que opor-se à teoria cética sob a afirmação gratuita de que ela é absurda não explica como sabemos sobre as coisas e fatos do mundo exterior. Para uma resposta satisfatória, Moore formula uma prova da existência do mundo exterior. Provar a existência de um mundo exterior requer apenas que ele prove a existência de qualquer objeto que, lhe sendo exterior, ocupe algum lugar no espaço fora de sua mente, ou de sua consciência.

O que Moore classifica como objetos exteriores são as “coisas físicas que são públicas, perceptíveis e que existem independentemente de serem percebidas” (LANDESMAN, 2006). São coisas que não têm dependência ontológica da nossa percepção, existem embora não as notemos, ou conheçamos. Mesmo que se objete que as imagens dos objetos não são públicas e é somente isso que temos delas além de seu odor, textura e demais dados fornecidos pelos sentidos, estamos tratando da existência de objetos que podem ser publicamente percebidos e, ainda que sejam percebidos de maneira diferente seu *status* ontológico, é assegurado pela percepção pública.

Se os objetos passam no teste de consulta pública e se podem ser semelhantemente apreendidos por diferentes pessoas, é porque não são objetos internos, produto de nossa mente ou da manipulação de nossa mente. São objetos externos que compõem o mundo exterior, não fazem parte da consciência de um indivíduo, mas existem independente dela.

Em outras palavras, se posso provar que existe agora tanto uma folha de papel como uma mão humana, terei provado que existem agora “coisas fora de nós”; se posso provar que existe agora tanto um sapato como uma meia, terei provado que existem agora “coisas fora de nós”; etc.; e analogamente tê-lo-ei provado, se posso provar que existem agora duas folhas de papel, ou duas mãos humanas, ou dois sapatos ou duas meias, etc. Obviamente, então, existem milhares de coisas diferentes tais que, se, em algum tempo, posso provar alguma delas, terei provado a existência de coisas fora de nós. Não posso provar alguma destas coisas? (...) Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Segurando minhas duas mãos e dizendo, à medida que faço um certo gesto com a mão direita, “aqui está uma mão”, e acrescentando, à medida que faço um certo gesto com a mão esquerda, “e aqui está a outra”. E se, fazendo isso, provei *ipso facto* a existência de coisas exteriores, todos nós veremos que posso também fazê-lo de várias outras maneiras: não existe nenhuma necessidade de multiplicar os exemplos (MOORE, 1980, p. 130).

Para Charles Landesman (2006), a premissa da prova de Moore não é uma objeção ao ceticismo epistêmico porque não se manifesta a favor do nosso conhecimento de objetos externos, mas é apenas uma objeção ao ceticismo ontológico, pois ela provaria a existência de objetos externos e não nosso conhecimento deles. No entanto, saber que objetos exteriores existem já é em si um ataque direto àquelas formas de ceticismo que visam à suspensão da nossa consciência do mundo dizendo que não se pode sequer saber que existem objetos exteriores.

A existência independente é condição necessária para o conceito de objeto exterior que o senso comum possui. A prova de Moore tem como principal alvo o “idealismo dogmático” de Berkeley (1973), “que considera o espaço, com todas as coisas a que ele adere como condição imprescindível, como algo em si mesmo impossível e declara, por isso, que as coisas no espaço são simples imaginações” (ABBAGNANO, 2012, p. 607). O idealismo de Berkeley estaria, entretanto, equivocado porque não leva em consideração a condição de independência ontológica quando faz sua formulação do conceito de matéria.

Sobre refutar ou não o ceticismo epistêmico, a prova de Moore não é uma prova de validade lógica formal indiscutível. Ela é, sobretudo, um encadeamento de sentenças que possuem valor epistêmico e são capazes de demonstrar que a conclusão se segue da premissa. A prova não é formal porque a interação entre a premissa e as conclusões depende da semântica dos termos constituintes e não de implicações lógicas. Seria absurdo sugerir que Moore

não conhece a premissa da prova quando ele está diante de tantos outros indivíduos a abanar as mãos à vista de todos.

Conhecendo a premissa da prova, a saber, “esta é uma mão e esta é outra”, Moore pode saber que pelo menos duas mãos existem *agora*. Do *status* ontológico, segue-se a afirmação modal epistêmica de que “eu sei que existem duas mãos”. Apesar de saber a premissa, não é possível provar sua verdade à maneira exigida pelo cético. Nem mesmo todas as evidências de que se disporem podem ser apresentadas para a afirmação de uma crença a respeito de objetos exteriores, quanto além uma prova definitiva. É possível, inclusive, que haja alguma evidência que não seja conhecida. Isto não fere nossas pretensões porque se encaixa perfeitamente sobre o tipo falível de conhecimento que estamos reivindicando.

Ao afirmar que sabe a premissa, e a sabe sem provas, além de abanar as mãos à vista de muitos outros indivíduos e dizer que ‘aqui está uma mão e aqui está outra’, Moore é acusado de dogmatismo tendo Wittgenstein como opositor ao afirmar que:

Moore tem todo o direito de dizer que sabe que há uma árvore além, em frente dele. Naturalmente, pode estar errado. (Porque *não* é o mesmo que a declaração “Eu creio que há além uma árvore”). Mas o ele estar certo ou errado neste caso não tem importância filosófica. Se Moore ataca aqueles que dizem que uma pessoa não pode saber realmente tal coisa, não pode fazer asseverando-lhes que ele sabe isto e aquilo. Porque as pessoas não têm de acreditar nele. Se os seus opositores tivessem afirmado que uma pessoa não podia *acreditar* nisto ou naquilo, então ele poderia ter respondido “*Eu acredito*”.

O erro de Moore reside nisto – ter refutado a afirmação que uma pessoa não pode saber uma coisa, dizendo “Eu sei esta coisa” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 147, § 520-521).

Se alguém, por outro lado, afirma ver algo, então algo existe. Se este algo é um objeto material e exterior ou se ele é uma produção mental, há de se verificar através do teste de consulta pública, por exemplo. Não é porque Moore diz que sabe que ele de fato sabe que ‘aqui está uma mão e aqui está outra’, mas algo existe e está sendo percebido por várias pessoas que *sabem* da existência das mãos pelo fato de elas verem as mãos expostas. Estas pessoas estão em posição de saber que a premissa é verdadeira independente de fazerem ou não qualquer asserção de conhecimento a este respeito. Mesmo que a posição de Moore seja uma posição dogmática, a premissa da prova é algo conhecido não inferencialmente. A premissa é conhecida por causa do que é visto.

O pensamento de Moore sobre argumentos céticos envolve uma condição de plausibilidade que as premissas céticas não satisfazem. A questão é que as premissas não são tão plausíveis quanto nossa crença de que sabemos coisas e não é mais racional acreditar nas conclusões céticas que em nossas crenças a respeito do mundo, inclusive a crença de que temos mãos. É o chamado *fato mooreano*, essa sensação mais forte de que sabemos coisas a respeito do mundo que a sensação de que sabemos que as conclusões céticas são verdadeiras.

Alguns epistemólogos sequer continuariam um debate se um argumento fundamentado nos sentidos fosse apresentado. Aparentemente a dúvida sobre os sentidos que atravessa a filosofia ao longo de sua história tornou inválido recorrer à nossa percepção do mundo, porque eles já enganaram e ainda enganam, não são confiáveis. Em contextos cotidianos, no entanto, nosso conhecimento de senso comum que tem, ao longo da história da humanidade, servido em nossa vida prática, aceita e usa conhecimentos falíveis derivados de nossos sentidos e da apreensão do mundo exterior por eles fornecida. Confiamos em nossos sentidos até quando eles estão nos enganando.

É exclusivamente o conhecimento daqueles que chamamos de agentes comuns que pretendemos defender. O conhecimento reivindicado pela análise tradicional do conhecimento, obra da epistemologia analítica, refere-se ainda a algo parecido com o que foi formulado por Platão muitos séculos atrás. Podemos inclusive defender que este conhecimento que chamamos ‘filosófico’ está no mundo das ideias inacessíveis por definição, e sofre um colapso total provocado por incessantes ataques céticos que o afirmam não ser possível ao homem. Neste ponto, parecemos concordar.

O conhecimento cotidiano que pretendemos assegurar defendendo-o dos ataques céticos é aquele renegado e pejorativo do senso comum, cuja origem a filosofia lhe deve, mas o mérito não lhe concede. É anterior às reflexões filosóficas e sem o qual nenhum problema ou pseudoproblema poderia ser formulado. Faz parte do mundo que vivemos e que acreditamos ser real antes de nos tornar filósofos, homens de ciência dos quais até hoje deve rir Descartes. Homens cujo direito de afirmar um mundo real exterior foi negado por não conseguirem desviar-se da hipérbole cartesiana, ou homens que por livre vontade puseram seus cérebros em cubas e delas não conseguem retirá-los.

Poderíamos, inclusive, afirmar que o empreendimento epistemológico renegou o conhecimento do senso comum e tornou impossível o conheci-

mento filosófico. Faz-nos buscar o saber infalível como derradeiro prêmio de um torneio no qual devemos vencer o cético, suas hipóteses e seus desafios, como se o fato desse conhecimento ser inacessível não bastasse. Pois bem, não é deste conhecimento perfeitamente platônico que reivindicamos posse. Aquele conhecimento que possuímos, sim possuímos, tão ordinário, é que queremos salvaguardar do ataque cético, mostrando que a lei que governa o contexto no qual ele se dá, não permite que o cético de nós o subtraia.

A filosofia deveria servir ao entendimento do mundo no qual vivemos, deveria servir a nossas práticas como seres pensantes. A despeito disso, existe toda uma história da filosofia, à qual rotineiramente recorreremos e da qual inclusive nos servimos no exercício atual da filosofia, que revela uma explícita incompatibilidade entre diversos discursos filosóficos tentando, cada um, superar seu antecessor e fixar-se como o discurso verdadeiro, ou como a melhor resposta para um dado problema comum a si e ao discurso anterior. Cada discurso filosófico pretende ser o verdadeiro discurso e a única maneira de se *fazer* filosofia. Desde Pirro, este resultado já estava exposto, desde ali muitas filosofias se desenvolveram e, no entanto, o diagnóstico pirrônico parece permanecer. As filosofias continuam a enfrentar-se na tentativa de resolver problemas que elas mesmas inventaram.

O ceticismo dogmático é resultado desses problemas ou questões filosoficamente levantadas. A dúvida a respeito da eficácia de nossa consciência, a dúvida a respeito da eficácia de nossos sentidos, a dúvida a respeito da existência de um mundo e a respeito de nossa própria existência, todas essas dúvidas e outras mais que se poderiam citar, são mote necessário para a implantação da questão de se podemos conhecer e em que condições isso é possível, se for possível. Posto deste modo, é possível entender a importância de separar o contexto filosoficamente instituído daqueles contextos nos quais a sofisticação e o método filosófico não estão presentes.

Separados os contextos, busquemos então a legitimação necessária para o conhecimento comum dos homens comuns. Tendo reconhecido a incessante disputa entre discursos filosóficos e a incapacidade de decidir sobre critérios capazes de regular nossas escolhas sobre as soluções oferecidas, voltamos nosso interesse para aquele conhecimento que dizem ser o que antecede a reflexão filosófica e que, segundo Kant (1959), “não passa de um recurso à opinião da multidão, de cujo aplauso o filósofo se envergonha”. No entanto, se o argumento cético derrota nosso conhecimento filosófico, resta-nos a tentativa de

preservar o conhecimento comum. Talvez por ser um conhecimento possível, o saber humano comum seja considerado inferior ao saber filosófico e duvidar de sua posse é, como diria David Lewis, um absurdo.

O mundo humano, diferente daquele mundo ideal metafísico, é o lugar no qual as doutrinas filosóficas são construídas. Aquela doutrina que negar a verdade de nossa crença de senso comum de que existe um mundo real e atual que compartilhamos nega a si mesma é uma falácia. É possível confiar em nossas crenças de senso comum, como, por exemplo, a de que existe um mundo exterior, com algumas ressalvas que resultam das limitações pertencentes aos próprios agentes do senso comum que compõem uma realidade cuja apreensão é reconhecidamente falha e incompleta, mas que muitas vezes se mostra acertada.

Se pretendermos, assim como Descartes, confiar apenas naquilo que nunca nos enganou, então de fato devemos abandonar nossos anseios de conhecimento, inclusive os mais rasteiros advindos do senso comum. Se, a despeito disto, aceitarmos nosso conhecimento imperfeito do mundo, nosso conhecimento não divino do mundo, não teremos outra saída a não ser nos conformarmos com o pássaro que temos na mão. O senso comum é – assim como o conhecimento dito científico – transformado, revogado, corrigido. E se diversas vezes nos enganamos sobre nossas crenças, a vida prática nos ensina a tomar mais cautela com respeito a elas.

Nossa confiança no discurso comum é grande, porém não ilimitada. E nele mesmo dizemos a consciência que temos de suas limitações, que são nossas. Reconhecemo-lo capaz de verdade e acertos, mas também de falsidade, erros e enganos. Mudamos com frequência nossos modos de pensar, voltamos atrás em nossas opiniões, abandonamos velhas crenças que rejeitamos como falsas e substituímos por crenças novas. Corrigimos continuamente nossos pontos de vista, tanto sobre as coisas mais banais e triviais quanto sobre as mais sérias e importantes. A consciência de nossos enganos e desacertos não nos leva à descrença ou à dúvida generalizada ou à desconfiança sistemática do discurso, recomenda-nos somente uma prudência maior (PEREIRA, 2007, p. 49).

O senso comum compreendido como o saber anterior ao pensamento filosófico é colocado no mesmo patamar que o mito, que deve ser abandonado por ser qualificado como uma narrativa fantasiosa com o “estigma da ingenuidade” e substituído pela filosofia racionalmente desenvolvida. O senso comum não é, no entanto, uma narrativa fantasiosa; sua característica crucial é servir indeterminadamente à vida prática, legitimando comportamentos e

saberes que são úteis à vida cotidiana. Porchat Pereira (2007) chama de idealista a posição filosófica que pretende desqualificar a visão comum do mundo recusando a fundição dos saberes do senso comum com aqueles dispostos nos discursos filosóficos. É uma filosofia idealista aquela que se pontua pelo melhor modo platônico de representar um mundo ideal e sobre ele refletir e versar, mundo este do qual não participamos.

Ainda na modernidade parece repousar nosso entendimento epistemológico do mundo, sob a égide de uma desconfiança contínua daquele único aparato que possuímos para a apreensão e conhecimento do mundo exterior. Permanece a filosofia do conhecimento amparando-se na existência de um 'eu' e rogando a Deus em favor do nosso conhecimento do mundo. "E a razão filosófica passou a precisar da bondade divina até mesmo para assumir a existência do Mundo" (PEREIRA, 2007, p. 65). Acaso retornamos ao mito?

Não podemos continuar buscando posse e legitimação de um conhecimento cuja existência dependa da misericórdia divina, ou assumindo que existe tal conhecimento epistemologicamente definido que é acessível sobre condições inalcançáveis. Antes mesmo de descrever as condições para a posse do conhecimento do mundo exterior, devemos assumir que ele é possível. O conhecimento do mundo exterior é possível à medida que se admita concomitantemente suas imperfeições e os saberes do senso comum a respeito do mundo exterior são possíveis porque não se espera deles que sejam infalíveis.

O projeto cartesiano põe os saberes do senso comum sob uma dúvida que aparenta ser definitiva. Para recorrer ao senso comum de modo que ele nos auxilie a refutar argumentos filosóficos, ele precisa estar configurado fora dos limites do dogmatismo. Depois do caminho percorrido por Descartes até o *Cogito*, parece ser filosoficamente natural suspender o juízo a respeito do mundo, como parte de um processo metodológico cético. Parece ser obrigatório duvidar dos sentidos e dos dados por eles fornecidos, para que não nos deixemos jamais enganar por algo que outrora já nos enganou. E, assim, a filosofia continua dando ao cético todas as armas de que ele precisa para agir: a exigência de uma justificação perfeita para um conhecimento igualmente perfeito; a verdade absoluta, indubitável, imutável e eterna à qual devemos fazer corresponder os fatos que apreendemos no mundo. Caso não consigamos, não conhecemos o mundo.

Mas o paradigma cético-cartesiano domina ainda a postura filosófica da maioria dos pensadores de nosso tempo. Provocadas, suas filosofias retomam velhas

armas do arsenal cético e brandem-nas de novo para desqualificar o senso comum. E, *a fortiori*, não hesitam em fulminar qualquer defesa que porventura se empreenda e uma postura de apego ao velho Mundo familiar. Ou qualquer pretensão que se tenha de identificar nossa visão cotidiana das coisas com um Saber humano e comum do Mundo. Se ousamos enveredar por este caminho, as filosofias repetem contra nós seus procedimentos históricos e, na medida do que lhes é conveniente, consentem mesmo em desvelar e explicitar o paradigma de que se alimentam (PEREIRA, 2007, p. 85).

Se o senso comum é o ponto de partida de toda ciência e filosofia e se o projeto epistemológico tem destruído seu próprio objeto, então os saberes do senso comum devem estar assegurados àqueles que, não compartilhando do discurso filosófico e não se deparando com um discurso cético dogmático, não estão obrigados a aceitar as conclusões céticas a respeito de seus saberes cotidianos. O homem comum, do senso comum, deveria gloriar-se de permanecer no ponto de partida da filosofia possuindo apenas aquele conhecimento original e ingênuo que os homens de ciência perderam. Não é que o conhecimento filosófico não seja importante, o problema é que as maneiras pelas quais a filosofia o definiu não o tornam possível. Ficamos com aquilo que conseguimos ter: nosso conhecimento comum.

## Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. Antonio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 7-50. (Os Pensadores).

DeROSE, Keith. Responding to Skepticism. In: DeRose e Ted A. Warfield (eds.) *Skepticism, a contemporary reader*. Oxford: University Press, 1999, p. 1-24.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 81-150. (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nacional, 1959.

LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LEWIS, D. Elusive Knowledge In: DeRose e Ted A. Warfield (eds.) *Skepticism, a contemporary reader*. Oxford: University Press, 1999, p. 220-239.

MOORE, G. E. *Uma defesa do senso comum*. Trad. Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 81-102.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos*. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: UNESP, 2007, p. 219-257.

PUTNAM, Hilary. Brains in a Vat. In: DeRose e Ted A. Warfield (eds.) *Skepticism, a contemporary reader*. Oxford: University Press, 1999, p. 27-42.

SEXTO EMPÍRICO. “*Hipotiposes Pirronianas: livro I*”. Trad. Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro n. 12: 1997, p. 115-122.

WITTGENSTEIN. *Da certeza*. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

Artigo recebido em 3 de maio de 2016  
e aprovado para publicação em 7 de junho de 2016