

RICHARD FUMERTON

EPISTEMOLOGIA LOGOS

EPISTEMOLOGIA



EPISTEME

EPISTEMOLOGIA



EDITORA
VOZES

RICHARD FUMERTON

EPISTEMOLOGIA

Tradução de
Sofia Inês Albornoz Stein e Ramon Felipe Wagner

 EDITORA
VOZES

Petrópolis

Coleção Epistemologia

Coordenadora: Sofia Inês Albornoz Stein

– *Empirismo e filosofia da mente*

Wilfrid Sellars

– *Palavra e objeto*

Willard Van Orman Quine

– *Epistemologia*

Richard Fumerton



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Fumerton, Richard

Epistemologia / Richard Fumerton ; tradução de Sofia Inês Albornoz Stein e Ramon Felipe Wagner. –
Petrópolis, RJ : Vozes, 2014. – (Coleção Epistemologia)

Título original: Epistemology

Bibliografia.

ISBN 978-85-326-4863-1 – Edição digital

1. Teoria do conhecimento I. Título. II. Série.

13-13948

CDD-121

Índices para catálogo sistemático:	
1. Teoria do conhecimento : Epistemologia :	
Filosofia	121

© 2006, by Richard Fumerton

Título do original inglês: *Epistemology*.

Tradução autorizada a partir da edição em inglês publicada pela Blackwell Publishing Limited. A exatidão desta tradução é da responsabilidade exclusiva da Editora Vozes, e não da Blackwell Publishing Limited.

Direitos de publicação em língua portuguesa:

2014, Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

Internet: <http://www.vozes.com.br>

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Diretor editorial

Frei Antônio Moser

Editores

Aline dos Santos Carneiro

José Maria da Silva

Lídio Peretti

Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo

João Batista Kreuch

Editoração: Andréa Dornellas Moreira de Carvalho

Diagramação: Alex M. da Silva

Capa: Juliana Teresa Hannickel

Arte-finalização de capa: HiDesign Estúdio

Revisão técnica: Sofia Inês Albornoz Stein

ISBN 978-85-326-4863-1 (edição brasileira digital)

ISBN 978-1-4051-2566-6 (edição inglesa impressa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

*Para Maureen e Michael,
por tudo o que vocês fizeram por mamãe e papai.*

Sumário

Prefácio

- 1 Introdução
- 2 A análise do conhecimento
- 3 A racionalidade epistêmica e sua estrutura
- 4 Fundacionalismo tradicional (internalista)
- 5 Versões externalistas de fundacionalismo
- 6 Justificação inferencial
- 7 Metaepistemologia e ceticismo

Referências

Textos de capa

Prefácio

Você está num júri. Sua tarefa é decidir se as provas mostram de fato que não pode haver dúvida racional de que Jones tenha matado sua esposa. Uma prova que você estará tentado a considerar de grande importância é que, na maioria dos casos, crimes dessa natureza são cometidos por pessoas muito próximas às vítimas. Mas, ao mesmo tempo, você não se sente muito bem por chegar a uma conclusão a respeito de uma pessoa *específica*, Jones, com base em provas desse tipo, meramente estatísticas. Por outro lado, parece que as provas que você *deveria* levar muito mais em consideração podem ser, se analisadas, igualmente estatísticas. Mary, uma testemunha ocular depondo a favor da acusação, afirma ter visto Jones dirigindo seu Toyota branco próximo à cena do crime. Mas estudos recentes sugerem que, apesar da crença que depositamos em depoimentos de testemunhas oculares (em oposição, por exemplo, a provas circunstanciais), tais testemunhos são frequentemente inconfiáveis. De qualquer maneira, isso certamente não é 100% confiável; dessa forma, se de fato cremos numa testemunha ocular, presumivelmente o fazemos baseados em fatos estatísticos acerca da frequência com a qual testemunhas oculares desse tipo acertam em seus depoimentos. Além disso, provas forenses a respeito do tipo sanguíneo encontrado próximo à cena do crime, DNA e afins, tudo isso claramente diz respeito a se é provável ou não que Jones tenha matado sua esposa, mas apenas de maneira estatística. Portanto, é melhor que seja possível chegar a conclusões sobre indivíduos específicos a partir de fatos estatísticos caso queiramos alcançar realmente alguma conclusão sobre eles. Agora, para que você chegue a uma conclusão racional a respeito de algum assunto sobre o qual alguém testemunha, por exemplo, você deve ter uma *justificação* independente para crer que a testemunha *seja* confiável, ou é suficiente que a testemunha seja confiável e que você esteja formando crenças baseadas naquele testemunho de uma maneira que tenha, nesse caso, ao menos, grandes chances de levar à verdade?

Mude um pouco o exemplo e imagine *você mesmo* como testemunha num julgamento. Você pensou ter visto Jones no seu carro próximo à cena do crime. O advogado de defesa começa a questioná-lo e informa-o sobre estudos que indicam que depoimentos de testemunhas oculares não estão nem próximos de ser tão confiáveis quanto se supunha. Depois de apresentar essa prova, o advogado pergunta novamente se você está racionalmente certo de que era Jones quem dirigia o carro. Se for racional, deveria você agora começar a pensar se está certo ou não? Se os estudos podem enfraquecer sua justificação para acreditar no que você supunha, seria também verdade agora que seu fracasso em ter qualquer razão independente para acreditar na “prova dos seus sentidos” nessas situações deveria ela mesma enfraquecer, ou talvez até mesmo destruir, qualquer prova que você pudesse pensar ter tido? De modo mais geral, para *qualquer* maneira que você tenha de chegar a conclusões, deveríamos supor que essas conclusões sejam apenas racionais na medida em que você tenha boas razões para pensar que essa maneira seja confiável? Mas, se exigimos *tanta* crença racional para uma conclusão, não poderíamos estar com um sério problema? Com relação à suposição de que não seja possível usar um método para chegarmos à verdade a fim de justificarmos nossa crença de que esse próprio método seja confiável (sem cair em circularidade), não nos levaria a exigência de que certifiquemos todas as nossas maneiras de formar crenças, inevitavelmente, ao fracasso? Afinal, não podemos avaliar todas as nossas maneiras de formar crenças sem usar, ao menos, uma delas.

Neste livro, tentaremos examinar mais cuidadosamente algumas das questões levantadas acima. A epistemologia pode certamente parecer ter um lugar fundamental na filosofia. Não é óbvio que se possa estar interessado em filosofia, ou, nesse caso, interessado na *verdade*, sem estar interessado em epistemologia. Qualquer afirmação feita em filosofia, qualquer afirmação controversa e interessante feita em *qualquer* contexto, inevitavelmente convida a uma questão epistemológica. Quando você faz uma asserção controversa a uma pessoa intelectualmente curiosa, essa pessoa irá querer saber como você sabe da verdade do que afirma. A pessoa irá querer saber qual é a sua evidência, caso haja alguma, para sustentar tal afirmação. Para que se avalie, ao menos de uma maneira ideal, afirmações sobre conhecimento e evidência, é tentador supor que se deva possuir um

entendimento sólido a respeito do que conhecimento e evidência significam, de como se pode vir a saber ou a crer racionalmente numa asserção.

No que se segue, tentarei pressupor tão pouco conhecimento filosófico quanto possível. Quero que este livro seja acessível àqueles que não possuem uma educação formal em filosofia. Ao mesmo tempo, não quero colocar em risco a clareza, a precisão e a sofisticação filosófica em nome da acessibilidade. Como resultado, espero que o livro seja do interesse não apenas dos iniciantes, mas também dos filósofos mais experientes. Contudo, as demandas por acessibilidade me forçaram a tomar decisões difíceis, particularmente no que diz respeito a omitir discussões sobre importantes e interessantes argumentos e visões. E simpatizantes de determinadas concepções poderão eventualmente vir a franzir o cenho com relação a como suas posições são pintadas com traços muito largos. Tentei focar em argumentos a favor e contra certos tipos de visão que não dependem das distinções frequentemente sutis, interessantes e valiosas entre elas. Também tentei ser tão imparcial quanto pudesse com relação a diferentes abordagens sobre a epistemologia. A controvérsia mais interessante nessa área hoje é aquela entre os internalistas e os externalistas. Embora não tente esconder minhas próprias visões filosóficas, procuro arduamente ser justo com todos aqueles dos quais discordo. De fato, é muito mais importante para mim que o leitor entenda as razões que tanto os internalistas como os externalistas possuem para sustentar suas visões do que terminar levando-o a compartilhar das minhas visões pessoais.

Concluo cada capítulo do livro com uma breve lista de leituras sugeridas. Algumas delas são muito conhecidas e altamente influentes. Outras são menos conhecidas, mas consistem em capítulos de livros ou artigos que considero particularmente claros, acessíveis e úteis.

Gostaria de agradecer a Mike Mulnix por sua ajuda na edição de um rascunho inicial deste manuscrito. Também gostaria de expressar meu agradecimento a Deborah Heikes por seus comentários e críticas que foram de muita ajuda. Tenho uma dívida muito especial de gratidão para com Mike Huemer e Tim McGrew, que despenderam uma enorme quantidade de tempo e de energia fornecendo extensas e detalhadas sugestões para aprimorar um rascunho inicial do manuscrito. Eles tentaram bravamente

salvar-me de mim mesmo e tiveram, muitas vezes, espero, êxito. O livro está muito melhor em razão de seus conselhos valiosos. Também agradeço à Universidade de Iowa por fornecer a mim a licença de aperfeiçoamento ao longo da qual a maior parte deste livro foi escrita.

1

Introdução

O tema central da epistemologia

Questões epistemológicas envolvem os conceitos de conhecimento, evidência, razões para crer, justificação, probabilidade, o que se deve crer e quaisquer outros conceitos que só podem ser compreendidos por meio de um ou mais dos citados anteriormente. Essa primeira afirmação, como a maioria das feitas em filosofia, é controversa. Nem todos os epistemólogos incluiriam, por exemplo, a justificação como um conceito epistemológico paradigmático. E, em todo o caso, temos que restringir muito mais as interpretações de termos e frases como “saber”, “justificação”, “razões para crer” e “o que se deve crer” caso queiramos localizar o foco principal dos interesses do epistemólogo. Antes de entrarmos nas controvérsias mais quentes, poderíamos fazer algumas distinções preliminares úteis e relativamente incontroversas.

Considere, por exemplo, o conceito de conhecimento. Usamos o termo “saber” de diversas maneiras^[1]. Falamos sobre saber como fazer certas coisas (como jogar tênis, como nadar, como jogar golfe). Falamos também a respeito de pessoas e de lugares que conhecemos (eu conheço Richard Foley e Paris). Mas de maior interesse ao epistemólogo são as afirmações que expressam um conhecimento *proposicional* – saber *que* as coisas são de determinada maneira (p. ex., que o espaço é finito, que existe um Deus, que há uma mente distinta da matéria). O conhecimento é denominado proposicional em razão da partícula “que”, que toma o objeto do verbo “saber”, que expressa uma proposição, algo que é ou verdadeiro, ou falso – é ou verdadeiro ou falso que o espaço seja finito e que exista um Deus^[2]. Mas por que deveria o filósofo interessado no conhecimento focar-se no conhecimento proposicional?

Num primeiro momento, é no mínimo tentador supor que o conceito de conhecimento proposicional seja mais fundamental do que saber como ou do que conhecer pessoas e lugares. Poderíamos supor, por exemplo, que saber como jogar golfe trata-se apenas de conhecer certas verdades – que podemos jogar a bola mais longe se mantivermos o braço esquerdo reto; que, para ter consistência, é necessário que mantenhamos a cabeça baixa, e assim por diante. Da mesma forma, poderíamos supor que conhecer uma cidade se reduz a conhecer uma grande quantidade de verdades sobre ela – a localização das ruas, dos limites, dos prédios etc. Nenhuma das visões é, no entanto, muito plausível. Cachorros sabem nadar, mas é improvável que conheçam quaisquer verdades que sirvam para descrever suas atividades. Tenho um grande amigo que está determinado a melhorar suas capacidades no jogo de golfe e adquiriu uma infinidade de conhecimentos proposicionais nessa tarefa. Sua habilidade em jogar golfe diminuiu numa proporção direta à sua aquisição de conhecimento proposicional. E parece no mínimo possível que alguém possa ser muito familiarizado com certa cidade e, nesse sentido, conhecê-la e ainda assim confundir-se muito facilmente e sentir dificuldades em descrever tal cidade de uma maneira informativa.

Em todo o caso, há uma resposta mais simples à questão sobre por que filósofos estão mais preocupados com o conhecimento proposicional. Enquanto filósofos, estamos mais interessados em chegar à *verdade* com respeito a diversos assuntos. E as questões epistemológicas que por conseguinte nos interessam são os desafios imediatos e naturais propostos pelos intelectualmente curiosos em resposta a asserções. Se você me disser confidencialmente que há um Deus, ou que a CIA assassinou o Presidente Kennedy, irei querer saber como você sabe disso. Irei querer razões ou justificações para acreditar que o que você disse é verdade. Irei querer saber por que você pensa que isso é algo que uma pessoa racional deveria acreditar. É esse fato sobre nossa busca pela verdade que torna plausível a afirmação de que não se pode simplesmente ignorar a epistemologia e buscar outras investigações filosóficas. Filósofos respondem a quase todas as afirmações controversas com pedidos por evidência ou justificação, o que deixa o filósofo desinteressado por epistemologia numa posição bastante precária.

Portanto, é o interesse pela verdade que nos leva inevitavelmente ao conhecimento proposicional. Permanece, no entanto, uma questão interessante sobre que conexões conceituais existem entre, por exemplo, *saber como* e *saber que*. Certamente não é uma coincidência que o mesmo termo seja usado para descrever tanto capacidades (*saber como*) quanto conhecimentos proposicionais (*saber que*). Também resta-nos ver se, mesmo após restringir nossa atenção ao conhecimento proposicional, podemos chegar a algum entendimento *unívoco* daquilo em que estamos interessados.

Se distinções preliminares são úteis antes de se falar em conhecimento, elas também são cruciais à lista de outros candidatos a conceitos que interessam ao epistemólogo. Considere, por exemplo, a ideia de possuir uma razão para crer em certa asserção. Falar de razões para crer é ambíguo no mínimo entre (1) causas da crença, (2) razões epistêmicas para a crença e (3) razões pragmáticas, morais e possivelmente até mesmo legais para a crença. Oferecer razões para crer surge mais naturalmente em resposta a perguntas do tipo “Por quê?” Poderíamos, por exemplo, perguntar por que Sam crê que Deus existe. Uma maneira de distinguir diferentes sentidos de “razão para crer” seria pensar sobre tipos bastante diferentes de respostas que poderíamos dar à questão. Poderíamos, por exemplo, responder apontando para o fato de que Sam foi criado numa comunidade muito religiosa por pais que o condicionaram a acreditar em Deus desde muito cedo. A resposta é perfeitamente apropriada caso estejamos interessados em identificar as causas da crença de Sam – se estamos interessados em razões causais. Mas o epistemólogo não está interessado nas causas da crença, exceto num sentido que, como argumentarei sucintamente, é apenas de um interesse marginal.

Alguns argumentarão que também é possível tratar a crença enquanto uma ação e que podemos ter razões para crer de modo análogo ao qual temos razões para agir de determinada maneira. Suponha que você queira um pouco de leite para colocar no seu cereal e saiba que o armazém da esquina vende leite. Isso pode lhe dar uma razão para que você caminhe até o armazém da esquina. A razão aqui parece ter algo a ver com o fato de que a ação em questão alcançaria, ou provavelmente alcançaria, ou ao menos poderia de alguma maneira alcançar, certo objetivo ou fim. Essas razões são por vezes encaradas como pragmáticas. Crer parece ser também o tipo de

coisa que pode levar aquele que crê a alcançar determinado objetivo ou fim. O famoso argumento de Pascal diz que temos uma boa razão para crer em Deus, uma vez que há uma chance de que tal crença nos permita evitar a condenação eterna. Ele parece argumentar que, para que se tenha essa razão, nem seria tão necessário que o objetivo ou fim fosse alcançado. Tendo isso em vista, uma pessoa sensata tentaria proteger a si mesma da possibilidade arrebatadoramente desastrosa de que haja grandes horrores reservados por Deus aos que não creem. Alguém paralisado pelo medo da morte poderia ter uma razão poderosa para tentar produzir uma crença numa pós-vida, uma crença que poderia permitir uma busca mais efetiva pela felicidade nesta vida.

Não é de maneira alguma óbvio que *possamos* legitimamente tratar a crença como uma ação para a qual podemos ter razões pragmáticas. Alguns afirmaram que se pode ter razões pragmáticas apenas para aquilo que, em certo sentido, está sob nosso controle voluntário. Não podemos *decidir* acreditar em algo, diz o argumento, da mesma maneira como podemos decidir jogar uma partida de golfe. No entanto, quase todos concordam que seja possível tomar ações para aumentar a probabilidade de se ter uma crença, e, para nossos propósitos atuais, precisamos apenas perceber que, se é possível haver razões pragmáticas para se crer em certa proposição, elas não são do tipo que interessa ao epistemólogo.

Assim como é possível haver razões pragmáticas para a crença, também é possível haver razões morais para ela. Alguém poderia afirmar que um pai tem uma espécie de dever (e portanto uma razão moral) para acreditar na inocência do filho, mesmo frente a alguma evidência bastante crível de que a criança é culpada. Poderíamos até mesmo imaginar uma sociedade “1984”, na qual as autoridades superiores tenham legislado certas crenças – na qual requeressem legalmente, por exemplo, que as pessoas acreditassem numa sociedade igualitária. Se podemos compreender requerimentos legais para se ter uma crença, talvez possamos também compreender a ideia de se ter uma razão legal para se acreditar no que se acredita. No entanto, da mesma maneira, nem as razões morais nem as legais são o tema central da epistemologia.

As razões que interessam ao epistemólogo são aquelas que, caso sejam boas, devem tornar provável (ou ao menos aumentar a probabilidade) da proposição que se crê ser verdadeira. E mesmo aqui é necessário ter cuidado. Acreditar que me recuperarei de uma terrível doença pode aumentar a probabilidade de que isso aconteça, mas apenas causando (ou contribuindo à causa da) minha melhora. Se eu tenho razões epistêmicas boas (por vezes irei referir-me a essas razões epistêmicas simplesmente como *justificação epistêmica*) para acreditar que me curarei, então essas razões (essa justificação) devem tornar provável que me cure, sendo que essa relação não é redutível a uma relação de causação de minha cura. Ao oferecer “análises” de tais conceitos enquanto a posse de uma razão epistêmica para crer, filósofos irão querer criar generalizações a partir de exemplos como os dados aqui. Para tanto, usamos marcadores de lugar ou *variáveis* para designar as pessoas e as proposições nas quais elas creem, de forma que a ideia por trás do marcador de lugar é a de que seja possível substituí-lo pelo nome ou descrição de qualquer pessoa ou proposição que se queira. Assim sendo, a ideia sugerida antes equivale a isto: *S* (sendo que “*S*” se refere a qualquer pessoa) possui razões epistêmicas para crer numa proposição *P* (sendo que “*P*” se refere a qualquer proposição) quando *S* tem razões que tornam provável a verdade de *P*, e essa relação de tornar provável não é redutível a causar ou a contribuir a uma causa daquilo que torna verdadeira a crença. Essa primeira tentativa de explicar a diferença entre razões epistêmicas e outros tipos de razões invoca o conceito de probabilidade, um daqueles conceitos de nossa lista que definem o propósito da epistemologia. Como veremos adiante, há uma grande controvérsia sobre como se deve compreender esse conceito fundamental.

Sugeri anteriormente que epistemólogos também se preocupam com questões sobre em que devemos crer. As distinções já feitas se aplicam aqui da mesma maneira. Possivelmente, usamos juízos de dever para descrever as razões (normalmente todas as coisas consideradas razões) que as pessoas têm para agir ou para crer. No entanto, se somos capazes de distinguir razões pragmáticas, morais ou legais das razões epistêmicas, então precisaremos distinguir questões sobre em que devemos acreditar pragmática, moral ou legalmente. Precisaremos nos lembrar desse fato óbvio

quando retornarmos às questões acerca da assim chamada “normatividade” dos juízos epistêmicos.

Ao discutirmos diferentes tipos de razões possíveis para que se creia numa proposição (e nas verdades correspondentes sobre em que se “deve” acreditar), é válido enfatizar que os diferentes tipos de razão que se pode ter para uma crença não são exclusivos. A causa de uma crença pode ser, por exemplo, a posse de uma razão epistêmica para crer. De fato, em algumas visões, para que seja possível ter uma crença epistemicamente justificada ou racional, é necessário *baseá-la* em boas razões epistêmicas que você possua, e tal embasamento é, ele mesmo, compreendido causalmente. Dessa forma, por exemplo, enquanto jurado, você pode possuir razões epistêmicas extraordinariamente boas para acreditar que o réu seja culpado; mas, se você basear sua crença de que ele seja culpado no fato de que ele possui uma tatuagem – ou seja, se a sua crença for causada pelo fato de você se tornar consciente a respeito de sua tatuagem –, ela pode continuar sendo injustificada ou irracional. Ademais, muitos argumentarão que o fato de sua crença ter essa origem comprometeria a possibilidade de você saber sua conclusão. Perceba que, ao construir essa argumentação, baseamo-nos numa distinção entre razões em sua posse e razões efetivas à produção de crenças. Alguns filósofos assinalam tal distinção fazendo um contraste entre o fato de que há razões para que você acredite em *P* e o fato de que você acredita em *P* racionalmente. Falaremos mais sobre isso ao discutirmos conceitos de justificação e de racionalidade epistêmica.

Metaepistemologia vs. epistemologia aplicada

Suponha que tenhamos provisoriamente identificado uma lista de conceitos que incluam questões que identifiquem ao menos parcialmente o campo da epistemologia. Há, contudo, outra distinção implícita na história da epistemologia, mas que tem sido definida mais claramente nas últimas décadas – a distinção entre questões *metaepistemológicas* e questões epistemológicas *aplicadas*. Epistemologia aplicada é também referida, por vezes, como epistemologia normativa; mas, por motivos que serão apresentados no capítulo 3, sou receoso quanto ao uso de “normativo” nesse contexto. Podemos traçar a distinção entre metaepistemologia e epistemologia aplicada focando primeiramente o conhecimento, com o entendimento de que uma distinção similar pode ser feita com relação a outros conceitos epistêmicos.

Há dois tipos bastante diferentes de questões que posso perguntar a respeito do conhecimento proposicional. Posso perguntar *o que* sabemos, caso saibamos algo, e *como* sabemos. Ou posso perguntar o que é o conhecimento. Chamo o primeiro desses tipos de uma questão epistemológica aplicada; o segundo, de uma questão metaepistemológica. Já antes de tal terminologia ser introduzida na epistemologia, uma distinção análoga era comum na ética do século XX – nesse campo, fazia-se a distinção entre metaética e ética aplicada. Filósofos interessados em metaética querem saber o que são aquelas propriedades como ser bom e ser correto, caso elas de fato existam^[3]. E justificam sua preocupação com essa questão usando como base a ideia de que alguém dificilmente pode estar em condições de argumentar sobre o que é bom ou correto a menos que, antes disso, entenda precisamente qual é o tema central do debate. De maneira análoga, alguns epistemólogos argumentariam que é melhor chegar a uma ideia bem clara sobre o que é conhecimento ou crença racional antes de começar a discutir sobre o que de fato sabemos ou cremos racionalmente. Não que não estejamos interessados em descobrir que coisa sabemos – o ponto é que precisamos simplesmente fazer um esclarecimento sobre o que é que estamos falando antes de nos engajarmos na busca pelo conhecimento e pela crença racional.

O argumento, assim apresentado, é um pouco suspeito. Dificilmente seria o caso, por exemplo, que meu eletricista precisasse de uma explicação filosófica causal antes de estar em condições de descobrir a razão para minha lâmpada estar falhando. Mas, como veremos, alguns filósofos estão determinados a criar problemas àqueles interessados em afirmar conhecimento (justificação, crença racional etc.), e é mais plausível supor que, para diagnosticar a eficácia desses esforços (ou, no mínimo, para prevenir-se contra as artimanhas de um filósofo), a sofisticação filosófica que surge por se ter uma explicação adequada dos conceitos utilizados no debate se faz necessária.

Epistemologia aplicada

Talvez a figura dominante na história da epistemologia seja a dos céticos. Enquanto pressupõem implicitamente alguma noção de conhecimento ou de justificação, seu status de céticos é definido em termos das alegações que fazem sobre o que sabemos, ou, mais precisamente, sobre o que não sabemos ou não estamos justificados em acreditar. Que o cético tenha sido uma figura tão disseminada e influente na filosofia, não é surpresa. Filósofos, por natureza, tendem a não tomar as coisas por suas aparências. Certamente parecemos ser bastante confiantes de que sabemos toda sorte de coisas, ou ao menos que temos boas razões para crer em algumas hipóteses em detrimento de outras. Mas um pouco de reflexão nos faz lembrar de que pessoas estiveram muito seguras de que sabiam “verdades” que resultaram ser falsas. A história da ciência é marcada por teorias descartadas uma após a outra. Um ateu, de maneira bem literal, teria problemas em sobreviver na filosofia em certos momentos históricos. Hoje em dia é difícil encontrar teístas na comunidade filosófica. Assim como nosso sistema legal é construído sobre a pressuposição de que a melhor maneira de se chegar à verdade sobre a culpa ou à inocência de alguém seja sujeitando a questão ao intenso debate do julgamento, assim também os filósofos tendem a pensar que a melhor maneira de se descobrir a verdade sobre qualquer questão que nos interesse seja sujeitá-la a um debate intenso. O cético desempenha o papel do promotor – muitos epistemólogos veem a si mesmos como defensores do senso comum.

Há versões um tanto diferentes de ceticismo. É certamente fundamental distinguir os cétricos com relação ao conhecimento dos cétricos com relação à crença racional. Sendo assim, posso, por exemplo, pensar que não há como saber se a teoria do Big Bang sobre a “origem” do universo é correta, mesmo estando, não obstante, convencido de que temos razões muito boas para supor que seja. Como o exemplo indica, podemos também relativizar o ceticismo a um tema central. Posso ser um cétrico do “conhecimento” com respeito a praticamente todas as afirmações altamente teóricas feitas pela ciência sem deixar de ser perfeitamente otimista com relação às chances de conhecer verdades triviais sobre objetos comuns que assumo estar diante de mim sob condições ideais de percepção. Numa das extremidades do escopo do ceticismo relativo ao conhecimento, há o filósofo que afirma que não sabemos, ou que talvez não possamos saber, verdades de nenhum tipo. E os cétricos mais extremos afirmam que não possuímos nenhuma razão epistêmica para crer em qualquer proposição (incluindo, presumivelmente, a proposição que declara esse ceticismo).

A forma de ceticismo que tanto conduziu a epistemologia é frequentemente bastante dramática. De fato, enquanto filósofos parecem sim discutir acerca de questões epistemológicas aplicadas, as questões sobre as quais eles discutem tendem a ser de tipos estranhos. Sabemos ou cremos de maneira justificada – e, se sim, como – em quaisquer proposições sobre o passado, o futuro, o mundo físico, outras mentes etc. Em parte, isso é apenas um exemplo de uma característica mais geral da filosofia. Alston e Brandt (1967), numa introdução à filosofia ora amplamente utilizada, descrevem as questões filosóficas como sendo aquelas que, “em razão de sua generalidade e/ou de seu caráter definitivo, não são tratadas por nenhuma das disciplinas mais especiais”. Poderia ter sido melhor propor que questões filosóficas são tão fundamentais que não são sequer levadas em conta por aqueles que empreendem uma busca pelo conhecimento mais especializado. Como será visto em breve, os filósofos não concordam sobre muitas coisas, e isso inclui caracterizações sobre o que fazem da vida. Mas sou simpático à ideia de que uma questão epistemológica aplicada torna-se filosófica somente no momento em que expressa um tipo de conhecimento ou de justificação que seja pressuposto na maioria dos contextos ordinários. Mesmo querendo muito saber se os experts em economia sabem se a bolsa de valores está em

alta ou em queda, eu não sonharia em tentar alcançar tal conhecimento por meio de filósofos (atuando em sua competência como filósofos).

Se estamos interessados em responder ao cético que faz a inusitada afirmação de que certa classe de proposições não pode ser conhecida (ou mesmo crida racionalmente), seremos forçados a avaliar, num curto espaço de tempo, uma série de controvérsias metaepistemológicas. De fato, usaremos o desafio do ceticismo como uma maneira de organizar grande parte de nossa discussão metaepistemológica. Como veremos adiante, a força de um argumento cético e o modo como se pode responder ao cético dependerão crucialmente do entendimento que se tenha acerca de conceitos epistêmicos.

Metaepistemologia

Já afirmei anteriormente que seremos inevitavelmente forçados a discutir questões metaepistemológicas. Mas também fui dolorosamente vago em minha caracterização da metaepistemologia. O metaepistemólogo, falei, pergunta o que é o conhecimento (ou a justificação, a racionalidade, a evidência). No entanto, essa questão é entendida pelos filósofos de maneiras radicalmente distintas. A disputa sobre o que fazemos quando nos colocamos essas perguntas é *metafilosófica* – é uma disputa na filosofia da filosofia. E não vamos resolvê-la aqui. O máximo que posso fazer é oferecer um panorama das definições por vezes radicalmente diferentes que costumamos usar para responder questões da forma “O que é o conhecimento?”

Há um tipo de filósofo que lida com aquilo que por vezes é denominado *virada linguística*. A questão relevante para ele diz respeito aos *significados* de diversos termos. A forma mais clara que uma questão metaepistemológica pode tomar para ele é a seguinte: o que queremos dizer quando afirmamos a respeito de certa pessoa que ela sabe ou que crê racionalmente que uma proposição *P* seja o caso? A resposta a essa questão toma a forma de uma análise. E numa (embora apenas numa) concepção de análise tenta-se partir o significado de uma afirmação de conhecimento, digamos, em afirmações elementares, sendo que cada uma delas captura parte daquilo que significa dizer de alguém que ele sabe e todas elas, juntas,

esgotam o significado de afirmações de conhecimento. Os proponentes dessa concepção de análise filosófica insistem que ela não apenas pode, mas deve se encerrar idealmente no não analisado ou indefinível. Deve haver termos cujos significados apreendemos e usamos sucessivamente para explicar os significados de outros termos.

A ideia de que a análise consiste em partir o complexo em suas partes simples não se limita, no entanto, àqueles que encaram os objetivos de sua análise como sendo os significados de termos. Outros filósofos acreditam estar tentando partir conceitos ou ideias, propriedades ou fatos em seus conceitos ou ideias, propriedades ou fatos constituintes mais simples. Na visão de propriedades, por exemplo, quando dizemos que alguém sabe que *P*, estamos atribuindo àquela pessoa alguma propriedade que, caso seja complexa, será redutível a um conjunto de propriedades mais simples (da mesma forma que “ser um quadrado” pode ser pensado em termos de *possuir o conjunto das propriedades* “ser um quadrilátero”, “ter lados iguais” e “possuir ângulos retos”). Os proponentes da análise de significados, da análise conceitual e da análise *tradicional* de propriedades e de fatos concordam que seu propósito seja, em certo sentido, radicalmente diferente do esforço científico em se descobrir as partes últimas que formam a realidade (átomos, elétrons, quarks etc.) – aquilo de que todo o resto é feito. É um pouco complicado compreender a análise de significados como se você pudesse descobrir os significados de termos “sentado em sua poltrona”, mas é possível que você seja, talvez, capaz de restringir o objeto primário de seu interesse à maneira como *você mesmo* usa termos como “saber” – um propósito que, ao menos, o exonera da obrigação de realizar pesquisas extensas. Ao tomarmos as propriedades como o objeto de nossa análise, podemos afirmar que uma propriedade é algo passível de ser “mantido diante da nossa mente” na medida em que executamos nossa dissecação filosófica.

Em termos gerais, os filósofos mencionados antes compartilham a ideia de que a filosofia é uma atividade que pode ser, ao menos, executada a partir de uma poltrona. Eles também compartilham a ideia de que os resultados de suas análises devam ser, em certo sentido, verdades *necessárias*. Ao dizer o que o conhecimento é, não queremos com isso descobrir certas propriedades que ele por acaso possua. Poderia ser o caso, por exemplo, que

eu tivesse um tio Fred, de natureza meio divina, que possuísse crenças infalíveis sobre quem sabe o quê. Poderia ser verdade que algo fosse conhecido se e somente se Fred acreditasse que esse algo fosse conhecido. Mas esse fato acerca do conhecimento – por mais interessante que pudesse ser – continua sem nos dizer nada a respeito do que o conhecimento é.

Hoje em dia, as questões são consideravelmente mais complicadas. Grande parte dos filósofos (particularmente aqueles que defendem a forma de naturalismo que discutiremos adiante) pensa que deveríamos guiar nossa tentativa de descobrir a natureza do conhecimento (justificação, evidência etc.) pela tentativa do cientista de descobrir a natureza da água (relâmpagos, campos eletromagnéticos ou o que for). Por vezes sugere-se que materiais como a água formam uma “classe natural”. Apontamos a classe em questão por meio de referência a características relativamente superficiais (p. ex., sua aparência e gosto); mas, quando nos tornamos realmente interessados em descobrir o que é a água, buscamos sua estrutura subjacente. Essa estrutura deve ser, de alguma maneira, mais fundamental ao “ser água” da coisa do que às aparências que ela apresenta. Na linguagem bastante poética de certos filósofos, a água tem sua estrutura molecular em todos os mundos possíveis, enquanto que sua aparência poderia ser distinta em diferentes mundos.

Não é nada óbvio que seja possível compreender essa noção de termos que designam classes naturais por meio de referência a características não essenciais de ocorrências daquela classe (com uma característica não essencial significando, aqui, uma propriedade que a coisa possui, mas que poderia não possuir). No entanto, mesmo que fôssemos admitir os pressupostos filosóficos necessários para que se sustente a inteligibilidade de tal visão, ou que fôssemos aplicar essa concepção de análise na busca por respostas a questões metaepistemológicas, ainda assim necessitaríamos de uma maneira isenta de problemas para distinguir o conhecimento (crença racional, proposições que devem ser cridas). Como veremos em breve, no contexto do debate filosófico, exemplos *incontroversos* de conhecimento, ou mesmo de crença racional, são difíceis de encontrar. O cético paira sobre nós, pronto para nos acusar de circularidade quando assumimos que sabemos esta, aquela ou aquela outra verdade. Em muitos trabalhos importantes Chisholm afirmou que precisamos decidir inicialmente se levaremos o ceticismo a sério ou não^[4]. Sua própria concepção foi a de que

devemos simplesmente pressupor, sem discussão, que possuímos conhecimentos e crenças racionais e usar nossos melhores exemplos desses conhecimentos e crenças justificadas para guiar-nos na formação de concepções sobre o que é o conhecimento ou a crença justificada. O problema, como veremos, é que parecemos gostar muito de visões que são difíceis de conciliar com um vasto número de nossas afirmações mais triviais sobre o que sabemos ou temos razão para crer.

Falei anteriormente que não resolveríamos disputas metafilosóficas a respeito da natureza da filosofia. Como resultado, tampouco resolveremos as disputas metafilosóficas mais específicas acerca da natureza das questões metaepistemológicas. Talvez houvesse sido melhor nem mencionar o tema. De fato, é impressionante, no entanto, que filósofos com compreensões radicalmente diferentes a respeito de o que eles fazem ao propor uma questão metaepistemológica pareçam enfrentar relativamente poucos problemas engajando-se na discussão sobre as respostas específicas àquelas questões propostas. Ao juntarmo-nos ao debate metaepistemológico, quase sempre empregarei a linguagem preferida por aqueles que compreendem análise como análise de significado. Imagino que seja possível àqueles com visões diferentes encontrar maneiras de traduzir a discussão para a terminologia que preferam.

No que se segue, começarei, no capítulo 2, com uma discussão sobre o que tem sido historicamente considerado o conceito mais fundamental em epistemologia, a saber, o conceito de conhecimento. Como veremos, a questão sobre se este merece ter um lugar fundamental entre os demais conceitos epistemológicos é controversa. No capítulo 3 retomaremos a discussão sobre a racionalidade epistêmica, um conceito que alguns consideram crucial à nossa compreensão do conhecimento. Iniciaremos nossa discussão sobre a racionalidade epistêmica com o exame de certas questões estruturais que deixam uma análise precisa de conceitos-chave em aberto. Existem diferenças drásticas entre filósofos que compartilham convicções acerca da estrutura da justificação, e a esses voltaremos nos capítulos 4, 5 e 6. Nos capítulos 4 e 5 nos concentraremos em abordagens muito diferentes daquilo que alguns chamam de justificação fundacional. No capítulo 6 examinaremos a justificação inferencial – a justificação que alguns afirmam apoiar como o tipo de justificação discutido nos capítulos 4

e 5. Por fim, no capítulo 7, veremos que a maneira pela qual é possível responder aos desafios céticos depende fundamentalmente das posições metaepistemológicas adotadas.

Leituras sugeridas

AUDI, R. (1998). *Epistemology*. Nova York/Londres: Routledge, introdução.

AYER, A.J. (1956). *The Problem of Knowledge*. Nova York: Penguin, capítulo 1.

[1]. O leitor deverá ter em mente os termos da língua inglesa “*knowledge*”, “*to know*” e demais derivados usados no original. O primeiro é traduzido por “conhecimento”, mas o segundo pode ter tanto o sentido de “saber” como de “conhecer”. Portanto, todas as ocorrências desses termos no português referem-se, na verdade, ao mesmo termo no inglês [N.T.].

[2]. Mesmo aqueles filósofos que usam a expressão “proposição” discordam profundamente de como se deva entender aquilo a que a expressão se refere.

[3]. Tais questões não esgotam o tema da metaética. Questões relativas ao conhecimento de verdades éticas, à conexão entre conceitos éticos e demais conceitos e à conexão entre conclusões morais e motivos para agir, para citar alguns exemplos, também caem dentro do campo da metaética.

[4]. Como exemplo, cf. a primeira edição do livro de Chisholm, *Theory of Knowledge*, capítulo 4.

2

A análise do conhecimento

Quando comecei o último capítulo com uma lista de conceitos que interessam aos epistemólogos, havia uma razão para o conceito de conhecimento estar no topo dela. Os filósofos são obcecados em compreender e alcançar o conhecimento proposicional já desde que Platão perguntava-se, 2.500 anos atrás, no *Teeteto*, o que deve ser acrescentado à crença verdadeira para que se tenha aí um conhecimento. Na história da epistemologia anterior ao século XX, referências explícitas a justificações, a razões para crer ou a probabilidades eram muito mais raras do que hoje. Certamente, o foco primário era o conhecimento. Mas, se o conhecimento é o tema paradigmático da investigação epistemológica, é também considerado o mais enigmático, e um vasto número de filósofos, inclusive eu mesmo, decidiu que ele deve ser de interesse secundário ao epistemólogo – que devemos nos preocupar mais com as razões epistêmicas para a crença. Mas tal decisão certamente precisa ser justificada.

Bem, mas o que é tão enigmático a respeito do conhecimento? A busca de Platão por uma condição que deveria ser acrescentada à crença verdadeira para que se alcançasse o conhecimento sugere que, para que saibamos algo, devemos no mínimo crer numa proposição verdadeira. “Crença” pode ser demasiado fraco. De fato, quando indicamos que simplesmente cremos numa proposição, estamos com frequência tentando advertir a pessoa à qual falamos de que nos falta conhecimento. (“Você sabe se o ônibus passa aqui aos sábados?”, perguntam-me. “Bem”, respondo, “eu *creio* que sim”.) Em todo caso, parecemos, em ao menos alguns contextos, exigir algo mais parecido com uma *certeza* subjetiva para que se tenha aí conhecimento, sendo que certeza é um estado tipo-crença (uma convicção absolutamente firme sem sinal de dúvida).

A assim chamada condição de verdade para o conhecimento parece relativamente isenta de problemas. O conhecimento é aquilo que alguns filósofos chamam de estado *fático*. No último capítulo, vimos que conhecimento proposicional é o conhecimento *de que* algo é o caso. A oração subordinada que segue o verbo expressa o conteúdo proposicional do estado de conhecimento (exprime aquilo que pode ser verdadeiro ou falso). No entanto, usamos orações subordinadas para completar inúmeros verbos que descrevem estados psicológicos. Um indivíduo *I* pode saber que *P*, crer que *P*, desejar que *P*, esperar que *P*, temer que *P*, estar orgulhoso do fato de que *P*, arrepender-se de que *P*, perceber que *P*, lembrar-se de que *P*, e assim por diante. Algumas dessas descrições somente podem ser verdadeiras caso *P* seja verdadeiro. Outras podem ser verdadeiras sendo *P* verdadeiro ou não. Caso a descrição do estado somente possa ser verdadeira se *P* for verdadeiro, o estado é *fático*. Dessa forma, podemos, por exemplo, crer que *P*, temer que *P*, desejar que *P* ou esperar que *P* sendo *P* o caso ou não. Mas não podemos saber que *P*, parece, a menos que *P* seja verdadeiro. Em seus usos mais comuns, tampouco podemos perceber que *P* ou lembrar que *P* a menos que *P* seja verdadeiro (embora possamos certamente perceber ou lembrar que *P* quando *P* não é o caso). Arrependimento e orgulho são mais difíceis de caracterizar. Não é claro se uma pessoa pode ou não ser corretamente descrita como arrependida por ter insultado outra caso ela não o tenha feito realmente (embora seja, da mesma maneira, certamente possível estar num estado “tipo-arrependimento”).

Num trabalho recente de grande influência, Williamson (2000) sugere que o conhecimento é o tipo mais *geral* de estado *fático* e que estados como percepção e lembrança são espécies de conhecimento – modos de saber. Verdade ou não, parece sim que, ao usarmos locuções como “percebe que *P*” ou “lembra que *P*” ordinariamente, não podemos descrever pessoas corretamente como percebendo que *P* ou lembrando-se de que *P* a menos que elas saibam que *P*. Isso, obviamente, não implica que perceber ou lembrar sejam *espécies* de conhecimento – podem, ao contrário, ser estados complexos que incluem o saber como um elemento constituinte. (O confronto de abertura não é uma espécie do jogar uma partida de hóquei, embora seja parte dele.)

Qualquer que seja a conexão entre conhecimento e outros estados fáticos, a condição de verdade para o primeiro parece relativamente isenta de problemas. Certamente soa *muito* estranho afirmar que alguém pudesse saber algo falso. Mas da mesma forma parece que alguém poderia estar absolutamente convencido de uma proposição que fosse de fato verdadeira, mesmo sem saber aquela verdade. Posso ser loucamente pessimista e tornar-me seguro de que o avião no qual estou prestes a embarcar colidirá. Caso ele colida de verdade, não poderei consolar a mim mesmo com um pensamento final verdadeiro de que ao menos terminei sabendo do meu fim com bastante antecedência. Posso ser loucamente otimista e tornar-me convicto de que o bilhete de loteria que possuo está destinado a ser premiado. Caso venha a estar correto, certamente não concluiremos que eu de fato sabia que estava prestes a ganhar uma fortuna. Dessa forma, podemos ser naturalmente levados à questão de Platão: O que, além de estarmos seguros de determinada verdade, é necessário para que possuamos conhecimento?

A análise “tradicional” do conhecimento

É um eufemismo enorme afirmar que os filósofos não entraram em consenso absoluto com respeito a uma abordagem para responder à questão. Uma visão frequentemente referida como a análise “tradicional” do conhecimento propõe que ele seja uma convicção verdadeira ligada a uma razão suficientemente boa que a sustenta. Nos exemplos anteriores, o pessimista e o otimista não tinham conhecimento porque não possuíam nenhuma boa razão (epistêmica) para crer no que criam. Obviamente, se tentarmos explicar o conhecimento por meio de referências a razões epistêmicas (ou a justificações, a evidências, ou ao que devíamos ter acreditado, ou ao que era provável), precisaremos de uma abordagem dos conceitos epistêmicos fundamentais com os quais estamos tentando dizer algo interessante sobre ele – e seria melhor que tal abordagem não pressupusesse nenhum entendimento sobre ele, ou, do contrário, não faríamos nenhum progresso. Já podemos ver como os filósofos que adotam esse modo de entender o conhecimento podem pensar que os conceitos com os quais o explicamos são, de maneira trivial, conceitualmente mais fundamentais do que o conceito de conhecimento – nosso entendimento do conhecimento é dependente de nosso entendimento desses outros conceitos epistêmicos.

Neste capítulo tentaremos trabalhar como se tivéssemos algum entendimento sobre o que significa ter razões, justificações ou evidências sustentando uma crença. Mesmo contando com um entendimento intuitivo desses conceitos, podemos ainda traçar algumas distinções ordinárias. É como se uma razão, uma justificação ou uma evidência para crer fosse algo que viesse em graus. Posso ter boas razões para crer tanto que P como que Q , mas ter uma razão melhor para crer que P que para crer que Q . Em linguagem probabilística, minha situação epistêmica pode declarar que P seja mais provável que Q , ainda que ambas sejam muito provavelmente verdadeiras, dadas todas as razões que possuo. Novamente, supondo que compreendemos toda essa conversa sobre razões, evidências e probabilidade, podemos nos perguntar quanta razão sustentando nossa aceitação de P é necessária a fim de sabermos que P .

Os padrões de evidência e de conhecimento

Ao tentarmos responder a essa questão, poderíamos iniciar com a observação de que, em ao menos *alguns* contextos, parecemos insistir em padrões muito fortes para o conhecimento – exigimos que nossa justificação faça aquilo que cremos ser mais provável. Descartes parece afirmar que, para que se saiba alguma proposição P , nossa situação epistêmica E deve ser tão boa que elimine qualquer possibilidade de erro. Os filósofos frequentemente usam a abreviação $P(H/E) = n$ para exprimir o fato de que a probabilidade de dada hipótese H relativa a uma evidência E é igual a certo número entre 0 e 1, sendo que 0 representa nenhuma possibilidade, 0,1 representa uma probabilidade de 10%, 0,2 representa uma probabilidade de 20%, e assim por diante, até que se chegue a 1, o qual representa uma probabilidade de 100%. Dessa forma, a ideia cartesiana é a de que, para que se possa saber que H com base na evidência E , deve ser o caso que $P(H/E) = 1$ ^[5]. E, de fato, a justaposição de uma afirmação de saber com a aceitação de que haja uma chance de erro soa realmente muito estranha. “Eu sei que os Yankees venceram mais campeonatos mundiais que qualquer outro time, mas pode ser que eles não tenham vencido”, diz Fred. Essa é uma afirmação que produz uma dissonância cognitiva – dificulta nossa tentativa de entender o falante. É interessante perceber, nesse contexto, que aos jurados simplesmente é dito que devem considerar o réu culpado para além de qualquer dúvida racional para então condená-lo. Não lhes é dito especificamente que devam concluir *saber* que o réu é culpado a fim de condená-lo. E suspeito que a razão seja precisamente que, se a instrução fosse dada em termos de conhecimento, seria difícil demais conseguir uma condenação. Alguém no júri sempre seria capaz de afirmar que alguma hipótese bizarra levantada pela defesa poderia ser verdadeira – teria chance de ser verdadeira – e convenceria, dessa forma, no mínimo alguns jurados de que eles não sabem (ou talvez não saibam com certeza), no fim das contas, que o réu é culpado.

Hoje em dia, padrões cartesianos para o conhecimento são frequentemente rejeitados com a observação imediata de que exigir uma justificação *tão* forte para o conhecimento implicaria a absurda conclusão de

que praticamente todas as nossas afirmações de conhecimento são falsas. Se isso é verdade ou não, como veremos, depende amplamente da interpretação do conceito de impossibilidade na expressão “impossibilidade de erro”. No momento, estou novamente contando com uma espécie de entendimento intuitivo de nossa conversa sobre possibilidade e probabilidade. Afirmei que boa parte da epistemologia é moldada pela sempre presente figura do cético. Os epistemólogos em sua maioria veem a si mesmos como os defensores do senso comum, sendo que um compromisso com o senso comum é frequentemente imaginado como a exigência de que encontremos uma maneira de preservar a verdade de, no mínimo, maior parte de nossas afirmações cotidianas a fim de termos conhecimento (ou crença racional). Caso exigamos que, para que realmente saibamos algo, nossa evidência deva excluir qualquer possibilidade de erro, o temor é que tenhamos desistido rápido demais de nossa posição vantajosa na batalha com o cético.

Certamente parece sim que afirmamos saber toda espécie de proposições, frequentemente com evidências muito piores do que as que Descartes buscava. “Você sabe que horas são?”, pergunto. “Sim”, você responde, olhando para seu relógio de pulso, “são cinco da tarde”. Mas você certamente não está em condições de eliminar a possibilidade de seu relógio não estar funcionando corretamente. Você sabe disso, eu sei disso, mas nenhum de nós cria problemas com relação à afirmação de conhecimento. “Você sabe onde vai trabalhar no próximo ano?”, pergunto a meu filho. “Sim”, diz ele, “estarei trabalhando para a Skadden^[6] em Nova York”. Ambos sabemos que a Terra poderia ser atingida por um asteroide nos próximos meses, mas isso não parece reprimir nossa afirmação. Dessa forma, obviamente, se pressupomos que as pessoas são minimamente racionais e sinceras em suas afirmações de conhecimento, é muito implausível supor que elas entendam tais afirmações como declarando a impossibilidade de erro.

Enigmas envolvendo fechamento

Por outro lado, já sugeri que existem contextos nos quais uma alta probabilidade de verdade não parece estar perto de ser suficiente para o conhecimento. Em seu livro, John Hawthorne (2003) elabora uma discussão sobre o conhecimento acerca de dados referentes àquilo que tomamos como simplesmente óbvio com relação ao que podemos ou não dizer sobre o conhecimento dos resultados de loterias. É um simples fato que praticamente ninguém se sente confortável afirmando saber que um bilhete de loteria recém-comprado não será premiado. Ele pode ter uma chance em um milhão de vir a ser premiado, ou uma em um trilhão, mas o fato de que existe essa chance parece eliminar legitimamente a possibilidade de afirmação de que se sabe tratar-se de um bilhete não premiado. Consideremos outro exemplo tirado da obra de Hawthorne: se for oferecido a você uma apólice de seguro de voo no valor de um milhão de dólares por alguns trocados, você certamente a comprará. Por quê? Porque você sabe que há uma chance de o avião cair – você seguramente não sabe com certeza que ele não cairá. Se você soubesse, seria irracional comprar a apólice, e isso obviamente não é irracional. No entanto, apenas um momento antes de comprar a apólice, você pode ter casualmente afirmado saber que ficará hospedado no Hilton, em Paris, pelos próximos três dias, embora você talvez estivesse inseguro sobre onde estaria depois. Mas, se você realmente soubesse que ficaria em Paris, independentemente de se hospedar no Hilton ou não, você também saberia que não morreria num acidente de avião. Ao menos esse seria o caso se o conhecimento for, na linguagem técnica dos epistemólogos, *fechado* por inferência conhecida.

O que significa dizer que o conhecimento é fechado por inferência conhecida? Afirmções sobre o fechamento do conhecimento são mais bem-entendidas como afirmações sobre que outros conhecimentos estamos em condições de possuir quando sabemos que P e também conhecemos certas verdades a respeito do que P implica. (Para nossos propósitos atuais, podemos dizer que determinada proposição P implica outra proposição Q quando é absolutamente impossível que P seja verdadeiro e Q seja falso.) Há uma grande discussão nos tempos atuais a respeito dos assim chamados

princípios de *fechamento* envolvendo tanto o conhecimento como a crença justificada. Novamente, grande parte da discussão ocorre à sombra do ceticismo. O seguinte princípio parece ser a muitos de nós quase tão óbvio quanto qualquer princípio pode ser: se você sabe uma verdade P e sabe que P implica (garante a verdade de) Q , então você tem, no mínimo, condições de saber que Q . Isto é denominado fechamento de premissa *única* porque o princípio se aplica somente a uma inferência conhecida a partir de uma sentença única, simples. Também parece ser bastante plausível aceitar o fechamento de *premissas múltiplas* – a ideia de que, se você sabe que P e que Q e sabe também que $(P \text{ e } Q)$ implica R , então você tem condições de saber que R . Dessa forma, em nosso exemplo, se você sabe que chegará ao Hilton em Paris, e se essa proposição implica que você conseguirá completar seu voo transatlântico vivo, então o princípio de fechamento de premissa única implica que você pode saber que não morrerá no seu voo. Mas, nesse caso, por que comprar a apólice de seguro?

No caso da loteria, podemos ver quantas dificuldades alguém enfrentaria se aceitasse o fechamento de premissas múltiplas e “desse a cara a tapa” afirmando que sabemos sim que o bilhete comprado não será premiado. Se a alta probabilidade de perda (caso venha mesmo a perder) permite-nos saber que não será premiado e se a alta probabilidade de perda de cada um dos outros bilhetes não premiados nos permitiu saber que não eram premiados, então haveria essa conjunção de afirmações bastante complicada sobre bilhetes não premiados que poderíamos saber (a conjunção formada pela descrição de todos os bilhetes com exceção daquele premiado). Essa conjunção, no entanto, não é sequer *provavelmente* verdadeira – possui uma alta probabilidade de ser falsa.

Perceba que tanto o exemplo da loteria como o do seguro de voo não envolvem fundamentalmente o fato de que a proposição em questão seja uma proposição sobre o futuro^[7]. O sorteio da loteria já poderia ter sido realizado (embora eu ainda não conhecesse o resultado), e o voo de minha esposa poderia já ter caído ou seu avião já poderia ter aterrissado no momento em que o seguro de vida para o seu voo fosse oferecido a mim. Ainda assim não nos sentiríamos confortáveis em dizer que sabemos os destinos tanto do bilhete quanto de minha esposa.

Dessa forma, frente a isso, algo precisa mudar. Ou não sabemos que nos hospedaremos no Hilton, em Paris, ou sabemos sim que o voo não cairá, ou então há algo errado com nossos princípios de fechamento. Muitos epistemólogos culpam justamente esses princípios. Eles têm sido vistos, com frequência, com suspeita por causa do papel que frequentemente desempenham nos argumentos do temido cético. Descartes se perguntou como poderíamos saber que não estamos vivendo num sonho lúcido. Hoje em dia poderia ser mais efetivo citar *cenários céticos* (situações possíveis incompatíveis com nossas crenças ordinárias) utilizados nos enredos de filmes como *O vingador do futuro* ou *Matrix*. A ideia pressuposta nesses filmes é a de que toda evidência subjetiva que possuímos como base de sustentação para nossas crenças mais triviais em nosso ambiente físico são estados psicológicos, produtos imediatos de estados mentais. Se pudéssemos manipular a mente de um sujeito (sem seu conhecimento) de tal maneira que conseguíssemos produzir uma aparência subjetiva, poderíamos criar exatamente as mesmas crenças que resultam da experiência verídica (da experiência de objetos que realmente existem). O cético argumentaria que, uma vez que consideremos as hipóteses céticas cuidadosamente, percebemos que simplesmente não estamos em condições de excluí-las de antemão – elas são definidas de tal maneira que se tornam perfeitamente compatíveis com toda a evidência que possuímos. Mas, se não podemos saber que as hipóteses céticas são falsas, e saber que há uma mesa diante de mim (quando sei que sua existência implica a falsidade de certas hipóteses céticas) exige estar em condições de eliminar a hipótese cética, então ou não sabemos que a mesa está ali ou há algo de errado com o fechamento. Como veremos, existem análises do conhecimento que nos possibilitam rejeitar princípios de fechamento, mas tais princípios são tão intuitivos que certamente deveríamos olhar com bastante suspeita para qualquer concepção que seja incompatível com eles.

Contextualismo

Se o culpado não é o fechamento, então podemos reconsiderar as afirmações de conhecimento ordinárias. Se não sabemos que o avião não vai cair, e se a razão para tal é obviamente a chance de que ele caia, então precisamos de uma explicação de por que somos tão promíscuos com nossas afirmações de conhecimento. Talvez *exageremos*, consciente ou inconscientemente, quando as fazemos. Talvez sejam versões abreviadas de afirmações mais complexas que tentamos confirmar. Falarei sobre essas possibilidades em breve. Mas há outra ideia que está se tornando cada vez mais popular – uma visão chamada *contextualismo*. O contextualismo sustenta que o que uma afirmação de conhecimento expressa varia de contexto a contexto – por conta disso, o nome “contextualismo”. Essa visão é comumente introduzida por meio de analogias. Considere, por exemplo, o adjetivo “alto”. Parece relativamente incontroverso que chamaremos de alta, num contexto, uma mesma pessoa que, em outro, seria descrita como baixa. Pigmeus altos seriam “meias da NBA” muito baixos. Não há grande paradoxo aqui, uma vez que refletamos sobre o fato de que juízos sobre altura envolvem implicitamente uma classe de referência. Ninguém é alto ou baixo *per se*. Pessoas somente são altas ou baixas com relação a alguma classe pressuposta no contexto da afirmação (em comparação com algum grupo específico de pessoas pressuposto no contexto da afirmação). E há todo tipo de expressões semelhantes a “alto”. Cordilheiras planas são campos de pouso acidentados. Cientistas brilhantes podem ser filósofos estúpidos. Com isso, talvez devamos entender afirmações de conhecimento como fazendo sempre referência implícita a algum contexto de enunciação.

É interessante como há um sentido no qual alguns contextualistas pretendem ser leais à ideia cartesiana de que, para saber, é necessário eliminar a possibilidade de erro, no mínimo no sentido de ser necessário que se esteja em condições de eliminar todas as alternativas *relevantes* àquilo que se crê. Se alego saber que o mordomo cometeu o assassinato, preciso poder eliminar os outros suspeitos – isso decorre diretamente da aplicação de princípios de fechamento. A diferença crucial na noção de conhecimento do contextualista é a ênfase nas alternativas *relevantes*. Segundo o

contextualista, o que conta como uma alternativa relevante varia de acordo com o contexto.

Existem variações importantes da ideia básica de contextualismo, e uma delas depende do fato de o contextualista pensar se o que determina quais alternativas são relevantes são as características da pessoa fazendo a afirmação de conhecimento ou, então, da pessoa sobre a qual a tal afirmação é feita. Os filósofos favoráveis à segunda opção por vezes preferem que sua abordagem não seja denominada contextualista, uma vez que afirmam haver regras estabelecidas que todas as atribuições de conhecimento respeitam quanto à relevância relativa ao sujeito – a relevância contextual se cria diretamente dentro de um significado que não muda de contexto para contexto. Embora as diferenças entre as duas visões sejam importantes, não precisamos nos preocupar demais com elas para os propósitos de nossa discussão atual. Mesmo pensando se aquilo que determina se uma alternativa é ou não relevante é a situação do falante ou a do sujeito, é óbvio que precisaremos igualmente de algumas instruções com relação a como descobrir quando, num dado contexto, uma alternativa é relevante e precisa ser eliminada pela nossa evidência.

Num artigo influente, David Lewis (1996) propõe critérios relativos ao falante que determinam quando uma dada alternativa é relevante ou não. Em outras palavras, ele sugere várias características de uma pessoa fazendo uma afirmação de conhecimento que determinam quando essa pessoa deve estar em condições de eliminar dada alternativa para que possa fazer uma verdadeira afirmação de conhecimento. Uma dessas regras, a regra da atenção, estabelece que, quando *consideramos* ativamente certa possibilidade, ela automaticamente se torna, para nós, naquele contexto, uma alternativa que precisamos eliminar a fim de fazer uma afirmação de conhecimento verdadeira. Hawthorne propõe que substituamos a mera consideração de uma proposição por “*levar a sério sua possibilidade*”. De qualquer modo, é possível ver imediatamente como, no contexto da loteria ou da compra do seguro de voo, a premiação do bilhete ou a queda do avião virão à mente como possibilidades reais – o próprio conceito de loteria traz à mente a possibilidade de um acontecimento improvavelmente fortuito, e o próprio conceito de um seguro contra desastres evoca a ideia da possibilidade de um acontecimento nada fortuito, talvez muito improvável.

Por eu estar, nessas situações, considerando seriamente uma possibilidade que não posso eliminar, seria inapropriado fazer as afirmações de conhecimento relevantes. Num contexto de discussões filosóficas peculiares (de um tipo que abordaremos ao longo deste livro), podemos considerar seriamente algumas das situações céticas discutidas anteriormente e que explicariam como, em tais contextos, podemos nos tornar simpatizantes da afirmação cética de que não podemos conhecer verdades ordinárias sobre o mundo ao nosso redor. Quando digo as horas a alguém, no entanto, nenhum de nós deve estar prestando atenção à possibilidade obviamente muito real de que meu relógio não marque a hora certa; e, quando você me perguntou se eu sabia em qual hotel me hospedaria após o voo, eu não estava pensando em acidentes de avião, ataques cardíacos, derrames cerebrais, Armageddon ou então em sonhos vívidos ou manipulação mental num mundo como o de *Matrix*.

A regra da atenção por si só não ajudará muito. As pessoas podem ser excessivamente estúpidas e falhar ao tentar pensar em todos os tipos de possibilidade nos quais elas *deveriam ter* pensado. Caso eu seja excepcionalmente pessimista, posso estar absolutamente seguro de que o bilhete de loteria que me foi dado não será premiado, podendo até mesmo deixar de levar em conta a possibilidade de que ele seja. Alguém realmente afirmará que a obstinação pode ajudar a alcançar conhecimento no caso da loteria? Lewis mesmo aponta (ainda que apenas de passagem) que é necessário sempre ver como relevantes aquelas alternativas que *deveriam ter* sido consideradas (tenham elas sido ou não) – isso é incluído em algo que ele denomina “regra da crença” (a regra de que qualquer alternativa que se acredita ser o caso automaticamente se torna relevante). É claro que esse “deveriam” em itálico é entendido muito mais naturalmente como o “deveriam” epistêmico, e nós parecemos estar de volta ao ponto de partida. Quão baixa deve ser a probabilidade de uma hipótese de modo que ela possa ser ignorada no contexto da avaliação de uma afirmação de conhecimento? E qualquer que seja o nível de probabilidade que estipulemos, não seremos ainda assim confrontados com o fato de que seremos forçados a negar o fechamento de premissas múltiplas? Para cada crença ordinária que formamos, alternativas à *sua* verdade podem ser excessivamente

improváveis, ainda que seja de fato bastante provável que ao menos uma dessas crenças tenha uma alternativa a si mesma que seja verdadeira^[8].

Outra das regras de Lewis é a “regra da semelhança”. Ela exige que jamais ignoremos legitimamente uma alternativa que se assemelhe da maneira correta à possibilidade relevante. Essa regra deveria ajudar com a questão da loteria no sentido de que a situação na qual eu ganho o prêmio com um bilhete deve ser relevantemente parecida com a situação na qual eu perco. É necessário que nos perguntemos, no entanto, o que é que torna a primeira relevantemente parecida com a segunda. Num sentido, o mundo no qual eu ganho é muito diferente do mundo no qual eu perco – naquele em que ganho na loteria, tive muita sorte, de uma maneira como raramente tenho. Se tomamos tais mundos improváveis como relevantemente parecidos com o mundo no qual não ganho na loteria, então por que o cético não estaria progredindo quando afirma que mundos dos sonhos são relevantemente parecidos com os mundos nos quais não estamos sonhando? Retornaremos à questão do cético mais detalhadamente no capítulo 7.

Fantl e McGrath (2002), Stanley (2003) e Hawthorne (2004) sugeriram que poderia haver uma dimensão *pragmática* para as condições de verdade de afirmações de conhecimento. Mesmo quando temos evidências muito boas para a proposição, hesitamos em afirmar que sabemos que uma ação terá determinado resultado, afirmam os autores, quando há muita coisa dependendo do fato de estarmos ou não corretos. Somos muito mais confiantes em fazer uma afirmação de conhecimento, ainda que possuamos evidências medíocres, quando não nos *importamos* tanto com estarmos certos ou não. De maneira mais geral, hesitamos em afirmar que sabemos uma proposição se estamos num contexto no qual não estejamos preparados para pressupor a verdade dessa proposição (para tratá-la *como se* ela tivesse a probabilidade de 1) ao tomarmos decisões. Isso poderia explicar em parte por que nos sentimos relativamente tranquilos com respeito às afirmações que as pessoas fazem sobre ter possuído um conhecimento no passado. Quando seu amigo chato aposta que o *Crazylegs* vencerá a quarta corrida em Belmont, vence a aposta e se gaba de que *sabia* que aquele cavalo era um vencedor desde o momento em que ouviu seu nome, você provavelmente nem lhe dá bola. Quando o participante do *game show* responde corretamente à pergunta de um milhão de dólares com base num

sentimento vago de que aquela era a resposta correta, é um pouco grosseiro perguntar se ele realmente *sabia* ou não a resposta. Essa visão também explicaria por que, em grande parte dos contextos, não colocamos em dúvida o conhecimento que alguém afirma ter sobre a hora do dia. Na *maioria* das vezes não nos importa tanto assim se nos é dada a hora errada. Por outro lado, quando pensamos na sensatez do seguro de voo, estamos obviamente despreparados para tomar a possibilidade de um acidente com nosso avião como 0. E, quando compramos um bilhete de loteria, dificilmente encaramos a possibilidade de vencer como 0.

É difícil ver como que considerações pragmáticas poderiam nos ajudar muito no sentido de nos oferecer segurança com relação à verdade de afirmações de conhecimento. O contextualista pragmático almeja o resultado de que saibamos, na maior parte do tempo, o que faremos amanhã, no dia seguinte, semana que vem e talvez até mesmo no próximo verão. Mas, se tentamos manter o princípio de fechamento (embora relativizado a contextos), continua difícil entender como seria possível conciliar nossas afirmações de conhecimento ordinárias com nossa situação pragmática. É importante lembrar que podemos ser racionais ou irracionais tanto com respeito a nossas ações como a nosso *falhar* em agir e que, enquanto temos uma ideia da noção de que, no contexto da compra de um seguro de vida, não estamos tomando nosso futuro como certo, as próprias considerações que falam a favor de comprá-lo também falam a favor de que não nos desfaçamos dele depois de comprado. Visto que sou alguém que possui um seguro de vida e que é bastante racional quanto a não se desfazer dele, seja agora, ou em cinco minutos, ou amanhã, ou mesmo semana que vem, é difícil perceber como eu poderia chegar a estar num contexto no qual pudesse tomar minha existência futura como garantida. Mas, se esse é o caso, então como posso afirmar saber onde estarei em cinco minutos, ou amanhã, ou semana que vem, se, ao tomar essas afirmações como tendo a probabilidade de 1, isso tornaria irracional meu *falhar* em cancelar meu seguro de vida?

Teoria do erro e afirmações de conhecimento como elípticas

Os contextualistas dão muitas voltas tentando descobrir uma maneira de fazer com que a maior parte de nossas afirmações de conhecimento cotidianas resulte verdadeira. Eles são levados, compreensivelmente, pelo fato inegável de que fazemos muitas afirmações de conhecimento, frequentemente sem possuir evidências muito fortes sustentando aquilo que afirmamos saber. Mas minha experiência sempre foi a de que é simplesmente um dado óbvio que as pessoas sejam extremamente rápidas em desistir de suas afirmações de conhecimento quando pressionadas. Quando você me diz que horas são e eu pergunto se você tem certeza, talvez mesmo mencionando a possibilidade de um relógio com defeito, você provavelmente retirará sua afirmação de conhecimento. O contextualista afirmará, sem dúvida, que eu mudei o contexto ao tornar vívidas (e relevantes) certas alternativas, mas você seguramente é capaz de responder à questão sobre a sua afirmação de conhecimento passada ser correta ou não – a afirmação que você fez antes de eu mudar o contexto. E ainda assim parece bastante óbvio a mim que a maioria das pessoas seja rápida em reconhecer que, estritamente falando, elas não sabiam – que o que elas disseram não era verdade. A visão de que a vasta maioria das afirmações de conhecimento ordinárias é, estritamente falando, falsa deveria certamente ser levada a sério quando as próprias pessoas que fazem tais afirmações não parecem querer se esforçar muito em defendê-las.

Mas o que ocorre aqui de fato? Será que as pessoas simplesmente exageram ao afirmar saber coisas mesmo quando as evidências tornam as proposições que elas afirmam saber muito menos que seguras? Devemos interpretar suas asserções como análogas à “asserção” infame de minha esposa que disse que ficará pronta em um minuto (sendo que sei muito bem que o minuto referido diz respeito a qualquer coisa entre vinte minutos e uma hora)? Anos antes de o contextualismo ganhar popularidade, Butchvarov (1970, parte I) ressaltou que somos frequentemente casuais ao fazermos afirmações sobre conhecimentos que percebemos ser, estritamente falando, falsas. Descrevemos várias crenças como conhecimento sabendo muito bem que elas estão muito aquém do ideal. Considere uma analogia:

quando tentamos ensinar aos nossos filhos a diferença entre várias formas, desenhamos uma figura triangular e outra circular e as descrevemos como triângulos e círculos, respectivamente. As figuras não coincidem com as definições geométricas formais de triângulos e círculos (as linhas não são perfeitamente retas ou circulares), e sabemos disso. Mas elas servirão como “dublês”. Nossas afirmações de saber são frequentemente como aquelas sobre “triângulos” que falham em coincidir com a definição formal de um triângulo.

Há outra maneira de se interpretar o que acontece quando as pessoas fazem afirmações de conhecimento ordinárias. Se eu comento com você, depois de você afirmar saber que estará em Paris no próximo verão, que é possível que você morra de um ataque cardíaco antes disso, suspeito que sua reação natural seria encolher os ombros e recuar a uma condicional: “Claro, é evidente”, você diria, “mas, desde que isso não ocorra (e mais uma série de outras coisas do tipo não ocorram), então estarei em Paris no próximo verão”. Caso eu esteja correto, e caso seja natural recuar a condicionais dessa maneira, também parece inicialmente plausível supor que era a condicional que afirmávamos saber o tempo todo. Não nos prestamos a “condicionalizar” tudo que afirmamos saber porque não queremos enfastiar nossos ouvintes até a morte. Ademais, é preciso ser um pouco cuidadoso com essa proposta. Falamos antes sobre a condição de verdade para o conhecimento. Ainda parece plausível supor que, quando afirmo saber que *P*, minha afirmação apenas pode ser correta caso *P* seja verdadeiro. Quando afirmo saber que estarei em Paris no próximo verão, posso ter em mente (de maneira implícita) apenas a afirmação condicional de que, se nada inesperado me acontecer, então estarei em Paris, e pode ser apenas a condicional aquilo o que preciso ter razão conclusiva para aceitar. Mas, além da verdade da condicional, sugiro que deveríamos provavelmente entender afirmações de conhecimento como implicando a verdade da proposição que forma o consequente do condicional (a parte depois do “então”). Na visão que imagino, por conseguinte, preserva-se a ideia cartesiana de que, a fim de poder corretamente afirmar saber que estarei em Paris, ao menos a condicional à qual recuo deve ser sustentada por razões tão fortes que eliminariam qualquer possibilidade de erro. Se é ou não possível encontrar condicionais informativas que se possa sustentar com tal espécie de

justificação é uma questão em aberto. E a ênfase está em “informativas”. Certamente não é nada difícil estar justificado em crer que *P* seja verdadeiro se nada o torna falso! Mas ainda assim é informativo dizer a alguém que você sabe que há um cervo no seu quintal (dado que a sensação é geralmente uma fonte confiável de informação acerca do mundo exterior e desde que as condições de percepção sejam normais; que eu não esteja num lugar onde, por alguma razão, as pessoas queiram me enganar com réplicas de cervos; que não haja muitos animais parecidos com um cervo, de tal modo que uma pessoa como eu não pudesse distingui-los, e assim por diante). A afirmação continua sendo informativa, porque lhe diz algo sobre a natureza da evidência que possuo (minha experiência visual) para chegar à conclusão à qual cheguei.

Fechamento mais uma vez

Isso já deve estar claro em função de nossa discussão sobre loterias, mas vale a pena enfatizar novamente que, se não se exige do conhecimento uma justificação tão forte que elimine a possibilidade de erro, então não se tem escolha a não ser abandonar ao menos o fechamento de premissas múltiplas, e talvez até mesmo o de premissa única. Considere o primeiro deles: suponhamos que podemos saber que Q ainda que Q tenha apenas uma probabilidade (relativa à nossa evidência E) de, digamos, 0,9. Também sabemos que R, S, T, U, V, W, X, Y e Z , sendo que a probabilidade de cada um deles com relação à nossa evidência também é de 0,9. A teoria da probabilidade (assim como o senso comum) lhe dirá que, embora a probabilidade de cada um, de Q a Z , seja alta, a probabilidade da conjunção (Q e R e S e T e U e V e W e X e Y e Z) é baixa (a menos que a probabilidade de cada proposição seja independente das demais). Essa é a razão pela qual, quando você planeja uma recepção de casamento, você não imagina que todos os convidados virão, ainda que tenha ótimas razões para acreditar que cada convidado, tomado individualmente, virá. Mas, se sabemos que cada um, de Q a Z , e também sabemos que podemos deduzir a conjunção a partir das dez premissas declarando os elementos dessa conjunção, então os princípios de fechamento de premissas múltiplas nos permitem inferir que estamos em condições de ter conhecimento da conjunção. Isso é absurdo. Por conta disso, é como se precisássemos ou rejeitar o excessivamente plausível princípio de fechamento, ou voltar às fortes exigências cartesianas para o conhecimento.

É um pouco mais difícil forçar o dilema no caso do fechamento de premissa única, mas depende de quão “fracos” permitamos que os padrões para o conhecimento sejam. Se concedemos que seja possível saber que Q quando sua probabilidade epistêmica for de, digamos, 0,7 com relação à nossa evidência, e se igualmente admitimos que é possível saber que Q implica R ainda que haja apenas uma probabilidade de 0,7 de que a inferência valha, então um princípio de fechamento de premissa única produzirá o resultado absurdo de que, nessa situação, será possível saber que R , ainda que R (intuitivamente) tenha uma probabilidade relativa à nossa

evidência de menos de 0,5. Inicialmente, pode parecer estranho supor que a afirmação de que Q implica R possa ter uma probabilidade menor que 1 para alguém, mas imagine apenas que a inferência é muito complicada e que estamos confiando numa autoridade que está certa em apenas 70% do tempo quando se trata de afirmações de inferência realmente complicadas.

Então novamente, se deixamos que nossos padrões para o conhecimento baixem suficientemente, pode ser que precisemos abandonar até mesmo o fechamento de premissa única para o conhecimento^[9]. A lição que se pode tirar daí é que simplesmente não devemos deixar nossos padrões para o conhecimento baixar demais, ainda que o preço para mantermos altos padrões seja tomar como falsa grande parte de nossas afirmações de conhecimento ordinárias.

Problemas de Gettier

Entre a maioria dos filósofos será excessivamente impopular a conclusão de que realmente não podemos saber que uma proposição é verdadeira se nossa situação epistêmica deixa em aberto uma chance de erro. Mas há um custo adicional em nos contentarmos com uma explicação do conhecimento que exija dele apenas crenças verdadeiras epistemicamente racionais ou justificadas – o famoso problema de Gettier. Esse filósofo (GETTIER, 1963) propôs que considerássemos uma pessoa – digamos, Fred – que possui razões muito fortes para crer na proposição falsa de que Jones possui um carro Ford (P). Podemos supor, por exemplo, que, sem o conhecimento de Fred, Jones é um mentiroso compulsivo que cria todo tipo de evidência convincente, embora enganosa, de que ele possui um Ford – aparece no trabalho dirigindo um Ford, mostra a Fred papéis de propriedade forjados, e assim por diante. Tendo acabado de participar de um curso de lógica, Fred decide praticar o que aprendeu e deduz, a partir da proposição de que Jones possui um Ford, a proposição de que ou Jones possui um Ford (P), ou Jones é um assassino (Q). Fred não tem razão alguma para crer que Jones seja um assassino, mas possui tantas razões para crer que (P ou Q) quanto para crer que (P). Agora, suponhamos que, em razão de uma extraordinária coincidência, ainda que seja falso que Jones possua um Ford, de repente se mostra verdade que seja um assassino; e, por conseguinte, também é verdade que Jones ou possui um Ford ou é um assassino. Se você pensar sobre a situação que acabo de descrever, parece bastante óbvio que Fred possua uma crença verdadeira justificada de que Jones ou possui um Ford, ou é um assassino, mas ele, não obstante, não *sabe* dessa verdade. Ainda que Fred tenha justificativas para crer numa verdade, evitou ter uma crença falsa simplesmente por meio de uma espécie de “sorte” que parece incompatível com a ideia de se possuir conhecimento.

Perceba que o contraexemplo (a situação hipotética que mostra a consequência contraintuitiva da análise do conhecimento) é apenas possível porque admitimos que a justificação suficiente ao conhecimento não tenha que garantir a verdade da proposição que se sabe. Sem querer desmerecer Gettier, que apresentou a questão de uma maneira especialmente vívida e

efetiva, Russell, já muito antes dele, também descreveu uma situação na qual alguém possuía uma crença verdadeira justificada que não era conhecimento. Russell (1948: 154) propôs que imaginássemos uma pessoa olhando para o conhecido relógio defeituoso que mostra a hora correta duas vezes por dia. Nossa pessoa hipotética não sabe que o relógio está com defeito e, por uma feliz coincidência, olha para o relógio justamente numa das duas ocasiões nas quais ele indica a hora certa. A consequência é uma crença verdadeira justificada de que são cinco horas; mas, novamente, você deveria perceber que o papel que a sorte desempenhou aí impede que a crença verdadeira justificada constitua conhecimento.

Os famosos contraexemplos de Gettier à análise “tradicional” do conhecimento enquanto crença verdadeira justificada deram origem a inúmeros artigos na tentativa de incorporar condições projetadas para “provar *à la* Gettier” a análise. A solução mais óbvia é insistir que, para que um sujeito *S* saiba que *P*, não é necessário apenas que *P* seja verdadeiro, mas também que qualquer premissa fundamental usada para se chegar à conclusão de que *P* deva igualmente ser verdadeira. Dessa forma, a descrição revisada do conhecimento estabelece que *S* sabe que *P* quando *S* possui uma crença verdadeira justificada alcançada ao final de uma cadeia de raciocínio que não contenha nenhuma premissa falsa fundamental. Isso dá conta do exemplo dado antes, uma vez que, hipoteticamente, a pessoa que acreditava que (*P* ou *Q*) estava justificada em crer na disjunção porque estava justificada em crer na proposição *falsa* *P*. Pareceu a *alguns*, no entanto, que podemos descrever tipos de situações de Gettier nas quais não ocorra nenhum raciocínio (ao menos *explícito*) envolvendo falsidades. No exemplo de Russell, a pessoa olhando para o relógio defeituoso não levou em consideração, conscientemente, nenhuma premissa descrevendo as condições de operação do relógio. Carl Ginet (1975) descreveu o hoje famoso exemplo de alguém viajando pelo interior no qual, sem ele saber, há uma grande quantidade de celeiros “falsos” – talvez fachadas de celeiros construídas por uma companhia cinematográfica de Hollywood^[10]. A pessoa para seu carro e, por acaso, olha para o *único* celeiro genuíno nas redondezas, formando a crença verdadeira justificada de que há um celeiro lá. Muitos epistemólogos não querem admitir que essa crença verdadeira aparentemente justificada constitua conhecimento, ainda que seja difícil

identificar qualquer premissa falsa aplicada pela pessoa ao chegar à sua conclusão. Novamente, a intuição parece ter algo a ver com o fato de que evitar uma crença falsa foi aqui uma questão de sorte.

Se o que foi dito antes apresenta ou não um problema à visão de que o conhecimento é simplesmente crença verdadeira justificada alcançada por meio de raciocínios que não envolvam “nenhuma falsidade essencial” é controverso. Grande parte disso depende de como se interpreta, no geral, as razões que sustentam uma crença. Certamente, no exemplo do celeiro, nosso viajante não considerou *explicitamente* a possibilidade de que ele estava num “campo de celeiros falsos”, nem deve ter formado conscientemente a crença de que não havia nada estranho com aquele ambiente. Mas a maior parte dos filósofos igualmente admite que as pessoas possam crer em todo tipo de proposições que não consideram explicitamente – tais crenças são por vezes denominadas *disposicionais*. Você acreditava, cinco minutos antes de ler essa frase, que 157.734 era maior do que 7. Mas há uma grande chance de que você nunca antes tenha levado essa proposição em conta conscientemente. Você haver acreditado nela antes parece ter algo a ver com o fato de que você a aceitaria sem hesitação, uma vez que a considerasse (e talvez também com o fato de que você considerou conscientemente alguma proposição no passado que a implica)^[11]. Nessa concepção de crença, não é nada difícil supor que temos muitas crenças disposicionais sobre nosso ambiente – muitas das quais nunca chegam a vir à superfície de nossa consciência. De fato, estou inclinado a pensar que mesmo crenças aparentemente espontâneas sobre nosso ambiente são sustentadas por um incrível conjunto de pressuposições de fundo e que, se há falsidades fundamentais em nossa evidência de fundo (proposições falsas cruciais à nossa justificação), isso pode ser suficiente para destruir o conhecimento.

Falei sobre apenas uma tentativa de lidar com o problema de Gettier ainda pressupondo que estamos no caminho certo ao pensar que o conhecimento tenha relação com crenças verdadeiras justificadas. Outros epistemólogos recomendam soluções mais radicais. Goldman, por um período (1967), pensou que o conhecimento tivesse mais relações com a causa da crença que uma pessoa possui do que com o tipo de justificação que ela sustenta. Ao pensarmos nos contraexemplos de Gettier, percebemos

que, na maior parte do tempo, o fato que torna verdadeiro aquilo no que cremos não aparece na cadeia causal que produz nossa crença. No exemplo do relógio defeituoso, o fato de ele marcar cinco horas não era parte daquilo que produziu causalmente a crença de que aquela era a hora correta. O fato que tornou verdadeiro (P ou Q) em nosso exemplo anterior não foi o que desempenhou um papel causal no fato de nossos sujeitos virem a crer naquela proposição. A teoria causal, entretanto, não parece ajudar muito no caso dos celeiros falsos. Naquele exemplo, você se lembra, foi um celeiro real que a pessoa viu, e isso produziu a crença em sua existência. Esboços de teorias causais também parecem exigir demais do conhecimento. Se quisermos admitir, por exemplo, conhecimento sobre o futuro, teremos que modificar a teoria causal, ao menos no que diz respeito à suposição de que fatos futuros não podem causar crenças no presente. Uma modificação óbvia permite que saibamos que P ou quando o fato de que P causa da maneira correta a crença de que P , ou quando algum outro fato X causa da maneira correta tanto a crença de que P quanto o fato que torna P verdadeiro. A referência ao ser causado “da maneira correta” é crucial. Não é difícil imaginar situações nas quais minha crença de que P seja causada pelo fato de que P de uma maneira estranha que parece bastante incompatível com meu conhecimento de que P . Suponha, por exemplo, que um hipnotizador me leve a pensar que Deus existe fazendo-me aceitar um argumento ruim a favor de sua existência. Suponha também que exista um Deus com um senso de humor esquisito que fez com que o hipnotizador decidisse fazer o que fez comigo. Obviamente, minha crença de que Deus existe foi causada, de uma maneira indireta, por Deus (o próprio *truth-maker*^[12] da minha crença). Mas dificilmente parece correto supor que eu poderia vir a *saber*, dessa maneira, que Deus existe.

Uma abordagem do conhecimento intimamente relacionada enfatiza o rastreamento^[13]. A ideia geral é a de que a crença do sujeito S de que P constitui conhecimento de que P quando a crença de S rastreia a verdade de P . Isso, por sua vez, é compreendido da seguinte maneira: quando S crê que P aplicando algum método de aquisição de crença M (percepção direta, digamos), então a crença de S de que P rastreia a verdade de P quando S não creria que P (por meio da aplicação do método M) fosse falso e creria (aplicando esse método) que P em todas as situações muito similares àquela

na qual *S* se encontra. Dessa forma, por exemplo, de acordo com essa visão, a razão pela qual *S* não saberia que eram cinco horas ao olhar para o relógio defeituoso é a de que, mesmo que não fossem cinco horas, *S* ainda assim teria chegado à conclusão de que eram cinco horas. No caso da pessoa vendo o celeiro no interior rodeado de celeiros falsos, parece correto supor que haja situações similares (dirigir algumas centenas de quilômetros pela estrada) nas quais se chegaria à crença falsa de que há de fato um celeiro ali. Muito disso depende, obviamente, de como calibramos a noção de similaridade nas diferentes situações possíveis. De qualquer maneira, teóricos do rastreamento como Nozick (1981) são famosos por haver negado princípios de fechamento para o conhecimento por inferência conhecida. De acordo com a visão do rastreamento, talvez seja possível que estejamos veridicamente percebendo uma árvore diante de nós em virtude do fato de que nossa crença rastreia o fato de que estamos veridicamente percebendo uma árvore. Presumivelmente, podemos também saber que o fato de estarmos veridicamente percebendo uma árvore implica que não estamos sonhando vividamente com uma árvore. Não obstante, pode ser impossível saber que não estamos sonhando vividamente com uma árvore. A ideia é que, em situações possíveis “próximas”, nas quais não estamos veridicamente percebendo uma árvore, não poderíamos crer que a estivéssemos percebendo. Isso pressupondo-se que os “mundos possíveis próximos” nos quais não vemos a árvore sejam mundos nos quais, por exemplo, viramos nossas cabeças ou estamos com os olhos fechados. Para que determinemos se sabemos ou não que estamos sonhando, no entanto, precisamos pensar sobre mundos possíveis próximos nos quais *estamos* sonhando. Nesses mundos próximos, presumivelmente continuaríamos acreditando que *não* estamos sonhando (desde que o sonho seja vívido o suficiente). A crença de que não estamos sonhando, então, fracassa em rastrear o fato de que não estamos sonhando.

Aqueles que propõem caracterizações do conhecimento em termos de rastreamento aclamam a rejeição do fechamento como uma vantagem de sua abordagem. Eles defendem que o fechamento pode acomodar nossa crença ordinária de que sabemos muitas verdades ao mesmo tempo em que reconhecemos a força inegável dos interesses céticos clássicos (discutiremos detalhadamente no capítulo 7). Mas, por outro lado, o poder de atração dos

princípios de fechamento é inegável. Em concepções de rastreamento como a de Nozick, resulta que podemos imaginar situações nas quais sabemos que Jones matou Smith, mas não sabemos que Smith foi assassinado! Suponhamos, por exemplo, que Jones matou Smith e que eu descobri esse fato lendo a história nos jornais. Jones, entretanto, foi parte de uma enorme conspiração. Tivesse Jones falhado no assassinato de Smith, haveria então uma série de assassinos reservas (de A2 até A20), cada qual tendo que dar continuidade à missão caso seu antecessor falhasse. Se Jones houvesse falhado, A2 tentaria matar Smith. E, se A2 também falhasse, então A3 tentaria, e assim por diante, até que A20 fizesse o seu melhor. Se qualquer um dos assassinos tivesse êxito em sua missão, os demais simplesmente fugiriam, e os jornais noticiariam corretamente a identidade do assassino. Contudo, no caso extremamente improvável de que todos os assassinos falhassem, alguém de confiança dos jornais locais faria um relato falso de que Jones assassinou Smith de modo a difundir uma espécie de confusão que poderia ajudá-los em sua fuga. Se você ainda está acompanhando essa história complicada, você concluirá que minha crença de que Jones matou Smith rastreou o fato relevante – em mundos possíveis próximos nos quais Smith não foi morto por Jones, eu não continuaria crendo que ele foi morto por Jones. Mas minha crença de que Smith foi morto não rastreia o fato de que ele o foi porque, no mundo mais próximo no qual ele não foi morto (no qual todos os assassinos falharam), eu continuaria crendo que ele foi morto. Sei por meio de notícias nos jornais que Jones matou Smith mesmo que eu não saiba que Smith foi assassinado! Podemos tolerar qualquer visão do conhecimento que admita tal possibilidade?

Há muito mais a ser dito sobre caracterizações do conhecimento causais e de rastreamento. Ambas são parentes próximas das caracterizações externalistas da justificação que analisaremos nos capítulos subsequentes, e retornaremos à avaliação dessas visões nesse contexto (particularmente nos capítulos 5 e 6). Por ora, contudo, quero continuar trabalhando com a suposição de que o conhecimento tenha de fato alguma relação com a posse de boas razões epistêmicas e voltar à afirmação feita anteriormente – a afirmação de que o conhecimento não é o mais fundamental dos conceitos epistêmicos.

Racionalidade epistêmica

Se tentarmos entender o conhecimento como convicção verdadeira sustentada por *razões* epistêmicas apropriadas, ou como *evidências* que tornam *provável* aquilo que cremos, ou ainda como *justificação* epistêmica, então estaremos comprometidos, de maneira bastante direta, com a visão de que há conceitos epistêmicos mais fundamentais que o conhecimento a partir dos quais tentamos entendê-lo. Adverti anteriormente que, se tentarmos explicar o conhecimento aplicando um desses outros conceitos, precisaremos explicá-lo sem pressupor um entendimento prévio de conhecimento. Do contrário, nossa explicação será circular. Se o conhecimento é algo como uma convicção verdadeira justificada (ou convicção sustentada por boas razões epistêmicas), então podemos também supor que o componente mais interessante do conhecimento é a justificação. Afinal, o melhor que podemos fazer para estarmos à altura de nossas responsabilidades epistêmicas é ajustar nossa crença àquilo em que temos boas razões para crer. Se o mundo coopera de tal maneira que torna verdadeiras nossas crenças, então talvez teremos também conhecimento. Mas, se não, teremos feito o melhor que podíamos. É apenas nossa má sorte (epistêmica) se, ao final, estivermos vivendo no mundo de *Matrix*.

É mais do que um pouco difícil, entretanto, evitar recorrer à nossa compreensão do conhecimento ao explicarmos outros conceitos (como razões ou evidências). Williamson (2000) afirma que o melhor caminho para se entender a evidência, por exemplo, recorre ao conhecimento. Nossas evidências, num dado momento, consistem simplesmente em tudo o que sabemos. Podemos falar sobre o que é provável com relação a elas, mas isso seria apenas uma maneira de falar sobre o que é provável com relação ao que sabemos. Se uma visão como essa fosse correta, então seria insensato tentar explicar o conhecimento recorrendo a crenças sustentadas por boas evidências. De fato, Williamson afirma que é um erro supor que podemos analisar o conhecimento em seus estados componentes. Ele defende, com efeito, que o conhecimento é inalisável^[14]. Em nossa discussão prévia sobre a análise, percebi que quase todos concordam com o término da análise em algum ponto. Deve haver alguns conceitos que compreendemos e

aplicamos que são os “blocos de construção” conceituais a partir dos quais entendemos outras ideias ou conceitos importantes. Dessa forma, seria a princípio tolo fazer objeção a um filósofo que toma o conhecimento enquanto um desses conceitos simples a partir dos quais compreendemos os demais.

Contra Williamson, no entanto, é válido perceber que, se compreendemos nossas justificações, razões ou evidências epistêmicas relativas ao que sabemos, teremos muita dificuldade até mesmo em dar sentido à ideia trivial de que, das coisas que ao menos *afirmamos* saber, algumas são mais prováveis que outras. Posso afirmar saber onde estarei no próximo verão, mas certamente possuo evidências melhores para pensar que eu *exista* neste momento do que para pensar que estarei no Canadá no verão. Dadas minhas evidências, é certamente mais provável que eu exista do que que estarei no Canadá no próximo verão. Contudo, se todo esse discurso sobre probabilidade é relativizado ao conhecimento, e se sei que estarei no Canadá no verão, então a probabilidade de que eu esteja no Canadá no verão *com relação ao que sei* (com relação às minhas evidências) deve ser de 1. No entanto, mais uma vez, não é. Williamson está preparado para “dar a cara a tapa” e afirmar que todas as proposições conhecidas possuem uma probabilidade epistêmica de 1, mas é extraordinariamente difícil conciliar essa afirmação com qualquer coisa que não as fortes exigências cartesianas para o conhecimento – exigências estas que Williamson rejeita.

Ainda assim, a prova do pudim está no comer. Se não gostamos da afirmação de que o conhecimento é o mais fundamental dos conceitos epistêmicos, o conceito a partir do qual compreendemos os demais, precisaremos desenvolver uma visão alternativa. No próximo capítulo iniciaremos nossa tentativa de compreender melhor os conceitos de racionalidade e justificação epistêmicos.

Leituras sugeridas

BUTCHVAROV, P. (1970). *The Concept of Knowledge*. Evanston: Northwestern University Press, p. 13-54.

COHEN, S. (1999). "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons". *Philosophical Perspectives*, 13, p. 57-89.

HAWTHORNE, J. (2003). *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press.

[5]. Novamente, todo esse discurso sobre probabilidade receberá uma análise mais cuidadosa adiante: há, quase que certamente, mais do que um sentido importante de probabilidade. Como veremos também ao discutirmos o fundacionalismo, muitos insistirão que podemos ter conhecimento que não seja baseado em evidências na forma de alguma outra proposição conhecida. Seremos ainda capazes de falar da probabilidade de dada proposição relativa à justificação que a pessoa possui.

[6]. Firma jurídica nova-iorquina, considerada uma das maiores e mais prestigiosas do mundo [N.T.].

[7]. Existem filósofos que duvidam que as descrições do futuro tenham sequer um valor de verdade (que sejam verdadeiras ou falsas).

[8]. Esse é o fundamento de um famoso paradoxo. O autor declara no prefácio que certamente haverá erros no livro. Presumivelmente, ele toma cada afirmação feita no livro como verdadeira, mas é sábio o suficiente para perceber que é altamente improvável que elas sejam todas verdadeiras.

[9]. Estou em dívida com Tim McGrew por seus comentários de grande ajuda que deram forma a essa discussão.

[10]. Ginet introduziu pela primeira vez o exemplo em discussão com Alvin Goldman num colóquio na Universidade de Michigan na década de 1960. Ele também aparece em Ginet (1988).

[11]. A análise precisa será complicada. Esse é um tópico ao qual retornaremos mais adiante. Suspeito que a análise correta das crenças disposicionais deva apoiar-se firmemente na ideia de que disposições possuem bases. A base da solubilidade do açúcar é sua composição química. A base de uma crença disposicional, pode-se afirmar, é alguma propriedade relativamente estável daquele que crê, que por sua vez é o efeito de alguma consideração consciente prévia e da aceitação de uma proposição.

[12]. "Aquilo que torna uma proposição verdadeira." Em razão de seu uso já difundido nos países de língua portuguesa, optou-se por manter alguns termos técnicos na língua original. Outra ocorrência é

a das crenças *input* e *output* [N.T.].

[13]. Seu proponente mais famoso é Nozick (1981).

[14]. Ele afirma que o fracasso dos filósofos em analisar o conhecimento de modo a evitar os problemas de Gettier é um indicador forte de que não há análise correta. É claro que, se não fornecemos uma análise do conhecimento, é apenas num sentido estranho que evitamos o problema de Gettier. Jamais perdi uma partida de xadrez para um grande mestre enxadrista, mas apenas porque nunca jogo com grandes mestres.

3

A racionalidade epistêmica e sua estrutura

Afirmei no capítulo anterior que o conceito de racionalidade ou de justificação epistêmica pode ser mais fundamental à epistemologia que o conceito de conhecimento. Isso seria obviamente verdade se a justificação que *S* tem para crer que *P* for parcialmente *constitutiva* do fato de *S* saber que *P*. No entanto, mesmo que não possamos definir o conhecimento em termos de justificação, a ideia de uma crença ser racional ou justificada é independentemente interessante e fundamental ao estudo da epistemologia.

Justificação e normatividade

No capítulo 1 salientamos que o epistemólogo está primariamente interessado em razões ou justificações *epistêmicas* para a crença. Pode haver razões prudenciais ou morais para se possuir uma crença, mas elas não são o objetivo primário do epistemólogo. É importante que se mantenha esse ponto em mente ao se afirmar que justificação e racionalidade são conceitos *normativos*. No capítulo 1 comparei metaepistemologia e epistemologia aplicada e percebi que as questões epistemológicas aplicadas também são frequentemente denominadas “normativas”. Evito o termo porque não é nada evidente para mim o que os filósofos têm em mente quando caracterizam um conceito como normativo. Por vezes, eles parecem começar com uma lista de expressões cujo significado é paradigmaticamente normativo e, então, veem como normativa qualquer expressão cujo significado possa ser explicado, mesmo que parcialmente, usando-se um dos termos da lista. A lista pode ser longa ou curta, dependendo de pensarmos ou não que todas as expressões normativas possam ser definidas em termos de algumas poucas noções normativas “nucleares” fundamentais. Dessa forma, poderíamos somar a essas expressões paradigmaticamente normativas termos como “bom”, “dever”, “ter que”, “correto”, “permissível”, “obrigatório”, bem como seus opostos.

Se procedemos dessa maneira, parece de fato que a justificação e a racionalidade epistêmicas sejam conceitos normativos. Certamente é o caso que os epistemólogos pareçam, frequentemente, bastante confortáveis em permutar questões sobre se a evidência *E* justifica ou não o fato de alguém crer que *P* com questões sobre se esse alguém *deve* ou não crer que *P* baseado em *E*. Poderíamos dizer que seria *errado* crer que *P* caso não haja razão para tal. Nossas crenças justificadas são aquelas que nos é *permitido* possuir. Como Platinga (1992) assinala ao desencorajar epistemólogos a perseguirem justificações obsessivamente, a própria etimologia de “justificação” certamente sugere que estamos lidando com um termo de *valor*. Mas deveria ser claro, depois de nossa distinção entre razões/justificações epistêmicas e outros tipos de razões/justificações, que essa maneira de explicarmos o que queremos dizer ao caracterizarmos

conceitos epistêmicos como normativos não é exatamente de grande ajuda. Pode ser que devamos *moralmente* crer que *P*, ou que devamos *prudencialmente* crer que *P*, mesmo que não devamos crer epistemicamente que *P*. São provavelmente o “dever” moral e seu parente próximo, o “dever” prudencial, os reais paradigmas das expressões normativas, e não é nada óbvio que o “dever” epistêmico tenha um significado análogo a esses outros “deveres”.

Richard Foley (1987) afirma que é possível definir justificação/racionalidade epistêmica em termos de o que se deve crer e que é possível ver “deveres” diferentes como espécies de um gênero comum. *Grosso modo*, sua ideia é a de que todos os julgamentos normativos – julgamentos sobre o que devemos crer ou fazer – são julgamentos que avaliam a eficácia do alcance de objetivos ou fins. Há diferentes tipos de julgamentos normativos relativos ao que devemos fazer e em que devemos crer porque há diferentes objetivos ou fins que estamos interessados em enfatizar ao fazermos tais julgamentos. Por conseguinte, quando falamos sobre uma ação *moralmente* justificada, o objetivo pertinente pode ser algo como fazer o bem e evitar o mal. Quando estamos interessados no que a prudência determina, os objetivos pertinentes podem incluir qualquer coisa desejada por si mesma. O que devemos fazer legalmente é uma função do grau no qual uma ação satisfaz o objetivo de seguir a lei. A sugestão de Foley foi a de que julgamentos sobre o que devemos *epistemicamente* crer dizem respeito ao quão bem a crença alcança o objetivo duplo de crer no que é verdadeiro e evitar crer no que é falso.

Não posso fazer justiça às complexidades da visão de Foley aqui, mas quero ressaltar que tal visão encara sérias objeções. Considere novamente o paradigma de uma razão não epistêmica. Considere, por exemplo, uma paciente à qual é dito que, caso consiga crer que se recuperará do câncer devastador que toma conta de seu corpo, isso no mínimo aumentará a probabilidade de que ela se recupere. Isso pode dar à paciente uma forte razão para tentar adquirir a crença ainda que não seja epistemicamente racional crer que melhorará – as chances mesmo para o otimista não são muitas. Mas suponhamos que, ao formar a crença relevante, a paciente produz para si mesma uma longa vida dedicada à investigação científica e filosófica, investigação esta que resulta num enorme número de crenças

verdadeiras. Apesar de alcançar o objetivo de crer no que é verdadeiro como efeito de acreditar que ela se recuperará, nossa paciente (hipoteticamente) não possuía nenhuma razão *epistêmica* para crer que melhoraria.

A solução óbvia (sugerida por Foley) é restringir o objetivo epistêmico relevante ao de crer *agora* no que é verdade e evitar *agora* qualquer crença no que seja falso. Mas tal reformulação não soluciona realmente o problema. Suponhamos que haja um ser todo-poderoso que me fará crer imediatamente numa infinidade de falsidades neste momento a menos que eu aceite a proposição de que sereias existem. Parece que eu poderia, novamente, alcançar o objetivo de evitar neste momento qualquer crença no que é falso ao acreditar que sereias existem. Mais uma vez, hipoteticamente, isso não torna a crença *epistemicamente* mais racional.

Evidentemente, não queremos definir o “dever” epistêmico em termos de o que realmente *alcança* ou *alcançaria* o objetivo de crer no que é verdadeiro, mas, antes, em termos de o que estamos *justificados* em crer que alcançará o objetivo de crer neste momento no que é verdadeiro com respeito a dada proposição. Mas, se fizermos isso, veremos imediatamente que não estamos de fato chegando a lugar algum ao tentarmos *explicar* a justificação em termos de em que devemos crer quando estamos interessados em chegar à verdade. Se muito, seria justamente o contrário. Podemos explicar o “dever” epistêmico apenas se tivermos uma compreensão prévia daquilo que significa uma crença ser justificada epistemicamente.

Há outras maneiras de se tentar entender o caráter supostamente normativo das razões/justificações epistêmicas, mas não estou convencido de que quaisquer delas sejam esclarecedoras. Poderíamos supor que, quando caracterizamos uma crença como justificada, estamos indicando que não é apropriado *criticá-la*. Em contrapartida, quando dizemos que uma crença é injustificada ou irracional, *estamos* criticando-a. No entanto, para que essa visão possa ganhar de fato uma plausibilidade inicial, seria importante distinguir o criticismo de uma crença do criticismo do sujeito que a possui. É simplesmente falso que sempre criticaríamos uma pessoa por possuir uma crença que julgamos ser epistemicamente irracional. Poderíamos, por exemplo, concluir que a pessoa é simplesmente muito estúpida para ser

capaz de avaliar propriamente a evidência relevante e poderíamos, com efeito, raramente criticá-la pelas muitas crenças tremendamente irracionais que possui. Com certeza, crenças epistemicamente irracionais são, de *algum* modo, *defeituosas* – são epistemicamente defeituosas! Mas dificilmente parece que isso jogue muita luz sobre o que significa dizer que uma crença seja epistemicamente irracional.

Passei muito tempo ocupado com questões que diziam respeito à suposta normatividade de juízos epistêmicos porque é importante pensar claramente sobre alguns desses temas quando avaliarmos mais adiante algumas das controvérsias do internalismo/externalismo relativas à natureza da justificação epistêmica.

Ter justificação para uma crença e ter uma crença justificada

Percebemos rapidamente no capítulo 1 uma distinção entre haver boas razões epistêmicas para que *S* creia numa proposição *P* e *S* ter uma crença justificada de que *P*. Parece óbvio que, em algum sentido, você possa ter uma boa razão para crer que seu avião não cairá, ainda que você seja um daqueles passageiros infelizes que não podem realmente crer naquilo que podem até mesmo saber ter boas razões para crer. Você tem uma justificação para crer que seu avião não cairá, então, mas você não acredita e muito menos possui uma crença justificada de que seu avião não cairá. Qual conceito deve ser de maior interesse ao epistemólogo – ter justificação ou ter uma crença justificada?

É no mínimo tentador supor que haver uma justificação para que *S* creia que *P* é conceitualmente mais fundamental que *S* ter uma crença justificada de que *P*. Isso é o caso porque é tentador também supor que possamos compreender a ideia de se ter uma crença justificada somente se compreendermos a noção de haver justificação para que *S* creia que *P*. Especificamente, é tentador supor que a crença de *S* de que *P* seja justificada apenas caso essa crença de *S* de que *P* seja baseada nas boas razões epistêmicas (na justificação) que *S* possui para crer que *P*. É também plausível (embora controverso) supor que, para que uma crença seja baseada em razões que possuamos, ela deva ser causada ou causalmente sustentada por tais razões.

Há ainda outra razão pela qual os epistemólogos interessados em epistemologia aplicada são provavelmente prudentes em dar atenção ao que há justificação para que as pessoas creiam em vez de observarem quais crenças são realmente justificadas. Se é verdade que a crença de *S* estará justificada somente caso esteja baseada em boas razões e se também é verdade que o basear-se deve ser compreendido, mesmo parcialmente, em termos de causação, então não é evidente que os filósofos, em suas capacidades enquanto filósofos, sejam particularmente bem equipados para responder a questões relacionadas a quais crenças são justificadas. As causas da crença são um tema mais apropriado para um psicólogo. Freud passou muito tempo perguntando-se o que causa a crença em Deus ou na vida após

a morte. O epistemólogo, *qua* epistemólogo, deveria considerar essas especulações absolutamente desinteressantes. O que quer que cause tais crenças, a preocupação do epistemólogo é com a questão sobre se possuímos ou não boas razões para crer na proposição em questão. Para responder a tal questão não precisamos nos preocupar com o que realmente causa nossas crenças. Precisaremos nos lembrar desse fato quando tentarmos, mais adiante, localizar o conteúdo preciso das afirmações dos internalistas sobre a natureza da justificação.

A estrutura da justificação

Muito compreensivelmente, você já pode estar um pouco impaciente de tanto esperar por uma caracterização afirmativa da racionalidade ou da justificação epistêmicas. Mas, arriscando testar sua paciência um pouco mais, quero adiar uma resposta mais detalhada a essa questão focando primeiramente em questões estruturais relativas à natureza da justificação e da racionalidade epistêmicas. Se o conhecimento deve ser parcialmente entendido em termos de justificação, então algumas dessas questões estruturais também se aplicarão ao conhecimento. No entanto, mesmo se o conhecimento não puder ser definido em termos de crenças justificadas, controvérsias estruturais a respeito da natureza da justificação podem ser colocadas em paralelo com controvérsias similares relativas à natureza do conhecimento.

Mas como deve ser compreendido todo esse discurso sobre a estrutura da justificação ou do conhecimento? O *fundacionalismo*, talvez a teoria mais famosa da justificação epistêmica, usa explicitamente uma metáfora estrutural. Toda justificação (e todo conhecimento), afirma o fundacionalista, apoia-se numa fundação de justificação (conhecimento) não inferencial (direto, básico). Há versões radicalmente diferentes do fundacionalismo, dependendo de como o fundacionalista compreende o conceito elementar de justificação não inferencial. Enquanto as versões *tradicionais* do fundacionalismo têm passado por tempos difíceis, versões externalistas análogas que conservam uma estrutura fundacionalista são atualmente muito populares. Nesse sentido, o fundacionalismo estrutural ainda é, provavelmente, a visão mais aceita em epistemologia.

Fundacionalismo

Se pensarmos sobre a maior parte de nossas crenças que tomamos como racionais, parece plausível afirmar que sua racionalidade se deva ao fato de que cremos justificavelmente em outras proposições diferentes. Dessa forma, por exemplo, assumo que tenho boas razões para crer que Brutus matou César, mas apenas porque creio justificavelmente (entre outras coisas) que diversos textos geralmente confiáveis descrevem esse acontecimento. Tenho boas razões para crer que choveu na noite passada, mas apenas porque, quando saí esta manhã, percebi que o chão estava encharcado. Estamos discutindo aqui a estrutura da justificação epistêmica, mas é possível fazer o mesmo com relação ao conhecimento. Parece que a maioria das verdades que sabemos só é reconhecida por nós porque estamos em condições de inferir essas verdades a partir de outras proposições que sabemos. Quando nossa justificação para crer que P consiste, em parte, na posse de outras crenças justificadas, dizemos que a justificação é inferencial. Quando nosso conhecimento de que P é constituído, em parte, pelo conhecimento de outras proposições, podemos chamá-lo de conhecimento inferencial. Quando chamamos a justificação e o conhecimento de inferenciais, estamos dizendo que eles envolvem inferências a partir de outras proposições justificavelmente cridas ou conhecidas.

Fundacionalistas querem fazer um contraste entre justificação/conhecimento inferencial e um tipo de justificação/conhecimento que não é constituído, parcial ou inteiramente, pela posse de outras crenças justificadas ou de outros conhecimentos. Chamemos esse outro tipo de justificação/conhecimento de justificação/conhecimento não inferencial. Mas por que deveríamos supor que haja algum tipo de justificação diferente da justificação inferencial? Por que deveríamos supor que podemos crer racionalmente numa proposição se não pudermos mencionar nenhuma evidência para nossa crença na forma de outras proposições a partir das quais podemos inferir legitimamente a proposição em questão?

O princípio da justificação inferencial

Suponhamos que eu lhe diga para não fazer planos para o fim de semana, pois a Terra será destruída amanhã. Eu ofereço como evidência a essa conclusão assustadora a afirmação de que há um asteroide gigante que colidirá com o planeta em cerca de cinco horas. Naturalmente alarmado, você me pergunta que razão possuo para pensar que haja esse asteroide em rota de colisão com a Terra. Respondo que é apenas um palpite de minha parte. No momento em que você descobre que não possuo nenhuma justificação epistêmica para crer que o asteroide exista, você concluirá imediatamente que minha conclusão bizarra sobre o destino da Terra é completamente irracional. (Uma discussão exatamente paralela poderia ter sido feita envolvendo afirmações de conhecimento.) Generalizando a partir de exemplos como esse, é possível propor o seguinte princípio:

Para que se esteja justificado em crer que P com base em E , deve-se estar justificado em crer.

A ideia básica por trás desse princípio é que não é possível obter algo a partir de nada. Quando tentamos expandir nossas crenças ou conhecimentos justificados por meio de inferências, teremos êxito somente caso as premissas a partir das quais inferimos nossas conclusões sejam elas mesmas justificadas ou conhecidas. *Garbage in – garbage out*^[15]. O princípio é tão plausível que mesmo filósofos com visões da justificação e do conhecimento amplamente diferentes aceitam-no.

Agora consideremos outro exemplo. Suponhamos que eu afirme estar justificado em crer que Fred morrerá em breve, e eu ofereça como justificação que certa linha ao longo da palma de sua mão (a tal “linha da vida”) é curta. Devidamente cético, você se pergunta que razão tenho para crer que as linhas das mãos tenham qualquer relação com a duração da vida. Assim que você se satisfaz com o fato de que não tenho justificação alguma para supor que haja qualquer tipo de conexão probabilística entre o caráter dessa linha e a vida de Fred, você rejeitará mais uma vez minha afirmação de que eu tenha uma crença racional sobre a morte iminente de Fred. Isso sugere que possamos talvez expandir nosso princípio a respeito da justificação inferencial de modo a incluir uma segunda condição:

Para que se esteja justificado em crer que P com base em E , deve-se estar justificado em crer que E torna P provável (sendo que o fato de E implicar P pode ser visto como o limite superior do tornar provável).

Podemos combinar os dois princípios de modo a formar aquilo que tenho frequentemente chamado de Princípio de Justificação Inferencial (PJI):

Para que se tenha justificação para crer que *P* com base em *E*, é preciso que se tenha não somente (1) justificação para crer que *E*, mas também (2) justificação para crer que *E* torna *P* provável.

A condição (2) do princípio é muito mais controversa que a (1). De fato, ela é provavelmente rejeitada pela maioria dos epistemólogos. Como veremos mais adiante, a condição (2) exige muito da justificação inferencial e é, conseqüentemente, uma arma potente no arsenal do cético, que a usará sem piedade numa tentativa de convencê-lo de que você não possui tanta justificação inferencial quanto poderia ter pensado possuir. Um princípio com o potencial de causar tanto problema deveria ser aceito somente depois de uma ponderação muito cuidadosa. No entanto, a despeito do fato de que ela poderia corroborar uma obrigação na tentativa de respondermos ao cético, que outra razão poderíamos ter para rejeitar a condição (2) do princípio de justificação inferencial? O exemplo dado antes (e outros incontáveis exemplos como esse) não sugere que aceitemos, de fato, o princípio? Não é precisamente porque não pensamos que astrólogos, arúspices, leitores de mãos e similares possuam razões para crer que suas premissas tornam suas conclusões prováveis que rejeitamos suas conclusões como irracionais? A resposta a essa questão é bem mais complicada do que poderia à primeira vista parecer, e trataremos dela de maneira muito mais detalhada no capítulo 6, quando avaliarmos a visão que denomino internalismo inferencial.

Argumentos do regresso para o fundacionalismo

Retornemos à questão de por que deveríamos supor que haja algum tipo de justificação que não apenas a inferencial. O argumento mais famoso para o fundacionalismo é o argumento do regresso. De fato, no entanto, penso que há dois argumentos do regresso bastante diferentes para o fundacionalismo – um argumento do regresso epistêmico e outro conceitual. O primeiro é, talvez, o mais comum; portanto, comecemos por ele.

O argumento do regresso epistêmico

Se toda justificação fosse inferencial, então para que um sujeito *S* tenha justificação para crer numa proposição *P*, *S* deve estar em condições de inferi-la legitimamente a partir de outra proposição *E1*. No entanto, se a primeira condição, relativamente incontroversa, do princípio de justificação inferencial é verdadeira, então *E1* pode oferecer a *S* uma razão epistêmica para crer que *P* somente se *S* estiver justificado em crer que *E1*. No entanto, se toda justificação fosse inferencial, a única maneira para que *S* estivesse justificado em crer que *E1* seria inferi-la a partir de alguma outra proposição *E2* na qual *S* possui boas razões para crer. Se toda justificação fosse inferencial, no entanto, a única maneira pela qual *S* poderia estar justificado em crer que *E2* seria inferindo-a justificavelmente a partir de outra proposição *E3*, que fosse justificavelmente crida, e assim por diante, *ad infinitum*. Mas seres finitos não podem completar uma cadeia de raciocínio infinitamente longa – e, portanto, se toda justificação fosse inferencial, ninguém jamais estaria justificado em crer em qualquer coisa que fosse. Essa forma mais radical de todos os ceticismos é absurda (implica que não é sequer possível que se esteja justificado em crer nela mesma), e deve haver, portanto, um tipo de justificação que não seja inferencial; ou seja, é necessário que haja crenças justificadas não inferencialmente que eliminem regressos de justificação.

Se a segunda condição do PJI, mais controversa, for correta, os regressos iminentes se proliferam. Não apenas deverá o sujeito *S* anterior estar justificado em crer que *E1*, mas também estar justificado em crer que *E1* torna provável que *P*, uma proposição que haveria de ser inferida (caso não haja fundações) a partir de alguma outra proposição *F1*, que haveria de ser inferida a partir de *F2*, e assim por diante, *ad infinitum*. Mas *S* também precisaria estar justificado em crer que *F1* torna de fato provável que *E1* torne provável que *P*, uma proposição que ele precisaria inferir a partir de alguma outra proposição *G1*, que ele precisaria inferir a partir de outra proposição *G2*... E *S* precisaria inferir que *G1* de fato torna provável que *F1* torne provável que *E1* torne provável que *P*... Sem justificação inferencial, pareceria que necessitaríamos completar um número infinito de cadeias de

raciocínio infinitamente longas a fim de estarmos justificados em crer em qualquer coisa.

O argumento do regresso conceitual

O argumento do regresso epistêmico discutido anteriormente apoia na inaceitabilidade de um regresso *epistêmico* vicioso. Mas seria possível argumentar, de modo mais fundamental, que, sem um *conceito* de justificação não inferencial, enfrentamos um regresso conceitual vicioso. Qual é, precisamente, a nossa compreensão de justificação inferencial? O que torna o princípio de justificação inferencial verdadeiro (com ou sem sua controversa segunda condição)? É bastante tentador responder à questão propondo que o princípio de justificação inferencial seja analítico (verdadeiro por definição). É apenas parte do que significa, alguém poderia afirmar, dizer que alguém possui uma justificação inferencial para crer em alguma proposição *P*, que ele possa inferir legitimamente *P* a partir de alguma outra proposição *E1* crida de modo justificável. Mas se essa é uma sugestão cabível, uma caracterização plausível da própria ideia de justificação inferencial, enfrentamos outro regresso potencialmente vicioso – dessa vez, um regresso conceitual. Nossa compreensão da ideia de justificação inferencial parece pressupor um entendimento da noção de justificação.

Considere uma analogia. Quase todas as coisas que tomamos como boas (exercícios físicos, *check-ups* regulares, um bom salário) pensamos ser boas apenas enquanto meios. Coisas são boas enquanto meios, poderíamos dizer, quando levam a algo que seja bom. Suponha, agora, que um filósofo defina ser bom como um meio, dessa maneira, e então prossiga afirmando que a *única* maneira pela qual algo pode ser bom é sendo bom enquanto um meio. Parece haver algo seriamente errado com essa visão. É claro que poderíamos nos perguntar como seríamos capazes de saber que algo é bom enquanto um meio, dado que isso possa parecer exigir uma busca infinitamente longa por mais e mais coisas boas. Mas há uma questão mais fundamental: se tentarmos entender todo bem como um mero bem instrumental, jamais encontraremos a *fonte* conceitual do bem. Nossa análise do ser bom enquanto um meio pressupõe um entendimento desse ser bom. A fim de

evitarmos ser acusados de um regresso vicioso, precisaríamos introduzir a noção de algo como sendo bom em si mesmo. De fato, é lugar-comum em ética argumentar que, a menos que tenhamos um entendimento de algo como sendo intrinsecamente bom, não podemos sequer formar a ideia de algo como sendo bom enquanto um meio (isto é, instrumentalmente bom). Semelhantemente, o fundacionalista pode afirmar que, sem um entendimento da justificação não inferencial, não estamos em condições de formar o conceito de justificação inferencial.

Na linguagem muito mais técnica dos filósofos, a solução para o problema do regresso conceitual é entender a justificação (e o conhecimento) inferencial *recursivamente*. O que é uma definição recursiva? Bem, considere a ideia de você ser um descendente de *X*. Como devemos definir “ser um descendente”? Significa ser o filho de *X*? Não. Essa é uma maneira de ser um descendente de *X*, mas podemos também ser descendentes de *X* e estar mais longe disso. Significa ser o filho de *X* ou o filho de um filho de *X*? Tampouco, certamente. Significa ser o filho de *X*, ou o filho de um filho de *X*, ou o filho de um filho de um filho de *X*, ou... e assim por diante, *ad infinitum*. Compreendemos o padrão infinitamente longo e, portanto, compreendemos também o que significa ser um descendente de *X*. Ser o filho de *X* é a *condição-base* em nossa definição recursiva. É o conceito recorrente cujo entendimento é pressuposto em cada um dos elementos de nossa disjunção infinitamente complexa (afirmação do tipo “ou” complexa). Exatamente do mesmo modo, o fundacionalista quer (ou deveria querer) compreender a justificação não inferencial como a condição-base para uma definição recursiva da justificação. Estar justificado em crer que *P* significa estar justificado não inferencialmente em crer que *P*, ou ser *P* inferida justificavelmente a partir de alguma proposição *E* que estamos justificados não inferencialmente em crer, ou ser... e assim por diante, *ad infinitum*.

O argumento do regresso conceitual não é incontroverso. Seria possível afirmar que há um conceito genérico de justificação – não definido em termos de justificação não inferencial, o que, por sua vez, poderia ser usado para se estabelecer condições para a justificação inferencial. De maneira análoga, suponho que alguém poderia afirmar que não há tal coisa como um bem intrínseco. Bem instrumental é, certamente, definido de tal maneira

que pressupõe um entendimento sobre ser bom, mas o conceito de ser bom não pode ele mesmo ser definido recorrendo-se à ideia de bem intrínseco. Talvez seja indefinível. Talvez possua alguma outra definição.

Não é possível excluir de antemão a possibilidade formal levantada pela resposta anterior ao argumento do regresso conceitual. Mas trata-se apenas disso: uma possibilidade formal. O fundacionalista possui uma proposta muito plausível para a questão sobre como definir a justificação inferencial com base em modelos de definição que compreendemos bem. É, no mínimo, necessário àqueles que rejeitam a definição, mas que aceitam alguma versão do princípio de justificação inferencial (com ou sem sua segunda condição controversa), apresentar aquela definição genérica de justificação para usar ao tentar dizer algo útil sobre as condições exigidas para a justificação inferencial.

Respostas ao argumento do regresso epistêmico e alternativas ao fundacionalismo

Parece haver apenas três alternativas reais para se aceitar o argumento do regresso epistêmico para o fundacionalismo. A primeira é a assim chamada teoria *coerencial* da justificação. A segunda é uma visão que Peter Klein (1999) denomina *infinitismo*. A terceira é o *ceticismo* radical.

A teoria coerencial da justificação

Os teóricos da coerência vivem pelo slogan de que a única coisa que pode justificar uma crença é outra crença. Eles rejeitam a ideia do fundacionalista de que possa haver crenças epistemicamente racionais cuja justificação não se deva à posse de outras crenças. O erro do fundacionalista, afirma o teórico coerencialista, é supor que a justificação seja *linear*. Nossa justificação para crer que *P* envolve a posse de outras crenças, mas não é constituída pela posse de outras crenças justificadas *anteriores* à crença de que *P*, crenças a partir das quais poderíamos gerar a justificação para crer que *P*. Como o nome da visão implica, o teórico coerencialista afirma que a justificação epistêmica para uma crença de que *P* consiste na maneira como *P* seja coerente com outras proposições cridas.

Talvez o melhor modelo para a teoria coerencial seja o quebra-cabeça. Imagine um quebra-cabeça feito para masoquistas. Todas as peças têm exatamente a mesma forma, sendo cada uma delas capaz de se encaixar com qualquer outra. A única instrução para o quebra-cabeça é a de que há uma maneira de juntar todas as peças de modo a formar uma linda figura. Se, depois de décadas de trabalho, você finalmente consegue montar a imagem de uma linda escuna com nuvens brancas no céu e uma costa formada por rochas no horizonte, você pode ficar bastante desanimado ao ouvir um amigo perguntar por que você pensa ter colocado as peças no lugar correto. A resposta à pergunta do seu amigo é que a posição de cada peça no quebra-cabeça é justificada em virtude do fato que, quando colocada no lugar adequado relativo ao posicionamento das outras peças, a imagem bela e coerente é formada. De maneira similar, o teórico coerencialista afirma que cada crença em nossa tentativa de representar a realidade é justificada em virtude do fato de que a crença, juntamente com outras crenças que possuímos, formam uma imagem bela e coerente do modo como as coisas são. Minha crença de que Washington foi o primeiro presidente dos Estados Unidos, por exemplo, é justificada porque se encaixa bem com várias outras crenças que possuo – minha crença de que os livros de história sejam geralmente confiáveis e que eles contenham referências a Washington como

o primeiro presidente; minha crença de que haja um monumento na cidade de Washington celebrando a presidência de Washington, e assim por diante.

Podemos distinguir teorias coerenciais da justificação puras e impuras. Uma teoria coerencial pura toma a justificação de todas as crenças em termos de sua coerência com outras proposições cridas. Uma teoria impura restringe a tese a uma subclasse de crenças. Bonjour (1985), por exemplo, defendeu uma teoria coerencial da justificação epistêmica apenas para crenças empíricas^[16]. Não existe nada, a princípio, que previna o teórico coerencialista de restringir a teoria a uma subclasse ainda mais limitada de crenças.

A grande maioria dos filósofos que apoiam uma teoria coerencial da justificação toma as crenças relevantes com as quais dada crença justificada deve ser coerente como aquelas presentes num indivíduo singular. O que dá a S a justificação para crer que *P* é que *P* é coerente com algum conjunto de proposições que S crê por ocorrência ou por disposição^[17]. O que dá a *you* a justificação em crer que *P* é a coerência de *P* com outras proposições que você crê. No entanto, enquanto a justificação epistêmica relativizada ao sistema de crenças de um *indivíduo* é a norma para as teorias coerenciais, é possível ver ao menos algum interesse no que podemos chamar de uma teoria coerencial social. *Grosso modo*, a ideia é a de que aquilo que dá a S uma justificativa para crer que *P* é uma questão não apenas de o que S crê, mas de o que outros na comunidade creem. Uma teoria coerencial social da justificação epistêmica poderia sustentar, colocado de maneira rude, que S está justificado em crer que *P* somente se *P* for coerente com as proposições cridas por todos ou pela maioria dos membros da comunidade de S. Por ser possível distinguir tantas comunidades diferentes quantas se queira, a justificação epistêmica, nessa visão, deve sempre ser relativizada a uma dada comunidade. Além dos indivíduos e comunidades reais, é possível desenvolver um tipo de teoria coerencial da justificação individual ou comunitária hipotética. É possível tentar definir a justificação que S possui para crer que *P* em termos da maneira como *P* é coerente com as proposições que S creria ou que a comunidade de S creria caso S ou sua comunidade fosse se engajar em algum tipo de investigação intelectual prolongada. Para facilitar as coisas, focaremos no tipo de teorias coerenciais que relativizam a justificação epistêmica ao sistema de crenças de um

indivíduo, mas a maior parte do que diremos se aplicará, com as devidas modificações, a outras versões da visão.

Uma vez que tenhamos claro com quais outras crenças uma dada crença deve ser coerente a fim de estar justificada epistemicamente, precisaremos de mais informação do teórico coerencialista sobre o que constitui essa coerência. Frequentemente, o teórico da coerência iniciará afirmando que a coerência deve envolver minimamente consistência lógica (ausência de contradição explícita), mas continuará até admitir que a consistência seja uma relação demasiado fraca para constituir a “cola” da coerência. Afinal, podemos imaginar uma pessoa com milhares de crenças, sendo que nenhuma delas tenha nada a ver com quaisquer umas das outras, mas sendo cada proposição crida consistente com a conjunção das demais. Dessa forma, por exemplo, suponhamos que eu creia que Paris esteja na França, que a neve seja branca e que haja zebras na África. Essas três crenças são perfeitamente consistentes umas com as outras, mas não parecem apoiar-se mutuamente. Se eu somar outras crenças, indefinidamente, a essas três, todas elas igualmente não possuindo relação entre si, o sistema de crenças resultante dificilmente parecerá com um paradigma de um sistema de crenças coerente. A mera consistência entre nossas crenças não parece ser suficiente para uma coerência que as tornaria justificadas.

Ademais, talvez surpreendentemente, não é nada óbvio que a consistência entre nossas crenças seja sequer *necessária* para que essas crenças sejam justificadas. Recorrendo novamente às situações do tipo loteria, Foley (1979) afirma que podemos pensar facilmente num conjunto de crenças inconsistentes, cada uma delas sendo perfeitamente justificada. Caso haja mil pessoas participando de uma loteria que sei ser honesta, posso justificavelmente acreditar de cada participante que ele ou ela perderá e também justificavelmente acreditar que nem todos perderão. Nenhuma dessas crenças é consistente com a conjunção das demais, mas cada uma parece perfeitamente justificada. O problema não se restringe a loterias no sentido literal. Como percebemos ao discutir os princípios de fechamento, ao planejar um casamento, você pode estar perfeitamente justificado em crer que cada um dos seus bons amigos convidados, individualmente, comparecerá, mas seria tolo crer que todos comparecerão. É sensato crer que o melhor arremessador da NBA acertará o próximo lance livre e que ele

também acertará o próximo depois desse e o próximo depois desse, e assim por diante, mas é terrivelmente irracional crer que acertará todos os lances livres no decorrer de uma temporada. Dessa forma, o teórico coerencialista está errado ao nos dizer que uma crença que possuamos será epistemicamente racional apenas se for consistente com o restante daquilo que cremos.

Um problema intimamente relacionado a esse diz respeito à possibilidade de se permitir uma falsidade necessária F no sistema de crenças de um indivíduo. Caso creiamos numa só falsidade necessária (por exemplo, que $7 + 5 = 11$), então nenhuma de nossas crenças será consistente com o restante daquilo que cremos – a conjunção de uma falsidade necessária com qualquer outra proposição é ela mesma, também, uma falsidade necessária. Parece bastante duro, entretanto, admitir que o caso de você cometer um erro filosófico ou matemático destrua a possibilidade de *qualquer* justificação epistêmica para crer em *qualquer* proposição.

Os teóricos coerencialistas são geralmente cautelosos em exigir demais para a coerência de um sistema de crenças. Com base nisso, por exemplo, poderíamos supor, inicialmente, que um modelo ideal de um sistema de crenças coerente fosse um no qual cada proposição crida fosse implicada pela conjunção das demais. Mas tais propostas são frequentemente rejeitadas com a constatação de que uma exigência desse tipo seria difícil demais de satisfazer (BONJOUR, 1985). De fato, no entanto, o problema é precisamente o oposto: é fácil demais satisfazer a exigência. Se incluirmos crenças disposicionais, posso afirmar com segurança que possuo um sistema de crenças no qual cada uma de minhas crenças seja implicada pelo restante daquilo que creio. E o mesmo é, ou deveria ser, verdadeiro a respeito de cada pessoa que tenha participado de um curso de lógica elementar e que ainda se lembre dele. Se creio que P e creio que Q (para qualquer P e Q), devo também crer que $(P$ ou não $Q)$ e $(Q$ ou não $P)$ ^[18]. Mas P e $(Q$ ou não $P)$ implica Q , e Q e $(P$ ou não $Q)$ implica P . De uma maneira absolutamente trivial, o resultado é que cada proposição que creio é implicada pela conjunção de todas as outras proposições que creio. Novamente, isso dificilmente parece garantir que eu possua um sistema de crenças epistemicamente ideal.

O teórico da coerência se sentirá, sem dúvida, tentado a responder à observação anterior afirmando que a crença na disjunção (P ou não Q) é inteiramente dependente da crença *prévia* de que P ; mas, uma vez que renunciemos a uma concepção linear de justificação, já não é mais óbvio qual tipo de prioridade epistêmica P deva ter sobre (P ou não Q) simplesmente porque a crença de que P pode ter precedido temporalmente a de que (P ou não Q).

Ironicamente, talvez as conexões probabilísticas forneçam uma “cola” mais forte para a coerência do que relações lógicas. Sendo assim, um teórico coerencialista poderia afirmar que um sistema de crenças aumenta sua coerência na medida em que proposições cridas se mantenham em conexões probabilísticas umas com as outras. Os teóricos do coerencialismo explanatório enfatizam a importância de se ter um sistema de crenças no qual seja maximizado o número de proposições cridas, de modo a se ter, dentro desse sistema, proposições que possam explicá-las. Dessa forma, nessa visão, povos antigos poderiam ter possuído justificações para crer que houve alguma vez uma grande enchente, em parte porque essa hipótese explicaria bem (e, portanto, seria bastante coerente com) outra hipótese por eles aceita – a de que haja restos fossilizados de esqueletos de peixes em áreas muito distantes de onde hoje há água. É difícil, contudo, considerar a inferência como alguma coisa diferente do limite superior do tornar provável e, se é demasiadamente fácil obter-se um sistema de crenças no qual cada proposição crida seja implicada pelas demais, é difícil também ver como poderia ser possível evitar o problema enfatizando-se a probabilidade.

Existem muitos argumentos poderosos contrários às teorias coerenciais da justificação, os quais não devemos transformar em preocupações problemáticas. E algumas objeções à teoria da coerência parecem de fato não acertar o alvo. Dessa forma, por exemplo, alguns parecem estar preocupados com o fato de que o teórico coerencialista aceite uma relativização radical da justificação. Sua crença é a de que P possa ser perfeitamente coerente com o restante daquilo que você crê, enquanto a minha crença de que não P pode ser perfeitamente coerente com o restante daquilo que creio. Se sim, então você estará justificado em crer que P (com relação ao seu sistema de crenças) ao mesmo tempo em que estarei justificado em crer que não P (em relação ao meu sistema de crenças). Mas

esse dificilmente é um problema para o teórico coerencialista. Qualquer caracterização plausível da justificação epistêmica reconhece que um sujeito *S* possa estar justificado em crer que *P* enquanto outro, *R*, esteja justificado em crer que não *P*. O fundacionalista tradicional, que vincula toda justificação a crenças de origem justificadas não inferencialmente (tipicamente a crenças justificadas não inferencialmente a respeito do caráter de experiências), admitirá que você possa estar justificado em crer que *P* ao mesmo tempo em que eu esteja justificado em crer que não *P*. Sua justificação fundacionalista pode simplesmente ser diferente da minha – você pode ter tido experiências diferentes das que tive. Você pode ter boas razões para crer que os gnomo existam depois de ter uma aparente conversa com um. Na falta dessa experiência, posso não ter razão epistêmica alguma para crer na existência de tais criaturas.

Existe também a preocupação vaga de que a teoria coerencial da justificação torne a escolha sobre em que crer muito “subjettiva” ou “arbitrária”. Quero saber o que crer, e o teórico coerencialista me diz para ter um conjunto coerente de crenças. Mas, para cada conjunto coerente de proposições que eu leve em consideração, posso pensar em outro conjunto inconsistente com o primeiro, mas simplesmente tão coerente quanto ele em seu interior. Isso não tornaria a escolha epistêmica sobre o que crer implausivelmente arbitrária? Mas teóricos coerencialistas responderão que fomos, sem dúvida, *causados* a crer firmemente em certas proposições, e, dado que nos encontramos na posse de certas crenças das quais não podemos nos livrar e que estamos tentando determinar se devemos ou não manter outras, não é óbvio que o teórico coerencialista nos deixe sem rumo. Com certeza, se não tivéssemos *nenhuma* crença e estivéssemos tentando “começar” a tê-las, a teoria coerencial se manteria totalmente calada com respeito a como escolher um ponto de partida não arbitrário. Mas este simplesmente não é o mundo no qual qualquer um que creia na vida real se encontra^[19].

Uma réplica semelhante pode ser feita àqueles que se preocupam com que o teórico coerencialista de alguma maneira nos tire do mundo que torna nossas crenças verdadeiras ou falsas. Nada na teoria, no entanto, exclui a possibilidade de nossas crenças serem causadas por características de um mundo independente-de-crenças. A teoria coerencial epistemológica

sustenta apenas que, qualquer que seja a causa de nossas crenças, seu status epistêmico é uma função coerencial única^[20].

Há ainda outro problema potencialmente devastador enfrentado pela teoria coerencial da justificação. Ironicamente, tal problema foi destacado da maneira mais efetiva por Bonjour (1985) ao defender a visão (antes de ele se converter ao fundacionalismo). O problema é relacionado à controvérsia internalismo/externalismo que discutiremos mais adiante. Por ora, precisamos apenas ressaltar que existem duas versões crucialmente diferentes da teoria coerencial da justificação. Numa versão, uma crença está epistemicamente justificada desde que ela seja coerente com o restante daquilo que é crido. Na outra, uma crença está epistemicamente justificada desde que aquele que crê esteja consciente de que (saiba que, tenha uma crença justificada de que) a crença é coerente com o restante daquilo que é crido. A primeira versão não é muito plausível. Se uma pessoa crê num conjunto de proposições que seja perfeitamente coerente quando tal pessoa não possui nenhuma maneira de descobrir as conexões entre aquilo que crê, então em que sentido estão justificadas as crenças dessa pessoa? Suponhamos, por exemplo, que eu decida crer em cada proposição que ouço feita por uma pessoa de cabelos vermelhos. Por meio de uma coincidência milagrosa, as proposições nas quais venho a crer aplicando esse método são maravilhosamente coerentes. Cada uma delas torna-se provável por meio de alguma conjunção com as demais. Além de ser estúpido o suficiente para crer em asserções simplesmente porque foram feitas por pessoas de cabelos vermelhos, eu também não tenho ideia de quais sejam as conexões evidenciais entre as proposições que creio. Poderia alguém imaginar que minha boa sorte por ter alcançado um sistema de crenças coerente pudesse ser equiparado a possuir crenças justificadas?

Dessa forma, coerência sem consciência a seu respeito parece inútil enquanto fonte de justificação epistêmica. No entanto, se insistimos em que uma crença está justificada somente quando aquele que crê está consciente de que tal crença é coerente com o restante daquilo que é crido (chamemos essa visão de coerencialismo *de acesso*), precisamos de alguma caracterização de como entender a consciência de que uma crença seja coerente com outras. Minimamente, isso exigirá alguma explicação sobre como descobrimos o que cremos e como descobrimos conexões entre as

proposições cridas. Teóricos do coerencialismo puro possuem apenas uma fonte de justificação – a coerência. A única maneira de descobrir o que você crê seria perceber uma coerência entre a proposição que diz que você tem certa crença e outras proposições cridas. Mas, para perceber que essa coerência é o caso, você precisará novamente perceber uma coerência entre a proposição de que você acredita ter certa crença e o restante daquilo que você crê, e assim por diante, *ad infinitum*. Um problema análogo diz respeito à consciência a respeito das conexões entre as proposições cridas. Para justificarmos nossa crença de que dada conexão evidencial seja o caso, precisaremos descobrir uma coerência entre nossa crença de que a conexão evidencial seja o caso e o restante daquilo que cremos. No entanto, descobrir tal coerência exigiria que descobríssemos outra coerência entre nossa crença sobre a coerência e o restante daquilo que cremos, e assim por diante, *ad infinitum*. Ironicamente, uma teoria da coerência projetada especificamente para que se evite o argumento do regresso para o fundacionalismo enfrenta o próprio regresso vicioso.

Infinitismo

O argumento do regresso epistêmico conta com a premissa de que seres finitos não podem completar uma cadeia infinitamente longa de raciocínio. Klein (1998, 1999) defende uma visão que ele denomina infinitismo. O infinitismo recusa o convite do fundacionalista a aceitar o conceito de justificação não inferencial, mas pergunta-se: Seres finitos não possuem mais recursos do que num primeiro momento se poderia supor? Ao passo que podemos não ser capazes de completar realmente uma cadeia de raciocínio infinitamente longa, podemos muito bem ter a *capacidade* de imaginar uma infinidade de premissas para uma infinidade de argumentos, e essa capacidade é tudo o que é exigido de nós para que estejamos justificados inferencialmente em crer numa infinidade de proposições. Anteriormente, fizemos uma distinção entre crenças ocorrentes e disposicionais. Não há nada absurdo na suposição de que as pessoas tenham um número infinito de crenças justificadas (a respeito de muitas das quais tais pessoas não estão, obviamente, conscientes, num dado momento). Você crê, e crê justificavelmente, que 2 seja maior que 1, que 3 seja maior que 1, que 4 seja maior que 1, e assim por diante, *ad infinitum*. Com um número infinito de crenças à disposição, não há nada absurdo em sugerir que as pessoas estejam em condições de oferecer um argumento legítimo para cada proposição que creem.

A ideia por trás do infinitismo é intrigante, mas devemos começar com uma avaliação cuidadosa da visão, percebendo que possuir justificação inferencial para crer que *P* envolve mais do que ser capaz de inferir *P* a partir de outras proposições cridas. No mínimo, dissemos antes, precisaríamos inferir *P* a partir de outras proposições cridas *justificavelmente*. O infinitista agora enfrenta o argumento do regresso conceitual discutido anteriormente. O próprio conceito de justificação inferencial parece exigir algum entendimento prévio sobre a justificação epistêmica. Klein pensa que seja possível evitar o argumento do regresso rejeitando-se a ideia básica por trás de uma análise recursiva da justificação. Pelo menos, contudo, ele nos deve uma explicação – uma explicação

plausível – do entendimento genérico da justificação ao qual ele precisa recorrer.

Há outro problema, no entanto, que enfrentam tanto o infinitismo quanto a teoria coerencial da justificação. Ao passo que o fundacionalista enfrentou uma ampla gama de críticas apontadas para caracterizações específicas da justificação não inferencial (algumas das quais analisaremos no próximo capítulo), certamente há alguma coisa convincente a respeito da ideia de que haja algumas proposições para as quais possuamos razões perfeitamente boas para crer – na verdade, que saibamos –, ainda que pudéssemos vir a pensar ser uma espécie de piada supor que precisaríamos fornecer alguma evidência àquelas crenças na forma de outras proposições diferentes nas quais crêssemos. Você me dá um chute muito forte na canela, e imediatamente percebo que sinto uma dor intensa. Sei que estou com dor. É uma crença simplesmente tão racional quanto uma crença pode ser. Mas preciso agora inferir que sinto dor a partir de alguma outra coisa na qual creio racionalmente? Não é o caso que eu não pudesse formular um argumento se precisasse. O sangue está escorrendo pela minha perna, e grito a plenos pulmões. Quase sempre quando tudo isso acontece, estou com dores intensas. Correto. Mas é literalmente uma piada supor que minha razão para pensar que eu esteja com dor exija a percepção de qualquer coisa relativa a sangue ou gritos. O teórico coerencialista pensa que minha crença de que estou com dor esteja justificada caso ela seja coerente com o restante daquilo que creio – o teórico do coerencialismo de acesso pensa que a crença está justificada caso eu esteja consciente do fato de que ela é coerente com o restante daquilo que creio. Mas não é nem remotamente plausível supor que meu acesso à minha dor tenha qualquer relação, de qualquer espécie, com alguma coerência entre as minhas crenças. Não que a coerência não possa existir – o ponto é que isso certamente não tem relação alguma com a razão que possuo para crer que estou com dor – uma razão muito mais imediata que qualquer coisa oferecida por relações de coerência entre crenças.

Ceticismo radical

A terceira alternativa ao fundacionalismo como resposta à ameaça do regresso é um ceticismo radical – de fato, o mais radical de todos os ceticismos. O fundacionalista afirma que, a menos que haja justificação não inferencial, não possuímos justificação alguma para crer no que for. Obviamente, um filósofo pode aceitar tal afirmação e responder afirmando que, uma vez que não haja tal coisa como uma justificação não inferencial, não possuímos justificação para crer em coisa alguma! Compreensivelmente, talvez, essa forma mais radical de ceticismo não foi levada a sério por quase ninguém na história da filosofia. Talvez seu problema mais óbvio seja que qualquer argumento a favor da visão mostre-se epistemicamente autorrefutante. Um argumento é epistemicamente autorrefutante se a verdade de sua conclusão implica que não seja possível possuir qualquer razão para crer em suas premissas. Qualquer argumento que conclua que não temos razão para crer em coisa alguma obviamente é, nesse sentido, epistemicamente autorrefutante. Falaremos mais sobre autorrefutação epistêmica mais adiante. Não é evidente que se possa simplesmente ignorar um argumento depois de perceber que ele possui uma natureza autodestrutiva. Afinal de contas, se você crê nas premissas do argumento e se tais premissas implicam a conclusão de que você não possui razão para crer nelas, você tem um problema, e seria melhor descobrir o que fazer a respeito. Tentaremos tratar dos argumentos céticos da maneira devida mais adiante neste livro. Mas, por ora, podemos observar apenas que a maioria dos filósofos tomará o ceticismo radical como uma visão que devemos aceitar apenas se formos levados a ela. Se não podemos encontrar uma maneira plausível de entender a justificação não inferencial e se não podemos aceitar uma solução alternativa aos problemas de regresso, então, mas apenas então, devemos deixar que o regresso nos leve ao ceticismo radical.

Além da estrutura

O leitor pode muito bem pensar que toda essa discussão sobre a estrutura da justificação seja um tanto abstrata. Os fundacionalistas pensam que exista essa coisa como uma justificação não inferencial, e que todas as crenças justificadas devam sua justificação, no fim das contas, a crenças justificadas não inferencialmente. Mas, obviamente, precisamos de uma explicação metaepistemológica sobre o que poderia tornar uma crença algo não inferencialmente justificado e uma explicação aplicada sobre quais crenças são não inferencialmente justificadas. Ainda que encontremos fundações para a justificação e para o conhecimento, precisaremos ainda descobrir como podemos sair legitimamente dessas nossas fundações em direção ao restante daquilo que cremos justificavelmente. A essas questões nos direcionaremos agora.

Leituras sugeridas

BONJOUR, L. (1985). *The Structure of Empirical Justification*. Cambridge, MA: Harvard University Press, capítulos 2 e 5.

DEPAUL, M. (org.) (2001). *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

KLEIN, P. (1998). “Foundationalism and the Infinite Regress of Reasons”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (4), p. 919-925.

[15]. “Entra lixo, sai lixo.” Essa expressão originária da linguagem da informática afirma que computadores produzirão resultados da mesma natureza que seus comandos de entrada [N.T.].

[16]. O paradigma de uma crença empírica é uma crença sobre o mundo físico resultante de experiência sensorial ou uma crença sobre os “conteúdos” da nossa mente (nossos pensamentos, sentimentos, emoções etc.) baseados em introspecção (num olhar “para dentro”). Uma caracterização precisa da distinção entre crenças empíricas e não empíricas não é possível sem que se estabeleça algumas das controvérsias que serão abordadas neste capítulo e no próximo.

[17]. Você se lembrará de que a maneira precisa de se entender essa distinção é uma questão um pouco controversa. Intuitivamente, a ideia é que, mesmo quando você não esteja realmente levando em consideração e asserindo dada afirmação (crendo *por ocorrência* na afirmação), você pode ainda crer nela. Durante todo o dia de ontem, por exemplo, você acreditou que 15 fosse maior do que 1, embora seja improvável que você tenha de fato pensado a respeito disso. Podemos dizer que você crê que *P* por disposição quando você creria que *P* caso viesse a levá-lo em consideração. Mas, como vimos, isso não parece criar uma distinção entre vir a crer que *P* pela primeira vez e tê-lo crido todo o tempo.

[18]. Na interpretação padrão de “ou”, se *P* é verdadeiro, então (*P* ou *X*) é verdadeiro para *X*, qualquer que ele seja.

[19]. Para uma argumentação de que a carga de arbitrariedade exerce mais influência do que proponho, cf. McGrew (1995: 13-17).

[20]. Há também uma teoria coerencial da verdade que pode parecer uma aliada natural da teoria coerencialista da justificação. Os problemas que uma teoria coerencial da justificação enfrenta, no entanto, parecem menores quando comparados com aqueles enfrentados pela teoria coerencial da verdade. Cf. Fumerton (2002).

4

Fundacionalismo tradicional (internalista)

Introdução

O fundacionalista está convencido de que, se devemos evitar o mais radical de todos os ceticismos, deve haver um tipo de justificação para uma crença que não requeira ter outras crenças justificadas. A *existência* de justificação não inferencial provê a solução para a ameaça de regresso epistêmico, e o *conceito* de justificação não inferencial é empregado para construir a oração básica em nossa compreensão recursiva da justificação inferencial. Porém, em que poderia constituir a justificação não inferencial? Se alguém pode ter uma crença epistemicamente racional cuja racionalidade não é nem mesmo parcialmente constituída pelo deter outras crenças racionais, qual é a fonte da justificação? O que faz a crença ser racional?

Nunca houve muito consenso sobre como compreender a justificação não inferencial, nem mesmo sobre quais crenças são justificadas não inferencialmente. A paisagem epistemológica é ainda mais difícil de mapear atualmente devido à emergência das controvérsias internalismo/externalismo concernentes à natureza da justificação, controvérsias que iremos tentar explicar sucintamente.

Neste capítulo exploraremos um certo número de explicações “tradicionais” e “clássicas” de justificação não inferencial. No próximo capítulo iremos analisar explicações externalistas de justificação não inferencial. No capítulo 6 iremos voltar nossa atenção para a maneira pela qual ambos, internalistas e externalistas, podem abordar uma análise de justificação *inferencial*.

Controvérsias internalismo/externalismo na epistemologia

Eu dei a entender que as tentativas tradicionais de compreender a justificação não inferencial são por natureza internalistas. Porém, sobre o que afinal versa esta controvérsia internalismo/externalismo? A resposta a esta questão é, infelizmente, bastante complicada. Como é frequente o caso em filosofia, a terminologia técnica esgueira-se para dentro da discussão sem que tenhamos uma compreensão clara do que os termos significam. Além do mais, como os termos são usados por distintos filósofos, o seu significado evolui. Neste momento existe um número significativo de diferentes controvérsias associadas ao debate internalismo/externalismo. Os debates são sobre a natureza da justificação, não apenas sobre a justificação não inferencial. Porém, como estamos interessados em compreender variadas visões sobre a natureza da justificação não inferencial no contexto da controvérsia internalismo/externalismo, será útil definir essa controvérsia quão claramente quanto pudermos.

Internalismo do estado interno

A interpretação mais natural da tese do internalista sobre a natureza da justificação – uma sugerida pelo próprio nome da posição – é a de que a justificação que uma pessoa tem para crer em uma proposição *P* em determinado momento é constituída somente pelos estados internos da pessoa naquele momento. Claro, agora precisamos de uma explicação do que quer dizer “estado interno”. Frequentemente, tanto internalistas quanto externalistas baseiam-se em exemplos – os estados internos de uma pessoa incluem as experiências sensoriais subjetivas da pessoa, memórias e crenças, por exemplo. Porém, isso não servirá. Assim como vimos no capítulo 2, devido à forma como usamos ordinariamente a maioria dos verbos perceptuais (“ver”, “escutar”, “sentir” etc.) e o verbo “lembrar”, as frases que os incluem são factivas. Você não pode perceber uma mesa sem o existir da mesa (e, talvez, causando a experiência visual). Internalistas clássicos não querem que a mesa, ou qualquer estado que inclua a mesa como seu constituinte, seja parte de um estado interno de um sujeito. Infelizmente, não é tão simples dar uma caracterização positiva de estados internos que

não levante questões importantes concernentes à natureza de seres conscientes.

Se somos dualistas (filósofos que pensam que a mente é distinta do corpo), podemos dizer que os estados internos de um sujeito são as propriedades não relacionais da mente do sujeito. Uma propriedade não relacional é a propriedade cuja exemplificação nunca envolve a existência de mais do que uma coisa^[21]. Assim, amar é uma propriedade relacional, porque o fato de João amar Maria é um estado de coisas que envolve como constituintes ambos João e Maria. Ser “mais alto do que” é uma propriedade relacional porque João ser mais alto que Maria é um estado de coisas que envolve como seus constituintes ambos, João e Maria.

Quais são os exemplos não controversos de propriedades não relacionais? Realmente não existe nenhum! Parece bastante plausível supor que ser vermelho, ou ser redondo, são bons exemplos de propriedades não relacionais, porém uma espiada na história da filosofia rapidamente lhe convencerá de que muitos filósofos pensam que o ser vermelho de um objeto físico, por exemplo, envolve a exemplificação de propriedades relacionais muito complexas. Desde um ponto de vista, por exemplo, ser vermelho é ter o poder de causar em certas circunstâncias experiências visuais de um certo tipo. *Eu* penso que estar com dor é uma propriedade não relacional. Porém existem “behavioristas” que pensam que estar com dor é estar disposto a comportar-se de maneiras específicas em certas circunstâncias, e existem “funcionalistas” que pensam que estar com dor é estar em um estado que exerce um papel funcional específico em um organismo^[22].

São estados mentais internos se definimos estados internos em termos da exemplificação de propriedades não relacionais? Epistemologistas tradicionais pensaram que poderiam forjar estados mentais “estritos” que satisfariam a definição anterior. Mas isso também tornou-se uma questão consideravelmente controversa. Existe também uma controvérsia internalismo/externalismo relativa à natureza de muitos estados mentais. A maioria dos filósofos costumava pensar que estados de crença, por exemplo, são puramente internos. Pelo menos, esses estados não envolvem a existência de nada do mundo físico. Atualmente, uma grande quantidade de

filósofos da mente argumenta que não se pode ter certas crenças a não ser que se tenha interagido de formas variadas com os objetos acerca dos quais a crença versa. Assim, por exemplo, alguns argumentariam que, a não ser que se tenha interagido direta ou indiretamente com objetos físicos, não se pode nem mesmo pensar sobre ou formar uma crença sobre o mundo físico. Desde uma visão tosca, a explicação para esse suposto fato é simples. Estados de crença e pensamentos representam a realidade, porém a capacidade de representar é ela própria uma função de interação causal. Assim como um fotógrafo é um fotógrafo de Lincoln somente se Lincoln estivesse envolvido no processo causal que resultou na reprodução, assim também, o argumento continua, um pensamento (um “retrato” na mente) é um pensamento de X se e somente se X esteve de alguma forma envolvido na sua produção. Essa visão, como descrita, é demasiadamente tosca e sua abrangência ficará em geral rapidamente restrita a certas subclasses de crenças – talvez crenças sobre proposições, coisas e propriedades simples. Você pode, obviamente, acreditar que existem sereias sem que nem você nem ninguém tenha se deparado com esses seres. Porém, então, o pensamento de uma sereia é, em um sentido intuitivo, *complexo* – envolve o pensamento da cabeça e do torso de uma mulher, a nadadeira de um peixe, e assim por diante. Talvez, se tratarmos dos pensamentos mais simples, a visão externalista poderá parecer mais plausível.

Este não é um livro sobre filosofia da mente, e vou tentar evitar, tanto quanto possível, envolver-me nas controvérsias internalismo/externalismo concernentes a estados como os de crença. Gostaria de dizer apenas o suficiente para lhes dar a sensação do quanto pode se tornar controverso dizer que o status de um estado mental é o de ser “interno”. De qualquer modo, temos um entendimento relativamente claro de estados internos. Os estados internos de uma pessoa são aqueles que envolvem somente a instanciação pela pessoa de propriedades não relacionais. É uma questão em aberto quais estados, se algum, satisfazem a definição.

Internalismo de acesso

Hoje em dia o internalismo na epistemologia é muitas vezes mais associado aos requisitos de acesso para a justificação. A versão mais forte

dessas visões sustenta que quaisquer condições que constituam ter justificação para uma crença têm de ser condições às quais aquele que crê tem acesso. O acesso em questão é usualmente interpretado não apenas como qualquer conhecimento ou crença justificada, mas como conhecimento *introspectivo* ou crença justificada. Embora a análise precisa da introspecção seja uma questão muito controvertida, a etimologia da palavra sugere que é um tipo de “ver” interior. Historicamente, o conhecimento introspectivo foi interpretado como direto e imediato – algo que não requer inferência. Assim, de acordo com o internalista de acesso forte, quando *S* tem justificação para crerem *P*, *S* sabe diretamente e imediatamente que ele tem justificação. A ideia por trás do internalismo de acesso não é, historicamente, desconectada ao internalismo de estado interno. Para muitos filósofos historicamente importantes, estar em um estado interno, estar “na mente”, era associado rigorosamente a ser o objeto de conhecimento introspectivo imediato (mesmo que frequentemente não estivesse evidente se os estados mentais eram *definidos* em termos de ter essa propriedade ou eram vistos meramente como estados que têm essa propriedade).

Uma versão levemente mais fraca de internalismo de acesso insiste somente em que, quando se tem justificação, está-se em um estado ao qual se tem acesso potencial, novamente, comumente, potencialmente *introspectivo*. Existem tantas versões diferentes de internalismo de acesso potencial (como podemos chamá-lo) quanto há diferentes maneiras de compreender a potencialidade. Assim, poder-se-ia insistir em que a justificação requer que seja *concebível* que a pessoa justificada poderia descobrir esse fato por introspecção. Ou poder-se-ia insistir que tem de ser *causalmente possível* para uma pessoa justificada em crer em *P* descobrir esse fato. A possibilidade causal ela mesma pode ser compreendida de maneiras diversas. Em um sentido, é causalmente possível, para mim, enterrar uma bola de basquete. Certamente isso não viola qualquer lei da natureza que se conheça. Por outro lado, há um sentido dolorosamente evidente segundo o qual não posso fazê-lo. Uma descrição completa de meu corpo decrépito, a massa gravitacional da Terra, os detalhes de meu meio físico, e as leis da natureza provavelmente impeçam (ou tornem extremamente improváveis) que eu salte acima da cesta.

É necessário ter muito cuidado para que o internalismo de acesso (atual ou potencial) não se torne ininteligível. Caso permaneça que, para qualquer conjunto de condições *X* que se proponha como *constitutivo* da justificação de *S* para crerem *P*, aquelas condições têm de sempre serem fortalecidas com algumas outras condições que descrevem o acesso de *S* a *X*, então a posição não tem solução. O regresso novamente ergue sua carranca. Chame *A1* a satisfação das condições de acesso a *X*. Constituirá *X* junto com *A1* justificação para *S* crer em *P*? Não, dado essa descrição descuidada da visão. Nossos requisitos de acesso forte requerem acesso (chame isso acesso *A2*) às novas condições suficientes propostas para a justificação (*X* e *A1*). Porém, a conjunção de *X*, *A1*, e *A2* também não constituirá justificação para *S* crer em *P*, pois a posição requer que adicionemos acesso a essas condições, e assim por diante *ad infinitum*. Dada a posição, poderíamos, a princípio, nunca apresentar condições que constituam justificação.

Para evitar esse problema, o internalista de acesso forte tem de distinguir cuidadosamente a visão sobre o que é *constitutivo* da justificação da visão sobre o que é necessário para a justificação. Se a visão deve ser inteligível, o internalista de acesso tem de argumentar que, quando algum conjunto de condições *X* constitui a justificação de *S* para crer em *P*, essas condições serão tais que implicam que *S* tem acesso real ou potencial a elas. O acesso, entretanto, não precisa ser parte daquilo que constitui a justificação. Uma analogia pode ser útil. Em qualquer visão plausível, *P* não pode ser verdadeira a não ser que seja verdade que *P* é verdadeira. Porém, seria um engano sério argumentar que *P* ser verdadeira é constituído por (o fato mais complexo) ser verdadeiro que *P* é verdadeira. A análise correta do que seja para *P* ser verdadeira não deveria fazer referência a verdades sobre a verdade de *P*, mesmo que a análise correta de *P* ser verdadeira tenha que revelar por que *P* não poderia ser verdadeira sem ser também verdade que *P* é verdadeira.

Ainda assim, mesmo que se possa adotar requisitos de acesso e evitar o regresso conceitual, pode-se ser capturado em um dilema. Se a possibilidade em questão é qualquer outra do que a possibilidade lógica (para a qual um teste plausível é o de conceitabilidade), parece improvável que a maioria das pessoas possa satisfazer os requisitos de acesso. Para se ter justificação para crer em *P*, eu precisaria ser capaz de acessar aquela justificação, acessar o

fato que obtive acesso a tal justificação, e assim por diante, *ad infinitum*. Falando por mim, não penso que eu possa manter a ordem por mais de dois ou três níveis de atos crescentemente complexos de consciência. Se, por outro lado, insistirmos somente na conceptibilidade do acesso, não fica evidente que os requisitos de acesso tenham força. Um ser quase divino poderia ter acesso direto a todo tipo de condições, e não é óbvio que haja qualquer contradição em supor que eu poderia, a qualquer tempo, evoluir a ponto de tornar-me um ser quase divino.

Internalismo inferencial

Indiquei antes que a segunda oração do princípio de justificação inferencial é altamente controversa. É uma oração rejeitada pela maioria dos externalistas de paradigma e será útil mais tarde para definir *internalistas inferenciais* como aqueles que aceitam o princípio que para estar justificado em crerem *P* com base em *E* tem-se de estar justificado em crer que *E* torna provável *P*. *Externalistas inferenciais* são aqueles que rejeitam essa oração do princípio. Note, entretanto, que se pode adotar o internalismo inferencial – a ideia de que, para legitimamente inferir *P* de *E* tem-se que ter razão para crer que há uma conexão apropriada entre *E* e *P* – sem aceitar os requisitos de acesso para a justificação superficialmente similares. Um internalista inferencial não precisa sustentar que, para ter justificação para crer em *P* tenha-se de estar em posição de acessar (introspectivamente ou de qualquer outra maneira) o fato de que se tem essa justificação. O internalista inferencial insiste apenas em que tem de haver acesso a conexões evidenciais (relações de tornar provável ou inferência entre a evidência que se tem e a conclusão) para inferências fornecerem justificação.

Internalismo e não naturalismo

Argumentei em outros lugares (1995, capítulo 3) que, ao fim, o debate internalismo/externalismo pode articular-se em torno do assunto de quais conceitos filósofos, em seus respectivos campos, empregam nas suas tentativas de explicar ambas: a justificação não inferencial e a inferencial. Expresso de forma bastante rudimentar, os externalistas procuram identificar o estar justificado com a exemplificação das propriedades assim

chamadas *naturais*, enquanto os internalistas rejeitam a “naturalização” da epistemologia. O que é uma propriedade natural? Bem, você deveria provavelmente perguntar a um autoproclamado naturalista. Tanto quanto *eu* posso afirmar, as propriedades naturais são aquelas que são “cientificamente respeitáveis”. Elas certamente incluem qualquer das propriedades referidas em uma formulação de leis físicas e também propriedades *nomológicas* – propriedades definidas em termos de causação ou conexão legaloide. Como veremos, a maioria dos externalistas apoia-se fortemente em nossa compreensão de conexão causal ou legaloide em suas tentativas de dizer o que constitui o ter uma crença justificada.

Análises tradicionais (internalistas?) de justificação não inferencial

Passei algum tempo tentando esboçar pelo menos um rascunho das controvérsias internalismo/externalismo concernentes à natureza da justificação. Não ofereci muito por meio de argumentos a favor ou contra variadas posições, apesar de ter alertado acerca da ameaça de regresso colocada pelo internalismo de acesso. Agora quero retornar à questão de como compreender a justificação inferencial. Começarei com um exame daquilo que considero ser as análises clássicas. Enquanto avaliamos essas análises, podemos tentar determinar em qual sentido, se em algum, são internalistas. No próximo capítulo enfocaremos explicações autoproclamadas externalistas mais recentes da justificação não inferencial.

Justificação não inferencial e crença infalível

Em nossa discussão do conhecimento, enfocamos em requisitos cartesianos fortes para o conhecimento. Descartes poderia também facilmente ser interpretado como propondo critérios para encontrar *fundações* apropriadas para o conhecimento – a metáfora das fundações é uma que ele próprio emprega. Trocamos de assunto do conhecimento para a justificação, porém, ao procurar pelas fundações para a *justificação*, podemos talvez também encontrar as fundações para o *conhecimento*. Isso é precisamente o que se esperaria se o elemento-chave em adquirir conhecimento não inferencial é adquirir justificação não inferencial.

Enquanto a maioria dos epistemólogos eram rápidos em abrir mão da infalibilidade como marca de conhecimento em geral, os fundacionalistas *tradicionais* frequentemente pareceram explícita ou implicitamente assumir a visão que encontramos crenças justificadas não inferencialmente quando encontramos crenças que não podem estar erradas – isto é, quando encontramos crenças infalíveis. Porém, como, precisamente, deveremos compreender o conceito de crença infalível? Seguindo Lehrer (1974), podemos sugerir o seguinte:

A crença de S de que P é infalível quando o crer de S que P implica^[23] que P é verdadeira.

Parece realmente haver crenças que satisfazem a definição. Como Descartes famosamente enfatizou, o meu crer que existo implica que de fato existo. Meu crer que tenho crenças implica que alguém tem crenças. Pelo contrário, o meu acreditar que há sereias não implica que haja sereias. Porém, embora essa definição de crença infalível seja perfeitamente clara, não é de forma alguma óbvio que será muito útil ao *epistemólogo* tentar entender a justificação fundacional. Como Lehrer mostrou, é trivialmente verdadeiro que uma verdade necessária seja implicada por toda proposição. Lembre que *P* implica *Q* quando é impossível para *P* ser verdadeira, enquanto *Q* for falsa. Mas se *Q* é uma verdade necessária (digamos $2 + 2 = 4$), é (trivialmente) impossível para *Q* ser falsa, e, portanto, impossível para qualquer outra proposição ser verdadeira enquanto *Q* é falsa. Porém, então, o meu crer em *Q* (mais uma vez trivialmente) implica que *Q* é verdadeira quando *Q* seja uma verdade necessária. Se acredito em uma verdade necessária, tenho uma crença infalível. Mas suponha que eu acredite em alguma verdade necessária complicada *N* porque meu clarividente me disse que *N* é verdadeira. Eu não poderia de forma alguma reconhecer *N* como uma verdade necessária, nem mesmo a aceitaria como uma verdade se não fosse pelo conselho que recebi de meu profeta. Certamente ninguém poderia pensar que eu tivesse qualquer tipo de boa justificação, quanto menos uma justificação não inferencial, para crer em *N*.

Para lidar com esse problema, poder-se-ia sugerir que a crença infalível constitui justificação não inferencial somente se a proposição na qual se acredita não é necessária. Isso tampouco funcionará. Considere novamente minha crença de que alguém tem crenças. Essa crença é infalível. O fato de que eu tenho a crença implica que ela seja verdadeira. Porém, a proposição que alguém tem crenças implica a seguinte proposição: (*P*) Se alguém tem crenças, então ou é o caso que a neve é branca e não branca, ou alguém tem crenças. *P* pode ser um pouco complicada demais para eu compreendê-la inteiramente, mas, novamente, eu posso crer nela com base no meu notoriamente duvidoso clarividente. Mais uma vez terei uma crença injustificada, mas infalível.

Existem muitas maneiras de mexer com a definição da crença infalível para evitar esses tipos de objeções à sugestão de que identificamos justificação não inferencial com crença infalível. Mas logo que percebemos que a *mera* inferência que se sustenta entre o ter uma crença e a crença ser verdadeira, *uma inferência que pode-se ser absolutamente incapaz de descobrir*, dificilmente gera justificação, pode-se começar a suspeitar de que estamos no caminho errado em nossa busca por uma explicação plausível de justificação não inferencial. Essa conclusão pode ser reforçada se olharmos para alguns dos outros candidatos plausíveis para a crença justificada não inferencial. Considere, por exemplo, a justificação que tenho para crer que estou com dor logo após bater meu joelho contra uma porta de carro. A maior parte dos fundacionalistas *tradicionais* pensou que a justificação em questão é ambos: não inferencial e tão boa quanto qualquer justificação pode ser. Porém, é plausível supor que minha crença de que estou com dor implica que estou com dor? É difícil ver como pode. Não é pelo menos possível que o estado cerebral causalmente responsável pela minha crença de que estou com dor seja simplesmente um estado cerebral diferente do que o estado cerebral causalmente responsável pela minha dor? Se fosse, então deveria ser possível produzir a crença sem aquilo que a faz verdadeira [*truth-maker*]. Com certeza, o argumento é longe de ser conclusivo. Suponho que alguém possa argumentar que se se pensa cuidadosamente sobre a crença, ver-se-á que ela literalmente *contém* a dor como seu constituinte – é “direcionada” à dor de tal maneira que a dor tem de existir para que a crença exista. Se você tem coragem suficiente, você pode entrar no departamento de neurofisiologia para assegurar aos cientistas cognitivos de que você tem um forte argumento filosófico provando que, qualquer que seja o estado cerebral que produza crença sobre a própria dor, este tem de simplesmente conter como constituinte um estado cerebral que produza dor. Preocupamo-nos, entretanto, com que o neurofisiologista tenha toda razão para ser cético em relação a tal neurofisiologia *a priori*, e, se isso é correto, realmente não estamos em posição de afirmar que a crença de que se está com dor implica que a dor exista. Mas é isso realmente uma razão para rejeitar a crença como uma que pode ser não inferencialmente justificada?

Justificação não inferencial como justificação infalível

Seja o que se pense do argumento um tanto abstrato citado antes, eu realmente quero sugerir que sempre foi um tanto estranho pensar que seria possível encontrar justificação não inferencial no mero ter uma crença que de alguma forma garantisse sua própria verdade. De fato, não penso que nem mesmo Descartes estava interessado nesse tipo de infalibilidade. Justificação não inferencial *pode* trazer consigo infalibilidade, mas se o faz, é a posse da *justificação* que garante a verdade daquilo em que se crê. Não é o mero fato de que eu *creio* que estou com dor que me justifica crer que estou com dor. Certamente, queremos colocar em cena a *dor*, ela mesma, como um constituinte da justificação. Mas como iremos fazê-lo?

A abordagem mais simples seria interpretar a dor como o justificador. A resposta à questão do que me justifica crer que estou com dor é que é a própria dor que torna verdadeiro que eu creia. A justificação é não inferencial porque não envolve o ter outras crenças justificadas. É constituída, ao invés, pela característica do mundo que torna verdadeiro no que creio. Porém, estamos realmente fazendo progresso? O que precisamente há nesta dor que a torna um justificador de *minha* crença de que estou com dor? Quando você crê que Paris está na França, sua crença pode estar justificada, porém o fundacionalista tradicional não permitirá que se possa identificar Paris estar na França como o justificador para a crença. Mas qual é a diferença entre o meu estar com dor e Paris estar na França, a diferença que torna apropriado identificar o anterior como justificação para eu crer que estou com dor, enquanto o último não é de forma alguma justificação para minha crença sobre a cidade da França?

Seguindo Russell, entre outros, parece-me que deveríamos olhar pela justificação não inferencial não no *truth-maker* (o fato que faz a crença verdadeira) *por si só*, mas na *relação* que aquele que crê estabelece com o *truth-maker*. É o fato de que tenho um tipo de acesso direto, consciência, ou familiaridade com a dor, um acesso que não tenho com Paris, que me dá justificação não inferencial de que estou com dor.

Familiaridade e justificação não inferencial

Argumentei que nem a crença nem o fato que tornam verdadeiro aquilo no qual se crê são por si só uma justificação, muito menos o tipo de

justificação que possa encerrar um regresso da justificação. Do contrário, temos de estar em alguma espécie de relação com a verdade daquilo no qual se crê, ou, mais precisamente, temos de estar em alguma espécie de relação especial com o *fato* que torna verdadeiro aquilo no qual acreditamos. Novamente seguindo Russell, argumentei em outro lugar (1995) que o conceito mais fundamental requerido para fazer sentido do fundacionalismo tradicional é o conceito de familiaridade com o fato. Infelizmente, não se pode desenvolver essa visão em um vácuo filosófico. Existe uma tropa de pressuposições controversas que a visão requer, pressuposições que nos levam muito longe do âmbito deste livro. Deixe-me, entretanto, brevemente esboçar algumas das pressuposições de fundo que trago para essa explicação de justificação não inferencial, reconhecendo que possam existir variações plausíveis destas consistentes com o espírito geral de um fundacionalismo baseado em familiaridade direta.

Considero que os portadores primários de valores de verdade sejam pensamentos (aos quais também faço referência como “proposições”). Fazemos também, claro, referência a frases (escritas ou enunciadas) como verdadeiras ou falsas. Segundo essa visão, entretanto, seu valor de verdade é *derivado*. Uma frase é verdadeira quando expressa um pensamento que é verdadeiro. Segundo a *altamente* controversa visão em filosofia da mente que aceito, pensamentos são propriedades não relacionais de uma mente ou eu. Pensamentos verdadeiros falham em corresponder. Um fato é um complexo não linguístico que consiste de propriedades instanciadoras de um objeto ou objetos (p. ex., o ser marrom desta mesa ou o estar próximo àquela cadeira desta mesa). O mundo continha fatos muito antes de conter mentes e pensamentos. Todavia, em um sentido perfeitamente evidente, o mundo pode não ter contido *verdades* antes de haver seres conscientes, pois sem seres conscientes não haveria portadores de valores de verdade^[24].

Em uma das visões que defendo, estados *intencionais* – estados mentais que parecem ter objetos (a crença de *que P*, o desejo *que P*, o medo *que P* etc.) – são espécies de pensamento. Crer que existem fantasmas e temer que existam fantasmas são espécies do pensamento de que existem fantasmas. A crença de que existem fantasmas é verdadeira quando o pensamento de que existem fantasmas corresponde ao fato de que existem fantasmas. Realmente, essa crença é falsa, porque falha em corresponder a esse fato.

Segundo uma teoria da familiaridade clássica de justificação não inferencial, tem-se justificação não inferencial para crer em *P* quando se tem o pensamento de que *P* enquanto se está diretamente familiarizado com o corresponder do pensamento ao fato de que *P*. Porém, o que é esta tão importante relação de familiaridade? A resposta pode ser desapontadora. Novamente, segundo a visão clássica, familiaridade é *sui generis*, uma relação não analisável que surge entre uma pessoa e uma coisa, uma propriedade, ou um fato. Para ter certeza, pode-se invocar metáforas. Assim, às vezes é dito que, ao se familiarizar com o fato (digamos, sua dor), não há nada “entre” você e o fato. O fato está simplesmente “ai” frente à consciência. Porém, metáforas espaciais estão fadadas a enganar. Fatos com os quais se está familiarizado não estão espacialmente mais “próximos” à pessoa familiarizada com eles do que fatos com os quais não se está familiarizado.

Dizer que a relação de familiaridade é *sui generis* e não analisável é enfatizar que é diferente de qualquer outra relação e que desafia a análise. Em nossa prévia discussão das visões de Williamson sobre o conhecimento, enfatizamos que têm de existir pilares conceituais se devemos ter qualquer tipo de entendimento. Embora eu não fosse tremendamente congenial à visão de que não podemos dizer qualquer coisa interessante sobre os constituintes do conhecimento em geral, de fato penso que a chave para compreender justificação/conhecimento *não inferencial* é o nosso entendimento de uma relação não analisável de familiaridade direta.

A dificuldade em introduzir um conceito como primitivo (indefinível) é que outros filósofos afirmarão frequentemente que não têm ideia acerca do que você está falando. Como filósofos, gostaríamos de evitar “impasses” dessa espécie (“Bem, eu sei sobre o que falo”, digo. “Bem, eu não sei”, diz meu crítico). *Pode-se* certamente tentar “ostentar” (apontar para) aquilo que não se consegue definir. O paradigma de uma definição ostensiva envolve apontar fisicamente para um tipo de coisa, porém existem outras formas de direcionar a atenção de alguém. Não é óbvio para mim, por exemplo, que eu possa oferecer uma análise ou definição de dor. Mas posso chutar você com força e perguntar se você notou qualquer mudança dramática em sua vida mental. Tendo dado a você o conceito de dor dessa forma, posso *também* tentar fazer você refletir sobre a consciência que você tem de sua dor. Como a maioria das relações, é um pouco difícil focar sua atenção só na relação.

(Tente, p. ex., formar uma ideia de “ser mais alto do que” sem pensar em um par de coisas nessa relação.) Contudo, posso pedir-lhe para pensar sobre situações nas quais você estava consciente de uma dor intensa, perdeu-se em uma conversa atraente e, por algum tempo, não *notou* a dor. São duas as principais reações que os filósofos têm ao experimento de pensamento. Uma é sustentar que em tais situações a dor por si mesma cessa temporariamente. A outra, entretanto, é sustentar que a dor continua, embora por algum tempo você não estivesse consciente disso. Se se *consegue* fazer sentido do último, então pode-se isolar a familiaridade direta. Familiaridade direta é a relação que você esteve com a dor antes de perder-se na conversa, que cessou durante a conversa, e que voltou a existir quando a conversa terminou.

Pode-se também tentar “apontar” para a familiaridade dando exemplos dos fatos com os quais se está familiarizado e contrastar esses fatos com outros acerca dos quais pode-se tornar consciente somente por inferência. Infelizmente, como veremos em nosso exame de argumentos céticos, mesmo teóricos da familiaridade podem não concordar uns com os outros quando o caso é identificar os objetos da familiaridade.

Assim como se pode gostar de uma análise da familiaridade, pode-se também esperar uma análise do corresponder de um pensamento a um fato – o fato complexo da “familiaridade com”, o qual resulta em justificação não inferencial. Novamente, espera-nos o desapontamento. Correspondência é às vezes pensada como uma relação de afiguração, porém a metáfora da afiguração é amplamente responsável por caricaturas da visão. É tentador mencionar pelo menos a metáfora de uma impressão Kodak® e da cena que ela registra como uma maneira de explicar a relação que um pensamento verdadeiro mantém com o fato ao qual corresponde. Porém, a maioria dos pensamentos não é literalmente afiguração, e a relação de correspondência certamente não tem nada a ver com qualquer tipo de similaridade que rege o pensamento e o fato que este representa. Correspondência não é similar a qualquer outra coisa, e não pode ser analisada em conceitos menos problemáticos^[25].

A tentativa de compreender a justificação não inferencial em termos de familiaridade direta com fatos passou por implacável crítica. Já comentamos

que muitos rejeitam a inteligibilidade tanto da familiaridade quanto da relação de correspondência entre pensamentos e fatos. Hoje em dia, os próprios fatos não deixam de ser filosoficamente problemáticos. Muitos filósofos pensam que a referência a fatos é apenas uma forma disfarçada de falar sobre verdades. Outros ainda argumentam que mesmo se pudéssemos fazer sentido de familiaridade, isso não nos faria nenhum bem em nossa busca por fundações de *conhecimento* e *justificação*. Em um dos mais influentes argumentos contra o fundacionalismo, Sellars (1963) argumentou que a ideia de familiaridade com a realidade – também frequentemente referida como o ser a realidade diretamente *dada* a nós – contém tensões irreconciliáveis. Por um lado, para assegurar que o ser algo dado não envolva qualquer crença, proponentes da visão querem que a familiaridade direta não esteja infectada pela aplicação de conceitos ou pensamento. O tipo de dados com os quais estamos familiarizados são presumivelmente dados na experiência sensorial a toda espécie de outras criaturas, muitas das quais carecem de qualquer conceito. Por outro lado, a inteira doutrina sobre o dado é projetada para finalizar um regresso da justificação, para nos dar fundações seguras para o resto daquilo que justificadamente *inferimos* do dado. Mas para tornar inteligível a ideia de uma inferência a partir do dado, o dado teria de ser proposicional – teria de ter o tipo de coisa que é verdadeira ou falsa, o tipo de coisa que poderia servir como uma *premissa* em um argumento. Porém, produzimos os portadores de valores de verdade somente por meio da aplicação de conceitos ou pensamentos.

A solução para o dilema apresentado por Sellars (e outros) consiste em enfatizar que familiaridade direta não é *por si mesma* uma relação epistêmica. Familiaridade é uma relação que outros animais provavelmente mantêm com propriedades e mesmo com fatos, mas também é possível que não dê a esses animais qualquer tipo de justificação para crerem qualquer coisa, precisamente porque esses outros animais provavelmente não tenham crenças. Sem pensamento não há verdade, e sem um portador para valor de verdade não há nada a ser justificado ou não justificado. Mas como é que a familiaridade produz justificação não inferencial? A sugestão, novamente, é que se tenha justificação não inferencial para crer em *P* quando se tem o pensamento de que *P* e quando se está familiarizado com a correspondência entre o pensamento de que *P* e o fato de que *P*. A ideia é a de que, quando se

tem imediatamente ante à consciência ambos, o portador de verdade e o *truth-maker*, tem-se tudo o que é preciso, tudo o que se poderia desejar, por meio da justificação.

É a justificação não inferencial, compreendida dessa forma, justificação infalível, isto é, justificação que impede a possibilidade de erro? Obviamente é. Quando se está diretamente familiarizado com o aspecto do mundo que faz os próprios pensamentos verdadeiros, esses são verdadeiros. Não se pode estar em uma relação real com o fato de que *P* sem que o pensamento de que *P* seja verdadeiro. Quando estou diretamente familiarizado com a minha dor – quando a dor está imediatamente frente à consciência –, minha crença de que estou com dor tem de ser verdadeira. A “afiguração” e aquilo que afigura estão imediatamente presentes à minha mente^[26].

Por vezes é argumentado que, logo que o pensamento entra em cena, a infalibilidade desaparece. Certamente existem visões sobre a natureza do pensamento que tornam difícil reconciliar a aplicação de conceitos com a impossibilidade do erro. Assim, pode-se pensar que categorizar algo como a dor é comparar tal coisa com algum paradigma passado de uma experiência dolorosa, ou fazer um julgamento sobre o que a comunidade linguística *diria* ao descrever a coisa. Se uma visão como uma dessas fosse verdadeira, então seria dificilmente plausível supor que não se pudesse cometer um engano ao julgar que se está com dor. Mas isso ocorre porque, se qualquer uma fosse verdadeira, estar com dor seria o tipo de estado (ser similar a tal paradigma, ou ser o sujeito de certas descrições) com o qual não se tem qualquer familiaridade. A resposta óbvia a qualquer dessas visões é negar a descrição de aplicação de conceitos que pressupõem.

Familiaridade e a justificação *a priori*

Eu disse antes que mesmo filósofos simpáticos à ideia de fundar a justificação não inferencial na familiaridade direta com fatos discordam entre si quando o assunto é identificar os objetos da familiaridade. Frequentemente uso a dor como paradigma do estado com o qual se pode estar diretamente familiarizado, e a maioria dos teóricos da familiaridade pensou que alguns tipos de estados mentais estão entre os melhores exemplos de fatos com os quais se pode estar familiarizado de tal maneira a

gerar justificação não inferencial. Outro exemplo favorito de crença justificada fundacionalmente, entretanto, é a crença em pelo menos verdades *necessárias* simples (p. ex., que $2 + 2 = 4$, que triângulos têm três lados, que tudo que é vermelho é colorido). Dada a explicação de justificação não inferencial que defendem, podem teóricos da familiaridade acomodar esses exemplos?

Eles certamente pensam que podem. A chave é encontrar os *truth-maker* relevantes para verdades necessárias e aceitar que se possa estar familiarizado com elas. Apesar da terminologia não ter sido sempre a mesma, o epistemólogo tradicional reconheceu a distinção entre conhecimento/justificação *a posteriori* e conhecimento/justificação *a priori*. Como uma primeira tentativa, conhecimento *a priori* é conhecimento que é independente da experiência, conhecimento que se assenta na experiência. Conhecimento *a posteriori* é conhecimento que se assenta na experiência. Mas isso obviamente requer clarificação imediata. Conhecimento *a priori* não é conhecimento independente de qualquer experiência que seja. O paradigma de conhecimento *a posteriori* é conhecimento que se assenta em experiência *sensível*. Você sabe que há uma árvore fora de sua janela com base na experiência visual sensível. Você sabe que o peru está quase cozido com base na experiência olfativa sensorial. O *a posteriori* foi quase sempre entendido para incluir conhecimento introspectivo – conhecimento que você consegue “olhando” para dentro de você próprio para encontrar tais estados mentais como a dor, a crença, o medo, o desejo etc. Você não precisa de experiência sensorial para justificar sua crença em $2+2=4$, ou que triângulos têm três lados. Claro, você precisa experiência de um tipo ou outro. Seres que são literalmente inconscientes não têm conhecimento de nada. A ideia parece ser, entretanto, que simplesmente se se pensar de forma suficientemente cuidadosa sobre a proposição que $2+2=4$ ou a proposição que triângulos têm três lados, poder-se-ia ver a verdade dessas proposições. Com certeza, pode-se nunca adquirir a ideia de dois ou a ideia de ser um triângulo sem a experiência sensorial. E a maioria de nós lembra que provavelmente ajudou aos nossos professores de ensino básico a manipular algumas maçãs sobre a mesa em um esforço de nos dar uma ideia básica da adição. Mas tendo adquirido os conceitos relevantes, agora estamos aptos a

simplesmente “ver” com o “olho da mente” a verdade de várias proposições que empregam esses conceitos.

Na visão *tradicional*, os paradigmas das verdades que se pode descobrir sem depender dos sentidos são verdades necessárias^[27]. Uma verdade necessária é aquela que não apenas ocorre ser verdadeira, mas que *tem* de ser verdadeira. Se uma verdade é necessária, não há mundo *possível*, nenhuma circunstância *possível*, na qual seja falsa. Verdades necessárias são também às vezes descritas como verdades cuja falsidade é totalmente *inconcebível*. Desafortunadamente, todas essas caracterizações de verdade necessária são problemáticas como tentativas de iluminar o conceito de necessidade. Uma verdade é necessária se não existe mundo possível na qual seja falsa. Porém um mundo, ou melhor, uma descrição complexa, é possível somente se sua negação não é necessária. Se a verdade é necessária, sua falsidade é inconcebível. É impossível conceber uma falsidade quando é uma verdade necessária que não se concebe como uma falsidade.

Descrições mais informativas de verdades necessárias são todas altamente controversas. Um tipo de verdade necessária é chamada “analítica”. É necessário e analiticamente verdadeiro que solteiros são não casados, segundo uma visão, porque a própria ideia ou conceito de ser um solteiro contém a ideia ou conceito de ser não casado. Em uma caracterização mais linguística, a frase “Solteiros são não casados” expressa uma verdade analítica porque o significado de “solteiro” inclui o significado de “não casado”.

Embora não use o termo “verdade necessária”, David Hume (1888: 458, p. ex.) distingue verdades que dependem da maneira pela qual nossas ideias correspondem a *questões de fato*, de verdades que dependem somente de relações entre ideias. As últimas certamente incluem as verdades analíticas, porém indiscutivelmente incluíam várias outras verdades também. Segundo a visão de Hume, poder-se-ia descobrir tal verdade simplesmente por refletir acerca do fato de que a ideia de ser vermelho é uma ideia diferente da ideia de ser azul. Não é de forma alguma evidente, entretanto, que a ideia de ser vermelho seja constituída em sua totalidade ou em parte pela ideia de ser diferente de azul. Parece plausível supor que alguém possa ter a ideia de ser vermelho sem nunca ter adquirido o conceito de azul. Na visão de Hume,

não é de forma alguma evidente que devemos estabelecer uma linha nítida entre conhecimento introspectivo de dor e conhecimento da verdade que triângulos têm três lados. Em ambos os casos devemos olhar para “dentro” para encontrar os respectivos *truth-makers*. Ao ficar sabendo que se está com dor, encontrar “dentro” a dor ela mesma. Ao ficar sabendo que triângulos têm três lados, encontra-se “dentro” ideias que estabelecem certas relações entre si.

Enquanto Hume tentou fundar a verdade necessária na relação entre ideias, outros sentiam-se mais confortáveis encontrando os *truth-makers* para verdades necessárias em relações entre *propriedades*, nas quais propriedades eram pensadas como entidades cuja existência é totalmente independente de sua existência exemplificada por qualquer coisa – entidades que estão ou fora do espaço e tempo, ou que estão em qualquer evento eterno^[28]. Segundo essa visão, o que torna verdadeiro que triângulos têm três lados é o fato de que a propriedade de ser um triângulo (uma propriedade que pode ter existido sem ninguém ter pensado nela) contém a propriedade de ter três lados. O que torna verdadeiro que ser vermelho seja diferente de ser azul é que as propriedades referidas (ser vermelho e ser azul) são deveras diferentes. Mas não apenas ocorre de serem diferentes. A propriedade de ser um triângulo não teria a possibilidade de existir sem “conter” a propriedade de ter três lados, e a propriedade de ser vermelho e ser azul não poderiam existir sem serem diferentes umas das outras.

Anteriormente, sinalizei que, segundo a visão de Hume de *truth-makers* para verdades necessárias, não existe tanta diferença entre a maneira pela qual se descobre certos fatos contingentes sobre nossa vida mental e a maneira pela qual se descobrem verdades necessárias. Ambas envolvem “olhar” para dentro. Em uma teoria da familiaridade da justificação não inferencial, existe, similarmente, uma fonte comum tanto do conhecimento não inferencial *a posteriori* quanto do conhecimento não inferencial *a priori*. Tal fonte, claro, é a familiaridade. Assim como se pode estar diretamente familiarizado com a dor, assim também se pode estar diretamente familiarizado com ideias e suas relações. Platão, Russell e inúmeros outros também pensaram que se pode tornar familiarizado “por meio do pensamento” com propriedades e relações que elas estabelecem com outras propriedades. Assim, se se pensa que são relações entre ideias ou relações

entre propriedades que são os *truth-makers* para verdades necessárias, poder-se-ia descobrir a verdade de uma verdade necessária por estar-se familiarizado com o *truth-maker* relevante (enquanto se tem o pensamento que representa esses *truth-makers*).

Poder-se-ia ficar preocupado que a teoria da familiaridade está fazendo ruir a distinção epistemológica crucial entre dois tipos radicalmente diferentes de conhecimento – o *a priori* e o *a posteriori* –, mas o proponente da visão pode muito bem afirmar que é uma vantagem da teoria da familiaridade que se possa oferecer uma descrição *unificada* de ambos os tipos de conhecimento não inferencial. Tanto sabendo não inferencialmente um fato contingente sobre a própria vida mental ou sabendo não inferencialmente uma verdade necessária, a familiaridade direta com um *truth-maker* é o componente crucial de tal conhecimento.

Fundacionalismo tradicional e internalismo de estados internos

Distinguimos um certo número de diferentes versões tradicionais de fundacionalismo. Essas visões são às vezes pensadas como versões do internalismo da justificação, mas pode ser útil fazer uma pausa e considerar em que sentido, se algum, essas visões tradicionais realmente são versões do internalismo, pelo menos, do internalismo da justificação não inferencial. A visão que identifica uma crença não inferencialmente justificada com uma crença infalível pode certamente ser vista como uma versão de internalismo de estados internos. Afinal, segundo uma das leituras mais naturais da visão, é um estado interno – uma crença – que é o justificador. Porém, em nossa breve discussão dos candidatos para estados internos, tivemos ocasião para comentar que alguns filósofos da mente rejeitam as hipóteses que os constituintes de um estado de crença são todos internos ao que crê. Existem todo tipo de diferentes razões oferecidas em suporte dessa visão. Mas considere a relativamente direta consideração. Pelo menos alguns argumentariam que na percepção podemos formar o que às vezes é chamado de crença *de re*. Uma crença *de re* é uma crença sobre uma coisa – o próprio tópico da crença é literalmente um constituinte dela. Quando estou olhando especificamente para um cão e acredito acerca dele que está faminto, alguns argumentariam que o próprio cão ingressou no estado de

crença. Eu não poderia ter essa crença (apesar de poder ter uma semelhante) se o animal não estivesse presente. Se uma visão como essa fosse verdadeira, ter a crença de que o cão existe pode literalmente implicar a existência do cão. Claro, precisa-se de uma descrição das condições sob as quais se pode trazer o objeto de uma crença “para dentro” do estado de crença. Segundo uma visão tradicional, a familiaridade joga novamente um papel fundamental. Os únicos objetos que podem entrar em estados de crença, alguns filósofos argumentariam, são objetos com os quais estamos diretamente familiarizados. Por algumas razões que discutiremos depois, muitos desses mesmos filósofos estavam convencidos de que não estamos nunca diretamente familiarizados com nada no mundo físico (ou no passado, ou no futuro). Outros, algumas vezes chamados realistas diretos, pensaram que se pode estar diretamente consciente de objetos físicos, ou pelo menos de constituintes de objetos físicos, e, logo, sustentaram que mesmo uma crença contendo somente aqueles objetos com os quais estamos familiarizados, pode algumas vezes incluir como constituinte um objeto externo.

A ideia de que somente objetos com os quais estamos familiarizados podem ser constituintes literais de estados de crença não é ela própria muito popular atualmente – não mais popular de que o fundacionalismo construído em torno do conceito de familiaridade direta. Como comentamos antes, é frequente o caso de filósofos contemporâneos da mente considerarem que as condições de identidade para um estado de crença (as condições que fazem da crença o que é) contenham fatores causalmente essenciais para a formação do estado que se torna uma crença. Qualquer visão desse tipo parece implicar que crenças sejam literalmente constituídas por fatores externos àquele que crê. Tudo isso é um lembrete de que, mesmo localizando justificadores não inferenciais em estados de crença, não é óbvio que tenhamos localizado a justificação não inferencial em um estado exclusivamente interno àquele que crê.

É também importante perceber que, falando estritamente, de acordo com o “infalibilista”, é uma propriedade do ser infalível que faz da crença um justificador. A propriedade é relacional. Uma crença é infalível quando sua ocorrência implica sua verdade. Não é evidente que todos os constituintes do estado de coisas complexo – uma crença implicando sua verdade – sejam

internos ao que crê. Muita coisa depende de como se compreende inferência e seus *relata*. Em pelo menos uma visão, uma crença implicar sua verdade envolveria uma relação entre o crer e a proposição, e, novamente, segundo algumas visões, proposições (os portadores mais fundamentais da verdade e da falsidade) não são entidades mentais. Mais uma vez torna-se pouco claro se a visão que identifica a justificação fundacional com o ser infalível de uma crença é uma versão do internalismo de estado interno.

A maioria do que foi dito sobre crença infalível e estados internos aplica-se também à teoria da familiaridade da justificação não inferencial. Familiaridade é a relação. O meu estar familiarizado com um fato é somente diretamente um estado interno meu quando o fato com o qual estou familiarizado está constituído somente por meus estados internos. Porém, a visão metaepistemológica de que a familiaridade é uma fonte de justificação não inferencial deixa em aberto a questão do que pode ser um objeto de familiaridade direta. Novamente, no modelo clássico, os paradigmas de estados com os quais você pode estar familiarizado eram os seus estados mentais internos – sensações como dor, por exemplo. Mas é pelo menos uma questão em aberto, que debateremos depois, se podemos estar diretamente familiarizados com objetos externos.

Como também já vimos em nossa breve discussão da justificação *a priori*, pelo menos alguns teóricos da familiaridade querem fundar a justificação *a priori* na possibilidade de estar diretamente familiarizado com propriedades e suas relações. Mais uma vez, não é de forma alguma óbvio que as propriedades com as quais você está familiarizado em pensamento sejam constituintes de sua vida mental “interna”. Se se pode estar diretamente familiarizado com propriedades e suas relações, e propriedades têm uma existência que é externa à mente, então o estado de coisas complexo que é o estar-se diretamente familiarizado com uma propriedade não é indubitavelmente um estado interno. Se podem constituir parcialmente a justificação não inferencial, então também não é pouco problemático identificar esse tipo de justificação não inferencial com um estado interno.

Finalmente, se enfatizamos na resposta à objeção que Sellars levanta à doutrina do dado, o candidato mais plausível para a fonte de justificação não

inferencial pode ser a familiaridade direta com o fato complexo que é o corresponder de um pensamento (crença) a um fato. Tudo o que foi dito sobre o caráter controverso da crença como um estado interno tornaria controversa a afirmação de que a familiaridade com uma crença é um estado interno.

Fundacionalismo tradicional e internalismo de acesso

Embora o internalismo seja às vezes definido em termos de seu compromisso com a visão de que a justificação que se tem para uma crença seja função dos próprios estados internos, também é proximamente associado à visão de que, se há justificação para crer em uma proposição *P*, tem-se de ser capaz de descobrir esse fato por reflexão cuidadosa. Ao caracterizar essa visão, percebemos que existem tantas versões diferentes da visão quanto interpretações da “habilidade” em questão. Certamente, se a habilidade é interpretada robustamente, parece improvável que, apenas porque uma crença seja infalível, aquele que crê teria de ter a habilidade de reconhecê-la como tal. Isso, com efeito, era um problema óbvio da visão enfrentada. Não tivemos dificuldade ao imaginar situações nas quais alguém tinha uma crença que era infalível apesar de não haver a menor chance de que a pessoa pudesse realmente descobrir esse fato. Nessas situações, é difícil ver como a infalibilidade de uma crença seria epistemicamente relevante. Claro, a moral que se pode extrair quando se pensa sobre essa objeção à infalibilidade como o lugar das fundações é que se tem de respeitar o *insight* do internalismo de acesso. Por outro lado, também nos preocupamos com o fato de que o internalismo de acesso requeira demasiada justificação não inferencial – que gere um regresso vicioso.

Se há essas coisas como familiaridade direta com fatos e a correspondência que vige entre pensamentos e tais fatos, seria possível acomodar as demandas do internalista de acesso – pelo menos com respeito à justificação não inferencial? Quando se está diretamente familiarizado com a própria dor, disso se segue que ou se está, ou poder-se-ia estar facilmente, diretamente familiarizado com o fato de que se está diretamente familiarizado com a dor? Se se pensa somente em mover-se “para um nível acima”, poder-se-ia supor que as perspectivas não são tão ruins. Certamente,

se perguntado por que acredito que existe tal coisa como familiaridade direta com um fato, posso muito bem sugerir que me encontro diretamente familiarizado com a familiaridade direta! Embora a resposta deixe com certeza meu crítico descontente, seria desarrazoado esperar qualquer outra resposta. Se o fundacionalismo fundado na familiaridade é uma visão verdadeira, por que seria razoável proibir o proponente da visão de localizar elementos-chave na raiz de sua justificação por meio de familiaridade direta? Contudo, se a visão é a de que sempre que se possua justificação para crer em qualquer proposição que seja, sempre é preciso ser capaz de introspectivamente acessar a justificação que se possui, tem-se que, com certeza, ser cauteloso antes de aceitar o regresso que tal visão gera. Posso estar familiarizado com o fato de que estou familiarizado com o fato de que estou familiarizado com o fato de que estou com dor. Porém, não tenho nenhuma certeza de que eu possa gerar infinitos crescentes atos complexos de familiaridade. Em algum nível, então, parece que posso ter uma crença justificada não inferencialmente sem ter a capacidade de acessar (não inferencialmente) o fato de que tenho uma crença justificada não inferencialmente.

Ainda assim, poder-se-ia argumentar, se fico confuso em níveis superiores, é meramente devido a características contingentes de meu intelecto finito. Não haveria nada, a princípio, que me impediria de possuir infinitos níveis de crença justificada não inferencial sobre uma justificação não inferencial de nível inferior. Mas se o internalista de acesso recua para a possibilidade lógica do acesso, não é claro que mesmo o externalista tenha qualquer dificuldade em atender os requisitos de acesso. Esse é um ponto ao qual deveremos retornar no próximo capítulo.

Justificação não inferencial e a rejeição da epistemologia naturalística

Se existe um sentido relativamente claro segundo o qual a teoria da familiaridade é um anátema para as epistemologias externalistas, seria a sua confiança na relação *sui generis* “não natural” de familiaridade. Como indiquei antes, externalistas de paradigma apoiam uma abordagem naturalista para compreender conceitos epistêmicos básicos. Em particular,

como veremos, a categorização epistêmica de uma crença é comumente vista como uma função da história causal de uma crença ou de sua sensibilidade ao meio. Se propriedades naturais são aquelas exibidas nas explicações e descrições dos fenômenos oferecidos pela ciência natural, a familiaridade direta é um candidato pobre para a propriedade natural. Claro, caso exista uma compreensão mais ampla de propriedades naturais, todas as apostas estão fechadas quando o assunto consiste em caracterizar uma dada propriedade ou relação como natural ou não natural. O teórico da familiaridade direta está convencido de que há tal relação de familiaridade, e fatos sobre os quais pessoas estão diretamente familiarizadas, tanto são parte da “mobília” do mundo quanto dos fatos sobre a composição molecular da água^[29].

Leituras sugeridas

BONJOUR, L. & SOSA, E. (2003). *Epistemic Justification*. Oxford: Blackwell, parte I.

FALES, E. (1996). *A Defense of the Given*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, capítulos 1 e 6.

RUSSELL, B. (1959). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, capítulo 5.

[21]. Precisa-se do “nunca constituído” porque poderia ser verdade que a exemplificação de algumas propriedades relacionais não *precisam* envolver mais do que uma entidade. Conheço pessoas que amam a si mesmas. Amar é ainda uma propriedade relacional mesmo que sua exemplificação por um narcisista requeira a existência somente do próprio narcisista. Isso é assim porque amar é às vezes exemplificado por um par de coisas, como quando João ama Maria.

[22]. Assim, um funcionalista realmente radical poderia sugerir que estar com dor seja estar em um estado que resulta de alguma espécie de dano ao corpo e que, por sua vez, leva a um comportamento que conduz a evitar-se danos posteriores.

[23]. Podemos distinguir diferentes tipos de inferência. Quando falamos de uma proposição *P* implicando outra *Q*, estamos sempre em algum sentido descrevendo o fato de que o ser verdadeiro de *P* garantiria que *Q* fosse verdadeira. Porém, algumas inferências valem (ou podem ser identificadas) somente em virtude da forma das proposições que estão nessa relação (p. ex., que esteja chovendo implica ou que está chovendo ou nevando). Chame essas de inferências formais. Outras podem ser identificadas somente por refletir-se acerca do significado ou do conteúdo das proposições em questão (p. ex., que existam solteiros implica que existam homens que são não casados). Quando essas podem ser reduzidas a inferências formais por meio da substituição de expressões sinônimas, podemos chamá-las de inferências analíticas. Alguns filósofos também identificariam inferências sintéticas. *P* sinteticamente implica *Q* quando é absolutamente impossível que *P* seja verdadeira, enquanto *Q* é falsa, mas não se pode reduzir a conexão necessária a inferências formais por meio da substituição de expressões sinônimas. Não há exemplos não controversos, mas o seguinte é tão promissor quanto qualquer outro: que haja coisas vermelhas implica que há coisas que não são inteiramente azuis. Nessa discussão, quero que a inferência seja compreendida em sentido lato o suficiente a incluir inferências formais, analíticas e sintéticas. • Neste livro usa-se o verbo “implicar” no sentido de “implicar logicamente” e não no sentido de “implicar materialmente”, ou seja, usa-se como sinônimo de “acarretar” [N.T.].

[24]. A verdade sobre a verdade é mais complicada que isso. Cf. Fumerton (2002) para conferir uma defesa mais completa dessa espécie de visão.

[25]. Novamente, tudo isso é altamente controverso. Não existe escassez de tentativas para definir a relação que se mantém entre pensamentos e aquilo que representam. Alguns focam em conexões causais, por exemplo, como a chave para compreender representação e correspondência – o pensamento de X é o estado de um indivíduo causado de maneira apropriada por X – pelo menos no caso de pensamentos simples. Muito é incorporado na qualificação “de maneira apropriada”.

[26]. Um teórico da familiaridade pode permitir que se possa estar não inferencialmente justificado em crer na falsa proposição que P em virtude de estar diretamente familiarizado com um fato que é muito parecido, porém não inteiramente idêntico, com o fato que é o *truth-maker* para P .

[27]. Hoje em dia, as coisas são consideravelmente mais complicadas. Muito devido ao trabalho de Saul Kripke (1980), muitos, se não a maioria, dos filósofos contemporâneos acreditam que se possa ter conhecimento *a priori* de verdades contingentes e que existam verdades necessárias que podem ser conhecidas *a posteriori*. Para explorar mesmo que superficialmente essa visão teríamos que fazer uma excursão extensiva por controvérsias altamente complexas na filosofia da linguagem, na natureza de propriedades essenciais, na natureza da referência e na categoria de asserções de identidade. Argumentei em outro lugar (1989) que as pressuposições fundamentais nas quais se assentam os argumentos ao estilo de Kripke são confusas, porém aqui apenas posso alertar ao leitor que há um debate acalorado sobre se deveríamos rejeitar ou não visões tradicionais acerca do que pode ou não ser conhecido *a priori*.

[28]. Por que qualquer um pensaria isso? O debate acerca da categoria das propriedades tem uma história muito longa. De fato, pode ser que sua categoria como entidades eternas seja atraente a alguns filósofos precisamente porque estavam procurando por um *truth-maker* para um tipo de verdade que parecia necessária.

[29]. Para encontrar uma excelente defesa dessa linha geral de pensamento, cf. Richard Feldman’s “We are All Naturalists Now”.

5

Versões externalistas de fundacionalismo

Introdução

No último capítulo, examinamos algumas das versões mais tradicionais de fundacionalismo, visões frequentemente associadas ao internalismo. Desenvolvi com algum detalhe uma descrição de justificação não inferencial que considero ser a mais plausível. Essa descrição termina o regresso da justificação epistêmica e conceitual com o conceito de familiaridade direta, um conceito que é *sui generis*, que não pode ser reduzido a qualquer conceito mais fundamental. Tentei tornar claro o sentido em que um fundacionalismo fundado em familiaridade direta satisfaz as várias descrições de internalismo, observando que não é nada óbvio que a visão, por mais tradicional que seja, esteja comprometida ou com o internalismo de estado interno ou com o internalismo compreendido em termos de requisitos de acesso robustos. Não falamos sobre como o teórico da familiaridade direta pode propor que nos movamos para além de crenças justificadas fundacionalmente de forma a adquirir justificação inferencial. Esse é um projeto que abordaremos no capítulo 6.

É uma afirmação incompleta sugerir que o tipo de fundacionalismo que descrevi no último capítulo não é mais a visão que recebemos em epistemologia. Embora não possa convencer-lhe disso aqui, penso que alguma versão de teoria da familiaridade estava pelo menos implicitamente suposta pela ampla maioria dos filósofos durante dois mil anos pensando sobre o conhecimento. O próprio fundacionalismo teve um retorno significativo em anos recentes, mas de uma forma bastante diferente. Externalistas terminam os regressos epistêmicos e conceituais com uma compreensão bastante diferente de justificação não inferencial.

Externalismo

O mais influente epistemologista dos últimos vinte e nove anos tem sido Alvin Goldman. Se a importância de um filósofo deve ser medida pelo efeito que tem nesse campo, a contribuição de Goldman para a epistemologia dificilmente pode ser exagerada. Embora Quine seja frequentemente considerado o primeiro filósofo a recomendar claramente “naturalizar” a epistemologia, foi Goldman que tentou desenvolver de forma sistemática uma compreensão de conceitos epistêmicos essenciais que permitiriam fazer sentido a sugestão de Quine de que estudemos conhecimento e justificação “cientificamente”. De fato, com o passar dos anos, Goldman e outros influenciados por ele fizeram um certo número de importantes sugestões de como compreender conhecimento e crença justificada, cada qual levando consigo, explícita ou implicitamente, uma visão sobre como compreender conhecimento *fundacional* e crença justificada.

A teoria causal inicial de Goldman

Em uma resposta inicial aos contraexemplos de Gettier à interpretação de conhecimento como crença verdadeira justificada, Goldman (1967) propôs uma teoria *causal* de conhecimento. Pensando sobre o que alguns contraexemplos de Gettier parecem ter em comum, Goldman especulou que o que impedia o conhecimento nas situações de Gettier era a falta de uma conexão causal entre o *truth-maker* de uma crença e a crença. Assim, no exemplo de Russell de uma pessoa olhando para o relógio quebrado e por pura sorte alcançando uma conclusão verdadeira sobre a hora do dia, o fato que fazia verdadeira a crença não era causalmente eficaz em produzir a crença. Quando creio na disjunção (P ou Q) baseado na crença justificada mas falsa de que P , o real *truth-maker* (Q) para a disjunção não é parte daquilo que causou, para mim, crer em (P ou Q). Certamente não é evidente que *todos* os contraexemplos de Gettier deveriam ser diagnosticados como exibindo a ausência de uma conexão causal entre o *truth-maker* e a crença. Na terra dos celeiros de mentira, você lembrará, era a existência de um celeiro real que causava a pessoa a crer que o celeiro aí estava. Mas havia suficientes exemplos nos quais parecia existir um elo causal faltante para sugerir a Goldman a teoria causal do conhecer.

A versão mais imperfeita da teoria considera o conhecimento como uma crença verdadeira causada pelo fato que a faz ser verdadeira. Para acomodar a possibilidade de conhecer verdades sobre o futuro, Goldman sugeriu revisar a teoria para permitir como conhecimento a crença verdadeira causada pelo fato que causa o *truth-maker* para a crença. Para evitar contraexemplos envolvendo correntes causais “anormais”, Goldman, além disso, restringiu a visão para sugerir que as conexões causais suficientes para o conhecimento fossem aproximadamente semelhantes ao imaginado por aquele que crê. Assim, um neurologista louco controlando o meu cérebro poderia ter sido inspirado por uma experiência passada na montanha do lado de fora de minha janela para induzir em mim a experiência alucinatória que me leva a crer verdadeiramente que há uma montanha do lado de fora de minha janela. Embora a crença possa ser verdadeira e causada de forma tortuosa pela mesma montanha que torna verdadeira

minha crença, a crença não acontece da *maneira* que eu tinha como certa, e, por isso, não constitui conhecimento.

Minha preocupação aqui não é com a teoria causal do conhecimento em geral, mas com a maneira pela qual se pode empregar a ideia básica por trás da teoria causal do conhecimento em uma explicação causal de justificação não inferencial. As cadeias causais que levam à crença de uma pessoa podem ou não envolver crenças prévias. Quando não envolvem nenhuma crença prévia – quando o estímulo causal é algo diferente do que uma crença – pode-se considerar a crença de saída (*output*) como conhecer não inferencial. Conhecimento fundacional pode ser visto como um tipo especial de crença causada “diretamente” pelo fato que torna verdadeira a crença – enquanto o que faz a conexão ser “direta” é o fato de que não há vínculos intermediários na cadeia causal que envolvam outras crenças. Armstrong (1973) sugere que o conhecimento básico pode ser pensado como uma crença que registra fatos sobre o meio imediato de alguém, da mesma forma que um termômetro registra a temperatura.

A interpretação de conhecimento por rastreamento de Nozick

Como comentamos brevemente no capítulo 2, em uma interpretação notavelmente original de conhecimento projetado para acomodar ambos, senso comum e a sedução do ceticismo, Robert Nozick (1981) sugere uma interpretação de conhecimento bem próxima à teoria causal. Como você deve lembrar, segundo a visão de Nozick, uma crença de que *P* constitui conhecimento quando a crença “rastrea” a verdade de *P* através de mundos possíveis. Como uma primeira aproximação, pode-se dizer que a crença de *S* de que *P* rastreia o fato de que *P* quando *S* creria que *P* se *P* fosse verdadeira, e não creria que *P* se *P* fosse falsa. Nozick, como outros muitos filósofos, tenta jogar luz sobre as condições de verdade para os condicionais subjuntivos (enunciados “se... então” que assumem o modo subjuntivo) invocando a metáfora dos “mundos possíveis”. *S* creria em *P* se *P* fosse verdadeira quando, em todos os “mundos possíveis próximos” nos quais *P* é verdadeira, *S* crê em *P*. *S* não creria em *P* se *P* fosse falsa quando *S* não cresse em *P* em todos mundos possíveis “próximos” nos quais *P* é falsa. Em um mundo no qual *P* é verdadeira encontram-se os mundos não *P*

“próximos” imaginando um mundo no qual não P é o caso, fazendo algumas alterações, quando se precisa fazer, em relação ao mundo real. Assim, considere a minha crença verdadeira de que há duas pessoas neste quarto agora. Os mundos mais próximos possíveis nos quais isso é falso são mundos nos quais uma ou ambas as pessoas saíram do quarto. Não são, presumivelmente, mundos nos quais ninguém, a não ser eu, seja uma pessoa real – as outras aparentes pessoas são todas autômatos. Nozick sabiamente concede que a metáfora dos mundos possíveis seja apenas isso – uma metáfora. Uma análise informativa de condicionais da forma “se P fosse o caso, Q seria o caso”, poderia nos levar muito longe^[30]. Porém, ainda podemos pensar sobre a análise de conhecimento de Nozick empregando uma compreensão intuitiva desses condicionais.

O fato de que podemos considerar contrafactuais ao avaliar asserções de conhecimento nos permite – Nozick argumenta – acomodar a ambos, o senso comum e a força dos argumentos céticos. Inicialmente, em suas *Meditações*, Descartes notoriamente perguntou-se como poderíamos saber que não estamos dormindo tendo um sonho vívido. Tais experimentos de pensamentos cartesianos inspiraram Hollywood a fazer filmes como *Total Recall* e *The Matrix*, filmes nos quais personagens passam por experiências alucinatórias tão vívidas que são indistinguíveis de experiências verídicas. Dado que a evidência disponível a nós parece bastante consistente com ambas, a visão do senso comum e os cenários céticos bizarros, como podemos saber que não estamos no cenário cético? A resposta de Nozick é a de que não podemos. Embora acreditemos que não estamos no mundo de *Matrix*, nossa crença não poderia rastrear esse fato, dado que presumivelmente teríamos precisamente a mesma crença mesmo se *estivéssemos* no mundo de *Matrix*. Os mundos possíveis mais próximos nos quais somos as vítimas de alucinações massivas são mundos nos quais não acreditaríamos que fôssemos vítimas de alucinações massivas. Por outro lado, essa concessão não ameaça a possibilidade do conhecimento cotidiano. Podemos ainda saber que existem pessoas no quarto porque os mundos mais próximos nos quais não há (mundos nos quais as pessoas saíram do quarto) podem ser mundos nos quais *não* acreditaríamos que há pessoas no quarto. Como vimos no capítulo 2, segundo a interpretação de conhecimento de Nozick, segue-se diretamente que conhecimento não é

fechado sob inferência conhecida. Curiosamente, posso saber que há pessoas comigo no quarto mesmo quando não sei que não estou sofrendo de alucinação massiva que me faz acreditar falsamente que há pessoas no quarto.

A concepção imperfeita de rastreamento citada não satisfaz inteiramente a Nozick em uma interpretação de conhecimento. Ele está consciente de que se pode construir contraexemplos nos quais alguém poderia continuar crendo em P sendo P falso, mas não creia nela *da mesma maneira*. Assim, para usar um dos exemplos de Nozick, suponha que a mãe de John creia que seu filho regressando à casa do serviço militar ativo esteja vivo e bem. Ela crê nisso porque ele abre sua porta e lhe dá um forte abraço. Seus vizinhos, entretanto, sabendo que a mãe de John tem um coração fraco e não sobreviveria às notícias devastadoras de ferimento do filho, conspiraram para inventar uma história complicada que a levaria a crer que seu filho está vivo e bem, mesmo se ele morreu, uma história que, felizmente, eles não precisaram contar. Intuitivamente, a conspiração à espreita nos bastidores não é suficiente para privar a mãe de conhecimento baseado em sua experiência de primeira mão com o seu filho. A solução, sugere Nozick, envolve trazer para a interpretação o *método* pelo qual uma crença é formada. S sabe que P por meio de um método M , quando S tem uma crença verdadeira de que P por meio de M , creia em P em todos aqueles mundos próximos nos quais P é verdadeira, e não creia em P por meio de M se P fosse falsa. No exemplo dado há pouco, a mãe teria acreditado na saúde de seu filho mesmo se ele estivesse morto, mas ela não teria acreditado nisso *com base em percepção de primeira mão*. Essa interpretação é modificada mais ainda para levar em conta situações nas quais uma crença é sobredeterminada. Quando mais de um método de crença é usado, temos de determinar – Nozick argumenta – qual método de formação-de-crença é “dominante” – qual seria preponderante sobre o outro se eles fossem dar resultados conflitantes. Seria a crença formada pelo método dominante que teria de “rastrear” o *truth-maker* relevante para a crença, se a crença devesse constituir conhecimento.

A concepção de conhecimento por “rastreamento” *pode* estar próxima de uma interpretação causal de conhecimento porque, segundo algumas visões, a própria causação é analisada “contrafactualmente” – é analisada

empregando-se condicionais “subjuntivos” (enunciados “se... então...” empregando o modo subjuntivo). *X* seria a causa imediata de *Y*, seria possível sugerir, se *Y* aparecesse imediatamente após a ocorrência de *X*, e se não tivesse ocorrido a não ser pela ocorrência de *X*. A análise contrafactual da causação é carregada de dificuldades, algumas que discutimos no capítulo 2, mas, para nossos propósitos presentes, precisamos somente da observação de que a concepção de conhecimento por rastreamento de Nozick sugere ainda uma outra maneira de caracterizar conhecimento não inferencial. Poderíamos dizer que uma crença de que *P* rastreia não inferencialmente o fato de que *P* se a crença de que *P* rastreia o fato de que *P* de uma maneira que (por meio do método que) não envolve o ter outras crenças justificadas. Assim, por exemplo, minha crença de que estou com dor pode rastrear o fato de que estou com dor. Nos mundos próximos nos quais estou com dor, acredito que estou, e nos mundos próximos nos quais não estou com dor, não acredito que estou com dor. Além disso, o mecanismo causal pelo qual a crença rastreia a dor (seja qual for) não parece envolver quaisquer crenças intermediárias. Pelo contrário, quando leio em um jornal que o líder de um país foi assassinado, formo uma crença de que o evento ocorreu, mas, plausivelmente, somente como o resultado de certas relativamente estáveis crenças de fundo concernentes a essas verdades, como a confiabilidade de jornais como esse. O mecanismo de rastreamento envolve crenças intermediárias e de fundo.

O confiabilismo de Goldman

Não muito depois de progredir na teoria causal do conhecer, Goldman retornou para uma interpretação de conhecimento como crença verdadeira justificada (desenvolvida em Goldman 1979, 1986 e 1988). Novamente, começando com uma caracterização tosca, a ideia é a de que uma crença é justificada quando resulta de um processo de formação-de-crença confiável. Se estou de tal forma constituído que acredito que fiz *X* sempre quando pareço lembrar ter feito *X*, e crenças formadas dessa forma são comumente verdadeiras, então essa maneira de formar crenças é confiável e as crenças resultantes são justificadas. Contrariamente ao internalismo de estado interno, a ideia é a de que a *história* de uma crença – a maneira pela qual uma crença foi formada – é crucial à sua categorização epistêmica. O que fez

a visão de Goldman tão atrativa tanto para Goldman quanto para seus seguidores é que parece acomodar a ideia plausível de que quando uma crença é justificada, há uma virtude. Há algo bom em crenças justificadas. Da perspectiva epistêmica, virtude tem relação com verdade. Como queremos permitir a possibilidade de uma crença justificada/racional que seja falsa, não podemos simplesmente identificar crença justificada com crença verdadeira, mas podemos aceitar uma conexão íntima entre justificação e verdade por compreender as crenças que são justificadas como aquelas que ocorrem de tal maneira que usualmente resultam no ter crenças verdadeiras. Por razões que são óbvias, a confiabilidade do mecanismo de “formação-de-crença” não pode ser definida em termos da frequência real com a qual crenças verdadeiras são produzidas. Pode haver alguma maneira de formar crenças que seja empregada somente quando resultar em uma crença verdadeira. Por exemplo, posso ser a única pessoa que jamais tentou prever o resultado de uma eleição pondo os nomes dos candidatos em um chapéu e apanhando um dos nomes. Só faço isso uma vez e por sorte apanho o vencedor. Dificilmente queremos permitir que a maneira pela qual a crença é formada seja 100% confiável porque resultou só em (uma!) crenças verdadeiras – em nenhuma crença falsa. Uma solução óbvia é recorrer novamente aos contrafactuais. Os processos de formação-de-crença confiáveis são aqueles que *resultariam* comumente em crença verdadeira *fosse* o mecanismo de formação-de-crença usado para gerar uma grande quantidade de crenças. Porque estamos convencidos de que a maneira “nomes em um chapéu” de prever eleições não resultaria a longo prazo em previsões verdadeiras, estamos convencidos de que essa maneira de formar crenças não é confiável.

O passo aos contrafactuais pode não eliminar, por si mesmo, o problema. Plantinga (1993) introduz o termo “garantia” em substituição ao termo “justificação” para identificar a característica da crença que pensa ser de mais interesse ao epistemologista. Ele sugere que definamos garantia como qualquer coisa que adicionada à crença verdadeira implica conhecimento. Além disso, objeta pensar a justificação como a “terceira” condição para o conhecimento primariamente porque acredita que exista uma dimensão normativa para a justificação que discutimos e rejeitamos no capítulo 3^[31]. Em todo o caso, ele pensa que se possa imaginar um processo

de formação-de-crença que satisfaça o teste contrafactual para confiabilidade mesmo que certamente não outorgasse garantia à crença resultante (ou, como preferiria expressar, justificação de um tipo relevante ao conhecimento). Para ilustrar sua preocupação, imagine que a maioria de nós é supersticiosa e acredita que quebrar um espelho prenuncia um longo período de má sorte. Como se verifica, há um poderoso ser imortal que acha em certa medida cômico essa nossa crença e que decide nos punir por ter essas estranhas crenças ocasionando má sorte para todos nós (agora e no futuro) que acreditamos que iremos ter má sorte baseados em tal má evidência. Nessa situação, o mecanismo de formação-de-crença satisfaz o teste contrafactual para confiabilidade – não apenas resulta em, na sua maioria, crenças verdadeiras, mas continuaria resultando em tais crenças se utilizássemos o método por um período indefinidamente longo de tempo. Contudo, as crenças em questão com certeza não adquirem garantia ou justificação. A visão do próprio Plantinga é a de que precisamos introduzir a noção de uma faculdade cognitiva *projetada* de tal maneira que nos permitiria alcançar a verdade a maior parte do tempo quando opera em uma situação para a qual foi projetada. Crenças garantidas são aquelas que resultam do emprego dessa faculdade, uma faculdade que está funcionando devidamente. Plantinga nos convida a compreender o conceito mais importante de projeto, pelo menos inicialmente, de qualquer maneira que seja intuitivamente plausível. Alguns que simpatizam com sua ideia geral podem apelar para a evolução da faculdade cognitiva a fim de explicar esse discurso sobre projeto. Um mecanismo de formação-de-crença é projetado para produzir um certo tipo de crença em uma certa espécie de meio se essa maneira de formar crença foi “selecionada” pela evolução. O próprio Plantinga não entende por que a natureza selecionaria crenças verdadeiras (ele pensa que se pode facilmente imaginar um mundo no qual a correta combinação de desejos e falsas crenças é bastante satisfatória em assegurar a sobrevivência) e sugere que deveríamos em vez disso identificar o projeto de um processo de formação-de-crença em termos do propósito para o qual foi criado por um desenhista consciente – Deus. Da forma como entendermos projeto, contudo, temos outra maneira de tentar compreender a confiabilidade decisiva com a qual estamos tentando desenvolver o conceito

de confiabilidade para uso em uma interpretação de justificação (garantia)
[32].

Nossa caracterização inicial de confiabilismo é muito rudimentar. Falha em capturar a estrutura fundacionalista de uma interpretação confiabilista de justificação. Como fundacionalistas tradicionais, a interpretação de Goldman de justificação é explicitamente recursiva. Existem dois tipos de processos de formação-de-crença. Um é dependente-de-crença, um processo condicionalmente confiável. O outro é independente-de-crença, um processo incondicionalmente confiável. Um processo dependente-de-crença, condicionalmente confiável, toma como o seu *input* pelo menos alguns estados de crenças e produz outras crenças. O processo é condicionalmente confiável dado que as crenças “*output*” são comumente verdadeiras quando as crenças *input* são verdadeiras^[33]. Assim, se sou um ser humano racional e creio que P e que, se P , então Q , isso pode resultar em eu crer em Q . O processo é um paradigma de um processo condicionalmente confiável, 100% confiável. Quando as crenças “*input*” são verdadeiras, as crenças “*output*” são verdadeiras 100% do tempo.

Devemos dizer que uma crença é justificada quando resulta de um processo de formação-de-crença condicionalmente confiável? Evidente que não. As crenças “*input*” podem ser radicalmente irracionais mesmo se o processo for condicionalmente confiável. No exemplo dado anteriormente, posso ter crido em P e se P , então Q sem qualquer razão que seja. Novamente, lixo para dentro – lixo para fora! Processos de formação-de-crença condicionalmente confiáveis geram crenças justificadas somente se as crenças *input* são *justificadas*. Mas agora, ao caracterizar a maneira pela qual processos dependentes-de-crença condicionalmente confiáveis produzem crenças justificadas, invocamos o próprio conceito de crença justificada que estamos tentando clarificar. A solução, claro, é encontrar um tipo de justificação que não derive completa ou parcialmente de ter outra crença justificada. Precisamos uma oração de *base* para nossa definição recursiva de justificação (cf. capítulo 3). Goldman encontra a oração de base em um processo de formação-de-crença que é independente-de-crença e incondicionalmente confiável. Afirma que o processo de formação-de-crença é independente-de-crença e incondicionalmente confiável quando usa, como o seu *input*, algo outro do que uma crença e quando as suas

crenças *output* são geralmente verdadeiras (ou seriam verdadeiras a maioria do tempo se o processo de formação-de-crenças fosse extensivamente empregado). Assim, deixe-nos tomar como nosso exemplo, mais uma vez, a crença sobre a dor. Quando estou com dor, acredito que estou. Seres humanos, Goldman pode argumentar, estão conectados de forma a “monitorar” alguns de seus estados internos. Minha dor causa eu crer que estou com dor, e o processo causal não parece envolver quaisquer crenças intermediárias. É um processo que é próximo de 100% confiável^[34].

Note que, segundo essa caracterização de justificação não inferencial, a justificação pode “garantir” a verdade daquilo no qual se crê, mesmo que o crente que possui tal justificação possa considerar perfeitamente concebível que a crença em questão seja falsa. Como iremos ver, isso pode se transformar em uma fonte de insatisfação com essa perspectiva. É também importante perceber, entretanto, que o confiabilista está em uma posição de separar inteiramente a justificação não inferencial da justificação infalível. Para que uma crença seja não inferencialmente justificada, é suficiente que seu “*input*” sejam estímulos diferentes do que estados de crença, e as crenças *output* resultem de um processo incondicionalmente confiável. Confiabilidade vem em graus. Está perfeitamente aberta a possibilidade para um confiabilista considerar o processo como confiável se as suas crenças *output* forem verdadeiras 51% do tempo. A justificação resultante será, claro, correspondentemente fraca. Verifica-se, portanto, que, segundo uma interpretação confiabilista de justificação não inferencial, a justificação não inferencial não precisa ser mais forte, ou melhor, do que a justificação inferencial. Contra Descartes, o confiabilista pode rejeitar completamente a ideia de que fundações para a justificação precisam ter alguma posição epistêmica particularmente segura.

Com o conceito de crença não inferencialmente justificada estamos em posição de oferecer uma análise recursiva de crença justificada: uma crença é justificada quando ou (1) é produzida por um processo independente-de-crença^[35], incondicionalmente confiável ou (2) é produzida por um processo dependente-de-crença, condicionalmente confiável, cujas crenças *input* são justificadas. Embora (2) invoque o conceito de crença justificada, inofensivamente o faz porque compreendemos a estrutura recursiva de nossa definição. Mais intuitivamente, podemos dizer que uma crença está

justificada quando ou é produzida por um processo incondicionalmente confiável independente-de-crença ou é produzido por um processo dependente-de-crença condicionalmente confiável, cujas crenças *input* são produzidas por um processo incondicionalmente confiável, independente-de-crença, ou é produzida por um processo dependente-de-crença condicionalmente confiável cujas crenças *input* foram produzidas por um processo de formação-de-crença condicionalmente confiável dependente-de-crença, cujas crenças *input* foram produzidas por um processo incondicionalmente confiável independente-de-crença ou... Como todos os fundamentalistas, o confiabilista insiste em que todas as crenças justificadas herdem a sua justificação por fim de seus “ancestrais” não inferencialmente justificados.

Críticas ao externalismo

Procurei enfatizar algumas das características principais de três versões do fundacionalismo externalista – uma teoria causal, uma análise de rastreamento e o confiabilismo. Embora essas não sejam as únicas versões de externalismo (vimos antes que a teoria da coerência tem a sua versão externalista), as três que sintetizei estão certamente entre as mais influentes. Cada visão enfrentou muitas críticas. Algumas dessas críticas são direcionadas à explicação de justificação inferencial que a visão oferece, uma interpretação que examinaremos mais cuidadosamente no próximo capítulo. Mas podemos proveitosamente examinar críticas das interpretações de justificação/conhecimento não inferencial (fundacional) dessas visões.

Podemos de forma ampla distinguir duas espécies de críticas. Uma foca nos detalhes da interpretação específica de justificação não inferencial externalista, enquanto frequentemente a crítica é receptiva à sugestão de que uma modificação apropriada da visão poderia dar conta do problema alegado. A outra espécie de crítica é mais geral e fundamental. A crítica pretende ter encontrado uma objeção que atinge o próprio coração de qualquer interpretação de justificação.

Objecções detalhadas

A teoria causal

Teorias causais de qualquer conceito passam por maus bocados lidando com as assim chamadas cadeias causais “anormais”. Assim, por exemplo, muitos filósofos sugeriram que a percepção visual deveria ser compreendida em termos de relação causal entre o objeto percebido e alguma experiência visual interna pela qual passa o percipiente. Em uma versão rudimentar da visão, *S* vê *X* quando *X* causa em *S* uma experiência visual. Mas conexões causais podem estar embaralhadas de tal maneira que apresentem problemas para teorias causais ingênuas. Um cientista louco mas brilhante pode ter roubado meu cérebro no meio da noite. Esse cérebro está agora sentado em uma cuba, enquanto o cientista louco o estimula de forma a produzir experiências alucinatórias massivas. Em vez de invocar a “trama” de experiência alucinatória do zero, entretanto, o cientista olha para fora de sua janela e produz aqueles estados cerebrais, entre outros, que produzem uma experiência visual tal como aquela que está tendo dos carros estacionados do lado de fora. De forma rotatória, os carros figuram em uma cadeia causal que resulta em meu cérebro “encubado” tendo a experiência visual, mas é duvidoso que queiramos permitir que eu esteja realmente (veridicamente) vendo aqueles carros. Como vimos antes, a possibilidade de cadeias anormais similares que levam do *truth-maker* de uma crença à crença significa problema para as teorias causais ingênuas do conhecer.

Goldman, como vimos, tentou lidar com o problema adicionando o requisito que a cadeia causal que leva do *truth-maker* à crença fosse aproximadamente como o imaginado por aquele que crê. Quando se trata de crença justificada não inferencialmente, entretanto, o problema inicial com essa sugestão parece ser a implausibilidade de supor que aquele que crê tenha qualquer visão de como a crença em questão acontece. Francamente, eu não tenho a menor ideia de qual é a história fisiológica que conecta a minha dor com a crença resultante de que estou com dor. Suponho que penso acerca dela como mais ou menos direta, mas também provavelmente saiba o suficiente sobre o corpo para perceber que mesmo cadeias causais

relativamente diretas têm indefinidamente muitos elos (pense sobre quantos elos existem na cadeia causal que leva do dano ao meu dedo do pé ao estado cerebral que produz dor).

Mas, mesmo se se pode tornar plausível a sugestão de que conhecimento direto envolve cadeias causais que combinam com as crenças de fundo daquele que crê, somos confrontados com o fato de que pode haver uma cadeia causal que é exatamente do tipo divisada por aquele que crê, apesar do fato da visão daquele que crê ser epistemicamente louca! É difícil dizer qual cadeia causal de formação-de-crença é não inferencial e qual não é (qual envolve crenças intermediárias e qual não). Segundo esse tipo de visão, a questão deve ser respondida pela pesquisa empírica. Inspirado pela perspectiva de Plantinga (2000), suponhamos que minha crença de que existe um Deus é de fato causada pelo fato de que o próprio Deus instruiu o Espírito Santo a sussurrar em meu ouvido no meio da noite que Deus existe, um ato que de fato induz em mim com sucesso a crença de que Deus existe. Saberá eu que Deus existe? Provavelmente não – Goldman insistiria – pois a estranha cadeia causal que leva à crença não foi divisada por mim. Porém, suponha que subitamente eu conceba precisamente essa hipótese sobre como acabei acreditando em Deus. Alguém realmente suporia que minha crença de que Deus existe seja um bom exemplo de conhecimento fundacional? Pelo menos, certamente exigiríamos daquele que crê que tivesse uma boa razão para supor que essa é a explicação causal correta de minha crença. Mas, claro, se aquele que crê tivesse essa crença justificada, seria a posse dessa justificção que asseguraria racionalidade epistêmica para a crença de que Deus existe.

A concepção de rastreamento de Nozick

Como comentamos no capítulo 2, Nozick insolentemente sugere que o fato de que sua interpretação de conhecimento nos force a rejeitar princípios de fechamento é uma virtude de sua interpretação. Há uma velha piada em filosofia de que o *modus ponens* de um filósofo é o *modus tollens* de outro. Da premissa de que a interpretação de conhecimento de Nozick é correta e da verdade de que, se essa interpretação for correta, então podemos inferir que princípios de fechamento são falsos (*modus ponens*). Mas é certamente

pelo menos tão plausível argumentar que princípios de fechamento são quase tão óbvios quanto qualquer princípio oferecido por um epistemologista, e se a interpretação de Nozick de conhecimento requer rejeitar princípios de fechamento, tanto pior para a interpretação de conhecimento (*modus tollens*) de Nozick. Se estou *realmente* em posição de saber que não estou vivendo no mundo de *Matrix*, então, por Deus, realmente não sei que estou sentado em uma cadeira em frente a um computador agora!^[36]

Além disso, dadas as similaridades entre a teoria causal e a concepção de conhecimento por rastreamento, não é surpreendente que objeções à primeira sejam frequentemente objeções à última. Se uma crença que é causada de uma forma selvagem pelo *truth-maker* (dessa crença) não é epistemicamente justificada, então a crença que rastreia a verdade da proposição na qual se crê, porém o faz de uma maneira “selvagem”, não constituirá tampouco conhecimento.

Confiabilismo

O próprio Goldman preocupou-se com o número de objeções à interpretação confiabilista de justificação em geral e de justificação não inferencial em particular. Novamente, não é evidente quais crenças devam, supostamente, ser geradas por processos independentes-de-crença. Em minha discussão dos problemas de Gettier, no capítulo 2, sugeri que pode existir frequentemente uma vasta gama de crenças de fundo exercendo um papel na justificação de crenças cotidianas ordinárias, e talvez mesmo causando essas crenças. Com certeza, quando concluo que há um ônibus vindo em minha direção, não percorro uma inferência consciente do caráter de minha experiência visual, o meio físico no qual me encontro, e a probabilidade que tudo isso indique um veículo grande e potencialmente perigoso movendo-se rapidamente na minha direção. Se eu tivesse que laboriosamente passar por tais inferências antes de alcançar conclusões sobre o mundo em minha volta, eu teria há muito perecido. Mas ainda não está claro que a vasta rede de crenças disposicionais “armazenadas” em minha memória não são causalmente ativas ao produzirem a conclusão “espontânea” que alcanço. Novamente, para o confiabilista, assim como para

o teórico causal e para o teórico do rastreamento, é uma questão empírica quais crenças, se alguma, são não inferencialmente conhecidas ou justificadas.

Suponhamos, antes implausivelmente eu diria, que crenças perceptuais simples sobre objetos imediatamente ante nós e talvez crenças sobre não-tão-distantes eventos passados baseados em memória são ambos exemplos de crenças produzidas por processos incondicionalmente confiáveis, independentes-de-crença. O fato de que eles sejam assim produzidos os torna processos confiáveis? Na sua primeira tentativa de desenvolver o confiabilismo (1979), o próprio Goldman considerou o exemplo da pessoa que tem crenças sobre o passado, mas que é vítima de uma conspiração bastante elaborada. Seus médicos, entes queridos e amigos concordaram em convencê-lo de que estava sofrendo de alucinação massiva com respeito ao passado. Ele tem uma doença rara, dizem a ele, que resulta em o cérebro manufaturar “falsas” memórias. É uma conspiração, entretanto. Não há nada de errado com sua, antes, excelente memória. Tudo que ele parece lembrar ter feito, realmente fez, e não obstante agora ter excelente razão para não confiar em sua memória, não consegue deixar de crer naquilo que sua memória dita. Ou seja, suas crenças sobre o passado são de fato produzidas por um mecanismo de memória altamente confiável. Enquanto o confiabilista incondicional poderia, claro, fazer o sacrifício e argumentar que nessa situação a pessoa em questão tinha uma crença perfeitamente justificada sobre o passado, Goldman é relutante em fazer esse sacrifício. Pareceu-lhe que a disponibilidade de fortes evidências indicando que não deveria confiar em sua memória seria suficiente para anular qualquer justificção que pudesse de outra maneira ter tido.

Para lidar com o problema, Goldman sugeriu uma revisão da oração-base em sua análise recursiva da justificção:

Se a crença de S em p no [momento] t resulta de um processo cognitivo confiável, e não existe nenhum processo confiável ou condicionalmente confiável disponível para S que, tivesse sido usado por S em adição ao processo usado realmente, teria resultado em S não crer em p em t , então a crença de S em p em t é justificada (GOLDMAN, 1979: 20).

A revisão pode parecer inicialmente plausível, mas enfrenta um certo número de problemas instrutivos. Primeiro, poder-se-ia questionar como

compreender a noção de um processo de formação-de-crenças não utilizado, mas disponível. Em que sentido é verdade que a vítima de conspiração tem disponível um método alternativo de formação-de-crenças que poderia ter usado em adição aos que ela usou? Hipoteticamente, ela obviamente *não* foi levada a confiar nas figuras de autoridade que estavam assegurando-lhe que sua memória não era confiável. Se a influência da memória vívida era tão forte que ela *não conseguia* crer a não ser naquilo que esta indicava, esse fato influencia nosso julgamento se a sua crença era epistemicamente justificada?

Claro, o que realmente queremos dizer, porém faríamos melhor em não dizer, é que existia *evidência* que *S* tinha e que *S deveria* ter usado em adição aos dados da memória. Havia justificação para *S* acreditar que sua memória não era confiável e deveria ter sido levada em consideração por ele para alcançar conclusões apropriadas sobre o passado. Porém a oração-base em uma análise recursiva da justificação não deveria invocar o conceito de justificação. Estamos tentando encontrar uma maneira não circular de caracterizar uma condição suficiente para a justificação não inferencial que possamos, então, empregar em uma caracterização de justificação inferencial. A dificuldade em enfrentar a revisão de Goldman pode ser expressa mais formalmente da seguinte maneira. Começamos com a ideia de que ser produzido por um processo incondicionalmente confiável, independente-de-crença, é suficiente para a justificação. Então ficamos com medo, porque percebemos que uma pessoa cuja crença é produzida dessa maneira pode ter boas razões epistêmicas para crer que a crença em questão não seja produzida de forma confiável. Então, queremos sugerir que a crença é justificada quando é produzida por um processo independente-de-crença dado que não haja outros processos incondicionais *ou condicionalmente* confiáveis disponíveis que produziriam diferentes resultados quando usados em conjunção com o processo independente-de-crença. Mas, se pensarmos novamente na relevância de processos de formação-de-crenças condicionalmente confiáveis para a justificação epistêmica, lembraremos que a disponibilidade de um processo de formação-de-crença condicionalmente confiável seria apenas epistemicamente relevante à justificação epistêmica de um sujeito se ele tem crenças justificadas que

servem como *input* ao processo. Mas, então, a mais óbvia representação da nova oração-base proposta é esta:

Se a crença de *S* em *p* no momento *t* resulta de um processo incondicionalmente confiável independente-de-crença, e não há qualquer processo incondicionalmente confiável independente-de-crença que, se tivesse sido usado por *S*, teria resultado em seu não crer em *p*, e não existe um processo dependente-de-crença que seja condicionalmente confiável que pudesse ter sido usado por *S* para processar algumas crenças *justificadas* de forma a resultar em seu não crer em *p* em *t*, então a crença de *S* em *p* em *t* está justificada.

Novamente, vê-se claramente o problema. Ao invocar o conceito de justificação epistêmica, a interpretação torna-se circular.

Pode ser que haja aqui uma lição geral a ser aprendida por todos os fundacionalistas. Em nosso exame de fundacionalismos tradicionais, vimos que o fundacionalista tradicional queria assegurar uma conexão bem estreita entre a justificação não inferencial e a verdade – tão estreita que nenhuma evidência adicional poderia anular a justificação não inferencial. Se permitirmos que as condições que geram justificação não inferencial puderem ainda permitir que a crença justificada não inferencialmente seja falsa – realmente, as crenças justificadas não inferencialmente podem não desfrutar de justificação muito forte –, então será difícil supor que não se possa acoplar a presença dessas condições com a evidência contrária que destrói a justificação. Essa concessão, todavia, é equivalente a admitir que não tenhamos realmente isolado uma condição que seja suficiente para a justificação (não inferencial). Precisamos de uma condição, entretanto, se estamos comprometidos com uma análise recursiva da justificação.

Podem existir soluções disponíveis ao confiabilista, e, aliás, para outros fundacionalistas que procuram admitir justificação não inferencial fraca. Uma é abandonar a ideia de análise recursiva da justificação. O confiabilista poderia ainda introduzir o conceito de justificação não inferencial *prima facie* compreendido em termos de possuir dados não doxásticos (estados que não são estados de crença) que poderiam ser possuídos por processos incondicionalmente confiáveis. Mas poder-se-ia definir a categoria epistêmica da crença de *S* de que *P* no momento *t* em termos de se *todos* os dados disponíveis em um momento *t* possuídos por *todos* os processos independentes-de-crença disponíveis, cujas crenças *output* fossem, por sua vez, possuídas por todos os processos dependentes-de-crença disponíveis

implicariam a crença de que P , na qual a confiabilidade que determina a categoria epistêmica da crença de que P é a confiabilidade do “gigante” processo composto de todos esses subprocessos que atuam conjuntamente.

Ao adotar a revisão do confiabilismo mencionada, iremos também solucionar outro problema que obviamente a visão enfrenta. Segundo expressões rudimentares de confiabilismo, uma crença de que P , que é o produto final de uma série de processos de produção de crenças, cada um dos quais é confiável de forma relevante, será justificada. Porém, se os processos não forem 100% confiáveis e forem independentes uns dos outros, perde-se probabilidade por meio da estratificação adicional de processos ativos produtores de crenças. Pode haver uma chance de 90% de passar pelo primeiro processamento sem erro, 90% de chance de passar pelo segundo sem erro, e assim por diante, por vinte a trinta processos. Mas a chance de passar por todos pode ser extremamente pequena. (Pense novamente sobre fazer arremessos livres em basquete. Arremessadores muito bons em lances livres têm uma alta probabilidade de acertar cada um dos arremessos que efetuam, mas a chance de que façam trinta seguidos é remota.) Ao insistir na confiabilidade que dita a posição justificatória de uma crença como a confiabilidade de um processo complexo gigante que é a operação simultânea de todos os processos com todos os dados e crenças *output* disponíveis, cuidamos da perda de probabilidade por meio do uso acumulativo de processos de produção de crenças.

Há outro problema técnico que confronta todas as versões de confiabilismo – o *problema da generalidade*. Até aqui giramos em torno do discurso sobre processos de formação-de-crenças e sua confiabilidade condicional ou incondicional como se tivéssemos uma ideia relativamente clara de como individuar processos de formação-de-crenças e seus *inputs* e *outputs*. Precisaremos descobrir qual *tipo* de processo é responsável por uma determinada crença se quisermos estar mesmo em posição de compreender o discurso acerca de sua confiabilidade – um conceito que requer que façamos sentido do *mesmo* (tipo de) processo que gera indefinido número de crenças. Individuar processos de formação-de-crenças não é coisa fácil, entretanto.

A primeira tarefa que se tem de efetuar ao individuar um processo é descobrir o que precisamente consideramos como o *input* ao processo. Quando somos obrigados a enfrentar a questão, um processo de formação-de-crenças é provavelmente melhor compreendido como elos em uma cadeia causal – provavelmente uma sequência de causas e efeitos que surgem no cérebro e eventualmente resultam em uma crença. Mas o que devemos considerar como o crucial “primeiro” elo na cadeia causal? Quão longe deveríamos retroceder? Deixe-nos tornar clara a questão com um exemplo. Considere uma crença formada perceptualmente. Penso que existe uma árvore do lado de fora de minha janela. A crença não apenas “saltou” na existência – tem uma causa. Qual foi a causa? Bom, poderíamos dizer que o *input* processado pelo cérebro foi uma sensação visual. Filósofos discutiram muito entre si sobre a categoria da sensação, mas por enquanto deixe-nos entendê-la como algo que *resulta* da luz incidindo na retina do olho. Ou, aliás, poderíamos descrever todo o processo como luz delimitando a superfície de uma árvore e incidindo na retina, produzindo uma experiência visual que, então, é “interpretada” como uma árvore^[37]. Qual descrição do processo oferecemos afeta dramaticamente a confiabilidade do processo. O último processo é 100% confiável. Sempre que luz reflete de uma árvore e inicia uma cadeia causal que resulta em eu crer que existe uma árvore ali, a crença *output* é verdadeira. Mas certamente isso é demasiado simples – essa é uma maneira sofisticada de gerar a espécie de confiabilidade que intuitivamente nos daria justificação.

Goldman e a maioria dos outros confiabilistas sugerem que aquilo no qual estamos mais interessados é naquele que crê e em sua confiabilidade como alguém que procura pela verdade enquanto se move de um contexto a outro. Por essa razão, não queremos incluir demasiado de uma descrição do meio na nossa caracterização do *input* em um processo de formação-de-crenças. Fariamos melhor em identificar os “dados” que são processados como aqueles que resultam de impactos sobre o corpo por forças exteriores. Mas se fizermos esse movimento, enfrentaremos mais questões difíceis. Considere a memória. Pareço me lembrar de ter posto as chaves de meu carro sobre a pia da cozinha, e isso produz a crença de que é lá que elas estão. É o processo confiável? Bem, qual é o processo? É a familiar cadeia causal que procede do parecer lembrar e resulta na crença. Mas estamos

agrupando aquelas situações nas quais pareço lembrar experiências relativamente recentes com situações nas quais pareço lembrar eventos distantes? Estamos considerando as aparentes memórias de pessoas muito velhas e teimosamente otimistas e as crenças que essas memórias geram com as memórias de pessoas jovens? Faz uma imensa diferença. Estou alcançando aquele estágio desagradável no qual o fato de que pareço lembrar ter feito algo com minhas chaves do carro não se correlaciona muito bem com a presente localização das chaves. Suponha que uma estranha doença aniquila 99% das pessoas com boa memória. Você é um dos poucos afortunados cuja memória ainda é confiável. Você realmente quer que o fato de que você está rodeado por pessoas que constantemente ficam confusas em relação ao passado devido às suas frequentemente enganosas “experiências” de memória afete sua habilidade de ter crenças perfeitamente justificadas sobre o passado?

Tal como o mesmo processo de memória pode ocorrer em pessoas com boa memória e pessoas com má memória (sendo que a diferença crucial entre as duas espécies de pessoas provavelmente tem mais a ver com o que causa a memória aparente), assim também o mesmo processo de formação-de-crenças pode ser confiável em um meio físico e não ser confiável em outro. Suponha que sou um astronauta que colide no solo de um planeta distante onde estranhas criaturas da atmosfera distorcem radicalmente as cores que os objetos parecem ter – objetos que realmente são vermelhos, por exemplo, parecem azuis. Eu vivo o resto de minha vida no planeta, nunca compreendendo o que se passa e, como resultado, acumulando um número considerável de falsas crenças sobre as cores dos objetos ao meu redor. É o meu processo de formação-de-crenças o mesmo usado para operar bastante efetivamente na minha obtenção de crenças verdadeiras na Terra? Suponha que, ao longo do tempo, gerações de viajantes do espaço começam a habitar este planeta, até que finalmente o processo de formação-de-crenças “pareço ver vermelho – creio que é vermelho” gera mais crenças falsas do que crenças verdadeiras. O que deveríamos dizer sobre a confiabilidade do processo e sobre a justificação epistêmica das crenças sobre cores? Vão os habitantes que permaneceram na Terra ainda ter crenças justificadas porque seus processos de formação-de-crenças sobre cores não são os mesmos dos habitantes do mundo das cores distorcidas? Tiveram eles crenças justificadas

por algum tempo até que as consideradas falsas finalmente começaram a exceder as crenças verdadeiras? Talvez, como sugeriu Sosa (1991), devêssemos relativizar a justificação epistêmica (e a confiabilidade que lhe é crucial) a um meio físico. Talvez devêssemos dizer que exatamente o mesmo processo pode ser confiável em um momento em um meio físico, mas não em outro momento ou em outro meio físico. Mas, ainda assim, quão detalhada deveria ser a nossa descrição do meio físico em relação ao qual tentamos compreender a concepção relativizada de confiabilidade?^[38]

O problema citado não é sem relação com um que consideramos ao introduzir a concepção de Plantinga de crença garantida como aquela que é produzida por uma capacidade cognitiva que está funcionando apropriadamente no meio físico para o qual foi projetada. Novamente, poder-se-ia pensar acerca do meio físico como um concebido pelo projetista, ou pensar acerca dele como o meio físico que desempenhou um papel crucial no processo evolutivo que selecionou para tanto maneiras de formar crenças. Sobre o exemplo mencionado, Plantinga afirmaria, presumivelmente, que logo ao abandonar o planeta para o qual meu sistema sensório fora projetado, as crenças formadas perdem sua garantia. Mas se estamos interessados em alcançar um conceito de justificação, ou de racionalidade, ou mesmo de garantia, quando a garantia é entendida como uma propriedade epistêmica positiva e é compreendida de tal maneira que possam existir crenças falsas garantidas, não fica evidente que alcançaremos o resultado correto ao recusar reconhecer que minhas crenças mantêm garantia quando me mudo para o meio físico “distorcido”. Enquanto não há razão para acreditar que o meio físico seja significativamente diferente, por que não seria perfeitamente razoável crer no que creio acerca de cores dos objetos ao meu redor? Mas isso nos remete a objeções mais fundamentais não apenas à confiabilidade em particular, porém ao externalismo em geral.

Objções fundamentais

Alucinação e justificação

Internalistas pensam que a abordagem para compreender conceitos epistêmicos é fundamentalmente e extremamente equivocada. Tentarei ilustrar a natureza da insatisfação do internalista com o focar do externalismo na confiabilidade, mas com a compreensão de que preocupações similares afligem supostamente outras versões de externalismo. A ideia básica é a de que a causa original de uma crença, sua habilidade para rastrear fatos, ou sua fonte confiável, não é nem necessária nem suficiente para a sua categoria epistêmica. Considere primeiramente um contraexemplo que incomodou ao próprio Goldman. Parece que podemos imaginar duas pessoas que têm precisamente a mesma evidência experimental na qual confiar, uma das quais mora no mundo que consideramos ser este, e uma outra que vive em um mundo *Matrix* (ou um mundo no qual cientistas loucos estão estimulando cérebros em uma cuba, ou no qual há um demônio malvado pregando imensa quantidade de trotes em seres conscientes produzindo telepaticamente experiências alucinatórias em massa). Com certeza, podemos não ter qualquer problema em alcançar a conclusão de que um desses indivíduos conhece verdades sobre seu meio físico, enquanto os outros não. Enquanto exista uma condição de verdade para o conhecimento que não esteja vinculada à justificação, quase todo filósofo será um externalista acerca do *conhecimento*^[39]. Porém, certamente parece haver algo muito estranho na sugestão de que um de nossos indivíduos tem crenças justificadas sobre o seu meio físico, enquanto o outro não têm. Com certeza, seja o que for que seja razoável você crer acerca dos objetos físicos à sua frente, é igualmente razoável o seu dublê do mundo-*Matrix* crer. A vítima do embuste no mundo-*Matrix* seria louca em não crer no que você crê. Você próprio teria precisamente as mesmas crenças se fosse repentinamente transportado (sem saber) ao mundo da alucinação em massa.

Novamente, porque focamos na justificação não inferencial neste capítulo, suponhamos (implausivelmente, como sugeri antes) que percepção

seja um processo de crença independente. Enquanto os dois indivíduos descritos antes têm experiências sensoriais qualitativamente indistinguíveis (e podemos também supor memórias aparentes), um deles, por hipótese, gera incontáveis crenças verdadeiras sobre o meio físico, enquanto o outro gera incontáveis crenças falsas sobre o seu meio. O percipiente verídico tem crenças produzidas por um processo incondicionalmente confiável; a vítima de alucinação em massa tem crenças produzidas por um processo incondicionalmente não confiável. De acordo com o confiabilista, um deveria ter crenças racional justificadas, enquanto o outro tem crenças irracionais injustificadas. Mas temos essa inclinação avassaladora a pensar que isso é simplesmente errado. Estamos convencidos de que, por mais razoável seja para um crer no que crê, é o mesmo tanto razoável para o outro ter crenças similares. Má sorte pode privar um de conhecimento, mas certamente não pode privá-lo de crença justificada.

Infelizmente, o crítico que toma essa linha de ataque frequentemente a combina com comentários sobre a normatividade da justificação. Você irá lembrar que no capítulo 3 discutimos a questão de como, se de algum modo, conceitos epistêmicos são apropriadamente considerados como conceitos normativos, e alcançamos a conclusão de que asserções sobre a normatividade do epistêmico são altamente problemáticas. Como vimos, uma maneira de tentar atar os juízos epistêmicos aos juízos normativos envolve afirmar que há um vínculo entre a avaliação de uma crença e um tipo de louvor ou censura ou à crença ou àquele que crê. Se a crença de alguém é justificada, é correto para a pessoa ter a crença. O crente é (epistemicamente) não culpável por ter a crença. Não iremos criticar a pessoa por ter a crença. Se decidirmos que sua crença é injustificada, estamos criticando ou a crença ou o que crê. Pensamos que a pessoa deve ser acusada por ter uma crença. Pensamos que a crença é tal que a pessoa não deveria tê-la.

Se endossamos esse tipo de conexões entre avaliação epistêmica e crítica, louvor ou censura, e juízos nos quais pessoas deveriam ou não deveriam crer, podemos ver imediatamente como elas seriam implementadas no suporte do ataque ao confiabilismo. A vítima da alucinação em massa dificilmente pode ser *acusada* de crer no que crê. Como poderíamos nós, em

sã consciência, *criticar* alguém por acreditar naquilo no qual sabemos que *nós* acreditaríamos se estivéssemos no mesmo sufoco?

Mas a normatividade é uma faca de dois gumes. Em resposta, o confiabilista pode fazer a distinção feita no capítulo 3 entre a avaliação de um sujeito e a avaliação de uma crença. Do fato de que alguém que crê não seja acusável ou criticável por ter a crença não se segue que não haja nada defeituoso na crença. Mas quando deslocamos nossa atenção à crença induzida por alucinação, o que se presume que seja defeituoso nela? Bem, afinal é falsa, e, outras coisas mantendo-se iguais, não é melhor ter crenças verdadeiras do que crenças falsas? Além do mais, foi produzida por um processo que, hipoteticamente, gerou incontáveis crenças falsas, e, outras coisas mantendo-se iguais, não é melhor ser o tipo de crente cujas crenças são produzidas por mecanismos que alcançam a verdade mais frequentemente do que não? Não é a “raison d'être” de uma crença alcançar a verdade, e não pode o confiabilista apontar ao fato óbvio que se você não pode ter uma crença verdadeira, então pelo menos você pode ter uma crença que se origina dessa maneira que lhe dá uma boa chance de alcançar a verdade?

A resposta anterior ao argumento da alucinação contra o confiabilismo tenta cooptar argumentos que repousam na alegada normatividade dos conceitos epistêmicos. O confiabilista tenta mostrar como, segundo compreensões perfeitamente ordinárias de boa e má crença, e de boas e más maneiras de formar crença, o confiabilismo pode ter uma argumentação tão boa quanto qualquer outra visão que capture uma espécie significativa de virtude que crenças e maneiras de formar crenças podem exhibir. Porém, o melhor antídoto a tudo isso é deixar a poeira que rodeia a normatividade baixar, e comentar novamente que simplesmente achamos muito difícil considerar a vítima de alucinação em massa como tendo formado crenças epistemicamente irracionais sobre o seu meio físico. Ela não é mais irracional do que é o júri que condena um réu baseado em evidência que foi habilmente forjada pelo promotor. Júris racionais vão aonde a evidência os leva. E crentes racionais, habilmente enganados pela sensação, vão aonde a evidência os leva.

Como mostrado antes, o próprio Goldman preocupava-se muito com a objeção citada, mencionando-a ele próprio em sua primeira tentativa (1979) de desenvolver uma interpretação confiabilista de justificação. Em um livro subsequente (1986), tentou desarmar a objeção relativizando a definição principal de confiabilidade para um processo de formação-de-crença para mundos “normais”. Aproximadamente, mundos normais são aqueles que, em certos aspectos *fundamentais*, caracterizam-se exatamente como o mundo que nós *supomos* esse ser. A ideia não foi feliz. Não era fácil imaginar quais seriam os aspectos fundamentais (embora ficasse evidente que nenhum mundo imaginado pelo ceticismo radical seria considerado “normal”). Pior ainda, qualquer que fosse a atração que o confiabilismo poderia ter exercido àqueles que queriam uma conexão “firme” entre ter crenças epistemicamente justificadas e ter crenças que são, a maioria, verdadeiras, está agora completamente perdida. O mundo real pode não ser o mundo normal, e nossas “crenças epistemicamente justificadas” podem ser produzidas por processos que são, de fato, pateticamente não confiáveis.

Para seu crédito, Goldman largou a abordagem dos mundos normais para lidar com a objeção e eventualmente decidiu-se por uma interpretação de justificação epistêmica (1988) dramaticamente bifurcada. Ele distinguiu justificação forte de fraca. Justificação forte é capturada por um confiabilismo incondicional. A justificação fraca tem mais relação com formar crenças de maneiras que se adequam aos padrões da comunidade, sendo que o crente em questão foi levado a acreditar nesses padrões. Podemos, então, dizer dos nossos habitantes do mundo-*Matrix* que suas crenças eram fracamente justificadas, porém fortemente injustificadas. Esse confiabilista tenta mitigar a crítica dando às crenças da vítima de alucinação algum tipo de posição epistêmica positiva, enquanto insiste em que, em outro sentido evidente, quando você vai direto ao assunto, pessoas que formam crenças em um mundo-do-demônio ou nos meios do mundo-*Matrix* têm o tipo de crenças seriamente defeituosas que é apropriado criticar como injustificadas.

Quando um filósofo tem de recorrer a esse tipo de bifurcação, é pelo menos hora de tornar-se desconfiado. Não significa que frequentemente não usemos o mesmo termo com um significado diferente. Existem exemplos incontroversos. O banco no qual você coloca o seu dinheiro não tem muito

a ver com o banco de areia. Mas é dificilmente plausível supor que possamos atribuir essa espécie de ambiguidade diretamente aos termos “justificação epistêmica” ou “racionalidade epistêmica”. Goldman tenta desenvolver dois sentidos de “justificação epistêmica” – conceitos que são de interesse ao epistemologista. Existe outra espécie de ambiguidade que frequentemente se encontra. O significado de “corajoso”, quando é usado para caracterizar um país, não é, eu sustentaria, o mesmo que o significado de “corajoso” quando é usado para caracterizar uma pessoa. Mas não é difícil ver qual seria a conexão entre os dois usos. A coragem de um país pode ser definida em termos de algum grupo de pessoas que compõem o país (seu povo, seus líderes, ou seus militares, p. ex.). Mas os dois conceitos de justificação de Goldman não parecem ter esse tipo de relação um com o outro. Nem um conceito é de certo modo parasitário do outro. De fato, é difícil escapar da conclusão de que o conceito de justificação fraca seja introduzido com o único propósito de reconhecer a força da crítica do internalismo ao confiabilismo.

Discutimos essa objeção em conexão com a versão confiabilista de externalismo. Deveria estar óbvio, no entanto, que, se o internalista, com sucesso, identificou a fraqueza do confiabilismo, um problema similar seria enfrentado por ambas, as teorias causais e as concepções de rastreamento de justificação e conhecimento não inferenciais. Nossos dois indivíduos com, aparentemente, justificações subjetivas idênticas podem ter suas respectivas crenças causadas de maneiras muito diferentes. Um indivíduo pode habitar um mundo no qual a crença rastreia o *truth-maker* relevante para ela, enquanto o outro mora em um mundo no qual a crença falha em rastrear o *truth-maker* relevante. Em nenhum dos casos gostaríamos de afirmar que a pessoa tem ou conhecimento ou uma crença justificada. A objeção ao confiabilismo pode ser muito facilmente estendida à abordagem externalista paradigmática de justificação não inferencial.

Objecções de Bonjour

A primeira objeção ao externalismo (ilustrada primeiramente em conexão com o confiabilismo) colocou em questão a necessidade das condições propostas pelo externalista à justificação. Parecia plausível que se

pudesse ter justificação forte mesmo se a crença resultante não fosse confiavelmente produzida, ou causada da maneira requerida pelo teorista causal. Bonjour (1985) também colocou em questão a suficiência das condições que o externalista propõe. Resumidamente, pensa que pode imaginar situações nas quais as condições propostas pelo externalista como análise da justificação são satisfeitas mesmo se, intuitivamente, a pessoa que satisfaz essas condições não tem uma crença justificada. Novamente, olhemos para o argumento como poderia ser dirigido a um confiabilista, mantendo em mente que poderia ser apropriadamente modificado para atacar outro paradigma externalista de análises da justificação.

BonJour inicia com um exemplo que mesmo a maioria dos confiabilistas acha persuasivo – um bastante similar à situação hipotética que o próprio Goldman elaborou ao argumentar que uma formulação anterior de confiabilismo requeria revisão. Bonjour nos pede que consideremos alguém que de fato tem poderes de clarividência. Nossa pessoa hipotética ocasionalmente crê, com base em “premonições”, que algum desastre ocorreu ou irá ocorrer, e está sempre certa. Suponhamos, entretanto, que a pessoa não tem razão independente para supor que as crenças baseadas em premonições sejam verdadeiras. A pessoa não tem acesso a jornais, ou outras fontes públicas de informação que lhe permitiriam, de forma independente, estabelecer que sua convicção absoluta de que um grande terremoto ocorreu era de fato correta. De fato, suponhamos mais que nossa pessoa hipotética com essa incomum habilidade de predizer desastres tem uma enorme quantidade de evidências indicando que não há tal coisa como uma premonição. Não obstante possuir o poder, ela certamente seria irracional crendo no que crê. Como discutimos antes, o próprio Goldman reconhece o problema. Quando uma pessoa com memória perfeitamente verídica tem razão epistêmica forte para acreditar que sua memória não é confiável, as crenças dessa pessoa sobre o passado, que resultam de memória, são intuitivamente irracionais. A pessoa deveria pelo menos suspender a crença.

BonJour, então, pergunta uma questão retórica importante. Suponha que, em vez de ter uma evidência positiva indicando que não existe tal coisa como a clarividência, à nossa pessoa hipotética simplesmente falte evidência de uma forma ou de outra. Isso realmente tornaria racional aquelas crenças

baseadas em uma força a qual a pessoa não tem nenhuma razão para crer que exista? A resposta à pergunta retórica é supostamente evidente. Processos confiáveis, crenças causadas por fatos que são seus *truth-makers*, crenças que rastreiam a verdade do que é crido – nada disso gera justificação até que a pessoa tenha alguma razão para crer que o processo seja confiável, que a crença seja causada pelo *truth-maker*, ou que a crença rastreie a verdade do que é crido. Claro, caso se possua tal evidência, *essa* seria a fonte da categoria epistêmica positiva da crença. Retornaremos a esse tópico em nossa discussão da maneira pela qual internalistas e externalistas respondem a argumentos céticos.

Justificação epistêmica e convicção

Há uma preocupação mais geral que quase todos os internalistas têm com as interpretações externalistas de justificação não inferencial. A preocupação é a de que os externalistas têm falhado em capturar o conceito filosoficamente interessante de justificação, que externalistas têm simplesmente trocado o assunto da epistemologia ao redefinir os termos do debate clássico. Mas tudo isso é penosamente vago. O confiabilista, por exemplo, afirma que o confiabilismo nos dá uma interpretação perfeitamente clara de uma virtude que uma crença possa possuir. É, afinal, certamente bom se nós somos pessoas que são projetadas de forma a alcançar a verdade e a evitar a falsidade. Queremos ser capazes de responder a estímulos apropriados com crenças verdadeiras. Se não podemos acertar todo o tempo, então, pelo menos, é bom que acertemos a maioria do tempo.

Tudo isso é verdade. E avaliando as crenças de outros, realmente suspeito que o externalista pode estar certo ao sugerir que estamos às vezes principalmente interessados em se o sujeito de nossa avaliação está alcançando a verdade efetivamente. O internalista está convencido, entretanto, que as coisas mudam quando adotamos a perspectiva da primeira pessoa.

Tenho minha primeira aula de filosofia e leio com interesse Descartes, que me adverte que aceitei muita coisa sem grande reflexão. Ele também adverte que pessoas são levadas a crerem todo tipo de coisas por fatores que são epistemicamente irrelevantes. Sugere que eu cuidadosamente reexamine

minhas crenças para assegurar que não admitem possibilidade de erro. Mas podemos, talvez, modificar sua recomendação ligeiramente. Pode ser boa ideia reexaminar muito daquilo em que cremos para assegurar que essas crenças sejam racionais. Suponhamos que eu creia que há um Deus, mais ou menos nos moldes estabelecidos pela tradição judaico-cristã. Não requer muita sofisticação perceber que não é um acidente que pessoas como eu, crescendo em uma cultura dominada pela tradição judaico-cristã, sejam mais propensas a ter tais crenças do que o contrário, pelo menos em algum momento em seu desenvolvimento. Mas estou agora lapidando filosoficamente. Estou aceitando o conselho cartesiano e tentando assegurar-me de que isso não é alguma estranha crença irracional.

O confiabilista me diz, ou pelo menos deveria dizer-me, que minha crença em Deus pode não ser somente justificada, mas ser não inferencialmente justificada. Foi uma parte considerável de muitas tradições religiosas que os “escolhidos” tivessem a existência de Deus revelada por meio da “inspiração divina”. Se há tal coisa como a inspiração divina, não é um candidato ruim para um processo de formação-de-crença incondicionalmente confiável, independente-de-crença. Como vimos antes, também não é um mau candidato para uma crença causada “diretamente” pelo fato que a torna verdadeira. É também um candidato muito bom, imagino, para uma crença que rastrearía a verdade daquilo no qual é crido. Assim, talvez eu tenha encontrado uma crença não inferencialmente justificada na existência de Deus, pelo menos de acordo como o confiabilista, o teórico causal, ou o teórico do rastreamento entendem a justificação não inferencial. Se eu possuísse essa justificação, far-me-ia bem *de qualquer modo que fosse* encontrar a convicção que foi abalada pela minha breve incursão na filosofia? Internalistas pensam que possuir o tipo de justificação definida pelos externalistas seria completamente irrelevante para possuir o tipo de justificação que procuramos quando tentamos colocar nossas crenças em uma base segura – o tipo de justificação que nos dá convicção.

Agora, pode ser que internalistas queiram algo que não podem. Vamos explorar essa possibilidade no capítulo 7, quando exploraremos a maneira pela qual internalistas e externalistas responderão ao problema do ceticismo.

Leituras sugeridas

BONJOUR, L. & SOSA, E. (2003). *Justificação epistêmica*. Oxford: Blackwell, parte II.

CONEE, E. & FELDMAN, R. (1998). “The Generality Problem for Reliabilism”. *Philosophical Studies*, 89, p. 1-29.

GOLDMAN, A. (1979). “What Is Justified Belief?” In: PAPPAS, G. (org.). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel.

[30]. De fato, é um dos mais intratáveis problemas filosóficos.

[31]. Ele não pensa (nem eu) que se uma pessoa é responsável ou não pelo que pensa seja relevante para uma avaliação epistêmica de suas crenças – certamente não para uma avaliação epistêmica relevante para uma atribuição de conhecimento.

[32]. Eu deveria enfatizar que Plantinga não pensa em sua visão como uma versão de confiabilismo, mas antes como uma alternativa ao confiabilismo. Ao tratá-la como a primeira, não estou negando as diferenças muito importantes que existem entre a visão de Plantinga e as formas mais comuns de confiabilismo.

[33]. Pode não ser um acidente que o crescimento em popularidade do confiabilismo tenha coincidido com nos tornarmos totalmente envolvidos pela era do computador. Tal como operações (computadores eficientes) geram *outputs* apropriados de sinais *input*, assim agentes epistêmicos eficientes geram crenças apropriadas dados estímulos relevantes.

[34]. Podemos talvez também sermos capazes de monitorar dessa forma nossos próprios estados de crença. Por essa razão, temos de ser cuidadosos na nossa caracterização confiabilista de justificação não inferencial. É tentador afirmar que uma crença é não inferencialmente justificada quando usa como *input* somente algo outro do que crença. Mas se o ter uma crença causa crer-se que se tem uma crença, isso pode ser um exemplo de um processo incondicionalmente confiável que usa como seu *input* uma crença que resulta em uma crença não inferencialmente justificada. Note, no entanto, que o status justificador da crença *input* é irrelevante para a justificação da crença *output*. Para a discussão desse ponto, cf. Jennifer Wilson (2004).

[35]. Cf. a nota imediatamente precedente.

[36]. Discuti no capítulo 2 o que considere ser uma consequência particularmente embaraçosa da visão de Nozick. Para conferir outras críticas detalhadas e persuasivas de concepções de

conhecimento por rastreamento, cf. novamente Hawthorne (2003).

[37]. Susan Haack (1995) chega perigosamente perto de fazer exatamente isso.

[38]. Sosa sugere que se apele nesse ponto para considerações pragmáticas. Estamos interessados na confiabilidade de outros precisamente porque queremos confiar em informações que fornecem. Se especificamos os processos de produção de crenças relevantes muito estritamente, a informação transmitida sobre sua “virtude” epistêmica será inútil na generalização a outras situações.

[39]. O termo “internalismo” é *às vezes* usado de tal maneira que alguém seria internalista acerca do conhecimento contanto que fosse um internalista acerca da justificação.

6

Justificação inferencial

Introdução

Nos capítulos 4 e 5 observamos ambas as interpretações – a internalista e a externalista – de justificação não inferencial. Apesar de internalistas e externalistas endossarem radicalmente diferentes interpretações de justificação não inferencial e de conhecimento, ambos os campos estão comprometidos com a visão de que todas as justificações epistêmicas requerem a existência de justificação não inferencial. Não dissemos muito ainda sobre o que, se algo, estamos justificados não inferencialmente a crer, segundo a interpretação de justificação não inferencial tradicional ou externalista. Vamos retornar a essa questão quando examinarmos os argumentos do cético. Mas há outra questão crítica para a metaepistemologia, e essa concerne a maneira pela qual se pode mover para além das fundações para a justificação e o conhecimento em direção ao restante daquilo que consideramos que estamos justificados em crer. Neste capítulo, examinaremos mais proximamente interpretações rivais sobre o que é requerido para a justificação inferencial.

Dissemos no capítulo 3 que filósofos com perspectivas radicalmente diferentes de justificação não inferencial tendem a concordar com que, se a própria suposta justificação para crer em P envolver inferência de outra proposição diferente E , essa justificação requererá que se esteja justificado em crer em E . O iminente regresso é eliminado com a introdução de crenças não inferencialmente justificadas – crenças que podem legitimamente concluir cadeias de raciocínio. Mas também é óbvio que, a fim de que S esteja justificado em crer em P com base em E , precisamos *mais* do que S esteja justificado em crer em E e de que S baseie a crença de que P em E . Eu posso basear minha crença de que você terá uma vida longa em minha crença justificada de que você tem uma longa “linha da vida” na palma de

sua mão, mas essa crença sobre o comprimento de sua vida será ainda injustificada. Por quê? Ou porque: (1) não há uma conexão apropriada entre a verdade da proposição de que você tem uma vida longa e a verdade da proposição de que você viverá um longo tempo ou (2) você não tem razão para crer que as proposições estão apropriadamente conectadas. A posição que se toma se é (1) ou (2) que captura a condição faltante para a justificação inferencial é a posição que define outro debate internalismo/externalismo – o debate que chamo de internalismo/externalismo *inferencial*.

Internalismo inferencial

O internalista inferencial está comprometido com a visão de que para S estar justificado em crer em P com base em E , S não tem apenas de estar justificado em crer em E , mas tem também de estar justificado em crer que E torna provável P (sendo que E implicar P pode ser visto como o limite superior de E tornar provável P). Segundo essa maneira de expressar o compromisso do internalista inferencial, o conceito-chave torna-se o conceito de uma proposição tornar provável a outra. Alternativamente, o internalista inferencial pode argumentar que ter uma crença justificada em P com base em E requer ter justificação para crer em um princípio epistêmico que autoriza a crença em P com base em E . No que segue, irei assumir que um princípio epistêmico irá autorizar uma inferência somente em virtude de uma relação apropriada entre o conteúdo das premissas que se têm e o conteúdo da conclusão que se infere dessas premissas. Vou assumir, em outras palavras, que o internalista inferencial sustenta que a justificação inferencial envolve “ver” a conexão apropriada entre as premissas que se têm e aquilo que se infere dessas premissas.

Como comentado no capítulo 3, é uma afirmação mitigada sugerir que internalismo inferencial não é muito popular hoje em dia. Mesmo filósofos atraídos à visão de que justificação não inferencial requer pelo menos acesso potencial às condições que constituem essa justificação, evitam a visão de que a justificação inferencial requer acesso à *conexão* entre premissas e conclusão. A visão geral parece ser a de que os requisitos do internalista inferencial para a justificação inferencial são demasiado fortes – que convidam ou ao regresso vicioso ou ao ceticismo. Uma famosa preocupação é ilustrada pelo famoso diálogo de Carroll (1895) entre a Tartaruga e Aquiles^[40]. Parafraseando frouxamente, a Tartaruga não vê como se poderia jamais estar na posição de acreditar na conclusão de qualquer argumento. Suponha, a Tartaruga afirma que Q apontando que é verdadeiro que P e verdadeiro que se P , então Q . Não precisar-se-ia alguma razão para supor que tais premissas dão uma razão para crer em Q ? Fatalmente, Aquiles constrange suplementando as premissas com uma premissa condicional adicional: se P e (se P , então Q), então Q . Naturalmente, a Tartaruga não

está mais satisfeita do que estava antes. Ainda quer razão para pensar que a nova coleção de premissas torna racional crer em Q . Podemos adicionar ainda outra premissa: (Se P e (se P , então Q), então Q , então Q), mas, claro, se a preocupação original da Tartaruga era legítima, não estamos fazendo nenhum progresso.

Não há paradoxo real, no entanto, para o internalista inferencial. Enquanto é tolo supor que existe a necessidade de fortalecer um argumento, cujas premissas implicam sua conclusão adicionando uma premissa para tal efeito, é um assunto bem diferente supor que, a fim de racionalmente acreditar na conclusão de um argumento baseado em suas premissas, tem-se que “ver” a conexão entre premissas e conclusão. Seria, de fato, infeliz se a única maneira de descobrir conexões entre premissas e conclusão fosse *inferir* as conexões de ainda outras premissas. Isso geraria um regresso vicioso. A moral para o internalista inferencial é que seria melhor haver alguma forma de compreender conexões entre premissas e conclusão que permitisse assegurar conhecimento não inferencial das conexões. Retornaremos a esse ponto mais adiante.

Mesmo que o internalismo inferencial não implique um regresso vicioso, poder-se-ia ainda insistir que se deveria ter muito boas razões para aceitar uma perspectiva que fará, como veremos, muito mais difícil evitar o ceticismo. Mas, razões *prima facie* plausíveis para aceitar o internalismo inferencial não são difíceis de obter. Parece haver todo tipo de contextos nos quais a falha de alguém em ter boas razões para acreditar que existe uma conexão apropriada entre as premissas e a conclusão é *suficiente* para a falta de justificação inferencial. No capítulo 3 falamos sobre o leitor de mãos que infere que alguém terá uma vida longa baseada no comprimento da “linha da vida” na palma de sua mão. Certamente rejeitamos a conclusão do leitor de mãos por ser irracional, porque estamos convencidos de que o leitor de mãos não tem nenhuma boa razão para acreditar que haja uma conexão entre o comprimento da linha da palma e a duração de uma vida. Considere outro exemplo. O astrólogo faz todo tipo de predições sobre sua vida baseado em seu aniversário e nas posições de corpos celestes. Quase todos nós pensamos que as predições do astrólogo são comicamente irracionais. Por quê? Não significa que duvidemos de seu conhecimento dos astros. Antes, duvidamos de que ele tenha qualquer razão para acreditar que as

posições de corpos celestes tenham qualquer relação com os afazeres de seres humanos.

Mike Huemer (2002) comentou que se tem de ser muito cuidadoso em confiar nesse tipo de exemplo a fim de tornar plausível o internalismo inferencial. O problema é que, com frequência, entimematicamente descrevemos nosso raciocínio. Eu chamo a polícia e conto que fui roubado. Perguntado por que assim penso, ofereço como minha evidência que meus valores desapareceram, minha janela está quebrada, há pegadas tanto do lado de fora da janela quanto no meu tapete. Em contextos ordinários, obviamente não questionaremos a sugestão de que isso constitui muito boa evidência de que fui roubado. Mas é duvidoso que as verdades às quais apelo *isoladamente* permitam-me inferir a conclusão. Plausivelmente, é apenas com a coleção incrivelmente complexa de informações de fundo que essas verdades me permitem racionalmente alcançar a conclusão de que fui roubado. Sei, por exemplo, que vivo em uma cultura na qual não é aceitável que amigos invadam minha casa quando não estou para roubar valores. Sei que janelas não quebram sem motivo aparente, causando tanto o aparecimento de pegadas em vários lugares quanto o desaparecimento de valores. Estou seguro de que não sou psicótico e propenso a encenar roubos cuja encenação com frequência esqueço subsequentemente. É sempre com base nessas informações de fundo que posso legitimamente tirar a conclusão de que fui roubado.

Claro, é improvável que tenha cogitado explícita e conscientemente todas as proposições de minha evidência “de fundo”. Como você lembrará da discussão anterior, filósofos distinguem, das várias proposições nas quais acreditamos, aquelas às quais damos consentimento “ocorrente” e aquelas nas quais meramente acreditamos “disposicionalmente”. Momentos antes de você ler essa frase, você poderia acuradamente ser descrito como alguém que acredita que 2 é maior do que 1, que 3 é maior do que 1, que 4 é maior do que 1, e assim por diante *ad infinitum*. Você também acreditava que sua unha do pé é menor do que o estado do Alaska, o estado de Nova York, o estado de Dakota do Sul, e assim por diante para um número indefinido de locais. Como vimos, não é tão fácil dar uma descrição adequada de uma crença disposicional. Como uma primeira tentativa, sugerimos que *S* disposicionalmente acredita em *P* se *S* assentisse imediatamente a *P* caso *S*

refletisse a respeito. Mas isso não distingue adequadamente entre proposições nas quais passa-se a acreditar pela primeira vez quando se reflete sobre elas e proposições nas quais acreditou-se “desde o começo”. Além disso, é uma consequência embaraçosa dessa descrição que todos nós disposicionalmente acreditemos que somos conscientes mesmo quando estamos em um sono sem sonhos. Afinal, mesmo quando estamos em um sono sem sonhos, é verdade que se *fôssemos* refletir sobre a questão se estamos conscientes, alcançaríamos a conclusão de que estamos. Mas mesmo que não haja uma maneira direta de definir uma crença disposicional, iremos certamente reconhecer a existência de crenças que “levamos por aí” conosco, mesmo se raramente as trazemos à tona na consciência. E seja como compreendamos crenças disposicionais, certamente será possível permitir-lhes um papel na maneira pela qual alcançamos conclusões.

Essas observações são relevantes para avaliar a plausibilidade dos argumentos anteriores para o internalismo inferencial. Huemer argumenta que, enquanto o princípio parece plausível, refletindo, consideraremos que a descrição da evidência da qual inferimos a conclusão é *incompleta*. Podemos inferir que uma solução é ácida pelo fato de que o papel de tornassol nela tornou-se vermelho, mas somente inferimos a conclusão confiando em algumas *premissas* adicionais que descrevem correlações entre a cor do papel de tornassol em uma solução e o caráter da solução. *Precisamos* ter uma razão para acreditar que exista uma conexão entre o papel de tornassol tornar-se vermelho na solução e a solução ser um ácido, mas somente porque precisamos tal *premissa* a fim de alcançar a conclusão. Tanto os internalistas inferenciais quanto os externalistas inferenciais concordam, habitualmente, que, para uma inferência produzir uma crença justificada, temos de estar justificados em acreditar nas premissas das quais inferimos a conclusão. Se confiamos em uma premissa que descreve a conexão entre a cor do papel de tornassol e o caráter da solução na qual foi colocado, então, para obter certeza, precisaremos de razões para acreditar que essa conexão ocorre. Porém, logo que temos todas as premissas nas quais confiamos, e é verdade que essas premissas tornam provável a conclusão que inferimos delas, não precisamos, adicionalmente, acesso à relação entre premissas e conclusão.

Assim, retornando ao nosso astrólogo, pode parecer agora plausível supor que ninguém, nem mesmo um astrólogo, pense que uma pessoa racional possa alcançar conclusões sobre o futuro baseadas em informações sobre corpos celestes e apenas nessa informação. Mesmo astrólogos, pelo menos implicitamente, reconhecem que precisarão confiar em *premissas* adicionais descrevendo correlações passadas entre as posições dos planetas e os afazeres de pessoas, premissas que têm de ser cridas justificadamente se devem transferir a sua justificação a alguma conclusão inferida delas. E caso o astrólogo perceba ou não isso, *nós* estamos convencidos de que precisam acreditar justificadamente em tais premissas a fim de alcançar sua conclusão. Mas tal admissão não constitui concessão ao internalismo inferencial. Quando *todas* as premissas que se têm são cridas justificadamente e o argumento é *bom*, isso é suficiente para produzir crença justificada na conclusão.

Enquanto Huemer está certo em nos advertir contra tirar conclusões inapropriadas do pensar sobre raciocínio entimemático, ainda parecem existir razões fortes para adotar o internalismo inferencial. Considere o exemplo menos controverso de um argumento com uma forte conexão entre premissas e conclusão, um argumento dedutivamente válido (um argumento cujas premissas implicam sua conclusão). Suponha que infiro a conclusão *C* da evidência *E*, sendo que *E* implica *C*, mas a inferência é demasiadamente complicada para que eu a perceba. Sou, no entanto, *causado* a crer em *C* quando creio em *E*. Talvez eu tenha sido hipnotizado noite passada e, sob influência hipnótica, foi-me dito que eu creria em *C* se eu viesse a saber *E*. Parece ainda plausível supor que mesmo que eu creia em *C* baseado em *E*, sendo que *E* implica *C*, eu não tenha razão epistêmica para crer em *C*, enquanto eu for incapaz de perceber ou mesmo compreender a maneira pela qual *C* implica *E*.

Poder-se-ia objetar que esse argumento apoia-se em uma pressuposição controversa sobre a relação básica. Também poder-se-ia argumentar que, a fim de que a nossa crença em *C* seja baseada em nossa crença em *E*, mais têm de ser verdade do que que a última cause a primeira. Mas enquanto essa afirmação pode ter alguma credibilidade, suspeito que seja apenas porque podemos querer incorporar a consciência da conexão entre premissas e conclusão antes de conceder que a relação básica se realiza. Mas, claro, isso

apenas fortalece a postura do internalista inferencial para o qual a consciência de conexões entre premissas e conclusões é crucial para assegurar a justificação inferencial.

Suponha que fiquemos convencidos de que o inferencialismo internalista seja verdadeiro. Ao discutir a Tartatura e Aquiles, concedemos que para evitar o regresso vicioso, o internalista inferencial deveria ter encontrado uma maneira de compreender a relação entre premissas e conclusões de bons argumentos que permitisse a possibilidade de consciência não inferencial dessas conexões. É muitas vezes concedido por fundacionalistas tradicionais que se possa incluir, nas fundações do conhecimento *a priori*, conhecimento de certas verdades necessárias. Pode-se saber sem inferência que solteiros são não casados, que dois mais dois é igual a quatro, que os ângulos opostos de linhas retas que se intersectam são iguais. É também concedido normalmente que se pode saber sem inferência que uma proposição logicamente implica outra, pelo menos se a inferência for relativamente direta. Pode-se saber, por exemplo, que a proposição que *P* e (se *P*, então *Q*) implica *Q*. Assim, pode não haver nenhum problema particular em satisfazer o requisito do internalista para a justificação inferencial quando a inferência em questão é dedutivamente válida e relativamente simples. Como veremos mais claramente no próximo capítulo, entretanto, *dedução* de fundações disponíveis provavelmente não nos levará para muito longe dessas fundações – não seremos capazes de usar esses raciocínios para justificar crenças do senso comum sobre o mundo que nos cerca. A fim de alcançar as conclusões que filosoficamente consideramos serem justificadas, precisamos nos ocupar de um raciocínio que seja bom, mas não dedutivamente válido. Expresso de outra maneira, precisamos nos apoiar em argumentos cujas premissas somente tornam altamente provável suas conclusões. Vejo nuvens escuras se aproximando e, depois de lembrar a experiência passada com nuvens escuras e chuva, infiro que logo estará chovendo. Minha evidência obviamente não garante a verdade da conclusão. Contudo, posso razoavelmente acreditar na conclusão baseada em tais premissas se posso “ver” que as premissas tornam provável a conclusão. Mas qual é a relação de tornar provável que supostamente vigora entre minhas premissas e minha conclusão? Mais especificamente, como podemos

compreender essa relação de tal maneira que se possa descobrir a relação sem apoiar-se em inferência?

A discussão anterior acerca de inferência sugere que, se somos internalistas inferenciais, podemos querer desenvolver uma compreensão de “tornar provável” que o torna o mais similar possível à inferência. Muitos anos atrás, John Maynard Keynes (1921) sugeriu exatamente essa visão. Afirmou que o epistemologista deveria reconhecer que, exatamente como proposições podem estar em relações de inferência entre si, assim também podem estar em relações de “tornar provável”. Ademais, argumentou que, quando uma proposição torna provável uma outra, que elas estejam em tal relação, essa é uma verdade necessária conhecida *a priori* (conhecida sem inferência). Com certeza, existem diferenças importantes entre tornar provável e implicar. Quando *P* implica *Q*, é absolutamente impossível que *P* seja verdadeiro enquanto *Q* é falso. Expressando de outra forma, não há circunstâncias concebíveis nas quais *P* seja verdadeira enquanto *Q* é falsa. Do fato de que *P* implica *Q*, portanto, segue-se imediatamente que a conjunção de *P* com toda outra proposição também implica *Q*. Se eu for um homem enquanto todos os homens são mortais implica que eu seja mortal, segue-se que eu ser homem enquanto todos os homens são mortais e esquilos têm caudas peludas implica que eu sou mortal. Pelo contrário, não é, obviamente, verdadeiro que se *P* torna provável *Q*, então a conjunção de *P* com qualquer outra informação também torne provável *Q*. Para ilustrar o ponto, temos um exemplo plausível da relação de probabilidade e, como iremos ver no próximo capítulo, não há nenhum exemplo filosoficamente incontroverso. Mas suponha, a bem do argumento, que o fato de que pareço lembrar tão vividamente de colocar minhas chaves sobre minha mesa torna provável que eu o tenha feito. Mesmo que isso seja verdade, não se segue que meu aparente lembrar que coloquei as chaves sobre a mesa enquanto as descobria em meu bolso torne provável que as coloquei sobre minha mesa.

A concessão de que *P* possa tornar provável *Q* embora (*P* e *R*) torne improvável *Q* não deveria ser confundida com a concessão de que não era uma verdade necessária que *P* torna provável *Q*. Você não mostra que é possível que *P* não torne provável *Q* indicando que *P* possa ser verdadeira enquanto *Q* é falsa. Keynes argumentaria que você nem mesmo falsifica a afirmação indicando que possa ser tipicamente o caso que proposições

como P sejam verdadeiras enquanto proposições como Q são falsas. Russell (1948: 212) certa vez argumentou que podemos fazer perfeitamente sentido da hipótese de que fomos criados em um momento atrás já repletos com uma vasta coleção de “falsas” memórias de experiências de um passado que não existiu. Imagine tal possibilidade e se pergunte se suas memórias ainda tornariam provável para você as várias e diversas conclusões que você alcança sobre o seu passado. Pelo menos alguns filósofos (mais sobre isso depois) estão convencidos de que em tais situações seria extremamente irracional para você não acreditar no “testemunho” de sua memória e, por isso, que, no sentido de tornar provável que é relevante para a racionalidade epistêmica, em tal mundo, verdades sobre o que você parece lembrar ainda tornam provável para você verdades sobre o passado. Reflexão ulterior sobre o experimento de pensamento pode convencê-lo de que você não pode nem mesmo *imaginar* ter uma memória vívida sem que essa memória torne, pelo menos, inicialmente provável a verdade da proposição sobre o passado na qual você está tão irresistivelmente inclinado a crer. E, se você alcançou essa conclusão, agora pode estar inclinado a pensar que Keynes estava certo em supor que existem conexões de probabilidade que vigoram necessariamente entre certos tipos de proposições.

Mesmo se Keynes estivesse certo e existissem argumentos cujas premissas necessariamente tornariam provável suas conclusões e mesmo se ele estivesse correto em supor que poderíamos descobrir tais conexões de probabilidade *a priori*, não se segue que essas descobertas seriam fáceis. Keynesianos são frequentemente criticados por afirmações particulares sobre probabilidade que se mostram problemáticas. Uma dessas afirmações invoca o assim chamado Princípio da Indiferença. É tentador pensar que, se existem duas hipóteses, P e não P , e você não tem razão para escolher entre elas, você deveria atribuir a elas um peso igual de serem verdadeiras. Nesse caso, dado que são exclusivas (ou P ou não P é verdadeira), deveríamos atribuir a cada uma probabilidade 0.5 relativa à nossa ignorância. Mas suponha que duas hipóteses são a mesa é marrom e não é o caso que a mesa é marrom, e que não tenho evidência qualquer que seja concernente à cor particular da mesa. Intuitivamente, parece errado atribuir às hipóteses uma probabilidade igual de serem verdadeiras. Existem muito mais maneiras de ser não marrom do que existem de ser marrom. Deveríamos dividir as

possibilidades em afirmações de comparável generalidade. A mesa é ou marrom, ou preta, ou vermelha etc. Somente então podemos pensar em atribuir às hipóteses probabilidade igual.

Verifica-se, no entanto, que não é sempre fácil imaginar como gerar a “correta” classe de comparação de hipóteses. Surgem paradoxos. Suponha, por exemplo, que lhe conto que dirigi meu carro exatamente uma milha e levei entre 1 minuto e 2 minutos e, portanto, andei entre 30min/h e 60min/h. Você não sabe nada mais que se aplique à situação. Intuitivamente, parece suficientemente plausível supor que a probabilidade de que eu tenha levado entre 1 minuto e 1 ½ minuto é a mesma (0.5) do que a probabilidade de que eu tenha levado entre 1 ½ minuto e 2 minutos. Parece o mesmo tanto plausível, todavia, supor que a hipótese de que eu estava andando entre 30min/h e 45min/h e a hipótese de que eu estava andando entre 45min/h e 60min/h são igualmente prováveis (cada uma tem uma probabilidade de 0.5). O problema é que parece que não posso consistentemente atribuir probabilidade de 0.5 a ambas: à hipótese de que eu estava andando entre 30 e 45min/h e à hipótese de que levei entre 1 ½ minuto e 2 minutos. A 45min/h, eu levaria apenas 1 ½ minuto para percorrer a milha. Qual forma de dividir as possibilidades está correta?^[41]

Considere outro, agora familiar, enigma de probabilidade: o Enigma Monty Hall (assim denominado por causa do nome do apresentador do *game show* que aparentemente angariou entre matemáticos). No Monty Hall *game show*, competidores alcançavam uma posição na qual tinham de escolher entre três portas, porta #1, porta #2 e porta #3. Eles sabiam que havia um prêmio valioso atrás de uma das portas e nada de valor atrás da outra. Depois que a competidora escolhia, digamos, a porta #1, Monty Hall normalmente abria uma das outras portas (digamos, a porta #3) para mostrar que não tinha nada de valor atrás dela. Ele então perguntava à competidora se ela queria manter a escolha inicial ou mudar para a porta #2. A grande maioria das pessoas concluirá que a competidora não teria nenhuma razão para mudar. Parece óbvio à maioria das pessoas que, em relação à nova informação, é igualmente provável que o prêmio esteja atrás da #1 quanto atrás da #2. Mas não é! A estratégia racional é mudar. É agora duas vezes mais provável para ela que o prêmio esteja atrás da porta #2 (para convencer a você próprio de que isso é assim, apenas pense sobre o fato de

que “mudadores” ganham nesses cenários toda vez que escolheram errado inicialmente – algo que acontece em 2 casos de 3).

A moral a ser tirada, entretanto, não é a de que existe um problema com a concepção de Keynes de probabilidade. Antes, pode mostrar apenas que é possível facilmente cometer enganos e pensar que existe uma conexão de probabilidade entre proposições quando não há. Não se segue que não haja verdades necessárias sobre as conexões de probabilidade entre premissas e conclusão que sejam cognoscíveis *a priori*. Segundo algumas visões, toda a matemática consiste de verdades necessárias cognoscíveis *a priori*. Mesmo se essa perspectiva for verdadeira, disso não se segue, como tristemente aprendemos em exames finais de matemática, que essas verdades sejam fáceis de conhecer.

Externalismo inferencial

O externalista inferencial está convencido de que os requisitos do internalista inferencial para a justificação inferencial são demasiadamente fortes. É suficiente que existam conexões apropriadas entre premissas e conclusões para que se obtenha uma crença justificada na conclusão baseada em crença justificada nas premissas. Enquanto o externalista inferencial não precisaria abandonar uma visão keynesiana de probabilidade epistêmica, a grande maioria propõe uma interpretação bastante diferente de como se pode adquirir crença justificada por inferência.

Ao discutir justificação não inferencial observamos certo número de interpretações externalistas dessa justificação. Cada uma delas oferece uma maneira análoga de compreender a justificação inferencial. Mas a visão que mais nos interessará aqui é a extensão da análise confiabilista à justificação inferencial. A interpretação paralela de justificação inferencial sugerida pelo teórico causal seria simplesmente reconhecer que a conexão causal que se estende da característica do mundo que torna verdadeira uma crença (no caso mais simples) à crença que torna verdadeira pode envolver vínculos que são, eles próprios, outras crenças. A maioria dos teóricos causais insistirá que, se essas crenças intermediárias devem assegurar conhecimento da crença *output* relevante, elas próprias terão de ser justificadas. Mas a extensão da teoria causal está mais à vontade com uma interpretação de

conhecimento inferencial em vez de crença justificada. Em pelo menos uma compreensão natural de justificação inferencial, possuir justificação inferencial para crer em alguma proposição *P* é perfeitamente compatível com *P* ser falso. As conexões causais que poderia ter sido plausível requerer-se como fonte de uma muito forte, de fato infalível, justificação não inferencial são muito fortes para requerer-se para a justificação em geral.

Precisamente da mesma forma, concepções de conhecimento por rastreamento podem certamente reconhecer uma distinção entre crenças que rastreiam seus *truth-makers* de maneira relevante, sem que o mecanismo de rastreamento envolva outras crenças justificadas, e crenças que rastreiam os *truth-makers* relevantes parcialmente em virtude de um mecanismo de rastreamento que emprega outras crenças justificadas. Mas, novamente, como o próprio Nozick admite, a concepção de rastreamento está mais à vontade como uma interpretação de conhecimento. Quando estamos tentando compreender crença justificada, parece óbvio que requeremos demasiado da crença justificada se requerermos que rastreie seu *truth-maker*. Como comentamos antes, queremos permitir a possibilidade de crença falsa justificada. E quando uma crença é falsa, obviamente não está rastreando a verdade.

Interpretações confiabilistas de justificação inferencial

Como vimos, o confiabilista oferece uma interpretação de justificação não inferencial que permite que uma crença justificada não inferencialmente seja falsa. De fato, pode-se possuir justificação não inferencial para acreditar em alguma proposição quando a justificação não é de modo algum muito forte. O processo incondicionalmente confiável, independente-de-crença, que produz a crença poderia ser tal que resultasse em crenças verdadeiras somente pouco mais do que 50% do tempo. O confiabilista não terá dificuldade, a princípio, em estender a interpretação de justificação não inferencial falível à justificação inferencial falível.

Você lembrará que a ideia central por trás do confiabilismo é a de que poderíamos compreender crença justificada como crença produzida de forma confiável. Na visão mais rudimentar, uma crença é produzida confiavelmente quando for produzida de uma maneira que normalmente

resulta em crença verdadeira. A oração-base da análise fundacionalista recursiva de justificação do confiabilista identifica crenças justificadas não inferencialmente como aquelas que são produzidas por processos incondicionalmente confiáveis, independentes-de-crença. Um processo é independente-de-crença quando seu “*input*” é outra coisa do que crença. As crenças justificadas que adquirimos dessa maneira podem, por sua vez, dar-nos premissas das quais podemos inferir ainda outras verdades. Na linguagem preferida do confiabilista, podemos reconhecer a existência de processos condicionalmente confiáveis, dependentes-de-crença. Um processo que produz crença é um processo dependente-de-crença quanto seu “*input*” inclui pelo menos algumas crenças. E esse processo é *condicionalmente* confiável quando suas crenças “*output*” seriam normalmente verdadeiras *contanto que suas crenças input fossem verdadeiras*. As crenças *output* de processos condicionalmente confiáveis, dependentes-de-crença, são inferencialmente justificadas quando as crenças *input* relevantes são, elas próprias, justificadas. Essas crenças ou alguns ancestrais causais dessas crenças têm de ser justificados não inferencialmente.

Considere um exemplo de um processo de formação-de-crença confiável *par excellence* – dedução válida. Suponha como resultado de crer em *P* e em (se *P*, então *Q*) que eu venha a crer em *Q*. Minha “programação” sempre me leva da crença de que *P*, com a crença de que se *P*, então *Q*, à crença de que *Q*. O processo é 100% confiável condicionalmente. Quando formo crenças *input* verdadeiras como *P* e (se *P*, então *Q*) e minha crença *output* é *Q*, minha crença *output* é 100% do tempo verdadeira. Se há padrões não dedutivos de inferência que me levam à verdade mais frequentemente do que não quando minhas crenças *input* são verdadeiras, esses processos terão uma confiabilidade condicional entre 50% e 100%. Assim como o confiabilista insistiria que uma crença pode ser não inferencialmente justificada mesmo se aquele que crê não tem ideia de como a crença foi formada, assim também o confiabilista insistirá que a crença pode ser inferencialmente justificada mesmo se aquele que crê não tenha ideia de qual é o processo dependente-de-crença que a produz e não tenha razão para supor que o processo em questão seja condicionalmente confiável.

Vimos no último capítulo que o confiabilismo atrai muitos filósofos desesperados por evitar o ceticismo. Se a visão fosse verdadeira, então, desde que a evolução e a natureza cooperassem, poderíamos ter muito mais crenças não inferencialmente justificadas do que os fundacionalistas tradicionais permitiram. De fato, qualquer crença poderia, a princípio, ser não inferencialmente justificada. Com um pouco de imaginação, podemos imaginar algum processo independente-de-crença, incondicionalmente confiável, que produza minha crença de que Deus existe, de que o mercado de ações subirá, ou de que existe vida no planeta Netuno. Também tivemos ocasião de nos preocupar com que o possuir o tipo de justificação não inferencial definida pelo confiabilista (ou outro paradigma externalista) pudesse não ter muito a ver com o tipo de convicção que poderíamos supor que a justificação deveria prover. Além disso, parecia que pudéssemos imaginar contrapartes não verídicas indistinguíveis daquilo que consideramos ser a nossa situação atual, situações nas quais muitos pensam ser óbvio que a categoria justificatória dessas crenças deveria permanecer inalterada, muito embora o confiabilismo pareça comprometer-nos com uma conclusão bastante diferente. Em adição a essas preocupações gerais, comentamos que o confiabilista enfrenta objeções mais pormenorizadas concernentes à especificação dos processos relevantes de formação-de-crenças. As virtudes e os supostos vícios da interpretação confiabilista da justificação não inferencial, todos eles, equiparam-se com a interpretação confiabilista de justificação inferencial. Para mostrar isso, precisamos somente alterar os vários experimentos de pensamento para estipular, dessa vez, que o processo em consideração é um processo dependente-de-crença. De fato, para ilustrar esse ponto, precisamos somente postular que alguns dos processos de formação-de-crenças que supusemos, no último capítulo, serem independentes-de-crença são, realmente, dependentes-de-crença.

Considere, por exemplo, crenças sobre o passado baseadas em memória. Ora, não é de forma alguma evidente se crenças resultantes da memória são tipicamente crenças que resultam de processos independentes-de-crença ou de processos dependentes-de-crença (como o confiabilista compreende a distinção). É inteiramente possível que nos encontremos acreditando em certas proposições sobre o passado sem, em qualquer sentido, primeiro contemplar o fato de que parece-nos lembrar ter tido certas experiências.

Mas é também possível que, pelo menos às vezes, realmente percebamos que temos alguma experiência de memória vívida e subsequentemente formemos uma crença baseada em tal experiência. Nessas situações é inteiramente plausível supor que a crença assim formada resulte de um processo dependente-de-crença. Assim, suponha que me torne consciente de meu parecer recordar que tive uma dor de cabeça esta manhã e conscientemente infiro dessa aparente memória que tive a dor de cabeça. Novamente, temos o problema de especificar precisamente qual é o processo. Com certeza, pode ser caracterizado como uma inferência do parecer lembrar uma experiência à conclusão de que a experiência ocorreu. Pode também ser descrito como o tornar-me consciente de meu aparente lembrar *vividamente* algo e, como resultado, vir a acreditar que tal experiência ocorreu. Mais uma vez, pode ser descrito como uma inferência a uma experiência passada de uma proposição descrevendo uma experiência de memória vívida quando tal experiência de memória ocorre na mente de um filósofo cuja memória nunca foi tão boa e que não está tornam-se mais jovem. Todas podem ser descrições bastante acuradas da inferência em questão, porém podemos alcançar muito diferentes avaliações da confiabilidade do processo dependendo de como seja retratado.

Ainda assim, assumindo, a bem do argumento, que algumas vezes realmente inferimos verdades sobre o passado de verdades que percebemos sobre a memória aparente, temos de decidir o que dizer sobre a situação possível na qual fomos criados, sem o nosso conhecimento, alguns minutos atrás, repletos com memórias aparentes enganosas, vívidas mas massivas, de um passado fictício. Parece que o confiabilista está comprometido com a visão de que as crenças que formaríamos sobre nosso passado resultam de um processo de formação-de-crença não confiável e, portanto, deveria ser injustificado. Mas nossas intuições aqui serão precisamente o que seriam quando consideramos o mesmo experimento de pensamento sob a suposição de que crenças induzidas pela memória sobre o passado seriam crenças produzidas por um processo independente-de-crença. É muito difícil para o epistemologista tradicional ver o que poderia fazer com que nossos habitantes desse bizarro mundo fossem epistemicamente irracionais por acreditarem (falsamente) no que acreditam sobre o seu passado. Uma pessoa que, perversamente, infere que algumas experiências não ocorreram

porque parece lembrar sua ocorrência teria a crença racional, de acordo com o confiabilista! Mas muitos de nós estão fortemente inclinados a pensar que a perversidade que acabo de descrever é uma perversidade epistêmica – a pessoa estaria indo contra as evidências.

Finalmente, a interpretação confiabilista da justificação inferencial nos deixa com aquilo que alguns considerariam ser uma desconexão estranha entre possuir justificação e ter algum tipo de garantia de verdade. Suponha que tenho o hábito de inferir que existe um deus que está zangado com algo da proposição de que surgiu um relâmpago no céu. Suponha mais, que os gregos estavam quase certos. Existem deuses ao estilo do Olimpo, um dos quais é um deus do trovão e um dos relâmpagos, e esse deus solta raios quando está incomodado com algo. Se eu estivesse vivendo nesse mundo, minhas crenças seriam inferencialmente justificadas. Porém, agora suponha, novamente, que estou me tornando filosoficamente reflexivo. Encontrei um certo número de intelectuais que me ridicularizaram pelo meu hábito bizarro de fazer inferências sobre deuses a partir de minhas observações daquilo que consideram ser fenômenos naturais perfeitamente mundanos. Começaram a abalar a minha confiança, apesar de eu não poder me livrar do que consideram ser um hábito muito estranho de formação-de-crença. Em relação à minha ansiedade de colocar minhas crenças em um solo firme – em relação à minha ansiedade de conseguir garantia de que o deus que considero responsável pelo relâmpago realmente existe –, estou conseguindo essa garantia do fato de ter uma crença produzida confiavelmente? A resposta parece ser obviamente “Não”, e novamente o internalista inferencial tem a explicação de por que a resposta é correta. Garantia só vem com o “ver” a conexão relevante entre nossas premissas e nossas conclusões.

Visões mistas e conceitos derivados de justificação inferencial

Quão plausível possa parecer o internalismo inferencial, permanece o fato de que não aparenta requerer muito de uma crença ser inferencialmente justificada. Isso, conjugado com as escassas fundações que a maioria das interpretações internalistas de justificação não inferencial permite, torna difícil reconciliar a visão com a maneira pela qual causalmente distinguimos entre crenças racionais e irracionais. Bebo um copo d'água e espero que mate minha sede. É essa expectativa racional? Antes de imergirmos em controvérsias metaepistemológicas, certamente parece um excelente candidato para uma crença racional. Mas não parece um candidato muito bom para uma crença não inferencialmente justificada segundo a teoria da familiaridade. Parece pouco plausível supor que eu esteja diretamente familiarizado com algum futuro estado de coisas – minha sede sendo matada. Assim, se é uma expectativa racional, é presumivelmente porque posso legitimamente inferir tal proposição de um conjunto de proposições nas quais acredito justificadamente. Mas quais são precisamente as evidências nas quais eu me apoio? É o fato de que pareço lembrar muitas ocasiões nas quais bebi água antes, nas quais esta matou minha sede? Essa é a resposta que muitos filósofos dão, mas, se formos honestos, pode dar a impressão de envolver uma grosseira superintelectualização se a intenção é que seja uma descrição de qualquer inferência consciente real que eu percorra. Certamente, se você me perguntar, serei capaz de desenterrar em minha memória algumas ocasiões específicas nas quais tomei um copo d'água gelada que matou minha sede, mas, conforme vou ficando mais velho e minhas memórias ficam piores, posso não ser tão confiante em lembrar corretamente as ocasiões nas quais passei por essa experiência.

E considere novamente as crenças perceptuais sobre o mundo exterior. Como veremos no próximo capítulo, é difícil argumentar no âmbito da teoria da familiaridade de que estamos diretamente familiarizados com qualquer característica do mundo físico. Porém, se temos de inferir a existência dos objetos familiares que nos rodeiam de algumas outras verdades conhecidas não inferencialmente, o que precisamente são essas

evidências nas quais nos apoiamos? O empirista radical teria uma pronta resposta. Se racionais, nossas crenças sobre o mundo físico têm de ser inferidas daquilo que conhecemos sobre sensações subjetivas fugazes^[42]. Estamos diretamente familiarizados com o fato de que parece-nos ver algo quadrado e marrom e, de nosso conhecimento da proposição tornada verdadeira por esse fato, inferimos a existência de um objeto marrom quadrado. A questão de como podemos legitimamente inferir essa conclusão das evidências alegadamente disponíveis é importante (e será tratada depois, no próximo capítulo). Mas há um desafio preliminar que se pode lançar. Se prestamos atenção àquilo que de fato fazemos quando formamos crenças sobre o mundo ao nosso redor, é um pouco difícil nos convenceremos que realmente primeiro prestamos atenção a aparências subjetivas e, então, a partir do que sabemos acerca dessas aparências, alcançamos conclusões sobre a natureza da realidade exterior. Já é um pouco forçado descrever a nós próprios como tendo *crenças* sobre nosso meio circundante físico. É mais certo dizer que temos simplesmente certas expectativas de que as coisas sejam assim ou assado, expectativas das quais nos tornamos conscientes primeiramente quando somos surpreendidos. É preciso uma grande quantidade de esforço, o tipo de esforço que pintores, por exemplo, dispensam, mesmo para nos concentrarmos em qual é a aparência das coisas, em vez de como consideramos que as coisas sejam.

Algum tempo atrás, distinguimos crenças disposicionais de crenças ocorrentes. É certamente possível que abriguemos todo tipo de crenças disposicionais sobre o caráter de nossa experiência subjetiva. Podemos mesmo abrigar crenças disposicionais em proposições que afirmam que essas aparências tornam prováveis certas verdades sobre nosso meio físico. Mas é o mesmo tanto provável, poder-se-ia supor, que tenhamos evoluído de tal maneira que a experiência cause a formação de crenças sobre nosso meio sem precisarmos levar em conta essas experiências por meio de juízos sobre a sua ocorrência. Se o internalista inferencial está correto, e se estamos simplesmente determinados pela nossa história evolutiva a crer em certas proposições como o resultado da estimulação sensorial, não temos escolha a não ser conceder que tais crenças são injustificadas? E não é essa conclusão simplesmente implausível dado o fato de que não hesitamos em caracterizar tais crenças como paradigmaticamente racionais?

É certamente autorizado aos internalistas em geral, e aos internalistas inferenciais em particular, identificar que frequentemente admitimos como justificadas crenças que falham em satisfazer os critérios filosoficamente rigorosos que estabelecem. Internalistas talvez admitam que o tipo de justificação epistêmica com a qual estão primariamente preocupados seja um tipo de justificação *ideal* – o tipo de justificação que filósofos procuram ao tentar satisfazer a curiosidade filosófica. Em contextos ordinários, em nossos esforços para distinguir as crenças racionais das irracionais, poderíamos nos contentar com algo ao qual falta justificação ideal. Em resumo, podemos permitir conceitos derivados de crenças epistemicamente justificadas. Suponha, por exemplo, que alguém *S* é levado a crer em alguma proposição *P* pelo fato de que teve certas experiências (chamemos esse fato de *E*). Suponha ademais que existe de fato uma conexão probabilística entre a proposição *E* (a proposição tornada verdadeira pelo fato de que *E*) e *P*, ou, mais provavelmente, que exista uma conexão probabilística entre a proposição *E*, conjugada com a informação de fundo que *S* possui, e *P*. Hipoteticamente, *S* nem mesmo pondera a proposição de que *E*, nem, conseqüentemente, *S* cogita a asserção de que *E* torna provável *P*. De pelo menos um ponto de vista (epistêmico), ser o tipo de pessoa cujas crenças são causadas dessa maneira é certamente melhor do que ser o tipo de pessoa cujas crenças são causadas por características do mundo que não são os *truth-makers* de proposições que poderiam ser empregadas em inferência racional. Poderíamos, por isso, permitir que a crença de *S* seja, em um sentido, epistemicamente racional, mesmo se não alcança o ideal de racionalidade epistêmica.

Ao permitir que uma crença possa ser pelo menos derivadamente racional em virtude de ter a origem causal relevante, pode parecer que nosso internalista hipotético está chegando perto de adotar a visão confiabilista. Afinal, a pedra angular do confiabilismo é o alegado discernimento de que, se uma crença é causada da maneira correta, pode ser justificada mesmo se aquele que crê tenha pouco discernimento da natureza da origem causal. Há, no entanto, uma diferença crucial. Segundo a visão esboçada brevemente antes, a categoria epistêmica derivada da crença pode ainda ser vista como uma função daquelas conexões probabilísticas keynesianas que vigoram entre proposições. Minha crença de que *P* está justificada

(derivadamente) se é causada por algum fato que torna verdadeira uma proposição E , sendo que E torna provável P . Segundo essa perspectiva, podemos ainda permitir que as vítimas de maquinações demoníacas, que colocam tanto problema para confiabilistas e seus companheiros externalistas, tenham crenças com precisamente a mesma categoria justificatória que os habitantes do mundo no qual pensamos que vivemos.

Leituras sugeridas

ALSTON, W. (1989). “An Internalist Externalism”. *Epistemic Justification*. Ithaca: Cornell University Press.

HUEMAR, M. (2002). “Fumerton’s Principle of Inferencial Justification”. *Journal of Philosophical Research*, 27, p. 329-340.

RUSSELL, B. (1959). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, capítulos 6 e 11.

[40]. Agradeço a Jim Van Cleve pela discussão proveitosa relacionada a esse ponto.

[41]. Como Tim McGrew comentou comigo, o próprio Keynes pedia muita cautela nas tentativas de aplicar o princípio da indiferença.

[42]. Empiristas menos radicais expandirão a evidência disponível para incluir memórias aparentes e expectativas que ocupam a consciência presente – ainda que subjetiva e fugaz.

7

Metaepistemologia e ceticismo

Introdução

Não seria exagero afirmar que boa parte da história da epistemologia foi moldada pela presença ameaçadora do cético. Já vimos sua sombra em nossa discussão sobre o modo como os epistemólogos modificam as análises do conhecimento na tentativa de evitar serem forçados a rejeitar muito daquilo que geralmente afirmamos saber. Epistemólogos têm batalhado para responder aos argumentos céticos por, literalmente, milhares de anos. Isso não quer dizer que tenha havido aí qualquer coisa parecida com uma resposta unânime. De fato, ao passo que alguns filósofos consideram o ceticismo como uma visão legítima que merece ser levada a sério, outros são bastante francos ao admitir que recusarão absolutamente qualquer visão que leve a ele. Mesmo esses filósofos, no entanto, são, com frequência, fortemente influenciados pelo cético. Suas visões epistemológicas são moldadas em grande parte por essa determinação em evitar o ceticismo. Neste capítulo quero reexaminar a estrutura dos argumentos céticos clássicos e observar o modo como o debate internalismo/externalismo, discutido nos dois últimos capítulos, afeta a maneira como se poderia responder a esses argumentos. Como veremos, as chances de se evitar o ceticismo são certamente mais promissoras dentro da estrutura de uma epistemologia externalista. Mas, como já advertimos, há um preço que o externalista pode pagar se esperarmos que a justificação traga consigo uma garantia do tipo que o cético busca.

Tipos de ceticismo

Existem muitas variedades de ceticismo. Num primeiro momento, podemos traçar uma distinção entre céticos com relação à possibilidade de *conhecimento* e céticos com relação à possibilidade de crença epistemicamente *racional*. Tanto no ceticismo de conhecimento quanto no ceticismo de crença racional, podemos fazer distinções entre versões *globais* e *locais*.

Ceticismo global

O cético global com respeito ao conhecimento sustenta que não sabemos ou, de maneira ainda mais forte, *não podemos* saber nenhuma verdade. O cético global com respeito à crença epistemicamente racional sustenta que não possuímos crenças epistemicamente racionais ou, de maneira ainda mais forte, que *não podemos* possuir nenhuma crença epistemicamente racional. Essa última visão é o mais forte de todos os ceticismos, e, portanto, é compreensivelmente difícil encontrar defensores dessa visão. O ceticismo global forte com respeito à crença racional possui de fato algumas características bastante estranhas. Para começar, ele é epistemicamente autorrefutante. Digamos que uma visão seja epistemicamente autorrefutante quando sua verdade implica que não temos razões quaisquer para crer nela. Se essa forma forte do ceticismo for verdadeira, segue-se trivialmente que seu defensor não possui razão alguma para crer nela. E é tentador inferir disso que a visão sequer deva ser levada a sério. Essa conclusão, no entanto, pode ser um pouco apressada. Não é evidente que possamos simplesmente deixar de lado os argumentos para uma visão com base no fato de que, se a visão for verdadeira, poderíamos não ter razão alguma para pensar que os argumentos a seu favor sejam bons. Seria ainda possível estarmos na infeliz posição de crer nas premissas do cético e também de crer que as premissas desses argumentos impliquem suas conclusões.

Um exemplo pode ser útil. Quando criança, eu tinha uma bola oito mágica. A ideia era que você fizesse à bola mágica alguma pergunta que pudesse ser respondida com “sim” ou “não”, sacudisse-a e visse que resposta

aparecia na abertura transparente de vidro na parte de cima dela. Suponhamos, agora, que vivêssemos numa sociedade que levasse o raciocínio de bola oito muito a sério. Nossa sociedade seria, no entanto, empestada por alguns poucos céticos com respeito a essa forma de raciocínio. Pensam que alcançar conclusões dessa maneira seja algo maluco. Sem perturbar-se com isso, você decide testar o raciocínio de bola oito perguntando a ela se é possível confiar nela para se alcançar a verdade. Você a sacode e, para sua surpresa, a resposta que aparece é “não”. Preocupado com que isso possa ser um defeito, você a sacode novamente, mas, mais uma vez, recebe a resposta “não”. Estando a ponto de abandonar a bola oito como um indicador da verdade, você subitamente percebe que, se o raciocínio de bola oito for defeituoso, não podemos usá-lo para concluir que seja defeituoso. Com confiança, então, você continua a usar a bola oito para descobrir a verdade.

Obviamente, algo está muito errado aqui. É certo que, se é verdade que o raciocínio de bola oito seja defeituoso, você não pode usá-lo para chegar à conclusão de que ele o é. Mas você seguramente não está livre da obrigação, enquanto alguém que usa o raciocínio de bola oito. Você tem um problema sério. Precisamente da mesma forma, se o cético pode apresentar um argumento cujas premissas você aceite e crê produzirem uma conclusão cética radical, segue-se que a conclusão é falsa ou que você não possui razões para crer que o argumento seja bom. Mas você tampouco está livre da obrigação. Você ainda precisa lidar com o fato de possuir um sistema de crenças que parece implicar um ceticismo radical.

O cético global com respeito ao conhecimento não enfrenta exatamente os mesmos problemas de autorrefutação epistêmica. Evidentemente, se for verdade que não sabemos nada, segue-se que não sabemos que não sabemos nada. Mas podemos ainda possuir uma boa razão para crer que não sabemos nada. As razões podem ficar aquém do que é necessário para o conhecimento.

Ceticismo local

Como sugeri antes, não há praticamente nenhum cético global com relação a crenças epistemicamente racionais. E há poucos céticos globais

com relação ao conhecimento. Os céticos mais influentes têm sido tipicamente céticos locais. Um cético local com relação ao conhecimento sustenta que não sabemos certa *classe* de proposições. Um cético local com relação a crenças epistemicamente racionais sustenta que não possuímos razões epistêmicas para crer em certa *classe* de proposições. Você certamente só receberá notoriedade filosófica enquanto cético se a classe de proposições à qual você direciona seu ceticismo for uma que a maioria das pessoas pensa saber ou crer racionalmente. Dessa forma, você pode ser um cético local do conhecimento com respeito a teorias que pretendam explicar a extinção dos dinossauros. Mas você não se juntará aos grupos dos grandes céticos filosóficos com essa precaução bastante ordinária com relação à aceitação de teorias que tenham sofrido ataque constante desde que foram propostas. Os ceticismos filosoficamente interessantes atacaram a possibilidade de se saber ou de se crer racionalmente em qualquer proposição que descrevesse o mundo físico, ou o passado, ou outras mentes, ou o futuro, ou ainda as entidades teóricas “inobserváveis” postuladas pela ciência.

No que se segue, quero examinar o ceticismo local relativo a crenças racionais. No capítulo 2 vimos que é difícil evitar fazer exigências muito fortes para o conhecimento. É incrivelmente fácil ver estudantes em nossos cursos introdutórios de filosofia simplesmente dando de ombros com um “Bem, e o que você esperava?” resignado quando confrontados com os desafios céticos relativos à possibilidade de se saber com certeza absoluta mesmo as mais triviais das verdades. Seu nível de angústia aumenta consideravelmente, contudo, quando o que é desafiado é a própria possibilidade de crenças racionais naquilo que sempre tomaram como óbvio. Não estou sugerindo que o ceticismo relativo ao conhecimento não seja interessante. Antes, estou sugerindo que podemos ficar bastante contentes se, face a um ataque implacável dos céticos, pudermos, ao menos, salvar a conclusão de que possuímos crenças racionais. Como vimos ao tratar das variações da caracterização do conhecimento relativa a crenças verdadeiras justificadas, a questão sobre se uma crença justificada contará ou não como conhecimento pode depender simplesmente de se o mundo “co-opera” ou não. O melhor que podemos fazer é assegurar que nossas crenças sejam racionais.

O padrão dos argumentos céticos

Há um padrão para a maioria dos argumentos céticos. O cético começa incitando um conflito lógico entre a evidência disponível para uma pessoa e a verdade da proposição sob ataque. Em outras palavras, o cético primeiramente tenta convencê-lo de que a justificação que você possui para crer no que crê, caso possua mesmo alguma, é, no mínimo, consistente com a possível falsidade de sua crença. Você pode imaginar possuir o tipo de justificação que possui, mesmo que aquilo que crê com base nessa justificação seja falso. Se a primeira premissa do cético for verdadeira, então o que se segue é que não podemos deduzir a proposição que pensamos crer racionalmente a partir da evidência à nossa disposição. Se aceitamos padrões “cartesianos” para o conhecimento, isto é, se aceitamos a ideia de que o conhecimento exija a posse de justificações que eliminem a possibilidade de erro, então podemos já estar prontos para concluir que não sabemos a proposição sob o ataque cético. Mas, se o objetivo do cético for a conclusão mais radical de que não temos razão epistêmica alguma para crer na proposição atacada, o próximo passo no argumento será questionar a disponibilidade de raciocínios *não dedutivos* legítimos para alcançar a conclusão em questão. A natureza exata desse ataque cético variará de acordo com o modo como o seu inimigo tentará caracterizar a natureza do raciocínio probabilístico.

Uma ilustração: os problemas de percepção

A discussão anterior foi altamente abstrata. Ilustremos a ideia com um problema famoso na história da epistemologia – o problema da percepção. Acreditamos estar justificados em crer em toda sorte de afirmações sobre nosso ambiente físico. Como Descartes afirmou, a justificação que possuímos para essas asserções, presumivelmente, não é, jamais, nem um pouco melhor do que o “testemunho” dos nossos sentidos quando acreditamos estar diretamente diante de objetos de tamanho médio sob condições favoráveis de percepção. Tudo o que cremos com relação ao mundo físico pode ser ligado originalmente a crenças que se baseiam em experiências sensoriais “diretas” do nosso ambiente. Quando chegamos a alguma conclusão sobre o passado remoto com base no que lemos em livros, por exemplo, confiamos em experiências visuais para concluir que as palavras realmente estejam ali naquelas páginas.

No famoso *Meditações*, Descartes inicialmente afirmou que a melhor justificação que poderíamos imaginar para nossas crenças a respeito do mundo físico jamais *garantirá* a verdade daquilo que cremos. Não importa o quão vívidas nossas sensações pareçam, podemos imaginar sensações indistinguíveis destas no decorrer de um sonho vívido. Da mesma forma, podemos imaginar possuir tais sensações como resultado de maquinações de um gênio maligno. Cenários céticos mais modernos (como são chamados) frequentemente recorrem a possibilidades oferecidas por aquilo que tomamos como descobertas empíricas da ciência cognitiva. Se o mundo for mesmo como acreditamos que seja, a causa imediata de todas nossas sensações são estados mentais. Por acreditarmos nisso, podemos entender filmes como os clássicos cult *O vingador do futuro* ou *Matrix* perfeitamente. O enredo básico desses filmes envolve a ideia de que podemos ser vítimas de massivas experiências alucinatórias indistinguíveis daquelas que tomamos como verídicas. Em ambos os filmes a inteligibilidade do enredo não é mais problemática que a inteligibilidade de uma máquina capaz de manipular o cérebro de modo a produzir os mesmos estados cerebrais que tomamos como causa imediata de nossos estados mentais. Apoiando-se na inteligibilidade desses tipos de possibilidades, o cético conclui que a

justificação que possuímos para crer no que cremos sobre o mundo físico jamais garante sua verdade. Nossa justificação não implica a verdade daquilo que cremos.

Agora, com respeito a certos modelos de justificação não inferencial, o fato de que nossa justificação para aceitar descrições de nosso ambiente físico seja consistente com a falsidade dessas crenças implica que a justificação que possuímos, caso haja alguma, seja inferencial. Com relação a uma teoria de familiaridade da justificação não inferencial, você lembrará, estarei justificado não inferencialmente em crer que há diante de mim um objeto redondo e vermelho apenas se eu estiver diretamente familiarizado com o fato que torna verdadeira tal crença. No entanto, como a justificação que agora possuo é a mesma que eu possuiria caso estivesse tendo alucinações vívidas com um objeto redondo e vermelho, parece disso decorrer que a justificação que possuo agora não é minha familiaridade direta com o fato de que um objeto redondo e vermelho exista. Afinal de contas, precisamos apenas supor que, na experiência alucinatória indistinguível, não haja nenhum objeto redondo e vermelho e, portanto, não haja nenhuma relação de familiaridade minha com o objeto. Como veremos, a plausibilidade dessa conclusão será desafiada em outros modelos de justificação não inferencial.

Uma vez que o cético constate que não possuímos conhecimento fundacional de verdades sobre nosso ambiente físico, ele se volta à possibilidade de possuímos justificação inferencial. Suponha que admitamos que, se pudermos justificar nossa crença de que haja certo objeto diante de nós, será apenas por meio de nossa habilidade de inferir legitimamente a existência desse objeto a partir do que sabemos sobre alguma outra coisa. A maneira pela qual os céticos caracterizam as verdades fundacionais disponíveis como evidência varia drasticamente. Alguns sustentam que, em toda experiência, tanto verídica como não verídica, estamos diretamente conscientes de um objeto, por vezes chamado de dado dos sentidos (*sense datum*), que não é um objeto físico, mas que possui propriedades de vários tipos e cuja existência pode ser interpretada como um indicador de que um objeto físico esteja próximo. Outros filósofos preferem aquilo que tomam como sendo um vocabulário mais neutro para descrever aquilo que deveríamos saber sem problemas. Sendo assim, alguns

propõem que, se estamos vendo realmente (isto é, veridicamente) um objeto físico redondo e vermelho ou não, podemos dizer que parece-nos como se existisse algo redondo e vermelho, ou que parecemos ver algo redondo e vermelho. (As locuções “parece-nos” e “parece” têm o propósito de enfatizar o fato de que o objeto pode não existir. Da maneira como ordinariamente usamos a expressão “ver”, afirmar que vemos realmente um X significa implicar que X exista.) Essa linguagem é por si só potencialmente confusa. Como Sellars (1963) e outros assinalaram, usamos a linguagem do aparecer com frequência para expressar crenças experimentais (p. ex., isso aparece a nós como sendo/parece ser/aparenta ser Fred) ou para descrever o fato de que algo aparenta ser da maneira como objetos físicos de certo tipo aparentam ser sob condições normais (isto é, essa camisa aparenta ser vermelha, da mesma forma como aparenta ser da maneira como coisas vermelhas aparentam ser sob condições normais). O filósofo que busca por uma fundação segura para crenças empíricas visa à linguagem do aparecer enquanto uma maneira de descrever o caráter familiar da experiência que temos, exista o objeto que tomamos como sendo sua causa realmente ou não. Para evitar confusões nesse ponto, a proposta por vezes feita que adotamos é um tipo de linguagem técnica (e esteticamente peculiar) para descrever o caráter “fenomenal” da experiência (o caráter da experiência da qual estamos direta e imediatamente conscientes). Ao usarmos essa terminologia técnica podemos dizer que, existindo ou não o objeto redondo e vermelho, aparece para nós de forma redonda e vermelha. A teoria que fundamenta a escolha por essa descrição é por vezes chamada de teoria adverbial, para enfatizar que pode não haver qualquer tipo *objeto* do qual estejamos conscientes em percepções não verídicas. Antes, existe simplesmente uma maneira de sentir, maneira essa descrita pelo advérbio formulado artificialmente^[43].

Para a presente discussão, adotemos a linguagem do *parecer perceber* a fim de descrevermos o estado sensorial que o cético admite existir, mas que não deve implicar a existência de um objeto físico. Dessa forma, devemos saber que parecemos ver algo redondo e vermelho, mas também sabemos que isso é consistente com um número infinito de hipóteses relativas à causa dessa sensação visual. Que razão existe, pergunta o cético, para supor que essa sensação visual torne provável a hipótese ordinária de que haja um

objeto físico redondo e vermelho causalmente responsável por ela? Perceba que o cético clássico aqui está provavelmente apenas pressupondo a plausibilidade do internalismo inferencial. Na falta de quaisquer razões para supor que haja uma conexão probabilística entre sensações desse tipo e a existência de objetos físicos, simplesmente não possuímos razão alguma para supor que o objeto em questão exista. Em outras palavras, o cético poderia ser visto como dizendo apenas que, na falta de razões para crer que haja a conexão probabilística adequada, não possuímos razão alguma para crer que tenhamos razões de acreditar que o objeto exista.

Como podemos responder ao cético? Hume (1888: 212) propôs que existe apenas uma maneira de se estabelecer a existência de uma espécie de coisa como uma evidência para a existência de outra espécie de coisa, isto é, ter estabelecido por meio de observações passadas uma correlação entre ambas. Assim sendo, por exemplo, se deixamos nossas preocupações céticas de lado por um momento e perguntamo-nos por que tomamos as nuvens negras que vemos no céu como um indicador de que provavelmente choverá em breve, não é difícil convencermos-nos de que a razão é a de que observamos no passado uma correlação entre nuvens negras e chuva. Esperamos que o próximo copo de água sacie nossa sede – em vez de nos matar –, porque nos lembramos de inúmeras ocasiões nas quais tomamos água e ela saciou nossa sede. Esse tipo de raciocínio é por vezes chamado de indução enumerativa: todos (ou quase todos) os *Fs* que observamos foram *Gs*, e então inferimos a partir disso que o próximo *F* que encontrarmos será igualmente *G* ou, se estivermos com sorte, podemos até mesmo inferir a generalização de que todos ou quase todos os *Fs* são *Gs*.

Dessa forma, podemos usar o raciocínio indutivo para provar que nossas sensações subjetivas e passageiras são indicadores confiáveis dos objetos físicos que tomamos irrefletidamente como sendo sua causa? As chances parecem fracas. Se você afirma ter descoberto que, no passado, sensações como essas foram geralmente causadas por objetos redondos e vermelhos, o cético irá querer saber exatamente como a descoberta foi feita. Você percebeu no passado que estava tendo certa experiência visual e então parou para descobrir se a experiência era verídica? Você escolheu sair de trás do “véu” da experiência para dar uma “olhada” no modo como as coisas são independentemente dela? Não há acesso ao mundo que não aquele que

temos por meio da experiência sensorial. Você pode relacionar sensações com outras sensações. Você pode descobrir que, normalmente, sensações visuais de certos tipos, quando acompanhadas de sensações de movimentos corporais (ver e sentir sua mão aproximando-se do objeto), estão acompanhadas de sensações táteis (sentir certa superfície). Mas nem você nem ninguém poderia correlacionar sensações e objetos físicos. Você não pode, segundo a conclusão de Hume, provar indutivamente a validade de sensações enquanto indicadores probabilísticos de objetos físicos. Por Hume haver pensado que o raciocínio indutivo era nossa única esperança, ele pareceu adotar um ceticismo bastante radical.

Há toda sorte de respostas ao argumento humeano. Alguns proporião que, embora não possamos estabelecer a existência de objetos físicos com base em raciocínios indutivos, existem formas alternativas de argumentação disponíveis para se refutar o cético. Talvez, por exemplo, possamos utilizar um argumento a favor da melhor explicação. O filósofo americano Peirce (1938) contrastou a indução com o que denominava abdução, ou raciocínio a favor da melhor explicação. Encontramos os restos fossilizados de peixes encravados em rochas muito distantes de qualquer fonte de água. Buscamos uma explicação para esse fenômeno surpreendente e aceitamos provisoriamente a mais óbvia – a de que o oceano, em algum momento, cobriu aquele terreno^[44]. A forma do argumento parece ser algo como isto:

1) O (alguma observação de um fenômeno que queremos explicar)

2) T explicaria melhor O

Portanto,

3) T

Argumentos desse gênero parecem pressupor, no mínimo, que seja provável a existência de explicações causais para os fenômenos e que possuímos alguma noção sobre o que torna determinada explicação melhor que outra. Não nos preocupemos com essa primeira pressuposição, mas voltemos nossa atenção à segunda. Como decidimos qual das explicações para determinado fenômeno é a mais plausível? Bem, vejamos um exemplo comum. Vejo pegadas na praia que parecem ser de humanos e concluo que a melhor explicação para esse fato seja que pessoas caminharam pela praia

recentemente. Existem, é claro, outras hipóteses que, caso verdadeiras, também explicariam esse fenômeno. Se uma vaca calçando botas tivesse caminhado pela praia recentemente, também haveria pegadas lá. Se alienígenas pairando em suas espaçonaves tivessem usado lasers para cortar marcas na praia na forma de pegadas, elas também estariam lá. O que torna a hipótese contendo pessoas mais plausível que as hipóteses sobre vacas ou alienígenas? A resposta mais óbvia é que sabemos, por meio de experiências passadas, que pegadas são geralmente produzidas por pessoas. Mas, se estamos nos baseando criticamente nessa informação, devemos suspeitar que nosso assim chamado raciocínio a favor da melhor explicação seja realmente apenas uma forma disfarçada de raciocínio indutivo. Com base numa correlação observada entre pegadas e suas causas, concluímos, com respeito a um caso novo de pegadas observadas, que elas possuem essa causa familiar. No entanto, se o raciocínio a favor da melhor explicação em geral cai num raciocínio indutivo, ele não será de grande ajuda para respondermos ao cético.

Seria bastante apressado inferir a partir de um único exemplo que o raciocínio a favor da melhor explicação caia num raciocínio indutivo. No entanto, quaisquer que sejam os critérios que estabeleçamos para preferir determinada explicação a outra, certamente precisaremos saber o que torna tais critérios plausíveis. Deve-se geralmente dar preferência a explicações simples em oposição a outras mais complexas? Há um sentido no qual a resposta para a questão seja provavelmente “sim”. Suponhamos, por exemplo, que iniciemos com duas explicações, $H1$ e $H2$, e que elas possuam aproximadamente a mesma probabilidade de ser verdadeiras. Não estou seguro, por exemplo, se foi Smith ou Jones quem cometeu o assassinato – a prova não parece favorecer nenhuma das hipóteses. Experiências adicionais, no entanto, exigiriam alguma hipótese adicional a $H2$ (chamemo-la de $A1$). Em nosso exemplo, uma testemunha ocular surge alegando que Jones não estava na cena do crime. Para supor que Jones fosse o assassino, eu precisaria supor que a testemunha estivesse mentindo. É uma característica conhecida e bem aceita da teoria da probabilidade, que a probabilidade de uma conjunção (P e Q) é a de cada um de seus elementos constituintes multiplicada (quando estes forem probabilisticamente independentes). Assim sendo, se a probabilidade de P for 0,5 e a de Q for 0,5, a probabilidade

de que seja o caso que tanto P como Q sejam verdadeiros é de apenas 0,25. Em nosso exemplo, se $H1$ e $H2$ estivessem ligadas anteriormente à nossa necessidade de uma hipótese adicional para $H2$, então $H1$ seria, agora, presumivelmente, mais plausível que a mais complexa ($H2$ e $A1$). Em nosso exemplo, Smith tem mais chances que Jones de ser o assassino, dada minha nova prova. Isso tudo pressupõe, no entanto, que tivemos algumas probabilidades antecedentes ligadas a $H1$ e $H2$. Em geral, não é óbvio como especificar essas probabilidades. Tampouco é sempre óbvio qual das duas hipóteses deva ser vista como a mais complexa.

Consideremos, por exemplo, a famosa controvérsia levantada pelo idealista Berkeley. Esse pesquisador (1954) propôs que nossas sensações (ele as chamou de nossas “ideias”) eram causadas diretamente por Deus. Observava que não somos os autores de nossas próprias sensações (visto que não podemos controlá-las conforme nossa vontade). Ainda assim, propôs, sabemos que as mentes são os tipos de coisas capazes de causar estados mentais – somos, no fim das contas, os autores das ideias em nossa imaginação. Por conseguinte, caso estejamos buscando a melhor e mais simples explicação para o fato de que temos outros estados mentais (sensações), devemos escolher a hipótese de que elas vêm a nós de maneira ordenada e coerente pela ação de um ser muito poderoso (Deus). É um eufemismo dizer que a proposta de Berkeley não foi recebida com grande entusiasmo; mas, se estamos escolhendo dentre explicações alternativas com base na sua simplicidade, não é tão evidente que a hipótese de Berkeley perderia. Afinal, ele reconhecia apenas dois tipos de coisas: mentes e ideias (novamente, sendo que “ideia” era seu termo amplo para praticamente todos os estados mentais). O materialista (como ele chamava aqueles que insistiam que as causas das sensações eram coisas materiais – objetos independentes da mente com poderes causais) postula mentes, ideias e coisas materiais. Berkeley certamente estava comprometido com a existência de uma mente bastante diferente daquelas pertencentes aos finitos seres humanos, mas é uma visão segundo a qual existam tipos bastante diferentes de mentes, assim como de ideias, mais complexa que uma visão que postula mentes, ideias e objetos materiais independentes da mente?

A pergunta sobre se é possível ou não elaborar um argumento plausível a partir da melhor explicação para salvar a visão do “senso comum” exige uma

maior complexidade à qual não podemos fazer justiça aqui. Basta dizer que a batalha será difícil. É particularmente importante perceber que, para salvar o senso comum, as hipóteses que aceitamos irrefletidamente devem ter uma maior probabilidade de serem verdadeiras do que a disjunção de todas as demais explicações possíveis (todas as demais explicações ligadas por “ou”). Se existem dez suspeitos num julgamento por assassinato, você não pode condenar o suspeito n. 1 em razão de era mais provável que ele tivesse cometido o crime do que cada um dos outros suspeitos. Isso pode ser verdade ainda que seja muito mais provável que este ou aquele dos demais suspeitos seja culpado (assim como raramente é provável que o favorito para vencer a Kentucky Derby realmente vença).

Raciocínio indutivo e raciocínio a favor da melhor explicação são apenas dois candidatos a raciocínios não dedutivos legítimos que podem nos levar do mundo da aparência subjetiva e efêmera para o mundo dos objetos permanentes independentes da mente. Como vimos anteriormente, pelo menos alguns filósofos não escondem o fato de que reconhecerão quaisquer princípios de raciocínio que precisem reconhecer a fim de evitar o ceticismo. Assim sendo, poderíamos simplesmente afirmar que o fato de parecermos ver algo redondo e vermelho torna provável que haja algo redondo e vermelho. O princípio é oferecido como apenas um dos muitos princípios de raciocínio não dedutivos legítimos que sancionam as inferências que tomamos como intuitivamente racionais.

Se tentarmos refutar o ceticismo permitindo que princípios epistêmicos proliferem, o cético que pressupõe um internalismo inferencial insistirá que encontremos uma explicação plausível sobre como podemos descobrir esses princípios. Como vimos em nossa discussão sobre o internalismo inferencial, se aceitamos o princípio de justificação inferencial a partir de uma estrutura fundacionalista, precisamos encerrar não apenas um, mas vários regressos ao infinito potencialmente viciosos. Para estarmos justificados em crer que *P* com base em *E1*, necessitaremos estar justificados em crer que *E1*. Podemos inferi-la a partir de alguma outra coisa, *E2*, que inferimos a partir de outra coisa, *E3*, e assim por diante – mas precisamos, no fim das contas, encontrar uma “fundação” para nossa justificação em algo que possamos crer justificavelmente sem inferência. No entanto, de acordo com o internalista inferencial, devemos também estar justificados em crer

que *E1* torna *P* provável. Certamente, podemos inferi-la a partir de outra proposição, *F1*, que, por sua vez, inferimos a partir de outra proposição, *F2*, e assim por diante, até que garantamos um fim fundacional para essa cadeia de raciocínio. Mas ainda assim nos restaria a tarefa de encontrar uma justificação para nossa crença de que *F1* torna provável que *E1* torne *P* provável. Em resumo, se o internalismo inferencial for correto, devem haver proposições da forma “*E* torna *P* provável” que possamos crer com justificação não inferencial. Na visão keynesiana da probabilidade, existem verdades necessárias “*E* torna *P* provável”; verdades que podemos saber da mesma maneira como sabemos que uma proposição implica outra. A visão keynesiana é a única esperança para o filósofo que tenta evitar o ceticismo dentro da estrutura de um fundacionalismo que aceita o internalismo inferencial.

Outra ilustração: o problema da memória

Ilustramos o padrão clássico do argumento cético com o famoso problema da percepção. Contudo, pode ser útil fornecer outra ilustração breve desse tipo de argumento – o problema da justificação de crenças sobre o passado. Você pensa saber o que comeu hoje no café da manhã – cereais. Nesse contexto, não nos preocupemos com distinções entre sua experiência subjetiva de comer cereais e o fato de comê-los realmente. Qual é a sua justificação para crer que você comeu cereais? É tentador supor que, depois de superar o choque de ouvir uma pergunta tão estranha, você pudesse responder, de maneira um pouco indignada, que você se lembra de ter comido cereais. Como vimos em nossa discussão sobre estados “fáticos”, verbos como “lembrar” são como verbos perceptuais. Ao dizer que você se lembra de ter feito X, provavelmente se compromete com a verdade da afirmação de que você fez X. Dessa forma, para evitar petição de princípio na resposta ao cético, você poderia responder, de maneira mais cautelosa, que você ao menos parece se lembrar de ter comido cereais.

Você é capaz de parecer se lembrar de ter feito algo que fez? É claro que sim. Se você precisa de algum convencimento, espere até ter a minha idade. Todos aqueles argumentos introduzidos pelo cético para convencê-lo de que você poderia parecer ver algo que não existia podem ser utilizados para convencê-lo de que você pode parecer se lembrar de ter feito algo que você não fez. O cético não terá dificuldades em completar a primeira etapa de seu argumento – explorar uma lacuna lógica entre evidências disponíveis e a conclusão que você alcança sobre o passado com base nessas evidências. Como, então, podemos justificar nossa crença ordinária de que a memória seja um indicador confiável de acontecimentos passados? Novamente, o cético, pressupondo o internalismo inferencial, irá supor que, se você não é capaz de justificar sua crença na afirmação de probabilidade, não possui razões para crer naquilo que crê com respeito ao seu café da manhã. Mas, dessa vez, as opções lhe deixam sem muita saída. Qualquer resposta que você tente dar sobre a confiabilidade da memória certamente apelará a experiências *passadas*. O raciocínio *em si* leva tempo, e, para “manter” em mente quaisquer premissas que você reúna, precisará confiar novamente na

memória. Mas o cético não permitirá que você use a memória em sua defesa da conclusão de que a memória seja confiável. Você tampouco permitiria que um astrólogo usasse a astrologia para justificar seu argumento a favor da legitimidade do raciocínio astrológico. Sendo assim, por que deveria o cético permitir que você use a memória para justificar sua crença de que esteja legitimado a confiar na memória? Sem confiarmos nela, entretanto, parecemos ser prisioneiros de um presente demasiadamente efêmero que não nos dá tempo algum para o tipo de raciocínio necessário para que atinjamos justificações.

Outros problemas céticos

Assim como os céticos tentam explorar a lacuna lógica entre verdades sobre a experiência sensorial e verdades sobre o mundo físico para gerar o problema epistemológico da percepção, bem como a lacuna lógica entre aquilo de que parecemos nos lembrar e aquilo que de fato ocorreu para gerar o problema epistemológico da memória, assim também o cético gera vários outros problemas epistemológicos famosos focando em lacunas análogas. Dessa forma, enquanto, ao gerar o problema da percepção, o cético pode lhe oferecer raciocínios indutivos, a legitimidade desses raciocínios pode, ela mesma, tornar-se o alvo do ataque cético. Você infere a partir de sua observação de uma correlação quase constante entre *Fs* e *Gs* que o próximo *F* será um *G*. Mas que razões você possui para crer que as premissas desse argumento tornem a conclusão provável? Talvez porque você aplicou argumentos desse tipo com êxito no passado para gerar conclusões verdadeiras? Mas esse é um argumento do tipo que está sob ataque cético e este insistirá que você não caia em petição de princípio usando raciocínios indutivos para determinar a própria legitimidade. O problema em se encontrar uma justificação não circular para aceitar a legitimidade de raciocínios indutivos é conhecido como o *problema da indução*.

A geração do *problema epistemológico das outras mentes* decorre da observação relativamente não problemática de que a única evidência a partir da qual podemos inferir os estados mentais de outros é aquilo que sabemos sobre seu comportamento físico. Quando concluo que você está com dor, eu o faço ao perceber que você tem em seu rosto alguma expressão característica, ou queixando-se, ou comportando-se de alguma outra maneira associada a dores. Mas que razões possuo para supor que esse comportamento tenha relação com dores? Caso possuamos conhecimento sobre o mundo externo e sobre nosso próprio passado, podemos certamente ser capazes de correlacionar nosso comportamento de dor à nossa própria dor. Mas o cético dirá que somos culpados de uma generalização apressada caso tentemos inferir uma correlação geral entre esse tipo de

comportamento e dor a partir de nossa observação da correlação dessas propriedades numa única pessoa.

Deixando de lado os problemas céticos relativos ao mundo físico, ao futuro, ao passado e a outras mentes, os próprios filósofos da ciência se perguntam como é possível que o físico teórico chegue a conclusões justificadas sobre o mundo das assim chamadas entidades teóricas – entidades como os *quarks*, que são por vezes tomados por nós como inobserváveis em princípio. É uma verdade trivial que não seja possível observar uma correlação entre aquilo que pode ser observado e aquilo que, por natureza, não pode sê-lo. A indução parece impossível como rota para o conhecimento do inobservável. Como vimos anteriormente, não é fácil encontrar um argumento plausível a favor da melhor explicação que não caia num raciocínio indutivo.

Respostas externalistas ao cético

Justificação não inferencial

Como vimos no capítulo anterior, parte da atração que o externalismo exerce sobre muitos epistemólogos é a facilidade com a qual a visão pode bloquear argumentos céticos. Como também vimos, esse poder deixa os demais preocupados com a pergunta sobre se o externalista capturou um conceito filosoficamente interessante da justificação – um conceito cuja satisfação satisfaça a curiosidade filosófica. Mas comecemos olhando como o externalista pode abordar os argumentos céticos clássicos. E tomemos novamente como nosso exemplo o ceticismo relativo ao mundo exterior.

O cético, como você se lembra, afirmava que, em certos cenários céticos (sonhos, alucinações e coisas do tipo), possuímos a mesma justificação para crer no que cremos sobre nosso meio físico que teríamos caso nossa experiência fosse verídica. O cético, então, argumentava que, se isso é verdade, a justificação que possuímos no caso verídico não deve ser não inferencial, pois ela não pode consistir em algum tipo de familiaridade direta com o *truth-maker* daquilo que cremos. Se voltarmos a algumas das caracterizações externalistas da justificação não inferencial que abordamos no capítulo 5, veremos que há duas respostas bastante diferentes ao argumento. Numa delas, uma crença de que *P* está justificada não inferencialmente se for causada pelo fato de que *P*, sendo que a cadeia causal não deve envolver nenhuma crença intermediária ligando-os. Com base em tal visão, é perfeitamente razoável supor que, no caso verídico (o caso no qual o objeto vermelho seja, por hipótese, responsável causalmente tanto pela minha experiência visual como pela crença que tal experiência produz), minha crença de que o objeto físico exista está justificada não inferencialmente. No caso não verídico, a crença é hipoteticamente produzida por algum outro fato que não o *truth-maker* daquilo que é crido e, portanto, não está justificada não inferencialmente. Dada essa visão, estamos, idealmente, em condições de desafiar a afirmação do cético de que, com relação às percepções verídica e não verídica, podemos possuir a

mesma espécie de justificação para crer no que cremos sobre nossos meios físicos imediatos.

A teoria causal, no entanto, é apenas uma das caracterizações da justificação não inferencial. O confiabilista, como você deve se lembrar, propunha que podemos possuir uma crença não inferencialmente justificada de que exista algum objeto físico diante de nós que seja redondo e vermelho desde que haja um processo incondicionalmente confiável de formação-de-crenças, independente dessas, que resulte na minha crença de que o objeto redondo e vermelho exista. O confiabilista pode admitir que a justificação que possuo tanto na situação verídica como na não verídica seja a mesma (o fato de que a crença resulta da espécie correta de processo confiável), mas, ao mesmo tempo, negar que isso implique que, no caso verídico, a crença não seja justificada não inferencialmente. Se a justificação não inferencial envolvesse alguma relação direta entre aquele que crê e a condição de verdade para aquilo que é crido, a consequência disso seria que, caso a justificação que possuo no caso verídico seja a mesma que possuo no caso não verídico, então não possuo justificação não inferencial no caso verídico. Mas, como vimos, o confiabilismo separa inteiramente o conceito de justificação não inferencial do conceito de crença infalível. De fato, segundo o confiabilista, é possível que uma crença não inferencialmente justificada tenha apenas um pouco mais de probabilidade de ser verdadeira do que falsa. Tudo o que é exigido para que uma crença esteja não inferencialmente justificada é que ela resulte de um processo que não tome como seu *input* nenhum estado de crença e que seja incondicionalmente confiável – que resulte em crenças verdadeiras com mais frequência do que em crenças falsas. Existe certamente uma questão real sobre se o processo de formação-de-crenças que resulta em crenças no caso verídico é o mesmo que aquele que resulta em crenças nos cenários céticos. Discutimos o problema da generalidade no capítulo 5. Mas não seria tão difícil para o confiabilista apresentar uma caracterização de processos de formação-de-crenças visuais que admitisse que o mesmo processo (um processo que tenha como seu *input* algo semelhante a sensações visuais) opere tanto no caso verídico como no alucinatório. Se o processo for o mesmo, e se apenas raramente nos encontramos em cenários céticos, podemos muito bem

possuir crenças não inferencialmente justificadas sobre nosso meio físico tanto nas situações verídicas como nas não verídicas.

Justificação inferencial

Assim como o externalista admite a possibilidade de uma fundação drasticamente mais ampla sobre a qual se pode construir uma crença justificada, assim também os seus padrões para as justificações inferenciais são muito mais lenientes que os dos internalistas inferenciais. Como você deve se lembrar, praticamente todos os externalistas admitem que seja possível estarmos justificados inferencialmente em crer em alguma proposição desde que exista a conexão correta entre crenças “*input*” e “*output*”. Para que se alcance uma justificação inferencial não há exigência alguma de que aquele que crê esteja consciente das conexões inferenciais apropriadas. É suficiente que tais conexões existam. Dessa forma, por exemplo, numa teoria causal preliminar, se minha crença de que *P* for causada (da maneira correta) diretamente pelo fato de que *P* (sem quaisquer crenças constituindo ligações intermediárias na cadeia causal), então minha crença de que *P* estará não inferencialmente justificada. E, se minha crença de que *Q* for causada pelo fato de que *Q*, porém por meio de uma cadeia causal que envolva outras crenças justificadas, essa minha crença estará inferencialmente justificada.

Numa visão confiabilista, qualquer conexão causal entre crenças pode gerar uma justificação causal desde que as crenças “*input*” estejam justificadas e que as crenças “*output*” sejam produto de um processo condicionalmente confiável (um processo que produza crenças verdadeiras na maior parte do tempo quando as crenças *input* forem verdadeiras). Se acredito que terei um dia ruim porque creio que um gato preto passou diante de mim, a primeira crença poderá estar inferencialmente justificada. Poderia ser o caso que, para a surpresa da maioria, gatos pretos possuíssem mesmo poderes para influenciar o destino dos seres humanos e exercessem tais poderes na maioria das vezes em que cruzassem seus caminhos.

Outra característica interessante da maioria dos externalismos é que não deveria haver, em princípio, objeção alguma ao uso de um modo de formação-de-crenças para se adquirir uma crença justificada para que o

modo de formação-de-crenças seja justificado. Considere mais uma vez o confiabilismo. Queremos saber se a confiança na memória é ou não uma boa maneira de se chegar a verdades sobre o passado. Epistemólogos tradicionais consideram o seguinte argumento uma impossibilidade:

1) Eu me lembro de me lembrar de ter feito muitas coisas e, além disso, lembro-me de que, na maior parte das vezes em que me lembro de ter feito tais coisas, eu de fato as fiz.

Portanto,

2) Confiar na memória geralmente nos permite chegar à verdade.

O cético o acusará de uma circularidade quase patética. Você não pode usar a memória para obter uma crença justificada de que a memória seja algo legitimado. Mas, se o confiabilismo for verdadeiro e se tanto a memória como a indução (generalização a partir de experiências passadas) forem de fato processos de formação-de-crenças confiáveis, então é possível, segundo essa visão, obtermos uma crença justificada na confiabilidade da memória precisamente dessa maneira. Ademais, é possível obtermos uma crença justificada na confiabilidade da percepção confiando na memória, na percepção e na indução (presumindo-se novamente que essas maneiras de se produzir crenças sejam de fato confiáveis).

Afirmar em algum momento que a facilidade com a qual a maioria dos externalistas admite que obtenhamos uma crença justificada de que possuímos uma crença justificada (numa linguagem mais técnica, uma *metajustificação*) poderia ser tomada como uma espécie de *reductio ad absurdum* da visão^[45]. E é interessante perceber que até mesmo muitos externalistas parecem ficar receosos ao contemplar as chances de aplicar seus processos confiáveis de formação-de-crenças para obter a crença justificada de que esses processos sejam confiáveis. Mas penso que, no fim, essa objeção não é mais forte que outra já observada por nós. Ao passo que podemos possuir todo tipo de crenças justificadas inferencial e não inferencialmente em análises externalistas da justificação, ainda que tenhamos sorte o suficiente de viver num mundo no qual tais crenças sejam produzidas da maneira correta, dificilmente parece que isso faria muito bem a uma pessoa com curiosidade intelectual no que diz respeito a satisfazer tal

curiosidade. Como o infame jornal afirma, mentes curiosas querem saber^[46]. Mas querem saber de uma maneira que forneça *garantias* de que aquilo que acreditam seja verdade.

Respostas internalistas ao cético

Tenho a impressão de que a popularidade do externalismo na epistemologia seja uma consequência direta das dificuldades que o internalista enfrenta ao tentar lidar com desafio do cético. De fato, quando Quine, em “Epistemologia Naturalizada”, instigou-nos a naturalizar a epistemologia – a estudar o conhecimento pressupondo a legitimidade dos métodos científicos e as conclusões alcançadas por meio de sua aplicação –, justificou sua proposta em grande parte assinalando a singular falta de sucesso que os fundacionalistas tradicionais tiveram ao tentar justificar as conclusões do “senso comum” a partir de premissas pobres admitidas por justificação infalível ou por justificação fornecida pela familiaridade direta com fatos^[47]. De fato, penso que o fundacionalista tradicional (internalista) tenha uma árdua batalha respondendo ao cético.

Vimos muitos argumentos céticos específicos num esforço para desvendar a estrutura desses argumentos e as pressuposições, geralmente internalistas, nas quais o cético se apoiava ao apresentá-los. Reexaminemos aquilo que, de muitas maneiras, é o mais fundamental daqueles argumentos céticos: o argumento que questiona a justificação que possuímos para crer em proposições sobre o passado com base em nossa memória.

O cético admite que possamos nos lembrar de ter certa experiência – digamos, como ter uma dor de cabeça pela manhã. Ele quer saber, no entanto, como descobrimos que se lembrar de ter uma dor de cabeça seja um indicador confiável de que realmente se tenha tido uma dor de cabeça. Tomando essa questão como crucial, o cético pressupõe o internalismo inferencial. Sem razão alguma para pensar que a evidência disponível (nesse caso, a aparente memória) torne nossa conclusão provável (a afirmação sobre uma experiência anterior), não temos razões para crer em nossa conclusão baseada em nossa evidência. No entanto, afirma o cético, não podemos confiar na memória ao respondermos ao desafio sem cair em circularidade. Não podemos, por exemplo, ressaltar que parecemos nos lembrar de muitas situações nas quais parecemos nos lembrar de coisas que realmente aconteceram.

De fato, suspeito, a única esperança do fundacionalista tradicional é defender uma interpretação da relação de tornar provável que o senso comum tome como válida entre as premissas e a conclusão que torne tal relação conhecível sem inferência – isso torna a relação, com efeito, algo mais próximo de uma inferência. Considere um argumento dedutivamente válido (e lembre-se do diálogo de Carroll entre a Tartaruga e Aquiles). Infiro Q a partir de meu conhecimento de que P e de que (se P então Q). O cético quer saber que razão possuo para crer que (P e se P então Q) implica Q . Eu certamente cairia na armadilha do cético caso tentasse responder à questão utilizando outro *argumento*. Esse argumento terá premissas e uma conclusão, e, inevitavelmente, necessitarei de razões para crer que essas premissas possuam a relação correta com a conclusão. Evitamos a armadilha do cético, no entanto, afirmando que podemos com frequência saber sem inferência que relações de inferência entre proposições sejam válidas. Numa teoria da familiaridade, por exemplo, eu poderia alegar estar diretamente familiarizado com a relação de inferência válida entre os portadores de valor de verdade (talvez pensamentos). A inferência é, possivelmente, o limite superior do tornar provável. Talvez eu possa também convencer a mim mesmo de que, por vezes, eu saiba sem inferência quando uma proposição torna outra provável.

No capítulo 6, examinamos a visão keynesiana das relações de probabilidade no contexto de nossa discussão sobre o internalismo inferencial. É precisamente essa relação que poderia desempenhar um papel crucial em permitir ao fundacionalista tradicional evitar um ceticismo bastante radical. Se pudermos nos convencer de que, quando vemos uma mesa, isso torna provável *prima facie* que haja ali uma mesa, ou que, quando nos lembramos de ter tido uma dor de cabeça pela manhã, isso torna provável *prima facie* que tenhamos tido uma dor de cabeça pela manhã, ou que o fato de termos observado uma correlação impressionante entre dois fenômenos, X e Y , sem observações de um X sem um Y , torna provável *prima facie* que o próximo X será um Y , então temos uma chance de vitória ao responder ao desafio do cético. A jogada-chave será recusar o convite de responder ao cético com outro argumento projetado para provar a validade da conexão entre nossa evidência e nossas conclusões. A chave é defender

uma relação de tornar provável que possa ser válida entre proposições e na qual possamos saber, ao menos por vezes, que ela é válida sem inferência.

O argumento a favor da existência de tal relação é, de certo modo, nem mais nem menos plausível que outros argumentos já citados, contra várias versões do externalismo. O confiabilista, você deve se lembrar, foi criticado por alguns por sustentar que as vítimas da maquinação demoníaca possuíam crenças injustificadas sobre seus ambientes. As crenças foram, com certeza, produzidas inconfiavelmente. A grande maioria dessas crenças era falsa. No entanto, existe uma forte intuição, compartilhada por muitos, de que, se possuímos exatamente a mesma evidência sensorial num ambiente demoníaco que aquela que temos em nosso meio, teríamos exatamente a mesma justificação para crer nas mais diversas verdades sobre nosso meio físico. Isso parece mostrar que existem verdades necessárias sobre o que torna o que provável – verdades necessárias que podem ser conhecidas *a priori*. E isso é precisamente aquilo que o keynesiano argumenta.

Conclusão

Vimos que nossa resposta ao cético, ou melhor, a maneira como abordamos qualquer questão epistemológica aplicada, depende fundamentalmente do conjunto de suposições metaepistemológicas que colocamos na mesa. Na maioria das versões do externalismo epistêmico, é exigido apenas que o mundo coopere de várias maneiras para que alcancemos toda sorte de conhecimento e de justificação epistêmica. O internalista epistêmico está convencido de que a recompensa epistêmica da convicção epistêmica – a satisfação da curiosidade epistêmica – exige o trabalho honesto, porém árduo, de se descobrir conexões apropriadas entre nossas evidências e conclusões. O preço por se estabelecer padrões tão altos para o conhecimento e para a justificação é que podemos jamais vir a alcançar nossos objetivos epistêmicos.

Leituras sugeridas

AYER, A.J. (1956). *The Problem of Knowledge*. Edimburgo: Penguin, capítulo 2.

CONEE, E. & FELDMAN, R. (2004). “Making Sense of Skepticism”. *Evidentialism*. Oxford: Oxford University Press.

HUEMER, M. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, capítulo 2.

HUME, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Livro I. Londres: Oxford University Press, parte IV, seção 2 [org. por L.A. Selby-Bigge].

[43]. Uma analogia é frequentemente utilizada para ajudar a explicar a visão. Quando dizemos que John dançou um sapateado, podemos tomar a gramática de nossa sentença para indicar que existe essa atividade, o sapateado, sobre o qual John executou o ato de dançar. No entanto, um pouco de reflexão sugere que o sapateado que John dançou significa apenas que dançou de determinada maneira.

[44]. De fato, quando se pensa a esse respeito, a prevalência de mitos de enchentes em culturas antigas é certamente causada, em parte, pelo fato de que povos antigos devem ter ficado realmente intrigados com os restos daquilo que eram claramente criaturas marinhas encravadas em rochas encontradas em áreas muito distantes da água. Uma explicação natural sobre como a água pode haver estado em lugares que não sejam geralmente cobertos por ela são as enchentes.

[45]. Para outra tentativa de desenvolvimento dessa crítica, cf. Steward Cohen (2002).

[46]. “*Inquiring minds want to know*”, slogan do tabloide norte-americano *The National Enquirer* [N.T.].

[47]. Num sentido similar, Goldman (1999) também afirma que, se o internalista restringe as condições que podem justificar a estados internos, não haverá recursos para que se justifique a maior parte daquilo que ordinariamente dizemos saber e crer justificavelmente. Para uma resposta a Goldman, cf. Conee e Feldman (2001).

Referências

ALSTON, W. (1989). "An Internalist Externalism". *Epistemic Justification*. Ithaca: Cornell University Press.

ALSTON, W. & BRANDT, R. (1967). *The Problems of Philosophy*. Boston: Allyn and Bacon.

ARMSTRONG, D. (1973). *Belief, Truth and Knowledge*. Londres: Cambridge University Press.

AUDI, R. (1998). *Epistemology*. Nova York/Londres: Routledge, introdução.

AYER, A.J. (1956). *The Problem of Knowledge*. Edimburgo: Penguin, capítulo 2.

BERKELEY, G. (1954). *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Indianápolis: Bobbs-Merrill [org. por C.M. Turbayne].

BONJOUR, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BONJOUR, L. & SOSA, E. (2003). *Epistemic Justification*. Oxford: Blackwell.

BUTCHVAROV, P. (1970). *The Concept of Knowledge*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

CARROLL, L. (1895). "What the Tortoise said to Achilles". *Mind*, 4, p. 278-280.

CHISHOLM, R.M. (1966). *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

COHEN, S. (2002). "Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge". *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, p. 309-329.

_____ (1999). "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons". *Philosophical Perspectives*, 13, p. 57-89.

CONEE, E. & FELDMAN, R. (2004). "Making Sense of Skepticism". *Evidentialism*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2001). "Internalism Defended". *Epistemology: Internalism and Externalism*. Oxford: Blackwell [org. por H. Kornblith].

_____ (1998). "The Generality Problem for Reliabilism". *Philosophical Studies*, 89, p. 1-29.

DEPAUL, M. (org.) (2001). *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

FALES, E. (1996). *A Defense of the Given*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, capítulos 1 e 6.

FANTL, J. & McGRATH, M. (2002). "Evidence, Pragmatics and Justification". *Philosophical Review*, 111, p. 67-94.

FELDMAN, R. (2001). "We Are All Naturalists Now". APA Paper Presentation.

FOLEY, R. (1987). *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ (1979). "Justified Inconsistent Beliefs". *American Philosophical Quarterly*, 16, p. 247-258.

FUMERTON, R. (2002). *Realism and the Correspondence Theory of Truth*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

_____ (1996). *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

_____ (1989). "Russelling Causal Theories of Reference". In: SAVAGE, W. & ANDERSON, A. (orgs.). *Rereading Russell*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

GETTIER, E. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23, p. 121-123.

GINET, C. (1988). "The Fourth Condition". In: AUSTIN, D.M. (orgs.). *Philosophical Analysis*. Dordrecht: Reidel, p. 1-23.

GOLDMAN, A. (1999). "Internalism Exposed". *Journal of Philosophy*, 96, p. 271-293.

_____ (1988). "Strong and Weak Justification". In: TOBERLIN, J. (org.). *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. Atascadero: Ridgeview, p. 51-69.

_____ (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ (1979). "What Is Justified Belief?" In: PAPPAS, G. (org.). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel, p. 1-23.

_____ (1967). "A Causal Theory of Knowing". *Journal of Philosophy*, 64, p. 355-372.

HAACK, S. (1995). *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Cambridge: Blackwell Publishers.

HAWTHORNE, J. (2003). *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press.

HUEMER, M. (2002). "Fumerton's Principle of Inferential Justification". *Journal of Philosophical Research*, 27, p. 329-340.

_____ (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

HUME, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Londres: Oxford University Press [org. por L.A. Selby-Bigge].

KEYNES, J. (1921). *Treatise on Probability*. Londres: Macmillan.

KLEIN, P. (1999). "Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons". *Philosophical Perspectives*, 13, p. 297-325.

_____ (1998). "Foundationalism and the Infinite Regress of Reasons". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (4), p. 919-925.

KRIPKE, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LEHRER, K. (1974). *Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

LEWIS, D. (1996). "Elusive Knowledge". *Australasian Journal of Philosophy*, 5, p. 49-67.

McGREW, T. (1995). *The Foundations of Knowledge*. Lanham, MD: Littlefield Adams.

NOZICK, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

PEIRCE, C.S. (1938). *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press [org. por C. Hartshorne e P. Weis].

PLANTINGA, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Nova York: Oxford University Press.

_____ (1993). *Warrant and Proper Function*. Nova York: Oxford University Press.

_____ (1992). "Justification in the 20th Century". In: VILLANUEVA, E. (org.). *Philosophical Issues 2: Rationality in Epistemology*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, p. 43-78.

QUINE, W.V.O. (1969). "Epistemology Naturalized". *Ontological Relativity and Other Essays*. Nova York: Columbia University Press.

RUSSELL, B. (1959). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (1948). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Nova York: Simon and Schuster.

SELLARS, W. (1963). *Science, Perception and Reality*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

SOSA, E. (1991). *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

STANLEY, J. (2003). *Context, Interest-Relativity and Knowledge*. University of Michigan [não publicado].

WILLIAMSON, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

WILSON, J. (2004). *Rethinking the a priori/a posteriori distinction*. University of Iowa [não publicado].

Textos de capa

Contracapa

“A epistemologia pode certamente parecer ter um lugar fundamental na filosofia. Não é óbvio que se possa estar interessado em filosofia, ou, neste caso, interessado na *verdade*, sem estar interessado em epistemologia. Qualquer afirmação feita em filosofia, qualquer afirmação controversa e interessante feita em *qualquer* contexto, incita inevitavelmente uma questão epistemológica. Quando você faz uma asserção controversa a uma pessoa intelectualmente curiosa, essa pessoa irá querer saber como você sabe da verdade do que afirma. A pessoa irá querer saber qual é a sua evidência, caso haja alguma, para sustentar tal afirmação. Para que se avalie, ao menos de uma maneira ideal, afirmações sobre conhecimento e evidência, é tentador supor que se deva possuir um entendimento sólido a respeito do que conhecimento e evidência significam, de como se pode vir a saber ou a crer racionalmente numa asserção.”

(Do prefácio)

Orelhas

O livro *Epistemologia* (2006), terceiro volume da Coleção Epistemologia, é uma introdução às discussões mais atuais desta área da filosofia. Segundo diz Fumerton, no prefácio à obra, “qualquer afirmação feita na filosofia, qualquer afirmação controversa e interessante feita em *qualquer* contexto, inevitavelmente convida a uma questão epistemológica” (p. 10s.). O livro é pensado para leitura tanto de filósofos propriamente ditos quanto de pessoas leigas interessadas em conhecer o vocabulário e as principais questões da epistemologia contemporânea. Fumerton espera “que este livro seja do interesse não apenas dos iniciantes, mas também dos filósofos mais experientes” (p. 11). A perspectiva do autor é apresentar as discussões epistemológicas utilizando exemplos que fazem os leitores pensarem acerca de situações cotidianas de aquisição de conhecimento, isto é, de aquisição de crenças verdadeiras justificadas. Dessa forma, procura mostrar as várias possibilidades de respostas filosóficas às indagações que podemos levantar em relação às dificuldades presentes nessa aquisição. Uma das dicotomias centrais apresentadas é aquela entre externalismo e internalismo. Em relação a esta e aos problemas discutidos, o autor procura manter uma posição neutra, sem, no entanto, deixar de indicar as deficiências das diversas visões filosóficas, elencando as razões que podem fortalecer ou enfraquecer cada uma delas.

Além de seu caráter introdutório, sempre mantendo a qualidade, o livro conclui cada capítulo com uma pequena lista de sugestões de leitura que podem auxiliar o leitor em estudos futuros dos temas tratados.

O autor

Richard Fumerton é professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Iowa, EUA. Além de inúmeros artigos, publicou os seguintes livros: (editou) *Philosophy Through Film*, com Diane Jeske; e *The Philosophy of John Stuart Mill*, com Wendy Donner; *Realism and The Correspondence Theory of Truth*; *Metaepistemology and Skepticism*; *Reason and Morality: A Defense of the Egocentric Perspective*; *Metaphysical and*

Epistemological Problems of Perception. Sua pesquisa centra-se em questões primordialmente epistemológicas, tais como o papel da percepção na aquisição de conhecimento, as discussões atuais acerca do ceticismo na epistemologia, teorias da verdade e realismo, o debate internalismo e externalismo na teoria do conhecimento, e debates mais clássicos sobre as diferenças entre fundacionalismo, fenomenalismo, coerentismo e naturalismo.

HENRIK FEXEUS

MESMO AUTOR DE A ARTE DE LER MENTES

JOGOS DE PODER

**MÉTODOS SIMPÁTICOS PARA
INFLUENCIAR AS PESSOAS**


VOZES
NOBILIS

Jogos de poder

Fexeus, Henrik

9788532653574

280 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este livro inclinará a balança ao seu favor. Não importa se você for vendedor, advogado, garçom, professor, cuidador, gerente estratégico, estudante ou encantador de cães, a meta é ajudá-lo a dominar a arte de conseguir o que quer, e não o que os outros querem. Deixe-os envolvidos em aulas e pesquisas. Atividades assim podem ser interessantes e divertidas, mas não são realmente necessárias. Mais fácil é parar de ser um seguidor e tornar-se um líder.

[Compre agora e leia](#)

HENRIK FEXEUS

A ARTE DE LER MENTES

**COMO INTERPRETAR GESTOS
E INFLUENCIAR PESSOAS
SEM QUE ELAS PERCEBAM**



4ª Edição

Com exercícios
para testar suas
habilidades!

A arte de ler mentes

Fexeus, Henrik

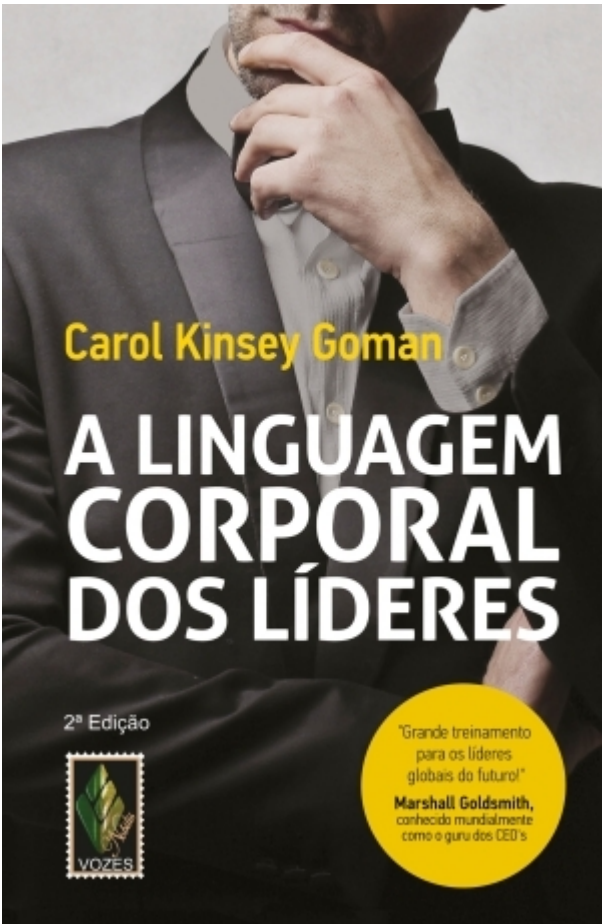
9788532647023

288 páginas

[Compre agora e leia](#)

Leitura da mente não é um mito, e nem é mais misterioso do que entender o que alguém está dizendo ao falar conosco. E este livro tem tudo o que você precisa saber para se tornar um especialista em leitura da mente. Usando habilidades como comunicação não-verbal, linguagem corporal e influência psicológica, podemos descobrir o que a outra pessoa pensa e sente e, assim, controlar seus pensamentos e crenças da maneira que quisermos. O autor introduz uma nova forma de fazer leitura da mente que você poderá colocar em prática em todos os aspectos da sua vida diária, como entrevistas de emprego, em um primeiro encontro, para fazer propostas ao seu chefe, e em todas as situações sociais em que você desejar influenciar outras pessoas.

[Compre agora e leia](#)



Carol Kinsey Goman

A LINGUAGEM CORPORAL DOS LÍDERES

2ª Edição



"Grande treinamento
para os líderes
globais do futuro!"

Marshall Goldsmith,
conhecido mundialmente
como o guru dos CEOs

A linguagem corporal dos líderes

Kinsey Goman, Carol

9788532648686

304 páginas

[Compre agora e leia](#)

A linguagem corporal é a administração do tempo, do espaço, da aparência, da postura, do gesto, da prosódia vocal, do toque, do cheiro, da expressão facial e do contato visual. A mais recente pesquisa na neurociência e psicologia provou que a linguagem corporal é crucial para a eficácia da liderança - e este livro vai mostrar a você, exatamente, como ela impacta a capacidade dos líderes em negociar, administrar a mudança, estabelecer a confiança, projetar o carisma e promover a colaboração.

[Compre agora e leia](#)

José I. González Faus, SJ

Confio

*Comentário
ao Credo cristão*



EDITORA
VOZES

Confio

I. González Faus, José

9788532650849

152 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este comentário ao Credo vem complementar um livro anterior do autor: "As 10 heresias do catolicismo atual". Enquanto naquela obra o autor apresentava dez equívocos ou desfigurações graves de traços decisivos da identidade cristã, no presente texto faz o caminho inverso: apresenta o conteúdo dos artigos do Credo e suas diversas implicações e sentidos.

[Compre agora e leia](#)

B. Alan Wallace



DESPERTAR NO SONHO

Sonhos lúcidos e
Ioga Tibetana dos sonhos
para *insight* e a transformação

 EDITORA
VOZES

2ª Edição

Despertar no sonho

Wallace, B. Allan

9788532648655

224 páginas

[Compre agora e leia](#)

Algumas das maiores aventuras da vida podem acontecer enquanto você está dormindo profundamente. Esta é a promessa do sonho lúcido, que é a habilidade de alterar a realidade do seu próprio sonho de qualquer forma que você queira, simplesmente tendo consciência do fato que você está sonhando enquanto está no meio de um sonho. Há uma variedade de técnicas que qualquer pessoa pode aprender para se tornar um sonhador lúcido, e este livro fornece todas as instruções de que você precisa para começar.

[Compre agora e leia](#)