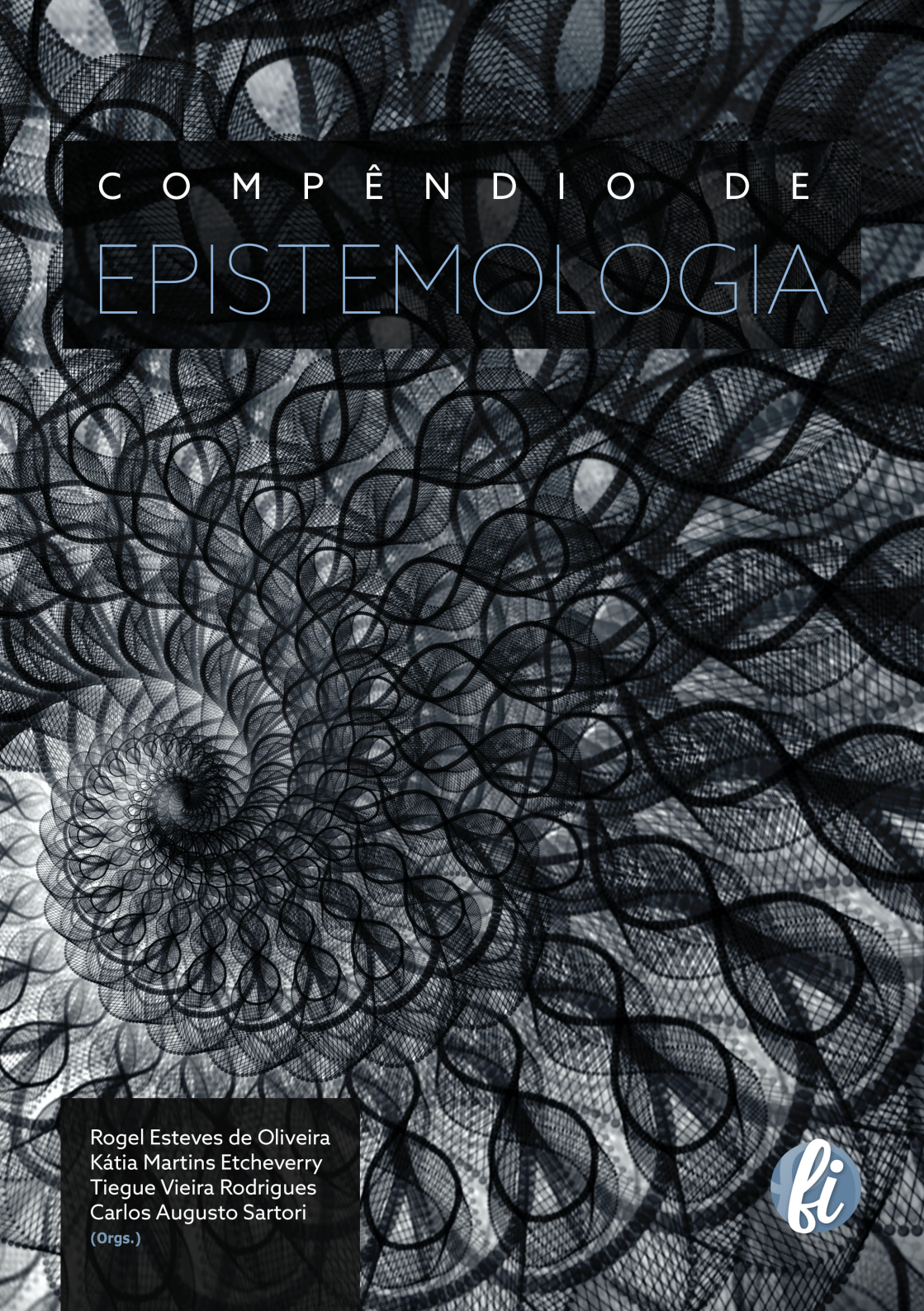


The background of the cover is a complex, abstract pattern. It features a large, prominent spiral in the lower-left quadrant, composed of many small, overlapping circles. The rest of the cover is filled with a dense, interlocking pattern of larger circles, creating a textured, almost lace-like appearance. The overall color scheme is monochromatic, using shades of black, grey, and white.

COMPÊNDIO DE EPISTEMOLOGIA

Rogel Esteves de Oliveira
Kátia Martins Etcheverry
Tiegue Vieira Rodrigues
Carlos Augusto Sartori
(Orgs.)



A epistemologia se ocupa com o problema do conhecimento, suas condições, suas fontes, seus limites. Crucial ao problema do conhecimento é o problema da justificação epistêmica, tradicionalmente tida como condição necessária para que um sujeito esteja de posse de conhecimento. Em que pese ser o problema do conhecimento um dos problemas centrais da filosofia, recorrente na história dessa disciplina, a epistemologia experimentou uma revitalização a partir de 1963, devido ao desafio de Edmund Gettier à suficiência da análise do conhecimento como crença verdadeira justificada. A partir disso, muitas correntes epistemológicas passaram a fazer parte do cenário filosófico, dando origem ao que se conhece por epistemologia contemporânea ou epistemologia analítica. Algumas dessas correntes, mais conservadoras ou mais moderadas, consideram a análise tradicional correta pelo menos em parte, e outras, mais revisionistas, dispensam a condição de justificação e a substituem por alguma outra condição.

Kátia Martins Etcheverry
Carlos Augusto Sartori
Tiegue Vieira Rodrigues



editora *fi*.org



COMPÊNDIO DE EPISTEMOLOGIA



Filosofia & Interdisciplinaridade

COMITÊ EDITORIAL

Aginaldo Cuoco Portugal

UNB, Brasil

Alexandre Franco Sá

Universidade de Coimbra, Portugal

Christian Iber

Alemanha

Claudio Gonçalves de Almeida

PUCRS, Brasil

Cleide Calgaro

UCS, Brasil

Danilo Marcondes Souza Filho

PUCRJ, Brasil

Danilo Vaz C. R. M. Costa

UNICAP/PE, Brasil

Delamar José Volpato Dutra

UFSC, Brasil

Draiton Gonzaga de Souza

PUCRS, Brasil

Eduardo Luft

PUCRS, Brasil

Ernildo Jacob Stein

PUCRS, Brasil

Felipe de Matos Muller

UFSC, Brasil

Jean-François Kervégan

Université Paris I, França

João F. Hobuss

UFPEL, Brasil

José Pinheiro Pertille

UFRGS, Brasil

Karl Heinz Efken

UNICAP/PE, Brasil

Konrad Utz

UFC, Brasil

Lauro Valentim Stoll Nardi

UFRGS, Brasil

Marcia Andrea Buhning

PUCRS, Brasil

Michael Quante

Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha

Miguel Giusti

PUCP, Peru

Norman Roland Madarasz

PUCRS, Brasil

Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

PUCRS, Brasil

Reynner Franco

Universidade de Salamanca, Espanha

Ricardo Timm de Souza

PUCRS, Brasil

Robert Brandom

University of Pittsburgh, EUA

Roberto Hofmeister Pich

PUCRS, Brasil

Tarcílio Ciotta

UNIOESTE, Brasil

Thadeu Weber

PUCRS, Brasil

COMPÊNDIO DE EPISTEMOLOGIA

Organizadores

Rogel Esteves de Oliveira

Kátia Martins Etcheverry

Tiegue Vieira Rodrigues

Carlos Augusto Sartori



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia / Imagem de Capa: Frank Cone



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

OLIVEIRA, Rogel Esteves de; ETCHEVERRY, Kátia Martins; RODRIGUES, Tiegue Vieira; SARTORI, Carlos Augusto (Orgs.)

Compêndio de Epistemologia [recurso eletrônico] / Rogel Esteves de Oliveira; Kátia Martins Etcheverry; Tiegue Vieira Rodrigues; Carlos Augusto Sartori (Orgs.) – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

673 p.

ISBN: 978-65-5917-625-0

DOI: 10.22350/9786559176250

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Epistemologia; 3. Epistemologia Analítica; 4. Lógica; 5. Ceticismo; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
<i>Kátia Martins Etcheverry</i>	
<i>Carlos Augusto Sartori</i>	
<i>Tiegue Vieira Rodrigues</i>	
1	15
ANÁLISE TRADICIONAL DO CONHECIMENTO	
<i>Carlos Augusto Sartori</i>	
2	23
ANULADORES	
<i>J.R. Fett</i>	
3	32
AUTOCONHECIMENTO	
<i>Doraci Engel</i>	
4	47
BAYESIANISMO	
<i>André Neiva</i>	
5	72
CETICISMO ACADÊMICO	
<i>Roberto Bolzani Filho</i>	
6	82
CETICISMO PIRRÔNICO	
<i>Plínio J. Smith</i>	
7	100
COERENTISMO	
<i>Carlos Augusto Sartori</i>	

8 114

CONHECIMENTO E CERTEZA EM WITTGENSTEIN

Nicola Claudio Salvatore

9 121

CONHECIMENTO FÁCIL

Tito Alencar Flores

10 131

CONHECIMENTO NO TEETETO DE PLATÃO

Anderson de Paula Borges

11 147

CONHECIMENTO PRÁTICO

Giovanni Rolla

12 159

CONHECIMENTO PRIMEIRO

Felipe Medeiros

13 168

CONSERVADORISMO FENOMÊNICO

Carlos Augusto Sartori

14 176

CONTEXTUALISMO

Tiegue Vieira Rodrigues

15 190

DEONTOLOGISMO EPISTÊMICO

Felipe de Matos Müller

16 201

EPISTEMOLOGIA COLETIVA: CRENÇAS COLETIVAS

José Leonardo Ruivo

Luiz Paulo Cichoski

17

EPISTEMOLOGIA COLETIVA: JUSTIFICAÇÃO E CONHECIMENTO

José Leonardo Ruivo

Luiz Paulo Cichoski

220

18

EPISTEMOLOGIA COMPUTACIONAL

Danilo Fraga Dantas

230

19

EPISTEMOLOGIA DA MEMÓRIA

Ricardo Rangel Guimarães

244

20

EPISTEMOLOGIA DA MODALIDADE

Danilo Fraga Dantas

254

21

EPISTEMOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Eros Moreira de Carvalho

268

22

EPISTEMOLOGIA DA VIRTUDE

Kátia M. Etcheverry

287

23

EPISTEMOLOGIA DE PLATÃO

José Lourenço

303

24

EPISTEMOLOGIA DO A PRIORI

Gregory Gaboardi

313

25

EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO

Delvair Moreira

341

26

A EPISTEMOLOGIA DE ÉMILIE DU CHÂTELET

Mitieli Seixas da Silva

352

27

EPISTEMOLOGIA FORMAL

Luis Rosa

364

28

EPISTEMOLOGIA HEGELIANA

Agemir Bavaresco

Federico Orsini

374

29

EPISTEMOLOGIA KANTIANA

Renato Duarte Fonseca

398

30

EPISTEMOLOGIA MORAL

Carlos Augusto Sartori

417

31

EPISTEMOLOGIA NATURALIZADA

José Eduardo Pires Campos Júnior

434

32

EPISTEMOLOGIA SOCIAL

José Leonardo Ruivo

Luiz Paulo Cichoski

445

33

EQUILÍBRIO REFLEXIVO

Tiaraju Andrezza

457

34

ÉTICA DA CRENÇA

Eros Moreira de Carvalho

467

35

EXPERIMENTOS MENTAIS

Roberto Schmitz Nitsche

Tiegue Vieira Rodrigues

494

36

FUNDACIONALISMO CLÁSSICO

Kátia M. Etcheverry

511

37

FUNDACIONISMO MODERADO

Carlos Augusto Sartori

524

38

INFILTRAÇÃO PRAGMÁTICA

José Leonardo Ruivo

Tiegue V. Rodrigues

537

39

INFINITISMO

Tito Alencar Flores

547

40

INJUSTIÇA EPISTÊMICA

Breno R. G. Santos

561

41

NATUREZA DA JUSTIFICAÇÃO: INTERNALISMO VERSUS EXTERNALISMO

Kátia M. Etcheverry

584

42

PARADOXO DA LOTERIA

Felipe Medeiros

601

43

PARADOXO DO DOGMATISMO

Lucas Roisenberg Rodrigues

607

44

PARADOXO DO PREFÁCIO

Lucas Roisenberg Rodrigues

615

45

PROBABILIDADE EPISTÊMICA

André Neiva

624

46

PROBLEMA DE GETTIER

J.R. Fett

648

47

TEORIAS DA DERROTABILIDADE

J.R. Fett

660

COLABORADORES

672

APRESENTAÇÃO

Kátia Martins Etcheverry

Carlos Augusto Sartori

Tiegue Vieira Rodrigues

A epistemologia se ocupa com o problema do conhecimento, suas condições, suas fontes, seus limites. Crucial ao problema do conhecimento é o problema da justificação epistêmica, tradicionalmente tida como condição necessária para que um sujeito esteja de posse de conhecimento. Em que pese ser o problema do conhecimento um dos problemas centrais da filosofia, recorrente na história dessa disciplina, a epistemologia experimentou uma revitalização a partir de 1963, devido ao desafio de Edmund Gettier à suficiência da análise do conhecimento como crença verdadeira justificada. A partir disso, muitas correntes epistemológicas passaram a fazer parte do cenário filosófico, dando origem ao que se conhece por epistemologia contemporânea ou epistemologia analítica. Algumas dessas correntes, mais conservadoras ou mais moderadas, consideram a análise tradicional correta pelo menos em parte, e outras, mais revisionistas, dispensam a condição de justificação e a substituem por alguma outra condição.

No Brasil, a epistemologia analítica é um campo de estudos relativamente recente. O primeiro grupo de estudos sistemáticos nessa área apareceu na PUCRS, sob a liderança do Prof. Cláudio Gonçalves de Almeida, no início dos anos 2000. É importante observar que a epistemologia analítica é uma filosofia tipicamente de língua inglesa e,

portanto, não existia nada disponível em língua portuguesa. Essa carência de bibliografia em língua portuguesa ainda persiste, principalmente para o público iniciante. Diante disso, Rogel Esteves de Oliveira idealizou o projeto de compilar vários conceitos e temas da epistemologia analítica com o objetivo de tornar acessível essa área de pesquisa filosófica em língua portuguesa, tanto para pesquisadores como para iniciantes e público não especializado. Com essa intenção vários pesquisadores brasileiros foram convidados a escrever verbetes em sua área de especialidade, inicialmente por Rogel Oliveira e posteriormente pelos demais editores que se juntaram ao projeto, Kátia Etcheverry, Tiegue Rodrigues e Carlos Sartori.

Salientamos a satisfação que foi trabalhar com os autores que compõem o compêndio, que se mantiveram sempre cooperativos e compreensivos com os percalços do trabalho editorial.

O conjunto de verbetes que integram este compêndio, ainda que possa (e deva) ser no futuro ampliado, delineiam o mapa da epistemologia contemporânea em seu amplo território, constituindo um manual acessível e abrangente, útil tanto para o iniciante quanto para o pesquisador mais maduro.

1

ANÁLISE TRADICIONAL DO CONHECIMENTO

Carlos Augusto Sartori

Falamos de conhecimento para nos referir às verdades a que temos acesso. Verdade é uma propriedade de proposições e, por isso, a natureza do conhecimento que nos interessa aqui é proposicional. Isso pode ser mostrado através do esquema geral “S sabe que p”. Nesse esquema está claro que “p” deve ser substituída por uma proposição (e “S” está no lugar de qualquer sujeito epistêmico).¹ O esquema geral indica que conhecimento estabelece uma relação de S com uma proposição (que é verdadeira). Há vários outros usos interessantes do verbo “conhecer” ou do verbo “saber”,² que podem ser diferenciados conforme o objeto desses verbos. Um desses usos expressa o conhecimento por contato cognitivo direto,³ ilustrado no esquema “S conhece x”, em que “x” será substituído por um nome ou expressão que denota pessoa, lugar, etc., como se expressa em “S conhece o reitor da universidade”. Nesse caso, o objeto do conhecimento, “o reitor da

¹ Proposição é o significado de uma sentença declarativa. Observe que sentença é uma estrutura linguística própria de uma língua particular. “Há um gato branco no telhado” é uma sentença (declarativa) da língua portuguesa. “There’s a white cat on the roof” é uma sentença (declarativa) da língua inglesa. Essas sentenças são claramente diferentes. Mas ao serem utilizadas para se referir ao mesmo gato e ao mesmo telhado, ambas vão produzir o mesmo significado. É esse mesmo significado, aquilo que a sentença diz, que se chama proposição. Nesse caso, teremos duas sentenças declarativas, mas apenas uma proposição.

² “Conhecer” e “saber” são tratados como sinônimos: ambos se referem ao acesso cognitivo que temos de alguma coisa. Na língua portuguesa, entretanto, não são intercambiáveis: dizemos “Eu conheço o reitor”, mas não dizemos “Eu sei o reitor”; dizemos “Eu sei falar português”, mas não dizemos “Eu conheço falar português”.

³ Em inglês, usa-se “knowledge by acquaintance”, que comumente se traduz por “conhecimento por familiaridade”. Optamos por indicar esse tipo de conhecimento como “conhecimento por contato cognitivo direto”.

universidade”, não expressa algo que seja verdadeiro ou falso, mas algo (alguém) com quem *S* esteve, com quem conversou, que *S* pode identificar entre várias outras pessoas e assim por diante. Certamente, *S* poderia saber muitos fatos sobre o reitor da universidade, que se traduziriam por proposições e, de alguma maneira, poderíamos dizer que *S* conhece o reitor da universidade, mesmo sem ter encontrado o reitor alguma vez. Mas, nesse caso, não se trata de conhecimento direto, mas de conhecimento proposicional. Para *S* estar de posse de conhecimento direto do reitor da universidade é preciso que ele tenha encontrado o reitor. Outro uso do verbo “conhecer”/“saber” é aquele que expressa habilidades, que se mostra no esquema “*S* sabe *fazer x*”, como se vê em “*S* sabe andar de bicicleta”. Novamente, o objeto do conhecimento, “andar de bicicleta”, não é verdadeiro ou falso, mas algo que *S* tem a habilidade de executar. Novamente, *S* poderia descrever como se faz para andar de bicicleta, sem que ele mesmo saiba andar de bicicleta. Nesse caso, “saber andar de bicicleta” não implica “ter a habilidade de andar de bicicleta”, que não é a distinção que pretendemos fazer aqui. O conhecimento por habilidade que queremos enfatizar é aquele que implica que *S* tem a referida habilidade.⁴ Esses tipos de conhecimento são distintos do conhecimento proposicional. Assim, uma vez estabelecido o esquema geral de conhecimento “*S* sabe que *p*”, cabe examinar em que condições esse esquema é verdadeiro, ou seja, cabe analisar as condições que devem ser satisfeitas para *S* estar de

⁴ Além desses usos, temos aqueles cujo objeto é uma informação específica que *S* detém, mas que também não expressa algo que seja verdadeiro ou falso: *S* sabe *quem*, *S* sabe *quando*, *S* sabe *qual*, etc. “*S* sabe quem proclamou a independência do Brasil” indica que *S* sabe dizer o nome da pessoa que proclamou a independência. O objeto do conhecimento, nesse caso, “quem proclamou a independência do Brasil”, não expressa algo que seja verdadeiro ou falso: apenas indica que *S* tem essa informação. É controverso se esse tipo de uso pode ser reduzido ao conhecimento proposicional.

posse de conhecimento. Vamos tomar a proposição “Há um gato branco no telhado (da casa ao lado)”. A pergunta que se põe é: quais são as condições que devem ser satisfeitas para que *S* saiba que há um gato branco no telhado? De acordo com a análise tradicional do conhecimento, também conhecida como análise tripartite do conhecimento, primeiramente, *S* deverá *crer* que há um gato branco no telhado. Crença é uma atitude proposicional: um estado mental que tem como objeto uma proposição. Dada a proposição “Há um gato branco no telhado”, há três atitudes proposicionais que *S* poderia adotar: *crer* que há um gato branco no telhado, *descrever* que há um gato branco no telhado, isto é, *crer* que “Há um gato branco no telhado” é falsa, ou *suspender o juízo* em relação a “Há um gato branco no telhado”, isto é, nem *crer* e nem *descrever* que há um gato branco no telhado. “*Crer que p*” é a primeira condição para *S* estar de posse de conhecimento. Consiste em afirmar mentalmente a proposição *p*, ou, em outras palavras, consiste em aceitar que *p* é uma proposição verdadeira. Então, se *S* crê que há um gato branco no telhado, então *S* aceita que “Há um gato branco no telhado” expressa uma verdade. Mas a crença não acarreta por si só a verdade da proposição: *S* aceita que a proposição seja verdadeira, mas ela poderia ser falsa. A crença é uma relação de *S* com uma proposição: se a proposição em que *S* crê é verdadeira, então a crença é verdadeira; se a proposição em que *S* crê é falsa, então a crença é falsa.⁵ ⁶ A verdade da proposição dependerá de como as coisas *de fato* estão postas no mundo, e isso não depende do sujeito que crê, mas da própria realidade.

⁵ Ver Lemos (2007, p. 2).

⁶ Note que somente proposições podem ser verdadeiras ou falsas. Quando falamos de crenças verdadeiras ou crenças falsas, isso se deve tão somente ao fato de que o conteúdo de uma crença é sempre uma proposição.

A crença é subjetiva (depende do próprio sujeito); a verdade é objetiva (depende de como o mundo é). Todavia, se a crença fosse falsa, *S* não teria conhecimento, porque apenas verdades podem ser objetos de conhecimento. Se a proposição for falsa, significa que ela não corresponde a nada que esteja posto no mundo e, por isso, não haverá nada ali para ser conhecido. Portanto, a *verdade* da proposição é a segunda condição que deve ser satisfeita para *S* estar de posse de conhecimento. Assim, para *S* saber que há um gato branco no telhado, então tem que ser verdadeiro que há um gato branco no telhado. Contudo, *S* pode crer verdadeiramente que *p* e isso acontecer por mero acaso ou por alguma razão alheia a *p*. Vamos supor que *S* esteja assistindo à televisão e ouve o miado de um gato. *S* vai até a janela, vê um gato branco no telhado da casa vizinha e forma a crença de que há um gato branco no telhado da casa vizinha. Parece que o fato de *S* ver o gato branco no telhado constitui razão suficiente para que *S* creia que há um gato branco no telhado. Essa razão para crer que *p* se chama *justificação*, e é condição necessária para que *S* esteja de posse de conhecimento. Estamos agora em posição de dizer que, uma vez que *S* crê verdadeiramente e com justificação que há um gato branco no telhado, então *S* está de posse de conhecimento. Conhecimento, portanto, é uma crença verdadeira justificada. Em outras palavras, crença, verdade e justificação são as condições necessárias e suficientes para *S* estar de posse de conhecimento. Podemos expressar isso na definição:

S sabe que *p* se e somente se *S* crê que *p*, *p* é verdadeira e *S* tem justificação para crer que *p*.

“Se e somente se” indica que crença, verdade e justificação são condições necessárias e suficientes para *S* estar de posse de conhecimento. São condições *individualmente* necessárias porque, segundo essa definição tradicional, cada um dos elementos (crença, verdade e justificação) deve estar presente para que *S* esteja de posse de conhecimento, e são condições *conjuntamente* suficientes porque, de acordo com a definição, bastam crença, verdade e justificação para que *S* esteja de posse de conhecimento. Dessa forma, se *S* tem conhecimento, então ele tem uma crença verdadeira justificada e, se *S* tem uma crença verdadeira justificada, então ele tem conhecimento.

Vale observar que a justificação de que se trata é a justificação *epistêmica*, que consiste em estar de posse de razões para crer que *p* ou para pensar que *p* seja uma proposição verdadeira. Portanto, a justificação epistêmica é aquela que é direcionada à verdade.⁷ A justificação é o fator epistemologicamente relevante no conceito de conhecimento.⁸ A justificação, entretanto, é gradual: estende-se desde o minimamente razoável até a certeza. Assim, precisamos, de alguma maneira, determinar quando a justificação é suficiente para *S* estar de posse de conhecimento. Vamos supor novamente que *S* esteja assistindo à televisão e ouve o miado de um gato. Ele forma a crença de que há um gato branco no telhado. *S* formou essa crença a partir da experiência auditiva do miado do gato. Não diríamos que *S* sabe que há um gato branco no telhado com base no relato de que ele está simplesmente

⁷ A justificação epistêmica é contrastada com outras justificações, que podemos chamar de “prudenciais”: *S* pode ter razões morais, culturais, teológicas, etc., para crer que *p*, mas essas razões não estão direcionadas à verdade da proposição.

⁸ A crença é um fator psicológico; a verdade, um fator semântico. Mas o que é relevante para a racionalidade epistêmica são os fatores que nos fazem pensar que estamos formando crenças verdadeiras: a justificação.

ouvindo o miado do gato. Ele continuaria tendo a mesma experiência auditiva do miado do gato ainda que o gato fosse preto e estivesse numa árvore e não no telhado. Nesse caso, o fato de *S* crer verdadeiramente que há um gato branco no telhado se dá por um golpe de sorte, por mero acaso e não porque *S* tem uma boa razão para pensar que há um gato branco no telhado da casa vizinha. As razões que se requerem, portanto, devem *de fato* indicar que a crença é verdadeira. Em outras palavras, as razões para *S* crer que *p* devem tornar *p* pelo menos altamente provável.⁹ Além disso, temos a distinção entre justificação proposicional (“*S* está justificado em crer que *p*”) e justificação doxástica (“*S* crê justificadamente que *p*”). Justificação proposicional indica que há boas razões para crer que *p*, embora não se indique que *S* formou a crença: as boas razões existem e *S* estaria justificado se formasse a crença. A justificação doxástica, por outro lado, indica que *S* formou a crença com base nas boas razões disponíveis. É preciso considerar também algumas características da justificação: uma crença pode ser verdadeira e não ser justificada para *S*; uma crença pode não ser verdadeira, mas ser justificada para *S*; uma crença pode ser justificada para *S*, mas não ser justificada para *S*₁ e, por fim, uma crença pode ser justificada em *t*, mas não ser justificada em *t*₁. Essa última característica mostra que a justificação é tipicamente anulável: a justificação que *S* tem para crer que *p* é anulada se intercorrer algum outro fator (uma outra crença) que faça *S* pensar que a crença *p* é falsa.¹⁰ Se *S* ouve o miado do gato, *S* tem uma boa razão para pensar que tem um gato nos arredores. Mas, se *S* se der conta de que um colega está ensaiando *Cats* na sala ao lado, imitando

⁹ As razões de *S* devem tornar a crença provavelmente verdadeira, mas não precisam garantir a verdade da crença. Portanto, não se requerem razões conclusivas.

¹⁰ Ver verbete ‘Teorias epistemológicas da derrotabilidade’, neste compêndio.

gatos, então *S* não tem mais razão para pensar que há um gato nos arredores. Mas pode dar-se, também, que os anuladores sejam anulados e a justificação seja restabelecida: o colega está ensaiando *Cats*, mas os miados são, de fato, de gatos que estão às voltas.

A análise tradicional do conhecimento como crença verdadeira justificada, amplamente aceita na história da filosofia, enfrentou um sério desafio na filosofia contemporânea: os contraexemplos de Gettier. Gettier (1963) apresentou dois casos em que *S* está de posse de crença verdadeira justificada e, entretanto, não parece ser o caso que *S* esteja de posse de conhecimento. A análise tradicional, portanto, não apresenta as condições suficientes para *S* estar de posse de conhecimento. A partir daí, apareceram muitas teorias que tentam contornar o desafio lançado. Há aqueles que sugerem que a definição está correta, mas não se pode admitir justificação para crenças falsas, ou que é preciso complementar a análise com alguma outra condição. Há aqueles que propõem que a definição não está correta e que a condição de justificação é dispensável, devendo ser substituída por alguma outra. E, ainda, há aqueles que sugerem que o conceito de conhecimento é inalisável.¹¹

REFERÊNCIAS

AUDI, R. **Epistemology**: a contemporary introduction to the theory of knowledge. 3ª ed. London: New York: Routledge, 2011.

CHISHOLM, R. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977.

¹¹ Ver o verbete 'Problema de Gettier', neste compêndio.

HETHERINGTON, S. Knowledge. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. [s.d.] Disponível em: <<https://iep.utm.edu/knowledge/>>

ICHIKAWA, J.; STEUP, M.. The analysis of knowledge. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (2017). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>

FELDMAN, R. **Epistemology**. N. Jersey: Prentice Hall, 2003.

LEMONS, N. **An introduction to the theory of knowledge**. New York: CUP, 2007.

LUZ, A. M. **Conhecimento e justificação**. Problemas de epistemologia contemporânea. Pelotas, RS: NEPFil on line, 2013.

PRITCHARD, D. **What is this thing called knowledge?** New York: Routledge, 2006.

ROLLA, G. **Epistemologia**. Uma introdução elementar. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

SHOPE, Robert K. Conditions and analyses of knowing. In: MOSER, P. K. (ed.). **The Oxford Handbook of Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2002, p. 25-70.

STEUP, M. **An introduction to contemporary epistemology**. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

2

ANULADORES

J.R. Fett

Imagine que você pretende visitar a sua avó neste sábado e, então, pergunta ao seu pai se ela estará em casa no dia em questão, pois o seu pai costuma ser informado por ela sobre as suas eventuais saídas e passeios, como uma medida de precaução e segurança devido à idade da avó. O seu pai é, portanto, uma fonte confiável de testemunho sobre o paradeiro da sua avó. Quando seu pai lhe diz que sua vó estará em casa neste sábado, e você passa a crer nisso, você forma uma crença justificada (por padrões internistas e externistas, supostamente).¹ Porém, imagine também que ao chegar à casa da sua avó, as portas e janelas estão fechadas, ninguém atende à campainha e a vizinha de sua avó, que costuma conversar muito com ela, lhe diz que ela precisou ir emergencialmente ao centro da cidade trocar os seus óculos que haviam quebrado. Essas evidências perceptuais, o testemunho da vizinha e a confiabilidade dessas fontes (percepção e testemunho) constituem *contraevidências* para a crença de que a sua avó está em casa neste sábado e, portanto, tornam a sua crença injustificada. Nestas circunstâncias, *ceteris paribus*, se você é um agente epistêmico racional, você deixará de crer que sua avó está em casa – ou ao menos diminuirá a sua confiança ou o seu grau de crença nesta proposição. Este é o efeito da anulação epistêmica, a supressão da justificação epistêmica para

¹ Veja o verbete 'Natureza da justificação: Internalismo versus externalismo' neste volume.

crer, sendo o causador da supressão aquilo que chamamos de ‘anulador’ (ou ‘derrotador’, como também é popularmente chamado).

A ideia básica é que, assim como podemos ganhar justificação epistêmica para crer numa certa proposição, também podemos perdê-la. Perdemos justificação devido ao ataque de contraevidências às nossas crenças. Se reagirmos de um modo epistemicamente adequado às contraevidências que recebermos, abandonaremos as crenças atacadas, sob pena de nos tornarmos inconsistentes ou incoerentes. Neste verbete, veremos alguns detalhes sobre a dinâmica da anulação epistêmica, bem como uma breve coleção dos tipos de anuladores mais reconhecidos na literatura.

Algumas observações preliminares são importantes para que compreendamos o fenômeno da anulação da justificação epistêmica e a função dos anuladores. A primeira observação é sobre a falibilidade da justificação. Falibilistas acreditam que, com a exceção da justificação para o *cogito* cartesiano e talvez para algumas outras crenças nessa vizinhança da “clareza e distinção”, a justificação epistêmica é falível, ou seja, não há garantia de que a crença justificada seja verdadeira. Por essa razão, é esperado que um agente epistêmico racional leve em conta possíveis razões que possam demovê-lo de algumas das suas crenças. Os infalibilistas discordam dessa posição. Porém, uma vez que para estes últimos a ideia de anulação é vazia ou pouco expressiva, adotaremos a perspectiva falibilista aqui.²

A segunda observação é que a justificação é gradativa, e não absoluta, de modo que se pode estar mais ou menos justificado em crer

² Uma exceção é Timothy Williamson (2000), que reconheceu e procurou dar conta do fenômeno da anulação da justificação mesmo em sua epistemologia infalibilista. Veja o verbete ‘Conhecimento Primeiro’, neste compêndio.

numa certa proposição; por exemplo, quanto melhores as evidências para adotar uma certa crença, ou maior ou grau de confiabilidade do processo de formação de crenças que a produziu, mais justificação se ganha para crê-la. Justamente por isso é possível que haja anulação sem haver perda significativa de justificação; basta que a contraevidência seja fraca e que remova apenas uma parte pequena da justificação, deixando o agente com justificação ainda suficiente para crer racionalmente – ainda que apontar qual é o limiar ou grau de justificação suficiente para que se tenha uma crença justificada permaneça sendo um desafio aos falibilistas.

É fundamental distinguimos, ainda, justificação *prima facie* de justificação *ultima facie*. Foi com o apoio dessa distinção que Roderick Chisholm (1964) importou da ética a noção de anulação e aplicou-a às propriedades epistêmicas da justificação e do conhecimento. Para ilustrar a distinção, retomemos o caso recém visto, no qual a sua crença-alvo é “Minha avó estará em casa neste sábado.” A justificação *prima facie* é a justificação que se tem pura e simplesmente considerando as evidências que a fornecem ou o modo de formação de crenças que a faz emergir. O testemunho confiável de seu pai lhe dá justificação *prima facie* para crer que sua avó estará em casa neste sábado. A justificação *ultima facie*, por sua vez, é a justificação que permanece quando todas as evidências são consideradas e a sua crença-alvo não é atacada (ou, se é atacada, permanece resistente o suficiente para lhe conferir o mínimo de justificação para crer). No caso em questão, a sua justificação *prima facie* não é capaz de converter-se em justificação *ultima facie* devido ao ataque de anuladores. Se você chegasse à casa de sua avó e a encontrasse lá, você teria obtido justificação *ultima facie* para a sua crença-alvo, mas tendo encontrado portas e janelas fechadas, e tendo ouvido o

testemunho da vizinha, você não adquire justificação *ultima facie*, precisamente pela presença de anuladores para a sua justificação.

Para completarmos a descrição da dinâmica da anulação epistêmica, precisamos lembrar que anuladores podem ser eles mesmos anulados. Imagine que você estava prestes a voltar para casa quando um outro vizinho, também confiável, lhe diz que acaba de ver a sua avó nos fundos do quintal. Você acaba de ganhar um anulador para o anulador que ganhara da primeira vizinha. John Pollock, um dos primeiros epistemólogos a refletir largamente sobre raciocínio anulável, chamou este tipo de anulador de ‘anulador do anulador’ (*defeater defeater*), enquanto Peter Klein, maior proponente da teoria da anulabilidade/derrotabilidade, chamou-o de ‘papa-anulador’ (*defeater-eater*).

Sobre a importância do fenômeno da anulação para uma compreensão completa da natureza da justificação epistêmica, creio que o seguinte comentário seja esclarecedor:

O ponto do anulabilismo quanto à justificação é que parece ser um princípio epistêmico plausível que uma crença é justificada/racional somente se o sujeito não possui anuladores não-anulados para a justificação dela – vamos chamá-lo de princípio da não-anulação. Parece-nos que enquanto houver um anulador, cujo efeito não tenha sido cancelado por outro anulador, para a justificação de uma crença que mantemos, não estamos epistemicamente autorizados a manter tal crença. (FETT, 2019, p.115)

Anuladores podem ser genuínos ou enganadores. Um anulador é genuíno se ele constitui contraevidência para uma crença falsa que você mantém, e é enganador se constitui contraevidência para uma crença verdadeira que você mantém. Quando você acredita que em 1999 a moeda nacional era o cruzado, porque o seu professor de história

usualmente confiável se enganou e lhe disse isso, então o testemunho da sua mãe de que em 1999 a moeda nacional era o real constitui um anulador genuíno da justificação que você mantinha para a crença que você previamente formou. Porém, quando você acredita que o homem foi à lua em 1969 pelo testemunho dos livros de história que você leu, mas pessoas até então confiáveis lhe contam uma história detalhada sobre a suposta fraude da ida do homem à lua, você adquire um anulador enganador para a sua crença-alvo que indevidamente lhe demoverá da sua crença verdadeira por ter minado a sua sólida justificação prévia.³

A anulação pode ser direta ou indireta. A anulação direta se dá quando a contraevidência ataca diretamente a justificação que você mantém para a sua crença-alvo, como em casos policiais em que há testemunhos conflitantes sobre se o suspeito é ou não é o assassino. Assim, se você crê que p , então uma evidência para $\sim p$ é um anulador direto para a justificação da sua crença. A anulação indireta, por sua vez, se dá quando a contraevidência ataca uma das premissas ou um dos elementos de suporte da sua crença-alvo, colocando-a em xeque ao colocar em xeque os seus fundamentos, como quando se descobre que uma das evidências das quais uma investigação depende foi forjada. Assim, se você crê que p com base em q , r , e s , então uma evidência para $\sim q$ (ou $\sim r$, ou ainda $\sim s$) é um anulador indireto para a justificação da sua crença.

Na literatura epistemológica, uma certa taxonomia dos anuladores tornou-se padrão. John Pollock, já em 1974, havia identificado dois tipos de anuladores: os *refutadores* (*rebutting*) e os *solapadores* (*undercutting*).

³ A propósito de anuladores enganadores, ficou conhecido na literatura como ‘o paradoxo do dogmatismo’ um argumento engenhoso segundo o qual, se você sabe que p , então você está autorizado a rejeitar contraevidências para p sem sequer considerá-las, uma vez que qualquer anulador para um item de conhecimento será um anulador enganador. Veja (FETT, 2017) para uma exposição crítica do paradoxo do dogmatismo.

Anuladores refutadores oferecem-nos razões para negar a crença-alvo ou um dos seus elementos de suporte; assim, um anulador refutador da justificação para a sua crença de que p é uma evidência para crer que $\sim p$. Já os anuladores solapadores oferecem-nos razões para negar que há suporte epistêmico adequado para uma das crenças que mantemos; assim, um anulador solapador da justificação para a sua crença de que p com base em b é uma evidência para crer que a base b sobre a qual a sua crença está alicerçada não é um bom suporte epistêmico para p . Se você crê que ainda há leite na geladeira e a sua irmã lhe diz que o leite acabou, você ganhou um anulador refutador para crer que há leite na geladeira. Agora, se a sua irmã lhe disser que ela lembra apenas de ter visto água de coco na geladeira, você ganhou um anulador solapador para crer que há leite na geladeira, pois há indícios de que você pode ter confundido a caixa de leite com a caixa de água de coco, uma vez que ambas são bem parecidas.

Outros epistemólogos popularizaram a categorização de outros tipos de anuladores além dos refutadores e dos solapadores identificados por Pollock. Jennifer Lackey (2008), por exemplo, costuma referir-se a três tipos de anuladores: *psicológicos*, *normativos* e *factuais*. O anulador psicológico é uma dúvida ou crença que indica que a sua crença-alvo p é falsa ou é formada ou sustentada por um modo de formação de crenças inconfiável (Cf. LACKEY, 2008, p.44). Esta categoria engloba exatamente os tipos de anuladores identificados por Pollock. O anulador normativo, por sua vez, é uma dúvida ou crença que você deveria ter pois indica que a sua crença-alvo p é falsa ou é formada ou sustentada por um modo de formação de crenças inconfiável (Cf. LACKEY, 2008, p.45). Quando você crê que ainda há leite na geladeira, mas a sua irmã diz a você que não há mais leite lá, ainda que você não leve o testemunho dela em conta, você adquiriu um derrotador

normativo para a sua crença-alvo, pois há contraevidência disponível incidindo sobre o status epistêmico da sua crença-alvo que não foi neutralizada. Por fim, o anulador factual é uma proposição verdadeira que, se fosse conjugada com as demais crenças que você mantém, o faria injustificado em manter a sua crença-alvo p (Cf. LACKEY, 2008, p.45, fn.21). Este é o tipo de “anulador” presente no famoso caso Gettier da ovelha no campo (CHISHOLM, 1989), pois se o protagonista passasse a crer que vê um cachorro, ao invés de uma ovelha, perderia justificação para crer que há uma ovelha no campo.⁴

Aproveitemos esta ocasião para um esclarecimento terminológico. Na última frase do parágrafo anterior, utilizamos aspas duplas para chamar de anulador o elemento caracterizado pela noção de ‘*factual defeater*’ por Lackey, o que normalmente traduziríamos por *derrotador factual*, e não anulador factual. Ela, na realidade, chama todos esses causadores de perda ou destruição de status epistêmico normativo de ‘derrotadores’. Aqui, porém, achei por bem seguir a cristalina distinção entre os chamados ‘*overrides*’ e ‘*defeaters*’ feita por Peter Klein (1981) chamando-os, respectivamente de ‘anuladores’ e ‘derrotadores’. Os primeiros ameaçam, prejudicam ou impedem a obtenção de *justificação ultima facie*, ao passo que os últimos impedem a aquisição de *conhecimento*. Os primeiros são fundamentais para a discussão sobre a qualidade da justificação enquanto suporte epistêmico, ao passo que os últimos são utilizados para a explicação da Gettierização, isto é, do problema de Gettier. Anuladores são crenças ou estados mentais com os quais o sujeito “entra em contato”, por assim dizer; anuladores precisam fazer parte da vida mental dos agentes para que tenham o efeito de anulação. Os

⁴ Veja o verbete ‘Problema de Gettier’, neste compêndio.

derrotadores são proposições verdadeiras *fora* da vida mental do agente, às quais ele está alheio, supostamente capazes de explicar por que a sua justificação não é convertida em conhecimento – fundamentais, assim, para a compreensão dos estados de autorização (*warrant*) e conhecimento.⁵ Pela extrema importância da distinção recém mencionada, não falo apenas de derrotadores, mas também de anuladores.⁶

É amplamente arraigada na literatura epistemológica a intuição de que há anulação epistêmica e de que compreender este fenômeno é fundamental para compreender a natureza da justificação. Teorias da justificação internistas e externistas têm procurado acomodar tal intuição com a adição de cláusulas prevendo a ausência de anuladores não anulados. Enfim, epistemólogos informados sobre o papel da anulabilidade e a sua incidência sobre estados epistêmicos relevantes encontram-se em melhores condições para pensar sobre justificação e racionalidade, conhecimento, inferência, raciocínio, e desafiadores paradoxos epistêmicos – como o paradoxo de Moore e o paradoxo do dogmatismo, por exemplo.

GLOSSÁRIO

Override: Anulador.

Defeater: Derrotador.

Rebutting override: Anulador refutador.

Undercutting override: Anulador solapador.

⁵ Veja o verbete 'Teorias da Derrotabilidade', neste compêndio.

⁶ Uma possibilidade talvez igualmente prudente é a adoção da terminologia proposta por Michael Sudduth (2020), que chama anuladores e derrotadores de 'derrotadores de estado mental' (*mental state defeaters*) e 'derrotadores proposicionais' (*propositional defeaters*), respectivamente.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

FETT, J.R.V. **O que é o conhecimento?** Uma introdução à epistemologia contemporânea. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2019.

FETT, J.R.V. Anulabilidade e o Paradoxo do Dogmatismo. **Intuitio**, v. 9, n. 2, p.133-149, 2016.

FETT, J.R.V. Saul Kripke e o paradoxo do dogmatismo. **Analytica**, v. 21, n.1, p.227-243, 2017.

REFERÊNCIAS

CHISHOLM, R. The Ethics of Requirement. **American Philosophical Quarterly**, v. 1, n. 2, p.147 – 153, 1964.

CHISHOLM, R. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989.

FETT J.R.V. Saul Kripke e o paradoxo do dogmatismo. **Analytica**, v. 21, n.1, p.227-243, 2017.

FETT, J.R.V. **O que é o conhecimento?** Uma introdução à epistemologia contemporânea. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2019.

KLEIN, P. **Certainty**: a Refutation of Scepticism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

LACKEY, J. **Learning From Words**: Testimony as a Source of Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2008.

POLLOCK, J. **Knowledge and Justification**. Princeton University Press, 1974.

SUDDUTH, M. Defeaters in Epistemology. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://iep.utm.edu/ep-defea/>.

WILLIAMSON, T. **Knowledge and its limits**. New York, NY: Oxford University Press, 2000.

3

AUTOCONHECIMENTO

Doraci Engel

Em geral pensamos que não existe ninguém melhor do que nós mesmos para saber aquilo que estamos fazendo, pensando, sentindo ou percebendo. É certo que muitas vezes nos enganamos sobre o estado mental em que nos encontramos. Posso crer, por exemplo, que creio agora que as pessoas irão gostar do que estou escrevendo, mas ao conversar com meu psicoterapeuta, posso descobrir que estou, de fato, inseguro e que o conteúdo proposicional da minha crença é diferente do conhecimento que me autoatribuí. Em filosofia, autoconhecimento refere-se usualmente ao conhecimento que alguém tem dos seus próprios estados mentais, incluindo suas crenças, desejos e sensações. Essa entrada irá focar prioritariamente em instâncias de autoconhecimento que são (ou aparentam ser) *epistemicamente* distintas do tipo de conhecimento que manifestamos quando atribuímos estados mentais à outras pessoas. Trata-se do que Quassim Cassam chama provocativamente de casos “triviais”, como meu conhecimento que estou sentindo dor agora ou que eu creio que estou usando meias, que restringem o escopo do debate a atitudes ocorrentes, especialmente crenças, sensíveis ao julgamento racional.¹ São casos, representando formas básicas de autoconhecimento, que sugerem, como escreve Paul

¹ Cassam critica o *mainstream* dos estudos filosóficos por se concentrar na suposta distintividade epistêmica do autoconhecimento, negligenciando o que ele denomina de autoconhecimento “substancial” envolvendo valores e disposições, que, segundo ele, é o que realmente importa “em um sentido prático ou moral” (Cassam 2015, p.31).

Boghossian, “uma profunda assimetria” entre o autoconhecimento e o conhecimento de outros.² É uma assimetria que diz respeito não ao status epistêmico dos respectivos estados mentais, mas à maneira como os acessamos e justificamos. A característica central dessa assimetria é o que a literatura define como *imediaticidade* do autoconhecimento - a ideia de que o conhecimento dos nossos próprios estados mentais não é ou não precisa ser baseado em inferência ou em qualquer evidência adicional. Assim, costuma-se dizer que em condições normais - quando não estamos em um ambiente enganador - não precisamos de qualquer evidência, além do próprio estado, para saber em que estado mental nos encontramos. Por exemplo, estou pensando agora na frase que acabei de escrever, sinto agora uma vontade irresistível de tomar um café expresso, estou tendo agora uma experiência representando o meu cachorro na minha frente e assim por diante. Eu sei o que estou pensando, sentindo ou vendo *diretamente*. Em contraste, para saber aquilo que uma outra pessoa está fazendo, pensando ou sentindo precisamos apelar para a evidência produzida por seu comportamento. Precisamos prestar atenção nos seus movimentos, ouvir o seu testemunho, examinar suas expressões e, a partir daí inferir o estado mental em que ela se encontra. O problema do autoconhecimento interessa à epistemologia principalmente como uma tentativa de explicar a *introspeção*, esse método de conhecimento que supostamente nos permite conhecer nossos estados mentais diretamente, sem termos que recorrer necessariamente a um intermediário evidencial. A ideia de que possa haver conhecimento sem evidência empírica (evidência publicamente acessível e publicamente compartilhada) está imbricada

² Boghossian (1998a, p. 7).

mais obviamente com pelo menos dois problemas filosóficos tradicionais. O primeiro é a questão de como crenças sobre nossos estados mentais podem ser justificadas sem evidência observacional e, assim, figurarem como casos legítimos de conhecimento. E o segundo é a dificuldade de se estabelecer como o *conhecimento a priori* pode ser uma fonte de justificação sem evidência empírica. Sim, porque aparentemente não precisamos de evidência experiencial para conhecer e estar justificado em crer em determinadas verdades necessárias, como a crença de que $2 + 2 = 4$. Uma vez que adquirimos os conceitos aritméticos relevantes, essa é uma verdade que se impõe independentemente de qualquer experiência³ René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704) e Immanuel Kant (1724-1804) são as referências históricas das três principais abordagens no debate contemporâneo sobre autoconhecimento. As teorias de apreensão direta ou *acquaintance* são um desdobramento das reflexões cartesianas sobre introspecção e a doutrina das “ideias inatas” nas *Meditações*. As teorias do sentido interior (*inner sense*) tem suas origens na visão empirista de Locke, de que a introspecção é um tipo de percepção interior, enquanto que as teorias racionalistas trabalham em torno da visão kantiana de agência racional, como pré-requisito para qualquer tipo de conhecimento. Em todas essas abordagens o autoconhecimento é apresentado como um fenômeno distintamente epistêmico, porque o método que usamos para conhecer nossos próprios estados mentais nos confere aparentemente um tipo de *autoridade* que não temos quando atribuímos estados mentais a terceiros. Mas a noção de *autoridade de primeira pessoa* não é uma unanimidade, assim como também não é

³ Note-se que a tentativa de encontrar resposta para esses problemas tradicionais é justamente o que distingue as diferentes teorias e motiva o debate contemporâneo sobre o tema.

unânime a convicção de que autoconhecimento é, de fato, uma *conquista epistêmica*. O famoso “argumento da linguagem privada” de Ludwig Wittgenstein (1953) e o seu consequente ceticismo sobre o acesso epistêmico aos nossos próprios pensamentos⁴ e a caracterização de Gilbert Ryle (1949) de que a diferença entre conhecimento e autoconhecimento é apenas uma questão de grau⁵ são as duas principais fontes históricas de objeção ao enfoque eminentemente epistemológico que a filosofia contemporânea tem dispensado ao tema.

QUADROS TEÓRICOS

Em linhas muito gerais, há basicamente três grandes posições sobre a natureza do autoconhecimento. A primeira é constituída pelas teorias do chamado *modelo observacional*, que constroem a autoridade de primeira pessoa como um fenômeno essencialmente epistêmico, atribuindo-a ao fato de que sujeitos são especialmente bem posicionados para *observar* seus próprios estados mentais. É a ideia de que temos *acesso privilegiado* ao fato de que estamos em determinados estados mentais. Por exemplo, se creio agora que está chovendo lá fora, então, em condições normais, eu tenho acesso privilegiado ao fato de que creio agora que está chovendo lá fora. A segunda posição constitui o que alguns chamam de *modelo racionalista* (Gertler, 2011) ou *constitutivo* (Bilgrami, 1999), segundo o qual o aspecto distintivo sobre a autoridade de primeira pessoa é de ordem lógica, conceitual. De acordo com essa visão, a autoridade de primeira pessoa é uma consequência

⁴ Eis um dos aforismos de Wittgenstein contestando a possibilidade de uma linguagem privada: “Imagine alguém dizendo: ‘Mas eu sei minha altura!’ levantando sua mão para o alto de sua cabeça para prová-lo” (Wittgenstein 1953, §279).

⁵ Ryle (1949, p. 194-195).

necessária da nossa *autoconstituição* como agentes racionais. E de que por sermos racionais, por razões conceituais, *avaliamos e revisamos* nossas atitudes diante das evidências. Para filósofos, como Sydney Shoemaker, Tyler Burge, Akeel Bilgrami e Richard Moran, é essa verdade normativa que distingue o autoconhecimento do conhecimento de terceira pessoa. Por fim, há ainda um terceiro grupo de teorias, classificadas às vezes de *neo-expressivistas* (Bar-On, 2004), que abrigam diferentes abordagens, de inspiração wittgensteiniana, que negam a autoridade epistêmica de primeira pessoa. São propostas que sustentam que o autoconhecimento não é um fenômeno epistêmico (Wittgenstein, 1953).⁶ Ou ainda que sugerem, com Gilbert Ryle (1949), que o método que usamos para conhecer nossos próprios estados mentais é essencialmente similar a outros métodos de se alcançar conhecimento, embora possa “parecer” que sejam métodos diferentes.⁷

ACESSO PRIVILEGIADO

Há várias maneiras de se articular a tese que temos acesso privilegiado aos nossos próprios estados mentais. As duas formulações mais difundidas são as teorias de conhecimento por familiaridade ou contato direto (*acquaintance*) e as teorias do sentido interior (*inner sense*). As primeiras sustentam que a autoridade de primeira pessoa é um fenômeno epistêmico distinto em virtude do método exclusivo de

⁶ Uma das interpretações usuais do “argumento da linguagem privada”, contido nas *Investigações Filosóficas*, é que saber o que estou pensando não pode ser comparado com o tipo de conhecimento que temos quando dizemos que sabemos o que os outros estão pensando. “Posso saber o que alguém está pensando, não o que eu estou pensando” (Wittgenstein 1953, §315).

⁷ De acordo com uma conhecida objeção de Ryle, o conhecimento de primeira pessoa não é mais seguro, epistemicamente, do que o conhecimento de terceira pessoa. “Meus relatos sobre mim mesmo estão sujeitos aos mesmos tipos de defeitos que os meus relatos sobre você” (Ryle 1949, p. 194).

primeira pessoa - a introspecção - que usamos para acessar ou apreender nossos estados mentais. Já o segundo grupo de teorias, embora reconheça a exclusividade da introspecção, a trata como uma forma de percepção e o autoconhecimento introspectivo como um “quase-conhecimento perceptivo”, como define Cassam.⁸

ACQUAINTANCE

Para teóricos contemporâneos de *acquaintance*,⁹ como Laurence Bonjour (2003), Earl Conee (1994), Richard Feldman (2004) e Richard Fumerton (1995) podemos ter uma *consciência introspectiva* de alguns estados mentais (sensações, basicamente) que é mais direta do que a consciência perceptiva de objetos. Isto porque não há nada mediando nossa relação com os objetos mentais (os *dados do sentido*, segundo Bertrand Russel, ou simplesmente *estados mentais*, como prefere Richard Fumerton. Essa imediatividade, que para os proponentes do *inner sense* é um aspecto bruto da nossa psicologia, é, nas teorias de *acquaintance*, uma relação metafísica, especialmente segura, epistemicamente, pois não está sujeita à possibilidade de autoengano típica dos processos causais envolvidos no conhecimento perceptivo. Explicar como uma relação metafísica pode ter implicações epistêmicas tem sido o principal desafio das teorias de *acquaintance*. Isto porque para que haja implicações epistêmicas é necessário que o sujeito forme o julgamento apropriado para que ele possa afirmar que aquele estado

⁸ Cf. Cassam (2010). John Locke é considerado o precursor deste modelo. A sua ideia de que somos dotados de um “sentido interior”, que nos permite acessar as operações e conteúdos mentais, foi retomada, em diferentes versões, por autores como David Armstrong (1994) William Lycan (1996), Alvin Goldman (2006) e Jordi Fernández (2003), entre outros.

⁹ A teoria de conhecimento por familiaridade é associada historicamente a Bertrand Russel.

mental está presente. E a dificuldade, neste caso, é explicar como o nosso contato metafisicamente direto com um estado mental, a sensação de dor, por exemplo, justifica nosso julgamento correspondente de que a “dor está presente”. Como adverte Donald Davidson:

A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, já que sensações não são crenças ou outras atitudes proposicionais. O que então é essa relação? A resposta é, penso eu, óbvia: essa relação é causal. Sensações causam algumas crenças e neste sentido são a base ou fundamento dessas crenças. Mas uma explicação causal de uma crença não mostra que ou por que a crença é justificada. (DAVIDSON, 2001, p. 143)

A resposta padrão dos teóricos de *acquaintance* para este tipo de objeção é de que o que justifica um julgamento introspectivo baseado nesta relação metafísica, não é apenas a *presença* de um estado mental ou mesmo a consciência desse estado mental, mas é o sujeito apreender - em um sentido empírico - que seu julgamento introspectivo corresponde a sua experiência ocorrente. Como explica Fumerton:

Minha sugestão é que alguém está não-inferencialmente justificado em crer que *p* quando tem o pensamento que *p* e está em contato direto (*acquainted*) com o fato que *p*, com o pensamento que *p*, e com a relação de correspondência entre o pensamento que *p* e o fato que *p*. (FUMERTON, 1995, p. 75)

Ou seja, o conhecimento por *acquaintance*, segundo Fumerton, envolve o contato direto com a presença da sensação (o fato que *p*), com o julgamento que *p* está presente (o pensamento que *p*), e com a relação lógica de correspondência entre eles. Trata-se, segundo ele, de “uma relação ‘*sui generis*’ e não-analisável que se estabelece entre uma pessoa

e uma coisa, uma propriedade ou um fato”.¹⁰ É uma relação que não se limita a fatos que possam ser reduzidos para termos conceituais ou proposicionais, mas diz respeito a qualquer fato interno à mente do sujeito (necessário ou contingente) que possa ser conhecido por ostensão.¹¹ De maneira simplificada, os defensores do conhecimento por familiaridade sustentam que podemos ter contato direto com os constituintes lógicos dos fatos (o conhecimento *a priori*) do mesmo modo empírico como temos contato com os seus aspectos contingentes. A fonte do conhecimento *a priori* e do conhecimento *a posteriori* é a mesma: o contato direto com os fatos.

SENTIDO INTERIOR (INNER SENSE)

A introspecção é análoga à percepção sensorial. Está é a tese central das teorias do *sentido interior*. Na sua versão mais arrojada, defendida por David Armstrong (1968/1992), a introspecção assume a forma de um “autoescaneamento do cérebro”¹² ou ainda de “um mero fluxo de informações ou crenças”,¹³ que resulta em uma consciência de ordem superior de um estado de ordem inferior do cérebro. Em contraste com as teorias de *acquaintance*, a conexão entre o estado introspectivo (o escaneamento) e o estado instrospectado (aquilo que é escaneado) não é uma necessidade metafísica, mas é uma relação causal contingente. A teoria compartilha com os proponentes de *acquaintance* a ideia de que a introspecção não é inferencial, porque as relações causais entre o escâner e os estados escaneados não necessitam ser

¹⁰ Fumerton (2006, p. 63).

¹¹ Um tipo de conhecimento direto que se dá pelo ato de apontar ou mostrar o objeto a ser conhecido.

¹² Armstrong (1968/1993, p. 324).

¹³ Idem, p. 326.

conhecidas pelo sujeito para que se produza conhecimento. Outra versão proeminente deste tipo de teoria é a desenvolvida por William Lycan (1996). Ele concorda, em linhas gerais, com a caracterização de Armstrong, porém ressalta a existência de um *mecanismo interno de atenção* que, na sua avaliação, explica o fato de podermos exercitar a introspecção por vontade própria. A importância de uma faculdade da atenção, tida como uma consequência evolutiva da espécie, é destacada também por outros filósofos de inclinação naturalista, como Alvin Goldman e Hilary Kornblith, para os quais a introspecção reflexiva não é mais do que a ação de concentrar *perceptivamente* a nossa atenção na relevância e adequação das nossas evidências. “O ‘órgão’ da introspecção é a atenção, a orientação do que coloca um objeto em uma relação apropriada a um estado-alvo”, resume Goldman (2006, p. 244).

AUTOCONHECIMENTO E RACIONALIDADE

Teorias racionalistas sobre autoconhecimento sustentam que satisfazer as normas de racionalidade é necessário para conhecermos nossos próprios estados mentais. Entre suas principais motivações está a suposta insuficiência do modelo observacional para responder adequadamente às situações paradoxais mooreanas.¹⁴ Em uma de suas críticas mais famosas Sydney Shoemaker (1994) nota, por exemplo, que as teorias da introspecção observacionais não explicam o que há de

¹⁴ “Paradoxo de Moore” é o nome dado por Wittgenstein a um tipo de irracionalidade epistêmica apontada por G.E.Moore. São proposições que, na versão original, assumem a forma de *p*, mas eu não creio que *p*, que embora não sejam contraditórias do ponto de vista lógico, são, segundo Moore, “absurdas” quando asseridas. Do ponto de vista da racionalidade epistêmica essa “absurdidade” é identificada usualmente com um caso de autorrefutação, já que a crença *p*, mas eu não que creio que *p*, envolve necessariamente uma falsidade no meu sistema de crenças. Isto porque crer na conjunção (*p*, mas eu não creio que *p*) falsifica o segundo conjunto da conjunção, segundo o qual eu não creio que *p*. Para uma análise detalhada do Paradoxo de Moore ver De Almeida (2001).

errado com asserções do tipo “está chovendo, mas eu não acredito que está chovendo”, considerando que ambas as sentenças podem ser verdadeiras. Pode ser verdadeiro que está chovendo e pode ser verdadeiro que eu não acredito que está chovendo.¹⁵ Segundo ele, criaturas racionais quando percebem que suas atitudes não estão alinhadas com suas razões tratam de fazer alguma coisa para resolver a tensão. Shoemaker pensa que este é um comportamento constitutivo (faz parte do conceito do que é ser racional), enquanto que outros, como Burge (1988) e Moran (2001), ressaltam que esse é requerimento essencialmente normativo. Para os teóricos do modelo racionalista, o autoconhecimento se restringe a estados mentais que envolvem *atitudes proposicionais* (crenças, desejos e intenções) que podem ser suportadas (ou derrotadas) por razões. A ideia básica é a de que, como essas atitudes estão amarradas - em geral, normativamente - às razões que as justificam, podemos orientar nossas próprias atitudes considerando *diretamente* nossas razões. São minhas razões que conferem um valor positivo às minhas atitudes, tornando-as justificadas. De tal modo, que se eu violar as normas que ajustam minhas atitudes às minhas razões - que a evidência suporta a crença, que as intenções exibam coerência de meios e fins, e assim por diante eu simplesmente falho em avaliar corretamente minhas razões e, como consequência, não posso conhecer minhas próprias atitudes. Embora, em geral, compartilhem a visão kantiana de que nossas atitudes proposicionais são moldadas pela deliberação racional, e que nosso contato com essas atitudes é uma necessidade lógica, não-observacional, algumas abordagens (Moran 2001) sustentam, além

¹⁵ Schoemaker (1994, p. 282).

disso, que essas atitudes são *transparentes*. Seguindo uma concepção, desenvolvida originalmente por Gareth Evans, pensa-se que o autoconhecimento envolve um mecanismo de identificação da crença diretamente com a questão a que ela diz respeito.

[...] se alguém me perguntar ‘você acredita que haverá uma terceira guerra mundial?’, eu devo responder atentando para precisamente o mesmo fenômeno externo que eu iria atentar ao responder à questão ‘haverá uma terceira guerra mundial?’ (EVANS, 1982, p. 225)

Para Moran, a questão “Eu creio que *p*?” é transparente para a questão “*p* é verdadeiro?” de tal modo que o autoconhecimento contido na declaração “Eu creio que *p*” é tão somente a expressão da crença de primeira ordem “*p*” que está incorporada nesta afirmação.

O DESAFIO DO EXTERNALISMO

Desde o clássico Alston (1971) a ideia de que sujeitos têm acesso privilegiado aos seus próprios estados mentais é alvo de intensa disputa. De um lado, os teóricos de *acquaintance* e do *inner sense* defendem, a partir de diferentes posições, a autoridade de primeira pessoa e, de outro, um amplo leque de teorias a contestam. Por trás de grande parte deste contencioso está o famoso *argumento anti-individualista*, desenvolvido por Hilary Putman (1975) e Tyler Burge (1979), segundo o qual não podemos saber em que estado mental nos encontramos sem considerarmos o ambiente externo (social e físico) em que nos encontramos.¹⁶ Se é verdade que nossos estados mentais dependem, em

¹⁶ O argumento tem a forma de um de um experimento de pensamento: Oscar e seu irmão gêmeo, que vive em uma terra gêmea, compartilham as mesmas *características individuais* no que diz respeito a percepção, comportamento e ao funcionamento dos seus sentidos. Quando Oscar usa a palavra “água” ele se refere a um líquido na temperatura ambiente que os usuários da sua língua reconhecem como

parte, das nossas relações com o ambiente, como sugere o anti-individualismo, o que nos impede de reconhecer que os outros - meu psicoterapeuta, por exemplo - podem eventualmente estar em melhores condições do que eu para saber o conteúdo do que estou pensando agora? Para *compatibilistas*, como Burge (1988) e Davidson (1994) a autoridade de primeira pessoa não é ameaçada pelo externalismo, pois os conteúdos das autoatribuições de conhecimento irão rastrear os estados mentais de primeira-ordem, mesmo se o sujeito ignorar os fatores ambientais relevantes que determinaram estes estados. Já para *incompatibilistas*, como Paul Boghossian (1998) e Michael McKinsey (1998), se o conteúdo mental é determinado, ainda que parcialmente, pelo ambiente, o sujeito não pode conhecer seus próprios estados mentais sem uma investigação empírica. O que quer dizer que o externalismo sobre conteúdo mental é incompatível como a autoridade de primeira pessoa. A discussão sobre como acessamos os conteúdos dos nossos próprios estados mentais envolve um amplo debate, detalhado e particularmente complexo, que mantém o problema do autoconhecimento entre as prioridades da filosofia contemporânea.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

GERTLER, B. Self-knowledge. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2015). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>>

expressando a substância água. Assim também Oscar-gêmeo. A diferença está na estrutura molecular da substância água. Na terra-gêmea, o líquido na temperatura ambiente que seus habitantes identificam como água não tem a composição H₂O, mas XYZ. Ou seja, há aparentemente uma diferença no conteúdo do estado mental de ambos, que deriva das diferenças entre os ambientes externos nos quais Oscar e Oscar-gêmeo estão inseridos.

REFERÊNCIAS

- ALSTON, W. Varieties of Privileged Access. **American Philosophical Quarterly**, v. 8, p. 223-241, 1971.
- ARMSTRONG, D. **A Materialist Theory of the Mind**. London: Routledge, 1968/1993.
- BAR-ON, D. **Speaking My Mind**: Expression and Self-knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- BILGRAMI, A. Self-Knowledge and Resentment. In: WRIGHT, C.; SMITH, B. C.; MACDONALD, C. (eds.). **Knowing our own minds**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 207-241.
- BOGHOSSIAN, P. Content and self-knowledge. In: LUDLOW, P.; MARTIN, N. (eds.). **Externalism and self-knowledge**. Stanford: CSLI Publications, 1998a, p. 149-173.
- BOGHOSSIAN, P. What the externalist can know a priori. In: WRIGHT, C.; SMITH, B. C.; MACDONALD, C. (eds.). **Knowing our own minds**. Oxford: Oxford University Press, 1998b, p. 271-284.
- BONJOUR, L. Back to Foundationalism. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). **Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues**. Malden, MA: Blackwell, 2003, p. 60-76.
- BURGE, T. Individualism and the mental. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 4, p. 73-122, 1979.
- BURGE, T. Individualism and Self-Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 85, n. 11, (Eighty-Fifth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division), p. 649-663, 1988.
- CASSAM, Q. **Self-Knowledge**. Oxford Bibliographies Online Research Guide. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CASSAM, Q. **Self-knowledge for humans**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CASSAM, Q. What asymmetry? Knowledge of self, knowledge of others, and the inferentialist challenge. **Synthese**, v. 194, p. 723-741, 2017.

- CONEE, E. Phenomenal Knowledge. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 72, p. 136–150, 1994.
- DAVIDSON, D. Knowing One's Own Mind. In: CASSAM, Q. (ed.). **Self-Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 43–64.
- DAVIDSON, D. **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DE ALMEIDA, C. What Moore's paradox is about. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 62, n. 1, p. 33–58, 2001.
- EVANS, G. **The Varieties of Reference**. (ed. John McDowell). Oxford: Oxford University Press, 1982.
- FELDMAN, R. Foundational Justification. In: GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and His Critics**. Malden, MA: Blackwell, 2004, p. 42–58.
- FERNANDEZ, J. Privileged Access Naturalized. **Philosophical Quarterly**, v. 53, p. 352–372, 2003.
- FUMERTON, R. **Metaepistemology and Skepticism**. Boston/London: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.
- FUMERTON, R. **Epistemology**. Oxford/Cambridge: Blackwell, 2006.
- GERTLER, B. **Self-Knowledge**. New York: Routledge, 2011.
- GOLDMAN, A. **Simulating Minds**. New York: Oxford University Press, 2006.
- LYCAN, W. **Consciousness and Experience**. Cambridge, MA: MIT Press (Bradford), 1996.
- MCKINSEY, M. Anti-Individualism and Privileged Access. In: LUDLOW, P.; MARTIN, N. (eds.). **Externalism and Self-Knowledge**. Stanford, CA: CSLI, 1998. p. 175–184.
- MORAN, R. **Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- PUTNAM, H. The meaning of 'meaning'. In: PUTNAM, H (ed.). **Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers**, v. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 215–271.

RYLE, G. **The Concept of Mind**. London: Hutchinson, 1949.

SCHOEMAKER, S. Self-knowledge and 'Inner Sense'. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 54, p. 249-314, 1994.

SCHOEMAKER, S. On Knowing One's Own Mind. In: GERTLER, B. (ed.). **Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge**. Aldershot, UK: Ashgate, 2003, p. 111-130.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. (ed. Anscombe). Oxford: Blackwell, 1953.

4

BAYESIANISMO

André Neiva

INTRODUÇÃO

A epistemologia bayesiana é constituída por três teses centrais:

- (1) Crenças (ou opiniões) são caracterizadas como um fenômeno que admite graus, isto é, agentes têm graus de crença;
- (2) Graus de crença de agentes racionais obedecem ao cálculo de probabilidades;
- (3) Agentes racionais atualizam os seus graus de crença de acordo com o princípio da condicionalização.

Diferente de epistemólogos tradicionais, bayesianos entendem que a noção de crença é mais bem explicada em termos graduais, como mencionado em (1), em vez de ser descrita exclusivamente em termos absolutos. Assim, uma crença gradual é concebida como uma relação entre um agente S , um número α e uma proposição P , tal que α representa a força com a qual S acredita em P . A principal motivação em defesa dessa visão é a ideia de que podemos acreditar em uma proposição com mais força ou menos força, desde certeza a respeito da sua falsidade até certeza da sua verdade, situando-se entre esses dois extremos uma gama de graus intermediários de crença. A seguir, falaremos mais sobre como graus racionais de crença são formalmente representados pela teoria da probabilidade. Por sua vez, (2) é o que bayesianos designam por *probabilismo*. Trata-se de uma tese sobre a racionalidade dos graus de crença em um dado tempo, ao passo que (3)

se refere à maneira pela qual agentes racionais atualizam (ou como planejam atualizar) as suas crenças graduais - i.e., os seus graus de probabilidade subjetiva - ao longo do tempo, particularmente quando ganham novas informações e evidências acerca do mundo.

Vale dizer que há diferentes versões de bayesianismo presentes na filosofia e na ciência. Segundo o célebre matemático britânico I. J. Good (1971), existem pelo menos 46.656 maneiras distintas de ser um bayesiano.¹ Em particular, a diversidade de posições bayesianas em epistemologia pode ser caracterizada como um *continuum* entre um tipo de bayesianismo subjetivo mais radical - que aceita somente as teses (1), (2) e (3) - e formas de bayesianismo que impõem um conjunto mais amplo de princípios e restrições epistêmicas sobre graus de crença.² Para o presente propósito, veremos em detalhes, da seção 2 a 4, os elementos básicos do programa bayesiano em epistemologia e quais são os principais argumentos em defesa das teses (2) e (3). Em seguida, na seção 5, vamos explorar outros princípios que, se incluídos como normas de racionalidade, expandem e revisam esse tipo de bayesianismo mais ortodoxo. Por fim, a seção 6 apresentará alguns dos principais desafios e problemas que são geralmente levantados contra o bayesianismo em epistemologia.

¹ I. J. Good organiza e baseia o seu cálculo em sua tipologia com onze aspectos centrais das abordagens bayesianas. Embora isso seja uma aproximação, talvez existam outras tantas variedades além das que Good imaginou, sobretudo se considerarmos as diversas propostas de bayesianismo que figuram tanto na ciência como na literatura filosófica contemporânea.

² Ver Weisberg (2011) para uma visão geral sobre as variedades de bayesianismo presentes na literatura filosófica e a ideia de um *continuum* de posições bayesianas. Ver também o verbete "Probabilidade Epistêmica" disponível neste volume.

TEORIA DA PROBABILIDADE

Antes de prosseguirmos, devemos nos deter brevemente nos componentes mais básicos que constituem o maquinário formal da teoria da probabilidade. Afinal de contas, bayesianos de todas as vertentes que podemos encontrar na filosofia empregam os recursos e as ferramentas matemáticas presentes no cálculo de probabilidades. Observe que, na seção anterior, falamos que agentes racionais possuem opiniões que se comportam como probabilidades. Não foi mencionado, contudo, qual das diferentes teorias da probabilidade subjaz ao probabilismo. O modelo mais tradicional, originalmente formulado pelo matemático russo Andrei N. Kolmogorov (1956 [1933]), será empregado ao longo de todo o texto. Nesta versão, a função ou distribuição de probabilidade categórica é definida como a noção primitiva. Com base nela podemos extrair a noção de probabilidade condicional.

Tendo em vista que L é uma linguagem proposicional constituída por uma coleção contável de proposições atômicas, podemos formar proposições complexas em L por meio de combinações que envolvem essas proposições atômicas e os operadores lógicos usuais de $\neg$, $\vee$, $\wedge$, $\rightarrow$ e $\leftrightarrow$. Uma distribuição de probabilidade $\text{pr}(\bullet)$ mapeia L para o conjunto dos números reais. Em outras palavras, $\text{pr}(\bullet)$ é definida como uma distribuição de probabilidade categórica que associa cada membro de L a um número real, a saber, $\text{pr} : L \rightarrow \mathbb{R}$. A relação de consequência lógica $\models$ é a tradicional em filosofia e lógica. Neste caso, $P \models Q$ significa que P implica semanticamente Q , isto é, Q é verdadeira em todos os mundos ou modelos nos quais P é verdadeira. Para quaisquer $P, R \in L$, $\text{pr}(\bullet)$ é uma distribuição probabilística se e somente se obedece aos seguintes axiomas:

- $\text{pr}(P) \geq 0$;
- $\text{pr}(\top) = 1$ para qualquer tautologia $\top \in L$;
- $\text{pr}(P \vee R) = \text{pr}(P) + \text{pr}(R) - \text{pr}(P \wedge R)$.

Os axiomas acima são conhecidos, respectivamente, como *não-negatividade*, *normalização* e *aditividade finita*. Se duas proposições P e R são mutuamente excludentes, então a probabilidade da conjunção entre elas é zero, a saber, $\text{pr}(P \wedge R) = 0$. Por conseguinte, $\text{pr}(P \vee R) = \text{pr}(P) + \text{pr}(R)$. Por seu turno, $\langle L, \models, \text{pr} \rangle$ é uma estrutura conhecida como *espaço lógico de probabilidade*. É possível deduzir um conjunto extenso de teoremas a partir dos axiomas acima. Por exemplo, $\text{pr}(P) \leq 1$, $\text{pr}(P) = 1 - \text{pr}(\neg P)$, $\text{pr}(P) \geq \text{pr}(P \wedge R)$, entre outros. Assim, $\text{pr}(\bullet)$ associa cada uma das proposições de L a um número real do intervalo unitário $[0,1]$. Enquanto 0 corresponde ao menor valor possível de probabilidade, 1 corresponde ao valor máximo assinalável às proposições de L .

Diferente de probabilidades categóricas, probabilidades condicionais são representadas por uma função de dois lugares: por exemplo, $\text{pr}(P \mid E)$ representa a probabilidade de P condicional em E ou sob a suposição de que E é verdadeira. Para quaisquer P e E , considerando que $\text{pr}(E) > 0$, o valor da distribuição $\text{pr}(P \mid E)$ é dado pelo seguinte quociente:³

$$\text{pr}(P \mid E) = \frac{\text{pr}(P \wedge E)}{\text{pr}(E)}$$

³ Uma função de probabilidade condicional é uma função de dois lugares, nomeadamente, $\text{pr}(\bullet \mid \bullet) : L \times L^{\text{pr}} \rightarrow \mathbb{R}$, sendo que todas as proposições em L^{pr} possuem probabilidade diferente de 0, restringindo o domínio do condicionante (no segundo argumento). Quando a distribuição de probabilidade condicional é tomada como básica, essa limitação é abandonada. Assim, $\text{pr}(P \mid E)$ é definida mesmo que $\text{pr}(E) = 0$. O problema do denominador de valor zero, entre outros, é discutido por Hájek (2003). Ele defende que devemos inverter a ordem de análise: as probabilidades condicionais, não as categóricas, devem corresponder à noção mais básica.

Chegamos, finalmente, ao *teorema de Bayes*, que é sem dúvida a ferramenta mais importante da epistemologia bayesiana. O teorema de Bayes é uma consequência do cálculo de probabilidades: para obtê-lo, precisamos combinar a noção de probabilidade condicional com os axiomas que vimos acima.⁴ É uma fórmula matematicamente simples que permite calcular o grau de crença que agentes racionais devem adotar sempre que forem confrontados com mais evidências e informações acerca do mundo. Eis a sua formulação mais comum ($\text{pr}(E) > 0$):

$$\text{pr}(P | E) = \frac{\text{pr}(P) \times \text{pr}(E | P)}{\text{pr}(E)}$$

O termo $\text{pr}(P | E)$ à esquerda é usualmente conhecido como a *probabilidade posterior* de P, o valor que queremos estabelecer quando examinamos E, ao passo que $\text{pr}(P)$ e $\text{pr}(E)$ são, respectivamente, as *probabilidades iniciais* de P e E. Por fim, $\text{pr}(E | P)$ corresponde à probabilidade de E condicional em P (é comum empregar o termo *verossimilhança* para se referir a essa distribuição; em inglês, usa-se o termo técnico *likelihood*).

Em epistemologia, bayesianos interpretam os axiomas da teoria da probabilidade, o quociente pelo qual conectamos probabilidades condicionais com probabilidades categóricas – além das consequências

⁴ O teorema de Bayes remonta ao trabalho seminal do pastor presbiteriano e matemático inglês Thomas Bayes (c. 1701-1761). Em sua obra “Um Ensaio buscando resolver um Problema na Doutrina das Probabilidades”, Bayes forneceu uma demonstração de uma versão similar à formulação contemporânea de tal teorema. Esse ensaio foi postumamente publicado e apresentado por Richard Price na Royal Society de Londres em 1763. Está integralmente disponível em um volume da *Oxford University Press*, editado e organizado por Richard Swinburne (2002). Uma bela e informativa apreciação da contribuição da obra de Bayes está disponível em John Earman (1992, cap. 1).

que podemos extrair de tais axiomas – como restrições normativas que determinam de que modo os graus de crença de agentes cognitivos devem se comportar. Mais precisamente, tais restrições funcionam como normas que governam como deve ser a estrutura das crenças graduais de agentes racionais. A seguir, veremos os principais argumentos em defesa da tese segundo a qual agentes racionais possuem crenças graduais probabilísticas.

PROBABILISMO

Nesta altura, podemos nos perguntar: por que agentes devem satisfazer o maquinário de probabilidades? Uma resposta a tal questão, que pretende fornecer uma justificação do probabilismo enquanto uma norma de racionalidade, é dada por um argumento conhecido como *a aposta holandesa* (*Dutch Book*), também popularmente referido como o *argumento do contrato de perda garantida*. Proponentes desse tipo de argumento – por exemplo, Ramsey (1950 [1926]) e de Finetti (1964 [1937]) são considerados precursores de tal estratégia – sustentam que se as crenças graduais de um agente *S* não satisfazem o cálculo de probabilidades, então *S* está vulnerável a um conjunto de apostas que lhe causa necessariamente uma perda ou um prejuízo monetário. Ou seja, o agente perde em todos os cenários possíveis que estão sob consideração caso as suas crenças não estejam em conformidade com os axiomas da teoria da probabilidade. Presumivelmente, essa vulnerabilidade prática torna o agente irracional.

Um primeiro aspecto em relação a esse argumento consiste na suposição de que graus de crença são explicados ou representados em termos de quocientes de aposta. Em linhas gerais, o grau de crença de *S*

em uma proposição P corresponde à disposição de S em apostar sobre a verdade de P . Suponha, por exemplo, dois cenários possíveis: um no qual P é verdadeira e outro no qual P é falsa ($\neg P$ é verdadeira). Assim, a aposta a favor de P é caracterizada como uma combinação de situações, uma em que S ganha uma quantidade ζ (se P for verdadeira) e outra em que S perde uma quantidade ε (se P for falsa). O quociente (justo) de aposta de S em P é representado pela razão $\varepsilon/(\zeta + \varepsilon)$, tal que o denominador ($\zeta + \varepsilon$) representa a soma total que está em jogo (*the stakes*). Para o presente propósito, vamos assumir que agentes consideram recompensas monetárias como o único fator que determina as suas utilidades (e tratam valores monetários de forma linear, positivamente). Ademais, qualquer aposta individual será considerada justa, que é o mesmo que dizer que o seu valor esperado é zero.⁵ Levando em conta tais suposições, podemos construir um caso simples de violação do cálculo de probabilidades. Primeiro, $bq(\bullet)$ é definida como uma função que associa cada membro de L a um número real. Essa função diz respeito aos quocientes de aposta de S . Segundo, considere duas proposições mutuamente excludentes P e R (admitindo que $P, R \in L$). Assim, S mantém os seguintes quocientes em relação a essas proposições: $bq(P) = \varepsilon$, $bq(R) = \zeta$ e $bq(P \vee R) = \mu$. No entanto, os quocientes de S têm a seguinte propriedade: $(\varepsilon + \zeta) > \mu$. Imagine que um malicioso dono de uma casa lotérica, sabendo quais são os quocientes de S , resolve preparar uma armadilha contra S ; um conjunto de apostas em que cada uma delas paga um prêmio de R\$1 é oferecido a S : (a) a aposta a favor de P em R\$0.3, (b) a aposta a favor de R em R\$0.3 e (c) a aposta contra $P \vee R$ em R\$0.5, que é equivalente a apostar a favor de $\neg P \wedge \neg R$ em R\$0.5. Considerando

⁵ Ou seja, usando o nosso exemplo, significa que $\zeta \times pr(P) - \varepsilon \times pr(\neg P)$, o que torna $pr(P) = \varepsilon/(\zeta + \varepsilon)$.

o prêmio de R\$1, segue-se que $bq(P \vee R) = 0.5$, uma vez que $bq(P \vee R) = 1 - bq(\neg P \wedge \neg R)$. Qualquer que seja o resultado, S terá perda garantida se decidir aceitar esse conjunto de apostas. Na tabela abaixo, as linhas designam diferentes estados possíveis do mundo e cada coluna representa uma aposta particular:

	(a)	(b)	(c)	Saldo
$P \wedge \neg R$	+ R\$0.7	− R\$0.3	− R\$0.5	− R\$0.1
$\neg P \wedge R$	− R\$0.3	+ R\$0.7	− R\$0.5	− R\$0.1
$\neg P \wedge \neg R$	− R\$0.3	− R\$0.3	+ R\$0.5	− R\$0.1

Aqui temos um caso em que o axioma de aditividade finita é visivelmente violado. Uma vez que P e R são mutuamente excludentes – portanto, a conjunção $P \wedge R$ não pode ser verdadeira – os quocientes de aposta de S devem satisfazer a seguinte igualdade: $(\epsilon + \zeta) = \mu$; $bq(P \vee R)$ e $bq(\neg P \wedge \neg R)$ deveriam ser 0.6 e 0.4, respectivamente.

O argumento pode ser formulado da seguinte forma: as crenças graduais de um agente S são representadas em termos dos seus quocientes de aposta; se os quocientes de S violam o cálculo de probabilidades, então há um conjunto de apostas ou um contrato que leva S a uma perda monetária em todas as situações possíveis (*Dutch Book*);⁶ se há um contrato que garante que S tem perda monetária, então S é irracional; portanto, se as crenças graduais de S (e os seus quocientes de aposta) violam o cálculo de probabilidades, então S é irracional.

⁶ Isso é conhecido como *teorema do Dutch Book*. O *teorema reverso* mostra que se os quocientes de um agente S satisfazem o cálculo de probabilidades, então não há um conjunto de apostas (baseado nos seus quocientes de aposta) que resulta em perda garantida para S. Uma demonstração deste último está disponível em Kemeny (1955).

Há diversas objeções a esse argumento.⁷ Uma delas diz que não devemos aceitar a suposição da qual o raciocínio acima depende, a saber, de que os graus de crença de S refletem o seu comportamento de aposta. Outra linha de raciocínio defende que tais situações são artificiais, uma vez que funcionam somente para agentes que consideram recompensas monetárias como a sua única fonte de utilidade (colocando de lado a sugestão segundo a qual a utilidade marginal do dinheiro é decrescente). No entanto, uma crítica mais promissora repousa na distinção entre dois tipos de racionalidade: uma pragmática e outra epistêmica. O argumento do contrato de perda garantida se ocupa fundamentalmente da dimensão pragmática da racionalidade, considerando que a não-satisfação do cálculo de probabilidades nos revela um prejuízo monetário, no máximo um dano prático. O argumento acima não mostra que um bem (ou valor) cognitivo deixou de ser promovido ou foi diminuído. Uma estratégia alternativa, por exemplo, seria argumentar que graus de crença que violam a teoria da probabilidade são irracionais porque não maximizam a verdade ou não representam bem o mundo.

Mais recentemente, diferentes tentativas de justificação do probabilismo em termos de metas puramente epistêmicas têm surgido na literatura em epistemologia. A defesa de James M. Joyce (1998) é considerada pioneira nesse sentido, já que a sua estratégia argumentativa apela à noção de acurácia, definida como um valor epistêmico fundamental.⁸ Nessa perspectiva, a acurácia das atitudes

⁷ Mais informações em Weisberg (2011), Vineberg (2022) e Pettigrew (2020). É importante ressaltar que existem algumas propostas que tentam despragmatizar o argumento do *Dutch Book*. A esse respeito, ver Christensen (2004) e Vineberg (2022).

⁸ Ver também Joyce (2009) e Pettigrew (2016 e 2019).

doxásticas de um agente é concebida como um fenômeno gradual. No nosso caso particular, ela mensura a distância entre os graus de crença de um agente e os valores de verdade das proposições que fazem parte do seu conjunto de opiniões ou crenças graduais. Quanto maior é o grau de acurácia de um conjunto B de graus de crença, mais próximo B está da verdade: B consegue representar o mundo de forma mais precisa. O argumento de Joyce mostra que qualquer função probabilística de graus de crença tem maior grau de acurácia do que funções não-probabilísticas em todos os mundos possíveis. Trata-se de uma aplicação paradigmática das ferramentas usadas em *teoria da utilidade epistêmica*. De acordo com Pettigrew (2013, p. 899), três ingredientes compõem esse tipo de abordagem: uma função que mede a utilidade epistêmica de um estado cognitivo, um princípio da teoria da decisão e um teorema matemático. Tais abordagens têm sido empregadas não somente para justificar o probabilismo, mas também para construir argumentos estritamente epistêmicos de outros princípios bayesianos e para derivar normas epistêmicas que governam outros tipos de estados epistêmicos (e.g. crença *simpliciter* e crença comparativa).⁹

Considerando que L contém as proposições que são objeto das opiniões (ou dos graus de crença) de S, definimos $\mathcal{M}$ como um conjunto de mundos possíveis referente a L. Dessa forma, $\mathcal{M}$ é constituído por mundos onde cada membro de L ganha um valor de verdade determinado. Para qualquer $P \in L$ e qualquer $m \in \mathcal{M}$, P é verdadeira ou falsa em m; há, portanto, uma função $v_m : L \rightarrow \{0,1\}$. Esta representa os graus de crença *oniscientes* em m. O método mais comum entre probabilistas consiste em fornecer uma medida de inacurácia que é

⁹ Ver Fitelson e McCarthy (2015).

capaz de determinar a *desutilidade* epistêmica de crenças graduais em diferentes mundos de $\mathcal{M}$. Seguindo a abordagem mais popular entre bayesianos, a *inacurácia* de uma função de graus de crença em um dado mundo m é dada pelo *Brier score*, sendo que $cr(\bullet)$ não é necessariamente probabilística:¹⁰

$$\mathcal{B}(cr, m) = \sum_{P \in L} |v_m(P) - cr(P)|^2.$$

O *Brier score* não é nada mais do que a distância Euclidiana ao quadrado. Ele nos fornece uma medida de *inacurácia* global: o quão distante uma distribuição de graus de crença está da função onisciente em um dado mundo possível. Se o *Brier score* mede a *inacurácia* global, a *inacurácia* local de um grau de crença particular em relação a uma proposição individual em um mundo m é fornecida pela medida quadrática:¹¹

$$q(i, \alpha) = \begin{cases} (1 - \alpha)^2 & \text{quando } i = 1, \\ \alpha^2 & \text{quando } i = 0. \end{cases}$$

Na verdade, conforme sugestão de Pettigrew (2015, p. 3-5; 2016, p. 36 e 65-66), a *inacurácia* global de uma distribuição de crença gradual em um dado mundo possível m é simplesmente a soma dos valores locais de *inacurácia* (em m) das crenças graduais que um agente possui em relação a cada uma das proposições de L :

¹⁰ Essa medida foi originalmente sugerida pelo meteorologista Glenn W. Brier (1950) como uma forma de determinar a *acurácia* ou *precisão* de previsões probabilísticas acerca do tempo. Mais informações sobre o seu uso em epistemologia podem ser encontradas em Joyce (1998) e Pettigrew (2016).

¹¹ Pettigrew (2016) define a medida quadrática como $q : \{0,1\} \times [0,1] \rightarrow [0,\infty]$, o que torna possível que crenças graduais tenham grau infinito de *inacurácia*. Infelizmente, não temos espaço para avaliar e discutir a plausibilidade dessa proposta.

$$\mathcal{B}(cr, m) = \sum_{P \in L} q(v_m(P), \alpha).$$

O segundo componente das abordagens em teoria da utilidade epistêmica é constituído por um princípio da teoria da decisão. Um candidato que pode desempenhar esse papel é conhecido como o *princípio da dominância não-dominada*.¹² Antes, seguindo a sugestão de Pettigrew (2016; 2019), precisamos realizar uma distinção entre dominância forte e dominância fraca. Uma função de crença gradual cr domina fortemente uma função alternativa cr^* sempre que o seu grau de inacurácia for estritamente menor do que o de cr^* em todos os mundos possíveis. Por outro lado, uma função cr domina fracamente cr^* sempre que o grau de inacurácia de cr for menor ou igual ao grau de inacurácia de cr^* em todos os mundos, mas estritamente menor do que o de cr^* em pelo menos um mundo. A versão epistêmica do princípio da dominância não-dominada diz que é irracional para S ter uma função cr se outra função cr^* domina fortemente cr e cr^* não é fracamente dominada por nenhuma outra função alternativa cr' , assumindo que graus de inacurácia são determinados pelo *Brier score*.

Ainda nos falta a última engrenagem das abordagens em teoria da utilidade epistêmica. É necessário um teorema que conecte o princípio da dominância não-dominada com o *Brier Score* – que funciona como uma função de *desutilidade* epistêmica – para que se possa deduzir o

¹² Há um debate importante sobre que tipo de princípio da teoria da decisão podemos apropriadamente aplicar ao contexto epistêmico. Não temos espaço suficiente para discutir isso em detalhes neste pequeno texto. É fundamental destacar, contudo, que o princípio de dominância não-dominada constitui uma das melhores alternativas entre todas as opções disponíveis (assim como os princípios de dominância imodesta e dominância deontológica). Ver Pettigrew (2016, cap. 2) para um exame minucioso acerca dessa discussão. Ver também Easwaran e Fitelson (2012).

probabilismo como uma norma que rege a racionalidade das crenças graduais. Como Pettigrew (2016, p. 17) demonstra ao empregar o *Brier score* como a medida de inacurácia global, o teorema da dominância fornecido pelo estatístico italiano Bruno de Finetti (1974 [1970], p. 87-91) nos dá os subsídios para extrair a tese probabilista. O teorema tem duas partes. A primeira afirma que, para qualquer função não-probabilística cr , há uma função probabilística pr tal que $\mathcal{B}(cr, m) > \mathcal{B}(pr, m)$ em qualquer $m \in \mathcal{M}$. A segunda parte estabelece que, para qualquer função probabilística pr , não existe uma função cr^* tal que $\mathcal{B}(pr, m) \geq \mathcal{B}(cr^*, m)$ em qualquer $m \in \mathcal{M}$ e $\mathcal{B}(pr, m) > \mathcal{B}(cr^*, m)$ em algum $m \in \mathcal{M}$.¹³ Em resumo, qualquer função não-probabilística é fortemente dominada por funções probabilísticas e não há nenhuma função de crença gradual que domine fracamente funções probabilísticas.

A conclusão do argumento da acurácia em defesa do probabilismo afirma que é irracional para qualquer agente adotar uma função não-probabilística cr porque haverá *sempre* uma função probabilística pr com menor grau de inacurácia em todos os mundos possíveis. Além disso, não há nenhuma outra função alternativa com menor grau de inacurácia do que uma distribuição tal qual pr . Agentes racionais satisfazem o cálculo de probabilidades porque funções probabilísticas possuem *status* epistêmico superior, no que diz respeito ao valor da acurácia, em todos os mundos possíveis. O argumento é, então, estabelecido de forma indireta: agentes que obedecem aos axiomas do cálculo de probabilidades são melhores do ponto de vista cognitivo que agentes que violam tais axiomas, visto que funções probabilísticas estão

¹³ O *teorema principal* demonstrado por Joyce (1998) é uma versão generalizada da primeira parte do resultado obtido por de Finetti (1974). Mais informações e detalhes dos resultados formais podem ser encontrados em Pettigrew (2016).

mais próximas da verdade em comparação a funções não-probabilísticas em qualquer mundo possível.

CONDICIONALIZAÇÃO

Uma das principais razões que explicam a popularidade do bayesianismo é a sua teoria da revisão doxástica (acompanhada, é claro, do sucesso da sua teoria do suporte evidencial ou confirmação). A teoria bayesiana da revisão doxástica oferece uma regra ou um método que especifica como agentes devem atualizar os seus graus de crença quando obtêm novas informações ou evidências acerca do mundo. Bayesianos costumam denominar esse processo de *aprendizagem da experiência* ou, simplesmente, *condicionalização*.

Considere uma proposição H e uma partição formada por E e $\neg E$.¹⁴ Suponha que um agente S tenha graus probabilísticos de crença (i.e., probabilidades subjetivas) sobre cada uma dessas proposições. O princípio da condicionalização estrita diz que se S descobre que E é o caso, então S deve revisar os seus graus de crença de tal forma que $\text{pr}_2(H) = \text{pr}_1(H \mid E)$, desde que $1 > \text{pr}_1(E) > 0$.¹⁵ Após ter aprendido que E é o caso, o agente deve atualizar o seu grau de crença em H e esse valor deve ser igual ao seu grau de crença anterior em H condicional em E . É importante enfatizar que $\text{pr}_2(E) = 1$ após S obter E como nova evidência. Significa que aprender E da experiência via regra da condicionalização estrita implica em ter certeza sobre E : a probabilidade subjetiva de E

¹⁴ Uma partição é definida como um conjunto que contém proposições mutuamente excludentes e conjuntamente exaustivas. Portanto, uma partição possui exatamente uma proposição verdadeira.

¹⁵ Os subscritos 1 e 2 nas distribuições são usados justamente para indicar momentos ou períodos de tempos diferentes. A função pr_2 representa o grau de crença que o agente deve adotar após incluir E no seu estoque de conhecimento.

atinge valor máximo. Por entender que essa propriedade é bastante restritiva, Richard Jeffrey (1983 [1965], p. 172) defende uma versão distinta do princípio. A regra da condicionalização de Jeffrey permite que o valor de probabilidade de uma nova evidência, quando adquirida, seja menor que 1. Considere uma partição finita $C = \{E_1, \dots, E_n\}$ tal que $pr_1(E_i) > 0$ para cada E_i de C . Para qualquer proposição H , se S aprende algum E_i da experiência, então S deve atualizar as suas crenças graduais da seguinte forma:

$$pr_2(H) = \sum_{i=1}^n [pr_1(H | E_i) \times pr_2(E_i)]$$

Agora imagine uma partição formada somente por E e $\neg E$. A condicionalização de Jeffrey se converte em condicionalização estrita sempre que $pr_2(E) = 1$. Em outras palavras, a regra da condicionalização estrita é um caso especial da regra de Jeffrey: $pr_2(H) = [pr_1(H | E) \times \zeta] + [pr_1(H | \neg E) \times (1 - \zeta)]$, sendo que $pr_2(E) = \zeta$.

Há versões do argumento do contrato de perda garantida (*Dutch Book*) tanto a favor da regra da condicionalização estrita como em defesa do princípio formulado por Jeffrey. Teller (1973) apresenta uma defesa da regra da condicionalização estrita que usa a estratégia pragmatista presente no *Dutch Book*. Cabe enfatizar que Teller reconhece que David Lewis foi o primeiro a formular essa versão do *Dutch Book*, publicada posteriormente em Lewis (1999). Por sua vez, Armendt (1980) generaliza o argumento de Teller e Lewis, demonstrando que adotar uma regra de revisão doxástica que não está em concordância com a regra proposta por Jeffrey torna o agente vulnerável a um contrato de perda garantida. Analogamente, Skyrms (1987) prova que agentes que atualizam as suas

crenças graduais em conformidade com a regra de Jeffrey escapam de tal vulnerabilidade.

Mais recentemente, Greaves e Wallace (2006) forneceram um argumento epistêmico em defesa da regra da condicionalização estrita. A justificação que propõem também se baseia nos fundamentos da teoria da utilidade epistêmica; é igualmente endossada por Easwaran (2013) e Pettigrew (2016). De acordo com a sua proposta, o princípio da condicionalização estrita consiste na regra de revisão que minimiza a *desutilidade* epistêmica esperada ou, mais precisamente, minimiza a *inacurácia* esperada. Tal como Pettigrew (2016) enfatiza, a *inacurácia* esperada de uma regra de revisão $\mathcal{R}$ é definida como a soma ponderada dos valores de *inacurácia* das opções que $\mathcal{R}$ recomenda em diferentes mundos possíveis, contanto que a ponderação seja fornecida por uma distribuição de probabilidade. Já que as opções disponíveis são graus de crença, uma regra $\mathcal{R}$ definida sobre uma partição C determina que S adote uma dada distribuição em mundo m se $E_i \in C$ for adquirida como evidência por S em m . Segundo Greaves e Wallace (2006), uma regra $\mathcal{R}_C$ minimiza a *inacurácia* esperada se e somente se $\mathcal{R}_C$ for o princípio da condicionalização estrita. Para eles, é possível extrair o seguinte resultado: segue-se que $\text{Exp}_{\mathcal{B}}(\mathcal{R}_C | pr) \leq \text{Exp}_{\mathcal{B}}(\mathcal{R}_C^* | pr)$ para qualquer outra regra alternativa $\mathcal{R}_C^*$, considerando que $\text{Exp}_{\mathcal{B}}$ representa a *inacurácia* esperada relativamente à medida de *inacurácia* $\mathcal{B}$ (i.e., *Brier Score*).¹⁶

Alguns bayesianos defendem que ambos os princípios da condicionalização devem ser interpretados sob uma perspectiva

¹⁶ A igualdade é o caso quando ambas as regras $\mathcal{R}_C$ e $\mathcal{R}_C^*$ correspondem ao princípio da condicionalização estrita. Ver Pettigrew (2016, cap. 14) para mais informações acerca de tal resultado formal.

sincrônica. Nesse sentido, Pettigrew (2016) alega que argumentos em defesa do princípio da condicionalização estrita são bem-sucedidos somente se esta regra for concebida como um plano ou uma política de revisão doxástica: o princípio não caracteriza como o agente de fato atualiza as suas probabilidades subjetivas, mas como ele planeja revisá-las antes de ganhar mais informações sobre o mundo.¹⁷ Se é uma exigência da racionalidade que S opte pela regra que minimiza a desutilidade epistêmica esperada, então o princípio da condicionalização estrita será o plano de revisão racional que S deve adotar em um dado tempo. É a opção que *otimiza* o valor de se estar mais próximo da verdade em todos os mundos possíveis.

OUTROS PRINCÍPIOS BAYESIANOS

Além das teses (1), (2) e (3), muitos autores sugerem que precisamos acrescentar um conjunto mais amplo de princípios e normas ao bayesianismo. Ou seja, os axiomas de probabilidade e a regra da condicionalização estrita – ou, alternativamente, a regra de Jeffrey – são condições individualmente necessárias, mas não formam um conjunto suficiente de restrições normativas sobre como deve ser a estrutura das crenças graduais de agentes racionais. Agentes podem ter atitudes bem distintas, ainda que estejam em posse da mesma evidência. Para se afastar desse subjetivismo, devemos aceitar outras normas. Falaremos brevemente de algumas delas.

O princípio da indiferença pode ser interpretado como um tipo de restrição normativa: se S não possui nenhuma razão que favorece alguma hipótese particular de uma partição A, então os seus graus de

¹⁷ Ver também Easwaran (2013).

crença - i.e., as suas probabilidades subjetivas - devem ser distribuídos de forma igual entre todos os membros de A. O princípio da indiferença aparece originalmente na obra de Laplace (1902 [1825]), que é reconhecidamente o principal expoente da interpretação clássica de probabilidade, embora uma formulação mais clara tenha sido proposta pelo economista britânico John M. Keynes (1921). Tentativas de justificar esse princípio incluem o argumento da informação mínima de E. T. Jaynes (1957a e 1957b) e a abordagem baseada em teoria da utilidade epistêmica de Pettigrew (2016). Já o princípio principal, formulado por David Lewis (1980), conecta graus probabilísticos de crença com probabilidades físicas ou objetivas (*chance*). Considerando que ch é uma função de probabilidade física, o princípio determina que $pr(P \mid ch(P) = \varepsilon) = \varepsilon$. Um argumento recente em defesa do princípio principal, que também é baseado em teoria da utilidade epistêmica, é oferecido por Pettigrew (2016).

Igualmente importante, o princípio da regularidade estabelece que somente tautologias têm probabilidade com grau 1 e somente contradições têm probabilidade com grau 0. Vários autores aderem à regularidade como uma norma que rege a racionalidade das probabilidades subjetivas (e.g. Kemeny 1955, Jeffreys 1981), ainda que o princípio esteja em conflito com a regra da condicionalização estrita, uma vez que esta determina que qualquer nova evidência adquirida pelo agente deve receber probabilidade máxima.¹⁸ O princípio da regularidade pode ser dividido em *regularidade inicial*, que restringe apenas as probabilidades iniciais do agente, e *regularidade contínua*, que diz que o agente nunca deve atribuir graus extremos a proposições

¹⁸ Ver Hájek (2003) para mais discussão envolvendo o princípio da regularidade.

contingentes. Em particular, a regra da condicionalização estrita está em conflito com o princípio da regularidade contínua. Há, ainda, o princípio da reflexão proposto por van Fraassen (1984). Segundo este princípio, para qualquer $P \in L$, é uma exigência da racionalidade que $\text{pr}(P \mid \text{pr}^*(P) = \zeta) = \zeta$, sendo que pr^* representa uma função probabilística em um tempo posterior t' (no futuro) e pr corresponde à função que S possui em t (no presente). Não é difícil notar que se trata de um princípio diacrônico. Para van Fraassen, ambas as versões do princípio de revisão por condicionalização são casos especiais do princípio da reflexão.

É importante mencionar algumas tentativas que procuram conectar o bayesianismo com o tópico central da epistemologia: a natureza do conhecimento. Por exemplo, Sarah Moss (2018) argumenta que graus de crença podem constituir casos de conhecimento tal como acontece com crença *simpliciter*. Jason Konek (2016) também explora essa questão e desenvolve uma proposta muito particular sobre o que é *conhecimento probabilístico*.¹⁹

PROBLEMAS E DESAFIOS

Apesar do seu sucesso e crescente popularidade, o bayesianismo em epistemologia tem sido alvo de várias críticas e objeções. Cabe registrar aqui alguns dos principais desafios e problemas que são objeto de discussão na literatura contemporânea.

¹⁹ Em contraste com a visão tradicional em epistemologia, Moss (2018) argumenta que o objeto (ou o conteúdo) das crenças é, na verdade, constituído por conteúdos probabilísticos, não proposições. Para ela, crença *simpliciter* e graus de crença possuem conteúdos complexos, mesmo embora esses dois tipos de atitude correspondam a estados mentais simples.

Uma das objeções mais conhecidas é a de que o bayesianismo tem como consequência uma forma de onisciência lógica. Segundo o probabilismo, agentes racionais obedecem ao maquinário de probabilidades. Consequentemente, devem atribuir grau 1 a tautologias. Porém, trata-se de uma exigência muito forte no que se refere à racionalidade de agentes epistêmicos ordinários, que possuem capacidades cognitivas bem limitadas. Há muitas verdades lógicas e matemáticas que desconhecemos, somos ignorantes a seu respeito; e outras para as quais não possuímos razões ou provas. Uma saída é enfraquecer essa suposição. Outra alternativa consiste em defender a tese de que o bayesianismo modela a racionalidade de agentes cognitivos ideais, não ordinários. Daniel Garber (1983) explora esse problema em detalhes, procurando enfraquecer a tese da onisciência lógica, além de propor um formalismo bayesiano alternativo que permite a aprendizagem de relações lógicas. Outra objeção bastante discutida se concentra no princípio da condicionalização estrita. Esta regra tem uma propriedade bastante indesejável: monotonicidade. No momento em que S adquire E como evidência, a probabilidade de E atinge nível máximo e permanece assim relativamente a qualquer nova evidência F (desde que consistente com E): a certeza sobre E não é perdida. Observe, no entanto, que esse resultado é incompatível com derrota epistêmica, perda de conhecimento e casos de esquecimento. Em um trabalho original e formalmente rigoroso, Michael Titelbaum (2013) desenvolve um modelo bayesiano que consegue lidar com casos envolvendo perda de certeza.

Ao longo do texto, focamos em argumentos que procuram justificar as teses (2) e (3), mas não mencionamos argumentos que procuram defender (1). Parece natural perguntar: por que devemos

aceitar a tese de que agentes possuem opiniões ou crenças graduais? Embora muitos epistemólogos formais endossem (1), nem sempre eles se dedicam à tarefa de oferecer argumentos mais diretos em defesa da sua plausibilidade. Eriksson e Hájek (2007) identificam essa lacuna na literatura, examinam diferentes alternativas teóricas e procuram esclarecer a natureza das crenças graduais. Eles favorecem a visão segundo a qual crenças graduais são conceitualmente básicas ou fundamentais. Por outro lado, há uma longa tradição em epistemologia que define crença como uma atitude ou estado mental em que o agente se encontra absolutamente: podemos crer, descrer ou suspender o juízo sobre uma proposição. Uma parte considerável da literatura tem se concentrado no debate em torno das potenciais interações metafísicas e normativas entre esses dois modelos de atitudes doxásticas ou, mais precisamente, entre crença *simpliciter* e graus de crença. A tese Lockeana da crença ocupa um lugar de destaque na atual agenda epistemológica. Essa tese é usualmente interpretada em termos normativos. A sua versão tradicional, sugerida por Foley (2009), diz que é racional para S crer que P se e somente se o grau de crença (i.e., a probabilidade subjetiva) de S em P for maior que ε , sendo que $\varepsilon > 0.5$. Christensen (2004) e Jackson (2020) apresentam um panorama bastante informativo a respeito das teorias e dos problemas em torno da interação entre os dois modelos de atitudes doxásticas.²⁰

GLOSSÁRIO

Credence: grau de crença ou crença gradual.

²⁰ Mais informações sobre o problema das probabilidades iniciais (*priors*) podem ser encontradas no verbete “Probabilidade Epistêmica” disponível neste volume.

Likelihood: distribuição de verossimilhança (ou poder preditivo).

Prior probability: probabilidade inicial.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

BRADLEY, D. **A Critical Introduction to Formal Epistemology**. London: Bloomsbury, 2015.

HÁJEK, A.; HITCHCOCK, C. Probability for Everyone—even for Philosophers. In: HÁJEK, A.; HITCHCOCK, C. (eds.). **The Oxford Handbook of Probability and Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 5-32.

NEIVA, A. Teoria da Utilidade Epistêmica e o Argumento da Acurácia a favor do Probabilismo. **Intuitio**, v.10, n. 1, p. 15-32, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2017.1.25490>>

PETTIGREW, R. Epistemic Utility and Norms for Credences. **Philosophy Compass**, v. 8, n. 10, p. 897-908, 2013.

TITELBAUM, M. **Fundamentals of Bayesian Epistemology I**: Introducing Credences. Oxford: Oxford University Press, 2022a.

TITELBAUM, M. **Fundamentals of Bayesian Epistemology II**: Arguments, Challenges, Alternatives. Oxford: Oxford University Press, 2022b.

REFERÊNCIAS

ARMENDT, B. Is There a Dutch Book Argument for Probability Kinematics? **Philosophy of Science**, v. 47, n. 4, p. 583-588, 1980.

BRIER, G. W. Verification of Forecasts Expressed in Terms of Probability. **Monthly Weather Review**, v. 78, n. 1, p. 1-3, 1950.

CHRISTENSEN, D. **Putting Logic in its Place**: Formal Constraints on Rational Belief. New York: Oxford University Press, 2004.

DE FINETTI, B. Foresight: Its Logical Laws, its Subjective Sources. In: KYBURG, H.; SMOKLER, H. (eds.). **Studies in Subjective Probability**. New York: Wiley, 1964, p. 93-159.

- DE FINETTI, B. **Theory of Probability**, volume I. New York: Wiley & Sons, 1974.
- EARMAN, J. **Bayes or Bust?** A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- EASWARAN, K. Expected Accuracy Supports Conditionalization - and Conglomerability and Reflection. **Philosophy of Science**, v. 80, n. 1, p. 119-142, 2013.
- EASWARAN, K.; FITELSON, B. An Evidentialist Worry about Joyce's Argument for Probabilism. **Dialectica**, v. 66, n. 3, p. 425-433, 2012.
- ERIKSSON, L.; HÁJEK, A. What are Degrees of Belief? **Studia Logica**, v. 86, n. 2, p. 183-213, 2007.
- FITELSON, B.; MCCARTHY, D. **Toward an Epistemic Foundation for Comparative Confidence**. Manuscript online, 2015. Disponível em: <<https://davidmccarthy.org/wp-content/uploads/2018/01/fitelson-mccarthy2015.pdf>>
- FOLEY, R. Beliefs, Degrees of Belief, and the Lockean Thesis. In: HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (eds.). **Degrees of Belief** (Synthese Library, v. 342). Dordrecht: Springer, 2009, p. 37-47.
- GARBER, D. Old Evidence and Logical Omniscience in Bayesian Confirmation Theory. In: EARMAN, J. (ed.). **Testing Scientific Theories**: Midwest Studies in the Philosophy of Science, v. 10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. 99-131.
- GOOD, I. J. 46.656 Varieties of Bayesians. **The American Statistician**, v. 25, n. 5, p. 56-63, 1971.
- GREAVES, H.; WALLACE, D. Justifying Conditionalization: Conditionalization Maximizes Expected Epistemic Utility. **Mind**, v. 115, n. 459, p. 607-632, 2006.
- HÁJEK, A. What Conditional Probability could not be. **Synthese**, v. 137, n. 3, p. 273-323, 2003.
- JACKSON, E. The Relationship between Belief and Credence. **Philosophy Compass**, v. 15, n. 6, 2020.
- JAYNES, E. T. Information theory and statistical mechanics. **The Physical Review**, v. 106, n. 4, p. 620-630, 1957a.

JAYNES, E. T. Information theory and statistical mechanics II. **The Physical Review**, v. 108, n. 2, p. 171-190, 1957b.

JEFFREY, R. C. **The Logic of Decision**. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

JEFFREYS, H. **Theory of Probability**. 3ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1981.

JOYCE, J. A Nonpragmatic Vindication of Probabilism. **Philosophy of Science**, v. 65, p. 575-603, 1998.

JOYCE, J. Accuracy and Coherence: Prospects for an Alethic Epistemology of Partial Belief. In: HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (eds.). **Degrees of Belief** (Synthese Library, v. 342). Dordrecht: Synthese, 2009, p. 263-297.

KEMENY, J. G. Fair Bets and Inductive Probabilities. **The Journal of Symbolic Logic**, v. 20, n. 03, p. 263-273, 1955.

KEYNES, J. M. **A Treatise on Probability**. London: Macmillan and Co, 1921.

KOLMOGOROV, A. N. **Foundations of the Theory of Probability**. 2ª ed. New York: Chelsea Publishing Company, 1956.

KONEK, J. Probabilistic Knowledge and Cognitive Ability. **Philosophical Review**, v. 125, n. 4, p. 509-587, 2016.

LAPLACE, P. S. **A Philosophical Essay on Probabilities**. New York: John Wiley & Sons, 1902 [1825].

LEWIS, D. A Subjectivist's Guide to Objective Chance. In: JEFFREY, R. C. (ed.). **Studies in Inductive Logic and Probability** (v. II). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 263-293.

LEWIS, D. Why Conditionalize? In: LEWIS, D. **Papers in Metaphysics and Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 403-407.

MOSS, S. **Probabilistic Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

PETTIGREW, R. Epistemic Utility and Norms for Credences. **Philosophy Compass**, v. 8, n. 10, p. 897-908, 2013.

- PETTIGREW, R. Accuracy and the Credence-Belief Connection. **Philosophers' Imprint**, v. 15, n. 16, p. 1-20, 2015.
- PETTIGREW, R. **Accuracy and the Laws of Credence**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- PETTIGREW, R. Epistemic Utility Arguments for Probabilism. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2019). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epistemic-utility/>>
- PETTIGREW, R. **Dutch Book Arguments**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2020.
- RAMSEY, F. P. Truth and Probability. In: BRAITHWAITE, R. B. (ed.). **The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays**. London: Routledge, 1950, p. 156-198.
- SKYRMS, B. Dynamic Coherence and Probability Kinematics. **Philosophy of Science**, v. 54, n. 1, p. 1-20, 1987.
- SWINBURNE, R. **Bayes' Theorem**. Proceedings of the British Academy 113. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- TELLER, P. Conditionalization and Observation. **Synthese**, v. 26, n. 2, p. 218-258, 1973.
- TITELBAUM, M. G. **Quitting Certainties: A Bayesian Framework Modeling Degrees of Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- VAN FRAASSEN, B. Belief and the Will. **The Journal of Philosophy**, v. 81, n. 5, p. 349-377, 1984.
- VINEBERG, S. Dutch Book Arguments. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2022). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/dutch-book>>
- WEISBERG, J. Varieties of Bayesianism. In: GABBAY, D.; HARTMANN, S.; WOODS, J. (ed.). **Handbook of the History of Logic** (v. 10, Inductive Logic). Amsterdam: North-Holland, 2011, p. 477-551.

5

CETICISMO ACADÊMICO

Roberto Bolzani Filho

Chama-se “ceticismo acadêmico” à posição filosófica desenvolvida na Academia de Platão por alguns chefes da escola, a começar com Arcesilau de Pitane, cerca de cem anos após a morte de Platão (348 a. C.), passando por Carnéades de Cirene, Clitômaco de Cartago e Filo de Larissa, com quem essa filosofia já sofre mudança significativa, até chegar a Antíoco de Ascalão, já no século I a. C., que introduz na escola uma doutrina eclética que alia diversas filosofias, sobretudo a estoica. Arcesilau e Carnéades nada escreveram. Clitômaco escreveu muitos tratados, mas todos se perderam, e das escassas fontes que nos restaram sobre essa filosofia sobressaem-se alguns diálogos de Cícero, que foi ouvinte de Filo e Antíoco, sobretudo os *Acadêmicos*.¹

A caracterização dessa posição como uma forma de “ceticismo” não é de autoria desses filósofos, mas parece que nela logo se viram semelhanças possíveis com a posição defendida pelos chamados “céticos pirrônicos”. Em suas *Noites Áticas* (XI 5, 6), Aulo Gélcio fará alusão à “antiga questão” referente às semelhanças e diferenças entre as duas correntes. Na verdade, há indicações de que o pirronismo resultou de uma dissidência no seio da Academia, devida a Enesidemo, que, insatisfeito com os rumos tomados pela escola, sobretudo em sua época, teria se voltado para a figura enigmática de Pirro de Élis. Essa hipótese está baseada em informações transmitidas por Fócio, em sua obra

¹ Para um painel histórico e datas aproximadas, ver o verbete *Ceticismo pirrônico*.

Biblioteca (169b18-171a4), a respeito do conteúdo dos *Escritos pirrônicos* de Enesidemo. Sexto Empírico, cético pirrônico cujos textos nos chegaram em bom número, seguindo Enesidemo, não considera os acadêmicos como filósofos céticos, neles vendo um tipo de dogmatismo negativo, atribuindo-lhes a tese da impossibilidade do conhecimento e a defesa de algum tipo dogmático de probabilismo.² No entanto, a julgar pelos *Acadêmicos* de Cícero, a posição de Arcesilau, Carnéades e Clitômaco têm significativas semelhanças com a pirrônica, ao defender a chamada *suspensão de juízo* ou *assentimento*.

É provável que essa posição sustentada a partir de Arcesilau estivesse fundamentada numa interpretação geral dos diálogos platônicos que, em vez de neles procurar uma doutrina rígida, privilegiava seu espírito investigativo. Também deve ter sido importante o fato de diversos diálogos serem aporéticos, não apresentando uma solução definitiva e uma resposta positiva à questão inicialmente formulada. Uma passagem de Cícero, em seu *Sobre o Orador*, é ilustrativa: Arcesilau extrai dos diálogos platônicos a conclusão de que tudo é incerto, o que o leva a servir-se da dialética refutativa tipicamente socrática para mostrar a seus interlocutores a inevitabilidade dessa incerteza (III 67). Segundo os *Acadêmicos*, Arcesilau teria partido da constatação da obscuridade de todas as coisas, passando pela posição socrática de que a única coisa que sabemos é que nada sabemos, para, dando um passo além, acrescentar: nem mesmo sabemos se nada sabemos, o que o conduz à recusa de todo assentimento, de afirmação ou negação, para evitar a atitude precipitada de aceitar o falso ou desconhecido. Em consonância com

² *Hipótiposes pirrônicas* I, 1-4, 220-35; *Contra os lógicos* I, 150-89.

essa posição, seus argumentos visavam sempre a conduzir seu interlocutor a adotá-la, apresentando teses e razões opostas às desse interlocutor, para mostrar aquela inevitável obscuridade e para que ele também suspendesse seu assentimento (*Acad.* I 44-5). Trata-se assim do procedimento de argumentar desenvolvendo, sempre que necessário, os dois lados de uma questão, ou um dos lados, para contrapô-lo ao outro. Assim, nota-se que a tese da impossibilidade do conhecimento ou inapreensibilidade das coisas faz parte de um procedimento estritamente dialético, dirigido à tese contrária, aquela que sustenta a possibilidade do conhecimento e apreensibilidade das coisas, com o objetivo de estabelecer que é necessário recusar assentimento a ambas as teses, isto é, a respeito de ambas suspender o juízo, como preconizavam também os pirrônicos.

Pode-se dizer que a posição desenvolvida por Arcesilau e mantida por Carnéades e Clitômaco, de que é preciso suspender o assentimento ou juízo sempre que se está diante de questões obscuras, resulta da influência exercida pelo ideal socrático-platônico de conhecimento, presente em numerosos diálogos de Platão como uma espécie de exigência a ser satisfeita: para qualquer tentativa de responder a uma questão, cabe a seu defensor “dar *logos*” para sustentá-la, isto é, justificá-la mediante argumentos demonstrativos. Trata-se de um ideal de justificação profundamente influente ainda na epistemologia contemporânea, formulado exemplarmente na conhecida definição de conhecimento do diálogo *Teeteto*: “opinião verdadeira acompanhada de razão (*logos*)” (201d), que está na origem da concepção de conhecimento como “crença verdadeira justificada”. Semelhante exigência estará presente também na principal filosofia a ser combatida pelos acadêmicos: o estoicismo. Zenão de Cício, fundador da escola estoica,

embora desenvolvesse uma filosofia bastante diferente do platonismo, preservou, para sua concepção de sabedoria e de sábio, a ideia de que este, além de ter acesso plenamente objetivo à realidade por meio dos dados dos sentidos, é capaz de compreender as verdades particulares que eles lhe comunicam como partes de um sistema que abarca todos os eventos naturais e humanos, sabendo por isso conferir a essas verdades a adequada fundamentação por meio do *logos*. O ideal estoico de sabedoria e sábio retém a ideia da infalibilidade do conhecimento, que agora, porém, de maneira diferente da tradição platônico-aristotélica, se encontra muito mais intensamente associado à sensibilidade. Permanece, contudo, o projeto de um conhecimento objetivo da realidade, obtido nas sensações e alçado pelo sábio ao estatuto de um sistema impecável e demonstrável pelos mais rigorosos recursos lógicos. O sábio, portanto, pode manter-se completamente imune ao erro e à opinião, sempre instável e fraca.

Desse ponto de vista, a posição de Arcesilau deve ser compreendida como um embate contra o estoicismo, com o objetivo de fornecer a boa via de satisfação das exigências envolvidas na ideia de que a sabedoria só pode ser algo completamente imune ao erro. Ora, visto que para Arcesilau tudo é obscuro, a única chance de evitar o erro é manter-se em suspensão de assentimento. E, como para Zenão o homem possui as condições cognitivas adequadas para alcançar o saber infalível, cabe ao filósofo da Academia fazer, acima de tudo, a crítica da teoria estoica do conhecimento.

Como Arcesilau parece ter dirigido sua argumentação crítica exclusivamente ao estoico Zenão, foi possível interpretar todas as afirmações a ele atribuídas como simplesmente dialéticas. Noutros termos, inclusive a afirmação de que somente suspendendo o

assentimento se pode preservar um ideal de sabedoria, seria apenas uma forma de desqualificar a doutrina estoica. Essa “interpretação dialética” se deve a P. Cuissin (1929, 1929/1983) e recebeu acolhida de boa parte dos estudiosos, embora mais recentemente haja discordâncias.³ Já uma interpretação mais moderada defenderia que ao menos o ideal de sabedoria de inspiração socrático-platônica não é simples recurso dialético, mas uma posição filosófica que esses pensadores procuraram realmente sustentar.

Nos *Acadêmicos* encontramos Cícero defendendo a posição de Arcesilau e Carnéades, contra Antíoco. Segundo Cícero, Carnéades não limita sua crítica ao estoicismo, embora muito de seu renomado arsenal argumentativo tenha se dirigido ao estoico Crisipo, o principal seguidor de Zenão, que por sua vez procurou responder a Arcesilau. Assim, os principais argumentos encontrados nesse diálogo nos apresentam o cerne da crítica dos acadêmicos à teoria estoica do conhecimento.

O primeiro passo dessa crítica se encontra na argumentação de II 67-8, completando-se em 77-8: “Se o sábio alguma vez der assentimento a algo, em algum momento emitirá opinião; mas ele nunca emitirá opinião; portanto, não dará assentimento a nada” (*Acad.* II 67). Trata-se de um argumento na forma do segundo tipo de argumento indemonstrável da lógica estoica: sendo a primeira premissa uma condicional e a segunda a contraditória do consequente da condicional, a conclusão é a contraditória do antecedente da condicional, argumento conhecido posteriormente pela denominação *modus tollens*. Trata-se, portanto, de uma argumentação dialética, que se serve de conceitos estoicos para atacar o próprio estoicismo, procurando, a partir da tese

³ Glucker (1978), Ioppolo (1986), Lévy (1992).

estoica de que o sábio se mantém sempre imune à mera opinião – a qual, de modo bem diferente, o acadêmico parece endossar –, levar à conclusão de que a única forma de afastar a indesejada possibilidade da opinião e do erro será recusar todo e qualquer assentimento, isto é, suspender o juízo. O estoico aceita a segunda premissa, mas recusa a primeira, porque entende que há um meio absolutamente seguro de dar assentimentos certos sem correr o risco da precipitação e do erro. E essa posição estoica está fundamentada em sua estratégica noção de *representação apreensiva*. Zenão a define como aquela que, além de se originar de um objeto, o reproduz fielmente (II 77). Para os estoicos, todos os conteúdos do intelecto, sensíveis ou inteligíveis, se originam, direta ou indiretamente, do contato entre os objetos e nossos sentidos, que produz neles afecções que ocorrem na mente como representações. Ora, entre as representações, embora todas se originem dos objetos, algumas delas também os reproduzem fielmente, enquanto outras não o fazem. E, eis o ponto, essa diferença pode ser constatada pelo intelecto como uma diferença de *evidência*: as representações apreensivas do real trazem consigo a força e intensidade de sua evidência, que o intelecto reconhece e à qual imediatamente se rende. Assim, embora o assentimento dado ou recusado pelo intelecto seja uma atividade, ele a exerce como que inevitavelmente, quando em face de uma representação evidente, deixando-se arrastar por essa evidência. No caso de representações não-evidentes ou obscuras, o intelecto ativamente lhes recusa seu assentimento. O estoicismo defende que tal evidência está presente ou ausente das representações, cabendo ao intelecto apenas reconhecer que tipo de representação lhe ocorre e, então, dar ou recusar seu assentimento.

Uma consequência importante dessa tese é que, para os estoicos, uma representação verdadeira e apreensiva em nenhuma circunstância será confundida com uma representação não-apreensiva e falsa. Por isso, o ataque de Arcesilau e seus sucessores se concentrará em mostrar que nenhuma representação verdadeira é tal, que não possa ser do mesmo modo que uma falsa (II 77). O cerne do debate se localiza, portanto, na possibilidade ou impossibilidade de distinguir, com absoluta certeza e evidência, quando estamos perante uma representação verdadeira e apreensiva de seu objeto, e quando não estamos. O forte realismo da doutrina estoica proporciona a seus seguidores uma resposta: o sábio pode dar assentimentos sem incorrer em mera opinião, porque sabe quando está ou não apreendendo a realidade, já que possui como critério de verdade a evidência que está presente ou ausente de suas representações. Do lado do acadêmico, a estratégia a ser adotada só poderá consistir, portanto, em mostrar que não há como afirmar que uma representação que supostamente apreende o real, sendo verdadeira, não poderia, de algum modo, ser confundida com uma falsa, que não apreende esse real.

Tal é o contexto em que se deve interpretar a argumentação relativa a sonhos, alucinações e embriaguez, que tanta fortuna fará na filosofia moderna (II 79-90). No estoicismo, os sentidos nos fornecem as condições necessárias para a apreensão da realidade com evidência. A estratégia da crítica acadêmica consiste em minar as bases do conhecimento, mostrando que a suposta distinção entre representações sensíveis apreensivas e não-apreensivas pode ser contestada já quando comparamos casos que, à primeira vista, seriam considerados inconfundíveis: representações em vigília com o que ocorre nos sonhos, representações em estado de sanidade com delírios ou embriaguez.

O argumento dos acadêmicos não pretende e nenhum momento propor que não podemos saber se estamos sonhando ou acordados, ou algo semelhante para alucinações. Pretende algo mais sutil: mostrar que, se o que ocorre em sonho e alucinação fosse realmente inconfundível com representações apreensivas obtidas em vigília e sanidade, então nosso assentimento teria que, inevitavelmente, apresentar um comportamento distinto. Ora, o fato de que, ao acordarmos de um sonho ou sairmos de um estado de delírio, imediatamente sejamos capazes de reconhecer que havíamos apenas sonhado e delirado, não resolve o problema. O problema é que, enquanto sonhávamos e delirávamos, aqueles conteúdos de nosso intelecto o afetavam exatamente como ocorre em condições normais. Vivemos nosso sonho e nossa alucinação, damos aí o mesmo tipo de assentimento que supostamente reservariamos para representações verdadeiras e apreensivas, e isso não poderia acontecer se a diferença se encontrasse contida nas próprias representações. Em outros termos, para que a tese estoica se sustentasse, seria preciso que, ao sonhar ou delirar, já fôssemos capazes de recusar nosso assentimento a esses conteúdos. Há, portanto, algo em comum entre essas representações e nossos sonhos e alucinações, o que não poderia acontecer segundo a doutrina estoica. Isso é suficiente para minar as bases de todo o sistema estoico do conhecimento.

O que há de filosoficamente interessante nesse argumento se expressa nos seguintes termos: *para o assentimento do intelecto*, não há diferença entre as representações supostas verdadeiras e as supostas falsas (II 90). O argumento adota um enfoque estritamente subjetivo, voltando-se para os eventos do intelecto para extrair uma conclusão problemática a respeito de suas pretensões de objetividade.

Carnéades, além de desenvolver argumento críticos contra o estoicismo e as outras filosofias, propôs também a noção de *representação persuasiva* ou *provável*. A interpretação dialética entende que ele o fez apenas para fazer a crítica do estoicismo: representações apreensivas não seriam necessárias, pois nos bastam as persuasivas. Outra leitura, contudo, diria que se trata de resolver o problema da possibilidade da ação em suspensão de juízo: representações persuasivas não são apreensivas, mas podem ser discernidas em nosso intelecto, não em termos de evidência, mas de graus de persuasão, fornecendo condições para a deliberação prática. Cícero dá o exemplo de uma viagem de navio: não possuo absoluta evidência sobre a segurança da viagem, mas posso, observando as condições do navio, da tripulação e do clima, obter uma representação persuasiva de que devo fazer a viagem (II 100). O “sábio” acadêmico, imune ao erro ao suspender seu juízo sobre verdades absolutas, age conforme suas representações mais convincentes.

GLOSSÁRIO

Epokhé: suspensão de juízo, retenção de assentimento.

Phantasia: representação, impressão, aparência.

Pithanè phantasia: representação persuasiva, representação provável.

Para leituras introdutórias sobre o ceticismo antigo em geral, ver o verbete “Ceticismo pirrônico”, neste compêndio.

REFERÊNCIAS

CICERO, M. T. **Acadêmicas**. Tradução e notas J. R. Seabra. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2014.

COUISSIN, P. L'origine et l'évolution de l'époque. **Revue des Études Grecques**, v. 42, 1929.

COUISSIN, P. Le Stoicisme de la Nouvelle Académie. **Revue d'Histoire de la Philosophie**, v. 3, 1929. (Republicado como "The Stoicism of the New Academy", em BURNYEAT, (ed.): **The Skeptical Tradition**, Univ. of California Press, 1983)

GLUCKER, J. **Antiochus and the Late Academy**. (Hypomnemata 56) Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1978.

IOPPOLO, A. M. **Opinione e Scienza**. Nápolis: Bibliopolis, 1986.

LEVY, C. **Cicero Academicus**: recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne. Paris, 1992.

6

CETICISMO PIRRÔNICO

Plínio J. Smith

Na filosofia grega, floresceram duas escolas céticas, a pirrônica e a acadêmica. Por muito tempo se debateram, e ainda se debatem, as relações exatas entre ambas: se, no fundo, são uma única vertente ou se, de fato, constituem vertentes distintas. Historicamente, as duas estão entrelaçadas. O primeiro filósofo cético foi Pirro (c. 365-275 a.C.), que teve em Timão (c. 325-235 a.C.) um discípulo que difundiu suas ideias. Arcesilau (c. 315-240 a.C.), um jovem contemporâneo de Pirro e que provavelmente apropriou-se de algumas de suas ideias, inaugurou o que se chama de período cético da Academia fundada por Platão. Carnéades (c. 214-128 a.C.) levou o ceticismo acadêmico a seu ponto mais alto. Após Clitômaco, que sucedeu Carnéades de 127 a 110 a.C., a Academia deu uma guinada em direção ao estoicismo. Enesidemo (século I a.C.), que pertencia à Academia, ficou descontente, abandonou-a e, inspirando-se em Pirro (para contrapor-se à figura de Sócrates na Academia), pretendeu retomar o ceticismo. Após Enesidemo, o ceticismo pirrônico constituiu-se como uma escola cética, na qual outros nomes tiveram destaque, como Agripa (entre século I e II d.C.) e, finalmente, Sexto Empírico (c. 160-210 d.C.).

Há poucos textos sobre essa longa história do pirronismo. Pirro não escreveu nada e temos somente alguns fragmentos de Timão. Enesidemo escreveu diversos livros, mas nenhum chegou até nós, e sobre Agripa não sabemos quase nada. As duas principais fontes de

informação são Diógenes Laércio e Sexto Empírico. Embora indispensável, Diógenes nem sempre é muito confiável ou preciso e frequentemente é lacônico. Sexto, de outro lado, foi praticamente o último chefe da escola pirrônica e, dessa perspectiva privilegiada, apresenta com autoridade e conhecimento a tradição cética que lhe antecedeu. Como quase todas as suas obras chegaram até nós, podemos ter uma boa visão geral da história do pirronismo, embora existam muitas lacunas. As duas mais importantes são: *Esboços pirrônicos* (citado comumente por *PH*, seguido do livro e da numeração do manuscrito), uma introdução à filosofia pirrônica, e *Contra os dogmáticos* (citado comumente por *M*, seguido do livro e da numeração do manuscrito), que contém argumentos mais detalhados contra os dogmáticos nas três áreas da filosofia antiga: lógica, física e ética.

Pode-se dividir a história do pirronismo em três fases (Bett, 2000). A primeira diz respeito à origem do ceticismo com Pirro (e Timão), já que Pirro teria sido, de todos os filósofos antigos, aquele que mais se aproximou do ceticismo (*PH* 1.7). A segunda é aquela em que Enesidemo retoma os ensinamentos de Pirro e lhes dá uma nova forma articulada. Os que pertencem a essa fase são chamados por Sexto de “os céticos antigos” (*PH* 1.36). Finalmente, a terceira fase seria inaugurada por Agripa, quando Sexto se refere aos “novos céticos” (*PH* 1.164). Sexto provavelmente via a história do pirronismo como um desenvolvimento em que os mais recentes acrescentavam novas maneiras de suspender o juízo, complementando o material legado pelos mais antigos (cf. *PH* 1.177). Haveria, assim, uma continuidade na tradição cética, que inclui novos desdobramentos dos mesmos princípios céticos. Na sua descrição do pirronismo, Sexto incorpora o legado dessa tradição tal como ele o recebeu e tal como essa tradição lhe aparece naquele momento do seu

desenvolvimento (PH 1.4). Assim, Sexto, de um lado, insere-se nessa tradição e, de outro, apresenta essa tradição de sua própria perspectiva. Por essas razões, quando pensamos no ceticismo pirrônico, com frequência temos em vista o pirronismo tal como é apresentado por Sexto e, mais especificamente, o pirronismo do próprio Sexto.

O ceticismo pirrônico certamente desempenhou e continua a desempenhar um papel fundamental para a epistemologia. É amplamente reconhecido que a teoria do conhecimento é, em grande medida, uma resposta à ameaça cética (Quine, 2004, p. 287; Stroud, 2000, p. 3 e p. 141; Porchat, 2006, p. 154). De fato, os argumentos empregados pelos pirrônicos antigos foram retomados no Renascimento e essa apropriação dos argumentos céticos lhes garantiu um lugar permanente no desenvolvimento da filosofia moderna (Popkin, 2003) e nos debates da epistemologia contemporânea (Fogelin, 1994, 2003). O desafio cético passou a ser visto pela filosofia dogmática como o grande desafio a ser superado para estabelecer uma verdade filosófica. Como isso ocorreu?

Os debates travados na Antiguidade entre, de um lado, céticos pirrônicos e acadêmicos e, de outro, dogmáticos como estoicos e epicuristas colocaram a questão do critério de verdade no coração da filosofia. Seguindo o estoicismo (PH 2.13), o pirronismo considera que a lógica é a porta de entrada da filosofia, pois essa, na sua maior parte, contém o que nós chamamos de epistemologia, como a teoria do critério e a teoria da demonstração. Entretanto, enquanto os estoicos privilegiavam a lógica por razões didáticas, Sexto Empírico dá uma razão filosófica para isso: “nós dizemos o seguinte: se se investiga a verdade em todas as partes da filosofia, então antes de tudo é preciso ter pontos de partida e caminhos confiáveis para o seu discernimento.

Ora, como a lógica é a área que contém a teoria dos critérios e das demonstrações, fazemos dela o nosso ponto de partida” (*M* 7.24). Se não dispusermos de um critério de verdade, nem seria preciso investigar as outras partes da filosofia para suspender o juízo, porque seríamos em princípio incapazes de reconhecer a verdade em qualquer uma delas. O privilégio da epistemologia, portanto, se deve, em boa parte, à posição defendida pelos pirrônicos.

Deve-se reconhecer, entretanto, que a epistemologia foi uma preocupação constante das filosofias dogmáticas. Segundo Sexto, a filosofia começou justamente quando, a partir de Tales (c. 620-546 a.C.), os dogmáticos questionaram os critérios comuns de verdade e propuseram outros em seu lugar, pois, atacando os sentidos e defendendo a razão, inauguraram a investigação do critério de verdade (*M* 7.89). Para os dogmáticos, esses critérios de verdade da vida comum sequer seriam, propriamente falando, critérios (*PH* 2.15; *M* 7.33). Também na teoria da demonstração, Sexto diz que os dogmáticos atacam o signo comemorativo aceito pela vida comum e propõem o signo indicativo (*PH* 2.100-102; *M* 8.157-158). O signo comemorativo é aquele que, graças à observação de uma conjunção entre dois fenômenos associados na experiência, como fumaça e fogo ou como um corte e a cicatriz, podemos inferir um com base no outro; o signo indicativo é aquele que permitiria inferir algo não-evidente a partir de um fenômeno, como os poros a partir do suor. Além disso, os dogmáticos formulam uma definição própria de prova (ou demonstração), que seria: a) um argumento; b) conclusivo; c) verdadeiro; d) que tem uma conclusão não-evidente; e) a qual é revelada pelas premissas (*PH* 2.134-143; *M* 8.300-315). Em outros tópicos

filosóficos, como número (PH 3.151) e valores morais (M 11.131-136), o dogmatismo igualmente começa com um ataque às crenças comuns.

Os pirrônicos, por sua vez, entendem que, ao atacarem o dogmatismo, colocam-se do lado da vida comum e até a defendem, ao menos no caso dos critérios de verdade da vida comum (PH 2.15-16; M 7.31-33) e dos signos comemorativos (PH 2.102; M 8.157-158). Ao aderir aos fenômenos, como o seu critério de ação (PH 1.21-24; M 7.30), os pirrônicos parecem aceitar os critérios comuns de verdade, que dizem respeito somente às coisas que aparecem. Por isso, alinham-se às crenças do homem comum, que crê no movimento, porque este lhe é aparente (PH 3.65). O homem comum presta atenção no que lhe aparece e o que lhe aparece é que as coisas se movem (M 8.45), sem especular sobre o não-evidente; é o dogmático que, baseando-se no que aparece ou no que é evidente, infere a existência de um movimento não-evidente. Seja qual for exatamente a relação do pirronismo com a vida comum, o fato é que o pirronismo surge como uma reação crítica ao dogmatismo filosófico.

Dessas observações, resulta claro que a concepção contemporânea de que os céticos pirrônicos atacam as crenças e as práticas epistêmicas comuns precisa ser corrigida. Mas tal é a força desse preconceito comum que se chegou a dizer que “*é essa contestação filosófica do Saber humano e comum do Mundo que define essencialmente o ceticismo*” (Porchat, 2006, p. 74; itálicos no original). Essa caracterização aplica-se bem, não ao pirronismo, mas ao assim chamado ceticismo cartesiano. Isso não surpreende, pois esse ceticismo é somente metodológico e a etapa inicial da filosofia dogmática, pois, como vimos, a filosofia dogmática começou sua investigação quando questionou os sentidos como o critério de verdade sobre as coisas que aparecem empregado na

vida comum e postulou a razão como o critério sobre as coisas não-evidentes.

Há outra diferença importante entre o ceticismo pirrônico e os ceticismos moderno e contemporâneo. Sexto define o ceticismo como “a habilidade (*dúnamis*) de opor fenômenos e pensamentos de todos os modos possíveis, levando-nos, por causa da equipolência entre coisas e discursos opostos, primeiro à suspensão de juízo e, depois, à imperturbabilidade” (PH 1.8). Enquanto o dogmatismo se define por ser uma *doutrina* (*haíresis*) que pretende nos informar acerca da verdade sobre as coisas não-evidentes, o ceticismo é uma *habilidade*. Define-se o pirrônico como o filósofo que tem essa habilidade (PH 1.11). Epistemólogos contemporâneos, por outro lado, entendem que “o ceticismo, como seus rivais, é uma teoria geral do conhecimento humano” (Stroud, 2000, p. 141), é uma “tese ou doutrina sobre a condição humana” (Stroud, 1984, p. vii; 2020, p. 27) e que “o ceticismo na filosofia veio a ser entendido como a concepção que não sabemos nada, ou que nada é certo, ou que tudo está aberto à dúvida” (Stroud, 1984, p. vii; 2020, p. 27). Ora, essa concepção de ceticismo é semelhante ao dogmatismo negativo que Sexto atribuía aos acadêmicos: os acadêmicos teriam declarado que não é possível descobrir a verdade e, por isso, teriam interrompido a investigação filosófica (PH 1.1-4). O que se chama de ceticismo na filosofia contemporânea corresponde ao que Sexto chamava de ceticismo acadêmico, do qual ele se afastou explicitamente. Convém observar, entretanto, que a interpretação adotada por Sexto da filosofia acadêmica é controversa, pois muitos, entre eles Cícero (Ac II, 98-104), entendem que a filosofia acadêmica é inteiramente compatível com a suspensão do juízo e seria, portanto, uma forma legítima de ceticismo.

Por não fazerem essa afirmação sobre a impossibilidade do conhecimento, os céticos pirrônicos continuam a buscar a verdade. Um dos princípios do pirronismo é o princípio causal (*aitía arkhái*), que identifica sua motivação para filosofar: o pirrônico, ao encontrar uma irregularidade (*anomalía*) nas coisas, sente-se perturbado, quer descobrir a verdade e busca a filosofia, que promete discernir a verdade da falsidade, para eliminar essa perturbação; ao suspender o juízo, alcança inesperadamente a tranquilidade que desejava; sua experiência é que a tranquilidade segue regularmente a suspensão (*PH* 1.12, 1.25-30). O cético, então, continua sua busca da verdade nesse estado tranquilo (*PH* 2.10). Muitos entendem que, depois que descobre que a suspensão conduz à tranquilidade, o pirrônico deixaria de buscar a verdade (Olaso, 1988; Palmer, 2000), mas argumentou-se que não há incompatibilidade entre buscar a verdade e desejar a tranquilidade (Perin, 2010; Grgic, 2012).

A habilidade pirrônica em sua investigação continuada da verdade orienta-se pelo princípio cético fundamental (*málista arkhai*): “opor a todo discurso um discurso igual, pois pensamos que, a partir disso, somos levados a não-dogmatizar” (*PH* 1.12). A habilidade cética para conduzir a investigação, portanto, exerce-se de maneira sistemática e ordenada. O cético oporá percepções a percepções, pensamentos a pensamentos e percepções a pensamentos. O que caracteriza uma oposição é o fato de que há um conflito (*mákhe*) entre dois lados de uma questão, isto é, não se pode aceitar os dois lados ao mesmo tempo. Assim, essa oposição poderá ser de forma estrita, como uma contradição entre afirmação e negação, ou de forma mais ampla, entre discursos conflitantes (*PH* 1.10); afirmações contrárias são um exemplo de conflito. A suspensão do juízo é somente o estado no qual o pirrônico se

encontra quando não é capaz de assentir a um dos lados em conflito, pois, sendo cada um dos opostos tão persuasivo quanto seu rival, já que os argumentos de ambos os lados se equivalem, uma decisão racional seria impossível. Sobre a abrangência da suspensão do juízo, as interpretações divergem: há quem sustente que atinge ou deveria atingir toda e qualquer crença (Burnyeat, 1980; Barnes, 1982); há quem exclua as crenças fenomênicas da vida comum do alcance da suspensão (Frede, 1979; Porchat, 2006, p. 133-136); há quem exclua somente as afecções subjetivas (Fine, 2000, Perin 2010).

O princípio fundamental pode ser explorado de muitas maneiras (Smith, 2022, cap. 8). No caso da *investigação filosófica*, o conflito é geralmente entendido da maneira mais estrita, entre afirmação e negação. De um lado, Sexto costuma expor os argumentos a favor da afirmação de p ; de outro, apresenta sempre os argumentos a favor da negação de p . Porchat (2006, p.156) chamou essa maneira de explorar o potencial do princípio fundamental de “princípio cético da antinomia”. O princípio da antinomia opõe teses contraditórias entre si na forma de um conflito entre p ou $\sim p$.

O ataque de Sexto às teorias dogmáticas do critério de verdade segue esse esquema antinômico do princípio cético de oposição. De um lado, encontramos uma argumentação que visa a estabelecer a existência de um critério de verdade (*M* 7.89-260; cf. *PH* 2.79) e, de outro, encontramos argumentos que visam a demolir a existência desse critério dogmático (*PH* 2.22-78; *M* 7.261-442). Instaure-se, assim, uma oposição entre a afirmação de que existe um critério de verdade e a negação dessa tese. Ora, como os dogmáticos já apresentaram inúmeras doutrinas defendendo a existência do critério de verdade, o pirrônico precisa tão somente expor aquilo que eles dizem. Por essa razão, a parte

positiva do princípio da antinomia é chamada por Sexto de “mais exegética” (M 7.28). Trata-se, com efeito, de interpretar o que foi dito pelos dogmáticos e organizar esse material produzido por eles segundo o princípio pirrônico. Por isso, encontramos uma longa exposição da tese positiva apresentando as diversas doutrinas, segundo as quais o critério de verdade seriam os sentidos, a razão ou a combinação dos sentidos e da razão. Ao contrário do cético cartesiano, que pretende ignorar a história da filosofia, o pirrônico faz a história da filosofia servir a seus propósitos céticos. A negação da tese também arrola uma série de argumentos diferentes para negar a tese afirmada na parte exegética, organizados em torno dos três aspectos do critério dogmático de verdade: o do agente (“por quem”), o do instrumento (“por meio do quê”) e o do estado (“teste”). A essa parte negativa, Sexto chamou de parte “mais cética” (M 7.28) ou de contra-argumentação (*antilogía*) ou de contra-discurso (*antirresis*); é a refutação (*elengkhós*) do dogmatismo (Smith, 2022, cap. 7).

Dessa oposição antinômica não se segue que o cético abole o critério dogmático de verdade. Com efeito, ele somente suspende o juízo a seu respeito (PH 2.79; M 7.443). De outro lado, o pirrônico não pretende suspender o juízo a respeito dos critérios de verdade empregados na vida comum e que dizem respeito aos fenômenos (Smith, 2022, cap. 11). Há dois critérios de verdade desse tipo. Primeiro, os critérios naturais (*phusei*), como a visão e o tato (PH 2.15; M 7.31). Assim, pela visão podemos dizer qual a cor de um objeto; pelo tato, sua forma e peso. Também se deve incluir, entre esses critérios naturais, o pensamento (PH 1.24). Segundo, os critérios artificiais (*téchnikon*), como a régua e a balança, que permitem aumentar a precisão de nosso conhecimento sobre as coisas que aparecem na vida (PH 1.15; M 7.32). Podemos ter

dúvidas sobre se uma mesa é quadrada ou retangular; medindo-a com uma régua, descobrimos se os quatro lados são iguais ou não. Do mesmo modo, podemos ter dúvidas sobre o peso exato de um produto que queremos comprar (e quanto pagar); o uso de uma balança nos permite saber isso sobre as coisas que nos aparecem na vida comum. Se isso está correto, então o pirrônico não somente tem um critério de ação (*PH* 1.21-24; *M* 7.29-30), como dispõe também de critérios de verdade para os fenômenos, mas não para os não-evidentes, embora Sexto não o diga expressamente. Mas essa parece ser a posição sextiana, pois ambos dizem respeito somente à vida, lidando com fenômenos e não com os não-evidentes, e ambos envolvem os mesmos itens: sentidos, razão e instrumentos técnicos (cf. *M* 7.444-445). As fronteiras entre o critério pirrônico de ação na vida (o fenômeno) e os critérios de verdade da vida comum (naturais e artificiais) são porosas.

Sexto introduz os modos (ou tropos) da suspensão “para nos dar uma ideia mais precisa dessas oposições” (*PH* 1.35), ilustrando-as em seu sentido mais amplo, no qual se opõem discursos conflitantes, mas não necessariamente contraditórios. Esses modos são muito relevantes para a compreensão do pirronismo, pois não somente ocupam o lugar central na apresentação do pirronismo, como também constituem o mais extenso capítulo do primeiro livro dos *Esboços* (*PH* 1.36-186). Os modos da suspensão se dividem entre os modos antigos, que remontam a Enesidemo, e os recentes, formulados por Agripa. Assim, temos primeiro a exposição dos modos antigos, os assim chamados Dez Modos de Enesidemo (*PH* 1.36-163), seguida dos modos recentes gerais, os assim chamados Cinco Modos de Agripa (*PH* 1.164-179). Os modos gerais da suspensão tiveram enorme repercussão ao longo da história da filosofia. Falando genericamente, os modos de Enesidemo afetaram mais

profundamente a epistemologia moderna, prolongando-se até nossos dias, enquanto os modos de Agripa são minuciosamente discutidos na epistemologia contemporânea. Ao lado desses modos gerais, existem modos que visam às teorias causais dos dogmáticos. Assim, Sexto apresenta também os Oito Modos de Enesidemo contra a causalidade (*PH* 1.180-185) e uma aplicação dos modos de Agripa à causalidade (*PH* 1.185-186), pois a noção de causalidade é central nas teorias dogmáticas.

Os Dez Modos de Enesidemo são bastante gerais e constituem padrões de argumentação para guiar o cético na sua atividade de instituir oposições e, assim, alcançar a suspensão. Eles são: 1) dos animais; 2) dos homens; 3) dos sentidos; 4) das circunstâncias; 5) das posições, distâncias e localizações; 6) das misturas; 7) da quantidade e constituição dos objetos; 8) da relatividade; 9) da constância ou raridade do evento; 10) dos juízos morais. Todos estão baseados em variações nas coisas, nos fenômenos ou nas concepções que temos de ambos. Como há um conflito entre eles, impõe-se uma escolha por um dos lados opostos e, mostrando-se que não se pode escolher nenhum deles, o pirrônico é levado a suspender o juízo sobre como as coisas são por natureza e a limitar-se a dizer como as coisas lhe aparecem. Ao contrário do princípio da antinomia, os modos de Enesidemo não exploram uma contradição entre duas teses filosóficas, bastando-lhe tão somente que exista conflito entre os opostos. Embora se tenha sugerido que os modos seriam somente uma teoria dogmática negativa para equilibrar com as teorias dogmáticas positivas (que estariam implícitas) (Williams, 1988), parece mais correto dizer que os modos exploram somente as incongruências que se manifestam nas coisas, e não exibem a estrutura de uma antinomia. Por isso, as oposições internas a cada modo levam à

suspensão, sem precisar aplicar arbitrariamente o método da antinomia aos próprios modos de Enesidemo.

Esses modos de Enesidemo dizem respeito principalmente a duas áreas. De um lado, os juízos morais. Não se pode saber o que é bom, mau ou indiferente, porque há um conflito entre persuasões, costumes, leis, crenças míticas e concepções dogmáticas (PH 1.145-163). De outro, a percepção sensível. Esta última questão é a que mais interessa ao epistemólogo. Com efeito, diversos modos (sobretudo os quatro primeiros) colocam em questão a capacidade de a percepção sensível apreender o objeto como este seria em sua natureza. Dada a diversidade das percepções, seria impossível identificar qual percepção é a que revela como a coisa é em si mesma. Sexto tece, em alguns modos, considerações adicionais. Seria preciso, diz ele, de um critério para escolher a percepção que nos revelaria a verdade sobre o objeto, mas não dispomos de um critério; ora, na ausência desse critério, não há como escolher e a suspensão se segue necessariamente (PH 1.114-117). Embora se tenha pretendido que os modos de Enesidemo pressuponham um realismo ingênuo ou a teoria estoica do conhecimento (Stough, 1969) – porque usariam a noção estoica de *phantasia* como uma espécie de intermediário epistêmico entre a mente e o mundo – ou, de maneira mais ampla, a filosofia dogmática em geral, parece mais correto dizer que os modos de Enesidemo atacam todo e qualquer dogmatismo, seja filosófico ou não (Striker, 1996). O dogmatismo filosófico é criticado, não no discurso geral (isto é, no livro primeiro dos *Esboços pirrônicos*), mas no discurso específico, quando o pirrônico ataca especificamente a filosofia (PH 1.6). A concepção usual de que o ceticismo questiona sobretudo o conhecimento sensível comum, confinando-se às

aparências, decorre em grande parte da recepção dos Dez Modos de Enesidemo.

Resta-nos ver os Cinco Modos de Agripa, que são apresentados nessa ordem (PH 1.165): desacordo, regresso, relatividade, hipótese e circularidade. O Modo do Desacordo parte do fato de que os dogmáticos e os homens comuns não se põem de acordo sobre determinado tema e, por mais que tentem encontrar uma solução, o desacordo persiste, de forma que, sendo insolúvel, só resta suspender o juízo. Segundo o Modo da Relatividade, nenhum juízo revela a verdade sobre a coisa em questão, mas somente expressa como essa coisa aparece para alguém conforme as circunstâncias. Como a justificação deve começar em algum lugar, se se mostrar que ela conduz a um regresso ao infinito, a opinião a ser sustentada ficaria sem justificação. Para evitar o regresso, os dogmáticos costumam parar em algum ponto, que serviria de apoio para a sua tese filosófica; ora, supor um ponto de partida sem demonstração é algo arbitrário. Finalmente, se se recorrer a algo já dito e que precisa de justificação, incorre-se numa circularidade viciosa: se p justifica r e r justifica p , então nenhum dos dois está justificado.

Usualmente, esses Cinco Modos são divididos em dois grupos. Primeiro, teríamos aqueles modos que “disparam a exigência de justificação” (Fogelin, 1994, p. 116; 2003, p. 117; 2016, p. 127-128; 2017, p. 158-159), a saber, desacordo e relatividade. Como as percepções e as opiniões se revelam relativas a uma pessoa, é preciso justificar que elas não são somente relativas, mas revelam a verdade da coisa mesma. E como há desacordo entre percepções e opiniões, é preciso justificar a opção por uma delas. Dadas a relatividade e o desacordo, não há como assentir a uma percepção ou opinião. Ora, os dogmáticos efetivamente tentam justificar suas escolhas e “recorrem à argumentação para

fundamentar uma decisão. Mas o cético tem a seu dispor os outros tropos de Agripa” (Porchat, 2006, p. 153). Acionam-se, então, os modos da regressão ao infinito, o da circularidade e o da hipótese arbitrária, para “mostrar que é impossível completar o processo de dar razões de uma maneira satisfatória” (Fogelin, 1994, p. 116; 2017, p. 159).

Como Sexto diz, os Cinco Modos de Agripa devem complementar os Dez Modos de Enesidemo, expondo a precipitação dogmática de maneira mais variada (PH 1.177). Com efeito, Sexto complementou os modos de Enesidemo com os modos de Agripa (PH 1.90, 1.98, 1.114-117). Embora também digam respeito à vida comum (PH 1.164), os modos de Agripa parecem mais dirigidos à filosofia, porque visam fundamentalmente os procedimentos justificadores empregados pelos filósofos dogmáticos. Nesse sentido, os modos de Agripa não pretendem abolir toda e qualquer justificação, mas somente justificações que se pretendam absolutas ou que pretendam estabelecer alguma verdade sobre as coisas não-evidentes. Noutras palavras, o pirrônico entende que, na vida comum, todas as justificações são relativas e, relativamente a um ponto de partida, pode-se aceitar uma justificação. O que não se pode aceitar é que possamos conhecer como as coisas são em si mesmas partindo das coisas que aparecem para nós.

GLOSSÁRIO

antilogia: contra-argumentação.

antirresis: contra-discurso.

arkhé: princípio.

ataraxia: imperturbabilidade (ou tranquilidade da alma).

bíos: vida comum.

dúnamis: habilidade.

elengkhós: refutação.

epokhé: suspensão do juízo.

haíresis: doutrina.

isosthéneia: equipolência.

metriopátheia: moderação das afecções.

phainómenon: fenômeno.

tropos: modos, tropos.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

BETT, R. **Pyrrho, His Antecedents and His Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BETT, R. (ed.) **The Cambridge Companion to Ancient Skepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BOLZANI FILHO, R. Ceticismo e empirismo. **Discurso**, v. 18, p. 37-67, 1990.

BROCHARD, V. **Os cétricos gregos**. (Tradução de Jaimir Conte) São Paulo: Odysseus, 2009.

PORCHAT, O. Sobre o que aparece. In: **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

PORCHAT, O. Ceticismo e argumentação. In: **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

PORCHAT, O. Empirismo e ceticismo. In: **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

THORSRUD, H. **Ancient Scepticism**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2009.

VOGT, K. Ancient skepticism. ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2016). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/skepticism-ancient/>>.

REFERÊNCIAS

BARNES, J. The beliefs of a Pyrrhonist. In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.). **The original sceptics: a controversy**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998, p. 58-91. (Reimpressão do “Proceedings of the Cambridge Philological Society”, NEW SERIES, n. 28 (208), p. 1-29, 1982)

BOLZANI FILHO, R. **Acadêmicos versus pirrônicos**. São Paulo: Alameda Editorial, 2013.

BRUNSCHWIG, J. O problema da herança conceitual no ceticismo: Sexto Empírico e a noção de critério. In: VELOSO, C. (org.). **Estudos e exercícios de filosofia grega**. São Paulo/Rio de Janeiro: Edições Loyola/Editora PUC-RJ, 2009.

BURNYEAT, Myles. Can the Sceptic Live His Scepticism? In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.). **The original sceptics: a controversy**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998. p. 25-57. (Reimpressão de SCHOFIELD; BURNYEAT; BARNES (eds.). “Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology”. Oxford: Clarendon Press, 1980)

BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.). **The Original Sceptics**. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1998.

CICERO. **Academica**. (Tradução de H. Rackham) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

FINE, G. Skeptical Dogmata. **Métexis**, v. 13, p. 81-105, 2000.

FOGELIN, R. J. **Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

FOGELIN, R. J. **Walking the Tightrope of Reason: The precarious life of a rational animal**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

FOGELIN, R. J. **Andando na corda bamba da razão: A vida precária de um animal racional**. (Tradução de Israel Vilas Bôas e Plínio Junqueira Smith) São Paulo: Alameda Editorial, 2016.

FOGELIN, R. J. **Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação**. (Tradução de Israel Vilas Bôas, revisão técnica de Plínio Junqueira Smith) Salvador: EDUFBA, 2017.

FREDE, M. The Sceptic's Belief. In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.). **The original sceptics: a controversy**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998, p. 1-24.

GRGIC, F. Investigative and Suspensive Scepticism. **European Journal of Philosophy**, v. 22, p. 653-673, 2012.

OLASO, E. de. Zétesis. **Manuscrito**, v. 11, n. 2, p. 7-32, 1988.

PALMER, J. Sceptical Investigation. **Ancient Philosophy**, v. 20, n. 4, p. 351-175, 2000.

PERIN, C. **The Demands of Reason: an Essay on Pyrrhonian Scepticism**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

POPKIN, R. **The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PORCHAT, O. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

QUINE, W. V. O. The Nature of Natural Knowledge. **Quintessence**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

SEXTUS EMPIRICUS. **Against the Logicians**. (Tradução de Richard Bett) Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of Pyrrhonism**. (Tradução de Julia Annas e Jonathan Barnes) Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SMITH, Plínio J. **Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism: Skepticism as a Rationally Ordered Experience**. Cham: Springer, 2022.

STOUGH, C. **Greek Skepticism**. Berkeley: University of California Press, 1969.

STRIKER, G. The ten modes of Aenesidemus. In: **Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 116-134.

STROUD, B. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

STROUD, Barry. **Understanding Human Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STROUD, Barry. **A significação do ceticismo filosófico**. Tradução Eros M. de Carvalho, Flávio Williges e Plínio J. Smith. São Paulo: Associação Filosófica *Scientiae Studia*, 2020.

WILLIAMS, M. 1988. Skepticism without Theory. **Review of Metaphysics**, v. 61, p. 547-588, 1988.

7

COERENTISMO

Carlos Augusto Sartori

Se S sabe que p , então S tem uma crença verdadeira e justificada de que p .^{1,2} O tipo de justificação que se requer é a justificação epistêmica, que é entendida como boas razões para S pensar que sua crença de que p é verdadeira.³ Vamos chamar essas boas razões de *fatores justificacionais*. Uma boa razão para S crer que p deve ser algo que mantém relação lógica com a crença de que p . Portanto, uma boa razão para S crer que p tem que ser uma outra crença de S . Embora várias outras teorias, como as diversas versões de fundacionismo, admitam que outros estados mentais além de crenças possam justificar crenças,⁴ o coerentismo endossa a premissa de que somente crenças podem justificar crenças. Assim, se uma crença é justificada, então ela faz parte de uma “cadeia” epistêmica, algo parecido com uma corrente em que cada elo representa uma crença. Dessa forma, se a crença de que p é justificada, então existe outra crença, q , que a justifica e que também tem que ser justificada. Deve, portanto, existir outra crença, r , que justifica a crença de que q e que também precisa ser justificada, e assim por diante. Essa estrutura linear da justificação epistêmica incorre no famoso *regresso epistêmico*⁵: ou a cadeia tem um

¹ S é qualquer sujeito epistêmico e p qualquer proposição objeto do conhecimento de S , isto é, qualquer proposição que S sabe ser verdadeira.

² Assumimos a definição tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada. Teremos, todavia, que considerar o problema de Gettier, segundo o qual a definição tradicional não apresenta condições suficientes para S estar de posse de conhecimento.

³ Ver o verbete ‘Análise do conhecimento’, neste compêndio.

⁴ Ver os verbetes ‘Fundacionalismo Clássico’ e ‘Fundacionismo Moderado’, neste compêndio.

⁵ O regresso epistêmico também é referido como Trilema de Agrippa ou Trilema de Münchhausen.

regresso infinito, ou o regresso é interrompido arbitrariamente, ou a cadeia dobra-se sobre si, formando um círculo.

À primeira vista, o regresso infinito parece uma alternativa implausível,⁶ dada a incapacidade de um sujeito epistêmico de entreter uma cadeia infinita de crenças. Portanto, o regresso infinito não fornece justificação adequada. A interrupção arbitrária significa que *S* estaria sustentando a justificação a partir de uma crença que não é justificada, o que também não fornece justificação adequada. A circularidade do regresso é viciosa porque faria com que a justificação da crença de que *p* dependesse da própria crença de que *p*, e isso é inaceitável. A conclusão que se obtém desse regresso é que não podemos ter justificação para nossas crenças e, em consequência, não podemos ter nenhum conhecimento. Todavia, parece evidente que temos crenças justificadas e que temos conhecimento. Portanto, é preciso dar uma solução ao problema do regresso epistêmico.

Uma solução é a fundacionista: há uma certa categoria de crenças, as crenças básicas, cuja justificação não depende de outras crenças, mas das próprias experiências que produzem essas crenças.⁷ Essas crenças básicas, portanto, interrompem o regresso de maneira satisfatória e, assim, temos a justificação necessária e, por conseguinte, temos conhecimento. Todavia, é duvidoso que as experiências possam manter relações lógicas com as crenças, uma vez que o conteúdo das experiências parece não ser semelhante ao conteúdo das crenças. Temos aqui um gravíssimo ataque ao fundacionismo, conhecido como

⁶ À primeira vista, apenas, porque há teóricos que não consideram o regresso ao infinito uma alternativa implausível. Ver o verbete 'Infinitismo', neste compêndio.

⁷ Ver os verbetes "Fundacionalismo Clássico" e "Fundacionismo Moderado", neste compêndio. As experiências de que se trata são as experiências sensoriais, mnemônicas, introspectivas e as puramente intelectuais.

*Dilema de Sellars:*⁸ O conteúdo das crenças é proposicional. Ora, ou as experiências têm conteúdo proposicional ou as experiências não têm conteúdo proposicional. Se as experiências têm conteúdo proposicional, então elas precisam ser justificadas e, portanto, não interrompem o regresso. Se as experiências não têm conteúdo proposicional, então o problema da justificação não se coloca e não há nenhuma justificação para ser transmitida. Portanto, não existem crenças básicas como o fundacionismo propõe e a teoria fundacionista fracassa.⁹

Ora, se o regresso ao infinito, a interrupção arbitrária do regresso e o fundacionismo não são plausíveis, talvez se possa dar sentido à circularidade do regresso: p é justificada por q , que é justificada por r , que é justificada por s , que é justificada por p , que figura no início do regresso. Essa é uma proposta coerentista. O coerentismo mantém a ideia de que somente crenças podem justificar crenças. Todavia, o coerentista não pode admitir que a justificação ocorra numa estrutura linear, sob pena de incorrer em petição de princípio. A sugestão é de que a justificação envolve todo o sistema doxástico do sujeito.¹⁰ A estrutura justificacional, portanto, é holística: não se trata de uma cadeia em que a justificação é passada de uma crença anterior para uma crença posterior da sequência, mas das relações inferenciais que uma crença mantém com as outras crenças dentro do sistema de crenças do sujeito.¹¹

⁸ Também conhecido como Dilema de Sellars-BonJour.

⁹ Os fundacionistas têm respostas a esse dilema, tanto por considerar não problemático admitir que experiências tenham conteúdo proposicional (por exemplo, Steup, 2001), ou sustentando que não se trata de que as experiências transmitem justificação, mas de *geração* de justificação (como Audi, 2001 e 2011). Sobre isso, ver Sartori (2009).

¹⁰ O sistema doxástico ou sistema de crenças do sujeito é o conjunto de todas as crenças que esse sujeito mantém.

¹¹ BonJour, (2000, p.130).

Para o coerentismo, a justificação se deve à coerência de todo o sistema de crenças. Uma crença é justificada se ela faz parte de um sistema doxástico coerente. A coerência, portanto, não é uma propriedade de crenças, mas propriedade de um sistema de crenças, de modo que se pode dizer que uma crença é justificada à medida em que ela se “encaixa” dentro do sistema. Nesse sentido, uma crença se encaixa no sistema se essa crença aumenta a coerência do sistema: é melhor que a crença faça parte do sistema, tal que sua ausência enfraquece a coerência do sistema. Resumindo, *S* está justificado em crer que *p* se e somente se crer que *p* contribui para a coerência do sistema doxástico de *S*.

Consideremos um conjunto de crenças que se apresenta como coerente:

(C1) José nasceu em Nazaré.

(C2) José era esposo de Maria.

(C3) José era carpinteiro.

O coerentismo expressa que a coerência *por si mesma* fornece a justificação adequada para cada uma das crenças desse conjunto. O problema, agora, é fornecer uma definição de coerência que permita avaliar, a partir dela mesma, o êxito na obtenção da justificação. Huemer (2010), ao explicar o coerentismo, escreve que um sistema doxástico é coerente quando ele é consistente, quando há apoio mútuo entre muitas das crenças no sistema, isto é, quando há acarretamento ou implicação lógica entre as crenças do sistema, e quando há relação explanatória entre as crenças do sistema.¹²

¹² Ver Huemer (2010, p. 23). Huemer escreve: “A system of beliefs is said to cohere well when it is consistent, many of the beliefs in the system are mutually supporting (that is, entail each other or render each other probable), and the system contains few or none anomalies (claims that have no

A primeira sugestão é a de que um sistema doxástico é coerente somente se esse sistema é consistente. Nesse sentido, a consistência viria a ser um elemento necessário para a coerência e, em consequência, para a justificação das crenças. Consistência diz respeito à possibilidade de todas as crenças de um sistema serem verdadeiras ao mesmo tempo.¹³ Uma vez que deve existir a possibilidade de todas as crenças do sistema serem verdadeiras ao mesmo tempo, então não haverá contradição entre as crenças do sistema. Se a coerência depende da consistência, então o conjunto acima é coerente: (C1), (C2) e (C3) podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, ou seja, não há contradição entre elas. Todavia, poderíamos acrescentar outras crenças a esse conjunto indefinidamente. Poderíamos acrescentar ao conjunto, por exemplo, as seguintes crenças:

(C4) Maria é mãe de Jesus.

(C5) Jesus aprendeu o ofício de seu pai.

Esse acréscimo, aparentemente, mantém o sistema consistente e, conforme a sugestão, mantém o sistema coerente. Mas também poderíamos acrescentar outras crenças mais:

(C6) Mateus é um dos evangelistas.

(C7) Roma foi incendiada por Nero.

(C8) Shakespeare é o autor de *Hamlet*.

O acréscimo de (C6), (C7) e (C8) mantém a consistência do conjunto, mas já não é tão claro que o conjunto seja coerente, no sentido de que

explanation within the system). Ver, também, Steup (1998, p. 117ss.), em que também são descritos, como elementos atribuídos à coerência, a consistência, o acarretamento e as relações explanatórias.

¹³ Essa possibilidade não exige que *de fato* todas as crenças sejam verdadeiras ao mesmo tempo.

essa coerência produza justificação epistêmica. Quer dizer, por que razão a consistência (e decorrente coerência) do conjunto poderia tornar *S* justificado em crer que (C8) Shakespeare é o autor de *Hamlet* pelo fato de que essa e todas as outras crenças do conjunto *podem* ser verdadeiras ao mesmo tempo? Em outras palavras, por que o fato de o conjunto das crenças (C1)-(C8) ser consistente e, assim, formar um conjunto coerente, serviria de boa razão para *S* pensar que a crença (C8) Shakespeare é o autor de *Hamlet* é uma crença verdadeira? E ainda poderíamos acrescentar outra crença:

(C9) A segunda guerra mundial começou em 1920.¹⁴

O acréscimo de (C9) manteria a consistência do conjunto, mas, novamente, é difícil dizer que o conjunto seja coerente, uma vez que essa crença (C9) não tem nenhuma relação relevante com as outras crenças do conjunto: não é logicamente implicada pelas outras crenças, não é derivada das outras crenças, não é explicada pelas outras crenças, etc. O fato de (C9), simplesmente, não comprometer a consistência do conjunto parece não garantir a coerência. Em consequência, a justificação da crença (C9) não é justificada devido à consistência do conjunto.

A segunda sugestão é a de que um sistema doxástico é coerente se há acarretamento ou implicação lógica entre as crenças do sistema. Acarretamento significa que a verdade de uma crença impõe a verdade de outra crença. Assim, se há acarretamento entre as crenças de um sistema, então o sistema é necessariamente coerente, embora o

¹⁴ A crença (C9) é falsa, mas, por ser uma proposição contingente, ela poderia ser verdadeira e o seu acréscimo ao conjunto manteria a possibilidade de todas as crenças serem verdadeiras ao mesmo tempo.

contrário não seja o caso: um sistema de crenças pode ser coerente mesmo que não haja acarretamento entre as crenças desse sistema.

Vamos assumir que as crenças que seguem sejam verdadeiras:

(C1) José nasceu em Nazaré.

(C2) José era esposo de Maria.

(C3) José era carpinteiro.

Podemos, então, expandir o conjunto, aplicando as várias regras da lógica, e obteremos outras crenças verdadeiras:

(C10) Se Mateus era um dos evangelistas, então José nasceu em Nazaré.¹⁵

(C11) Ou José era carpinteiro ou Roma foi incendiada por Nero.¹⁶

Esse procedimento permitiria expandir o conjunto indefinidamente e o tornaria altamente coerente. Mas por que o fato de que as crenças (C10) e (C11) tenham sido obtidas por implicação lógica as tornaria justificadas? Observe-se que poderíamos acrescentar ainda (C12): Ou José era esposo de Maria ou a segunda guerra mundial começou em 1920, que causaria tal estranhamento que dificilmente aceitaríamos que se trata de uma crença justificada. Isso faz pensar que o acarretamento ou implicação lógica das crenças não proporciona o entendimento que se espera de coerência para que esta, por si só, forneça a justificção para as crenças de um sistema.

Temos, então, a terceira sugestão: um sistema doxástico é coerente somente se há relações explanatórias entre as crenças do sistema. Uma crença é justificada dentro de um sistema doxástico quando ou ela

¹⁵ Uma proposição condicional é verdadeira quando ou o antecedente é falso ou o conseqüente é verdadeiro.

¹⁶ Uma disjunção é verdadeira desde que um dos disjuntos seja verdadeiro.

explica outra crença ou ela é explicada por outra crença. Tomemos as seguintes duas crenças:

(C13) O bolo cresceu no forno.

(C14) Havia fermento na massa do bolo.

A crença (C13) é explicada pela crença (C14): O bolo cresceu porque havia fermento na massa do bolo. Mas vamos tomar o conjunto com que iniciamos:

(C1) José nasceu em Nazaré.

(C2) José era esposo de Maria.

(C3) José era carpinteiro.

Assumimos anteriormente que esse nos parecia um conjunto coerente de crenças. Todavia, não se percebe qualquer relação explanatória entre as crenças. Logo, relações explanatórias parecem não constituir um elemento determinante da coerência para os fins de justificação epistêmica.

Consistência, acarretamento e relações explanatórias são tipicamente tomados como elementos constitutivos da coerência. Mas vimos que cada um desses elementos, tomado por si só, não proporciona um entendimento do que seja a coerência pretendida para os fins epistêmicos. Também não se pretende que a coerência seja entendida como a conjunção desses três elementos, quer dizer, que os três elementos tomados em conjunto produzam a coerência desejada. Talvez se possa entender que um sistema doxástico é coerente quando ou há consistência entre as crenças, ou há acarretamento, ou há relações explanatórias. Assim, um conjunto de crenças pode ser coerente porque apresenta consistência, ao passo que outro é tido como coerente porque

apresenta o acarretamento e outro conjunto, ainda, pode ser coerente devido às relações explanatórias. Além disso, poderíamos admitir que a coerência que se requer seja obtida num subconjunto relevante de crenças dentro de um sistema doxástico. Assim, um conjunto de crenças é coerente se há consistência entre algumas crenças do sistema doxástico, ou acarretamento entre algumas crenças ou se algumas crenças do sistema exibem relações explanatórias.

Keith Lehrer é um expoente do coerentismo. Introduzindo o conceito de “aceitação”, Lehrer não analisa as condições para *S* estar justificado em *crer* que *p*, mas as condições para *S* estar justificado em *aceitar* que *p*. As aceitações são crenças que *S* forma considerando a meta epistêmica de atingir a verdade e evitar o erro, de modo que, embora todas as aceitações sejam crenças, nem todas as crenças são aceitações, uma vez que *S* pode formar a crença de que *p* sem preocupações com a verdade. Se *S* forma a crença por interesse em pertencer a um grupo, ou por razões morais, ou por razões teológicas, embora racional nesses âmbitos, *S* não é *epistemicamente* racional, uma vez que esse tipo de racionalidade requer direcionamento à verdade. As aceitações, mas não todas as crenças, para Lehrer, têm o papel funcional de guiar as inferências e as ações de *S* porque *S* assume a verdade dessas aceitações. Para exemplificar, tenha-se que *S* olha pela janela e percebe o dia ensolarado. *S* aceita que o dia está ensolarado e infere que há pessoas na praça. Então *S* decide ir à praça também. A coerência, nesse caso, advém do fato de que uma determinada aceitação se “encaixa” no “sistema de aceitações” de *S*. Esse encaixe, todavia, dependerá de duas condições: superação de competidores e embasamento em fonte confiável. Em relação à superação de competidores, pode-se dizer que uma proposição *p* supera proposições competidoras se *S* decide *aceitar*

que p em vez de aceitar qualquer outra proposição que poderia advir, por exemplo, da experiência de S . Quando S olha pela janela e percebe o dia ensolarado, S forma a crença de que o dia está ensolarado, mas também poderia formar a crença de que se trata de um engano produzido pela cuidadosa projeção de um dia ensolarado ou a crença de que se trata de uma alucinação de um dia ensolarado (produzida, talvez, pela recente ingestão de alguma substância por S). Mas, dadas as circunstâncias, digamos, de normalidade da experiência de S (a baixa probabilidade de que algum amigo de S dispusesse de alguma tecnologia sofisticada o suficiente para conseguir enganá-lo e a evidência de que S não ingeriu nenhuma substância alucinógena e não tem indicativos de que esteja em estado de alucinação), S decide aceitar que o dia está ensolarado, isto é, forma a crença de que o dia está ensolarado dado o interesse em formar uma crença verdadeira. “O dia está ensolarado”, portanto, vence e neutraliza suas competidoras, tendo em vista que é mais razoável para S aceitar que o dia está ensolarado, considerando todo o sistema de aceitações de S .

Quanto ao embasamento em fonte confiável, a proposição “O dia está ensolarado” se encaixa melhor no sistema de aceitações de S porque esse sistema inclui as proposições de que S não ingeriu nenhuma substância alucinógena e a de que ninguém que S conheça teria equipamentos adequados para fazer uma projeção tão sofisticada. Nesse caso, o sistema de aceitações de S inclui a proposição de que, *dadas as condições em que S se encontra*, S pode confiar na sua percepção. Sendo assim, Lehrer requer uma “ascensão de nível” em que S avalia a confiabilidade de sua percepção. Sem essa ascensão de nível, as fontes

de crenças (percepção, memória, intelecção e introspecção) não seriam aptas para justificar crenças.¹⁷

Laurence Bonjour (1985)¹⁸ também faz uso do conceito de ascensão de nível para que uma crença seja justificada. Para Bonjour, a justificação da crença de que *p* depende da coerência derivada das suas relações com outras crenças do sistema. Essa coerência é estabelecida por duas outras crenças: a crença de ordem superior de que a crença de que *p* tem uma certa característica e a crença de ordem superior de que crenças que têm essa característica são provavelmente verdadeiras. Assim, para que a crença de que *p* seja coerente com as outras crenças do sistema, é preciso que o sujeito formule um argumento da seguinte forma:

- (1) A crença de que *p* tem a característica *C*;
- (2) Crenças que têm a característica *C* são provavelmente verdadeiras.
- (3) Portanto, a crença de que *p* é provavelmente verdadeira.

Bonjour, entretanto, insiste que é preciso que *S de fato* creia nas premissas (1) e (2) porque *S* deve ter acesso aos fatores justificacionais da crença de que *p* a fim de estar efetivamente justificado em crer que *p*, isto é, os fatores justificacionais aos quais *S* tem acesso devem também ser crenças que *S* entretém.¹⁹

O coerentismo enfrenta duas objeções importantes: a objeção dos sistemas alternativos e a objeção do isolamento. Segundo a objeção dos

¹⁷ Não será discutida aqui a objeção de que existem aceitações que não são crenças e nem a objeção de que a exigência de ascensão de nível é implausível por se tratar de uma atitude sofisticada demais para requerê-la nos processos de formação de crenças.

¹⁸ Embora Bonjour tenha sido um dos grandes expoentes do coerentismo, mais tarde (2002) ele assume uma teoria fundacionista da justificação epistêmica.

¹⁹ Novamente, objeta-se que a ascensão de nível é uma atitude sofisticada demais para ser considerada realística.

sistemas alternativos, se o fator justificacional das crenças, a coerência, é função das relações das crenças dentro do sistema, então é possível que o sistema A, que contém a crença de que p , seja confrontado com o sistema B, que contém a crença na negação de p . Se o sistema A e o sistema B são ambos coerentes, cabe ao defensor do coerentismo indicar o critério pelo qual se deve preferir o sistema A ao sistema B ou vice-versa. Já a objeção do isolamento avança a ideia de que, se a justificação é obtida somente pela coerência entre as crenças dentro do sistema, então a realidade está completamente desconectada do sistema de crenças de S. As relações lógicas se dão dentro do próprio sistema de crenças. S poderia formar um sistema coerente, mas estar completamente alucinado, de modo que suas crenças não correspondam a nenhum estado de coisas na realidade. Nesse caso, embora o sistema seja coerente, a realidade não tem nenhuma contribuição para dar ao sistema de crenças de S, o que tornaria a teoria coerentista irrelevante para a compreensão da justificação das crenças empíricas.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

AUDI, R. **The architecture of reason**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

BONJOUR, L. **The structure of empirical knowledge**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

BONJOUR, L. The dialectic of Foundationalism and Coherentism. In: GRECO, J.; SOSA, E., (eds.). **The Blackwell guide to epistemology**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 117-42.

BONJOUR, L. Toward a defense of empirical foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). **Resurrecting old-fashioned foundationalism**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002, p. 21-38.

DANCY, J. A defence of coherentism. In: POJMAN, L. (ed.). **The theory of knowledge: Classical and contemporary readings**. 3ª. ed. Belmont, CA: Wadsworth, 2003, p. 206-215.

ELGIN, C. Non-foundationalist epistemology: holism, coherence and tenability. In: STEUP, M.; SOSA, E. (eds.). **Contemporary debates in epistemology**. Malden, MA: Blackwell, 2005, p. 156-166.

FUMERTON, R. A critique of coherentism. In: POJMAN, L. P. (ed.). **The theory of knowledge: Classical and contemporary readings**. 3ª. ed. Belmont, CA: Wadsworth, 2003, p. 215-221.

REFERÊNCIAS

AUDI, R. **Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge**. 3ª. ed. New York: Routledge, 2011.

BONJOUR, L. The elements of coherentism. In: BERNECKER, S.; DRETSKE, F. (eds.). **Knowledge: Readings in contemporary epistemology**. New York: Oxford University Press, 2000, p. 128-148.

HUEMER, M. Foundations and coherence. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A companion to epistemology**. 2ª. ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, p. 22-33.

LEHRER, K. The coherence theory of knowledge. In: BERNECKER, S.; DRETSKE, F. (eds.). **Knowledge: Readings in contemporary epistemology**. New York: Oxford University Press, 2000, p. 149-165.

OLSSON, E. J. Coherentism. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (eds.). **The Routledge Companion to Epistemology**. New York: Routledge, 2011, p. 257-267.

SARTORI, C. A. O dilema de Sellars: desafio ao fundacionismo epistêmico. In: **Veritas**, v. 54, n.2, p. 96-108, 2009.

STEUP, M. **An introduction to contemporary epistemology**. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

STEUP, M. Foundationalism, Sense-Experiential Content, and Sellar's Dilemma. Colloquium Paper Annual Meeting of the American Philosophical Association, 2001. Disponível em: <<http://web.stcloudstate.edu/msteup/SellDilem.html>>

STEUP, M.; NETA, R. Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2020). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/>>

8

CONHECIMENTO E CERTEZA EM WITTGENSTEIN

Nicola Claudio Salvatore

Ludwig Wittgenstein, embora seja geralmente mais conhecido por seus trabalhos sobre a lógica e a natureza da linguagem, ao longo de sua jornada filosófica refletiu extensivamente também em noções epistêmicas como conhecimento, crença, dúvida e certeza. Esse interesse é mais evidente em suas anotações finais, publicadas postumamente como *On Certainty* (1969, doravante OC), onde ele oferece um tratamento sustentado e, pelo menos aparentemente, fragmentário das questões epistemológicas. Dada a ambiguidade e obscuridade deste trabalho, escrito sob a influência direta de *A Defense of Commonsense* (1925, doravante DCS) e *Proof of an External World* (1939, doravante PEW) de G.E. Moore, na literatura recente sobre o assunto, podemos encontrar várias interpretações concorrentes de OC. Neste artigo, apresento os aspectos principais das visões de Wittgenstein sobre o ceticismo, ou seja as suas críticas ao uso da expressão “conhecer” por Moore e suas reflexões sobre a natureza artificial do desafio cético.

Apresento então o conceito de “hinges/dobradiças”, central à epistemologia de Wittgenstein. Por fim, esboço brevemente as aplicações recentes da epistemologia de Wittgenstein no debate contemporâneo sobre o ceticismo.

A característica dos argumentos céticos cartesianos é que não podemos conhecer certas proposições empíricas (como ‘Os seres humanos têm corpos’ ou ‘Existem objetos externos’), pois podemos

estar sonhando, alucinando, enganados por um demônio ou sendo “cérebros no cuba” (BIV), isto é, cérebros sem corpo flutuando em uma cuba, conectados a supercomputadores que nos estimulam da mesma maneira que cérebros normais são estimulados quando percebem as coisas de uma maneira normal. Portanto, como somos incapazes de refutar essas hipóteses céticas, também somos incapazes de conhecer proposições que, de outra forma, aceitaríamos como verdadeiras se pudéssemos descartar esses cenários.

Os argumentos cartesianos são extremamente poderosos, pois se apoiam no princípio do fechamento para o conhecimento. De acordo com esse princípio, o conhecimento é “fechado” sob vinculação conhecida. Grosso modo, esse princípio afirma que, se um agente conhece uma proposição (por exemplo, que ela tem duas mãos) e deduz de maneira competente dessa proposição uma segunda proposição (por exemplo, que ter mãos implica que ela não é uma BIV), então ela também conhece a segunda proposição (que ela não é uma BIV). Mais formalmente, o princípio do “fechamento”

Se um sujeito S sabe que p, e p implica q, então S sabe que q.

Vamos assumir uma hipótese cética, SH, como a hipótese BIV mencionada acima, e M, uma proposição empírica como ‘Os seres humanos têm corpos’ que implicaria a falsidade de uma hipótese cética. Podemos então afirmar a estrutura dos argumentos céticos cartesianos da seguinte maneira:

(S1) Eu não sei não-SH.

(S2) Se não conheço não-SH, não conheço M.

(SC) Eu não sei M.

Considerando que podemos repetir esse argumento para cada uma de nossas reivindicações empíricas de conhecimento, a consequência cética radical que podemos extrair disso e de argumentos semelhantes é que nosso conhecimento é impossível. Uma maneira de lidar com o ceticismo de “estilo cartesiano” é afirmar, contra o cético, que podemos conhecer a falsidade da hipótese cética relevante; por exemplo, no DCS e no PEW, G.E. Moore argumentou que podemos ter conhecimento da “visão de senso comum do mundo”, ou seja, declarações como ‘Os seres humanos têm corpos’, ‘Existem objetos externos’ ou ‘A Terra existia muito antes do meu nascimento’ e que esse conhecimento ofereceria uma resposta direta contra preocupações céticas.

O próprio Moore (1942) não estava totalmente convencido pela força anti-cética da DCS e da PEW, que gerou um enorme debate que será impossível resumir aqui.¹ No entanto, é importante notar que a afirmação de Moore de que ele conhece com certeza as “proposições óbvias do senso comum” é fundamental em sua estratégia anti-cética; suas alegações de conhecimento lhe permitiriam refutar o cético.

Mas, argumenta Wittgenstein, dizer que conhecemos proposições óbvias do “senso comum” como ‘Existem objetos externos’ é enganoso por várias razões. Primeiro, porque para reivindicar “eu sei”, alguém deve ser capaz de, pelo menos em princípio, produzir evidências ou oferecer bases convincentes para suas crenças. Ou seja, o “jogo de linguagem” do conhecimento envolve e pressupõe a capacidade de apresentar razões, justificativas e evidências; mas crucialmente (OC 245) os fundamentos de Moore não são mais fortes do que aquilo que deveriam justificar. Em outras palavras, conforme Wittgenstein, se um

¹ Ver Malcolm (1949), Clarke (1973) e Stroud (1984).

conjunto de evidências precisar contar como fundamento convincente para nossa crença em uma determinada proposição, essa evidência deve ser mais certa do que a própria crença; isso não pode acontecer no caso dos “óbvios truismos” de Moore porque, pelo menos em circunstâncias normais, nada é mais certo do que o fato de termos duas mãos ou um corpo (OC 125).

Imagine, por exemplo, que alguém tentou legitimar a alegação de saber *p* usando as evidências que possui para *p* (ou seja, o que se vê, o que se sabe sobre *p* e assim por diante). Agora, se a evidência que apresentamos para apoiar *p* for menos certa que a própria *p*, essa mesma evidência seria incapaz de apoiar *p*.

No entanto, Wittgenstein argumenta que, se seria um pouco estranho afirmar que ainda conhecemos os ‘truismos óbvios’ de Moore, eles não podem ser um objeto de dúvida. Por exemplo, se alguém está ponderando seriamente se tem ou não um corpo, não investigariamos o valor de verdade de suas afirmações; antes, questionariamos sua capacidade de entender a linguagem que ela está usando ou sua sanidade, pois uma crença falsa semelhante provavelmente seria o resultado de um distúrbio sensorial ou mental (OC 526).

Além disso, para Wittgenstein, o tipo de dúvida interminável apresentada por um defensor do ceticismo radical, longe de ser um empreendimento intelectual legítimo, impedirá que seus proponentes se envolvam em qualquer atividade intelectual; para apoiar seu argumento, Wittgenstein dá o exemplo (OC 310) de um aluno que interrompe constantemente uma lição, questionando a existência de coisas ou o significado das palavras. Suas dúvidas não terão nenhum sentido e, no máximo, o levarão a uma espécie de paralisia epistêmica;

ele apenas será incapaz de aprender a habilidade / assunto que estamos tentando ensinar a ele (OC 315).

De maneira mais geral, para Wittgenstein, qualquer investigação epistêmica adequada pressupõe que tomemos algo como garantido; se começarmos a duvidar de tudo, não haverá conhecimento algum. Como ele observa em um ponto:

Se você não tem certeza de nenhum fato, também não pode ter certeza do significado de suas palavras [...]. Se você tentasse duvidar de tudo, não chegaria a duvidar de nada. O jogo da dúvida em si pressupõe certeza (OC 114-115).

Ou seja, as questões que levantamos e nossas dúvidas dependem do fato de algumas proposições estarem isentas de dúvida, são como dobradiças nas quais aqueles se voltam [...]. Mas não é que a situação seja assim : Simplesmente não podemos investigar tudo e, por esse motivo, somos forçados a permanecer satisfeitos com a suposição. Se eu quiser que a porta se vire, as dobradiças devem ficar colocadas (OC 341-343).

Nem conhecíveis nem duvidosos, para Wittgenstein, os ‘óbvios truismos do senso comum’ de Moore são ‘dobradiças’ (OC 341-343): que desempenham um papel básico fundamental em nossas práticas epistêmicas. Dada a natureza fragmentária das observações de Wittgenstein sobre o ceticismo, ainda há pouco ou nenhum consenso sobre como elas devem ser interpretadas ou, de maneira mais geral, se as observações de Wittgenstein por si só podem representar uma resposta válida ao ceticismo radical. A reflexão de Pritchard (2016) sobre ‘dobradiças’, por exemplo, é apenas uma parte de uma estrutura anti-cética mais complexa que ele chama de disjuntivismo epistemológico e que seria impossível resumir aqui. Coliva (2010, 2015) propôs recentemente uma estratégia anti-cética segundo a qual as ‘dobradiças’,

mesmo que proposicionais, têm um papel normativo, e sua aceitação é uma ‘condição de possibilidade’ de qualquer investigação racional.² Por outro lado, Williams (2004a, 2004b, 2005) propôs uma forma de “contextualismo Wittgensteiniano”, segundo o qual toda e qualquer prática epistêmica é definida e constituída por ‘dobradiças’ que ele denomina “necessidades metodológicas”.

REFERÊNCIAS

- CLARKE, T. The Legacy of Skepticism. **The Journal of Philosophy**, v. 69, n. 20 (Sixty-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division), p. 754-769, 1972.
- CONWAY, G. D. **Wittgenstein on Foundations**. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1989.
- COLIVA, A. **Extended Rationality**: A Hinge Epistemology. Palgrave MacMillan, 2015.
- COLIVA, A. **Moore and Wittgenstein**: Scepticism, Certainty and Common Sense. Palgrave Macmillan, 2010.
- COLIVA, A. Moore’s Proof and Martin Davies’ epistemic projects. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 88, n.1, P. 101-116, 2009.
- COLIVA, A. Moore’s Proof, liberals and conservatives. Is there a third way? In: COLIVA, A. (ed.). **Mind, Meaning and Knowledge. Themes from the Philosophy of Crispin Wright**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 323-351.
- MALCOM, N. Defending Common Sense, **Philosophical Review**, v. 58, n. 3, p. 201-220, 1949.
- MOORE, G.E. A defense of Common Sense. In: **Contemporary British Philosophers**, 1925. (Reimpresso em MOORE, G. E., “Philosophical Papers”, London, Collier Books, 1962)

² Ver Moyal-Sharrock (2013) e Pritchard e Boulton (2013). Ver também Salvatore (2015).

- MOORE, G.E. Proof of an external world. **Proceedings of the British academy**, 1939.
(Reimpresso em MOORE, G. E., “Philosophical Papers”, London, Collier Books, 1962)
- MOORE, G.E. A reply to my critics. In: SCHILPP, P. A. (ed.). **The Philosophy of G. E. Moore**. New York: Tudor Pub. Co., 1942.
- MOYAL-SHARROCK, D. On Coliva’s Judgmental Hinges. **Philosophia**, v. 41, n. 1, p.13-25, 2013.
- MOYAL-SHARROCK, D.; BRENNER, W. H. **Readings of Wittgenstein’s On Certainty**. London: Palgrave, 2005.
- PRITCHARD, D. H. **Epistemic Angst**: Radical Scepticism and the Groundlessness of Our Believing. Princeton University Press, 2015.
- PRITCHARD, D. H.; BOULT, C. Wittgensteinian Anti-Scepticism and Epistemic Vertigo. **Philosophia**, v. 41, n. 1, p.27-35, 2013.
- SALVATORE, N.C. Wittgensteinian Epistemology and Cartesian Skepticism. **Kriterion Journal of Philosophy**, v. 29, n. 2, p. 53-80, 2015.
- STROUD, B. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and Its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WILLIAMS, M., Wittgenstein’s refutation of idealism. In: MCMANUS, D. (ed.). **Wittgenstein and Skepticism**. London/New York: Routledge, 2004a, p. 76-96.
- WILLIAMS, M. Wittgenstein, truth and certainty. In: KOLBEL, M.; WEISS, B. (eds.). **Wittgenstein’s lasting significance**. London: Routledge, 2004b.
- WILLIAMS, M. Why Wittgenstein isn’t a foundationalist. In: MOYAL-SHARROCK; BRENNER, W.H. (eds.). **Readings of Wittgenstein’s On Certainty**. London: Palgrave, 2005, p. 47-58.
- WRIGHT, C. Facts and Certainty. **Proceedings of the British academy**, v. 71, p. 429-72, 1985.
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations** (4ª edição revisada, editada por P. M. S. Hacker e Joachim Schulte, tradução de G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker e Joachim Schulte) Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

9

CONHECIMENTO FÁCIL

Tito Alencar Flores

Ainda que o nome “problema do conhecimento fácil” seja relativamente recente,¹ ele diz respeito a um tema clássico da epistemologia: quais são as exigências que um sujeito deve satisfazer para que ele possa conhecer alguma coisa?²

TESE DO CONHECIMENTO BÁSICO E CONHECIMENTO FÁCIL

Uma suposição inicialmente plausível quanto às exigências que devem ser cumpridas para que um sujeito possa saber algo é a seguinte: qualquer que seja a fonte das crenças de um indivíduo, ela pode fornecer conhecimento só se ele sabe que a fonte é confiável. Assim, por exemplo, só poderíamos conhecer o mundo através de nossa visão se antes soubéssemos que nossa visão é confiável.

O problema do conhecimento fácil decorre da suposição oposta: para saber que *p*, seja com base em uma razão ou uma evidência, seja através de um processo confiável de formação de crenças, não é necessário saber que tal razão ou evidência efetivamente justificam *p*, ou que tal método seja confiável. É suficiente que a razão seja boa o bastante ou que o processo seja de fato confiável.

¹ A primeira menção ao “problema do conhecimento fácil” ocorre em Cohen (2002).

² Apesar de o termo “conhecimento” ser utilizado durante todo este ensaio, o problema se aplica igualmente à justificação epistêmica.

Assim, temos a *tese do conhecimento básico*: uma fonte pode fornecer conhecimento para S mesmo que S não saiba que a fonte é confiável.

O que está em jogo em casos de conhecimento dito “fácil” é que teorias que aceitam a tese do conhecimento básico são incapazes de impedir o uso de crenças formadas por processos confiáveis na obtenção de *conhecimento* de que essas crenças são formadas por processos confiáveis. Dessa maneira, ao considerar-se os resultados provocados pela teoria, observa-se que ela permite que o sujeito obtenha conhecimento que ele, aparentemente, não poderia ter.

A seguir examinaremos dois casos a fim de averiguar as consequências da aceitação da tese do conhecimento básico.

CONHECIMENTO FÁCIL E PRINCÍPIO DO FECHAMENTO EPISTÊMICO

Imaginemos a seguinte situação: há um casal no shopping querendo comprar um par de anéis dourados para seu casamento. O casal observa, na vitrine de uma loja, um lindo anel que lhes parece dourado. Como é importante para o casal que os anéis sejam realmente dourados, antes de entrar na loja e comprar os anéis a noiva pergunta: “será que não há alguma luz dourada na loja que faça com que o anel pareça dourado, mas seja, de fato, prateado?”. O noivo então oferece o seguinte argumento: “o anel parece dourado. O anel é dourado. Se o anel é dourado, então ele não é prateado, mas iluminado por luzes douradas. Portanto, o anel não é prateado, mas iluminado por luzes douradas”.³

Há algum problema com esse argumento? Se a teoria aceita que é possível obter conhecimento através de uma determinada fonte sem

³ Esse exemplo é uma paráfrase do apresentado por Cohen (2002).

saber que a fonte é confiável, então, concedida a suposição de que a aparência é um indicador confiável da cor do anel, é possível saber que o anel é dourado com base na aparência dourada do anel. A partir disso, através da utilização do princípio do fechamento epistêmico, será possível saber que o anel não é prateado, mas iluminado por luzes douradas. O problema é que o noivo parece obter conhecimento de que o anel não é prateado, mas iluminado por luzes douradas contando exclusivamente com a aparência dourada do anel.

Nenhuma teoria herda qualquer problema da simples aceitação do princípio do fechamento epistêmico, que pode ser definido assim: se S sabe que p e S deduz q de p , então S sabe que q .⁴ Entretanto, combinada com a tese de que uma fonte de crenças pode fornecer conhecimento antes que se saiba que a fonte é confiável, teremos, como resultado, a eliminação precipitada da hipótese de que uma experiência visual seja enganadora.

A conclusão tirada através do uso do princípio do fechamento (que o anel não é prateado mas iluminados por luzes duradas), ressalta o problema em tomar “o anel é dourado” como algo que possa ser conhecido unicamente a partir da aparência dourada do anel. Ou seja, mesmo que inicialmente não se considere incorreto afirmar que o noivo pode saber que o anel é dourado a partir da aparência dourada do anel, ele jamais poderia saber que o anel não é prateado, mas iluminado por luzes douradas a partir da aparência dourada do anel. Isso porque a aparência dourada do anel é compatível tanto com fato do anel ser dourado quanto com o fato dele ser prateado mas iluminado por luzes douradas.

⁴ Para uma análise inicial do princípio do fechamento epistêmico cf. Luper (2012) e Klein (2004).

Assim, uma teoria que aceita a tese do conhecimento básico e o princípio do fechamento permite, como consequência, concluir que não estamos enganados sobre p (que o anel não é prateado mas iluminado por luzes douradas) com base em que nos parece que p (o anel parece dourado). Esse resultado parece ser inaceitável: não deveria ser possível concluir que não estamos enganados sobre o mundo tendo como base apenas o modo como o mundo nos parece.

É importante ressaltar que não se afirma que uma teoria que aceita a tese do conhecimento básico permite a um sujeito inferir “eu sei que x é dourado” de “ x parece dourado”, mesmo que, por hipótese, a aparência seja indicação infalível de como as coisas são. No argumento oferecido pelo noivo, não há premissas ou conclusão formadas por enunciados epistêmicos (“eu sei que o anel é dourado”, ou “eu sei o que o anel não é prateado mas iluminado por luzes douradas”, por exemplo). Porém, uma vez que o sujeito pode inferir “ x é dourado” de “ x parece dourado”, nada impede que o sujeito use “ x é dourado” em qualquer argumento subsequente, já que “ x é dourado” é algo que ele sabe, mesmo que não saiba que sabe. Não faz sentido que uma teoria para a qual o sujeito sabe que o anel é dourado impeça que ele use “o anel é dourado” como premissa para outros argumentos. Assim, se a crença “ x é dourado” é um caso de conhecimento, e tudo o que o sujeito faz é usar o princípio do fechamento, então a crença “ x não é prateado, mas iluminado por luzes douradas” também deve ser um caso de conhecimento.

Mesmo que esse resultado seja possível devido a uma suposição normalmente associada ao externalismo epistêmico,⁵ qualquer teoria

⁵ O alvo inicial da acusação de permitir conhecimento fácil era o confiabilismo. Cf. Vogel (2002).

que aceite a tese do conhecimento básico enfrentará o mesmo problema. Não há nada que impeça que eu utilize num argumento algo que, segundo a própria teoria, eu conheço, ainda que seja algo que eu não sei que conheço.⁶

CONHECIMENTO FÁCIL E EXTRAPOLAÇÃO

Imaginemos outra situação: um motorista para o carro diante do semáforo e crê que o semáforo está vermelho. A fonte da crença do sujeito é sua visão do semáforo vermelho. Suponha que o motorista é capaz de determinar, por introspecção, que ele crê que o semáforo está vermelho porque ele vê que o semáforo está vermelho. Além disso, suponha, também, que a visão dele é confiável e que o semáforo, de fato, está vermelho. Dadas essas suposições, e a aceitação da tese do conhecimento básico, o motorista sabe que o semáforo está vermelho, ainda que não saiba que sua visão seja confiável.⁷

A motorista forma, então, a crença na seguinte conjunção: “eu vejo que o semáforo está vermelho e o semáforo está vermelho”. Aceitar essa conjunção não pode ser considerado indevido já que, segundo qualquer teoria que aceite a tese do conhecimento básico, ele sabe que o semáforo está vermelho. A partir da crença nessa conjunção o motorista então conclui: “minha visão está funcionando bem”.

⁶ Ao leitor que considera insólita a noção mesma de conhecer sem saber que se conhece, a discussão sobre o problema do conhecimento fácil será reveladora: a rejeição de exigências meta-epistêmicas, que tem como resultado um enfraquecimento dos ideais de reflexividade que deveria possuir um sujeito para conhecer algo, não é exclusividade do externalismo epistêmico. Cf. Bergmann, (2000) e Fumerton (1995).

⁷ Esse exemplo é uma paráfrase do apresentado por Vogel (2000). Por sua vez, o de Vogel é semelhante ao exemplo de Williams¹(1995).

Há, nesse momento, um resultado bastante controverso: o motorista chegou impecavelmente à crença de que sua visão está funcionando bem apenas olhando para o semáforo. Essa é a inferência de extrapolação.

A extrapolação pode ter resultados ainda mais inquietantes: suponha que no próximo semáforo o motorista raciocina exatamente da mesma maneira e as mesmas condições se repetem. Antes de chegar em casa, ele considera o seguinte: “passei por 15 semáforos antes chegar em casa, e em todos os casos quando eu observava o semáforo vermelho, o semáforo estava vermelho. Portanto, minha visão é confiável”. O sujeito, então, conclui que a observação é um método confiável para saber a cor dos semáforos. Finalmente, dado que saber que o método de formação de crenças é confiável é equivalente a saber que se sabe, o sujeito sabe que ele sabe que os semáforos estavam vermelhos. Ou seja, dada a generalização do mesmo procedimento, o sujeito ganha evidência para crer que sua visão sempre funciona bem e que ele utiliza métodos confiáveis na formação (de ao menos parte) de suas crenças. E tudo isso é ganho apenas olhando para os semáforos.

O que há de errado nesse exemplo? Depende. Se a teoria permite que o sujeito saiba que *p* sem saber que o método utilizado para a formação da crença em *p* é confiável, então, ao menos segundo a própria teoria, nada pode haver de errado.

Por outro lado, temos que o sujeito adquiriu conhecimento da confiabilidade da visão exclusivamente através da própria visão. Uma vez que o sujeito não precisa saber que o processo pelo qual ele forma suas crenças é confiável, ele utiliza as crenças resultantes desse processo como evidência para inferir que o processo é confiável. Assim, como na conhecida estória do Barão de Münchhausen, onde parece

muito fácil que o sujeito consiga sair do pântano no qual estava metido puxando seus próprios cabelos, também parece muito fácil que o sujeito ganhe conhecimento da confiabilidade da sua visão apenas através do uso da própria visão.

É possível insistir na indagação sobre a justificação do motorista para aceitar a conjunção “eu vejo que o semáforo está vermelho e o semáforo está vermelho”. Dada a suposição de que a introspecção é um processo confiável de formação de crenças, o primeiro conjunto está justificado. A justificação para o segundo conjunto é conferida pelo fato de que, segundo qualquer teoria que aceita a tese do conhecimento básico, ele sabe que o semáforo está vermelho. Como no caso descrito anteriormente, o sujeito não poderia usar como premissa para um argumento subsequente o enunciado “eu sei que o semáforo está vermelho”. Porém, como “o semáforo está vermelho” é algo que ele sabe, ainda que não saiba que sabe, ele está autorizado a usar o enunciado “o semáforo está vermelho” como premissa para outro argumento. Portanto, o sujeito está autorizado a utilizar aquela conjunção como premissa para outros argumentos.

Assim, o motorista chega impecavelmente à conclusão de que, num dado momento, sua visão funciona apropriadamente. Com a repetição do mesmo procedimento, ele ganha evidência indutiva para crer que sua visão funciona adequadamente em geral.

Como o raciocínio do motorista é irrepreensível, temos que decidir entre aceitar que não há nada de errado com todo o procedimento, e com as consequências por ele geradas, ou abandonar a suposição inicial, aquela que permite que um indivíduo adquira conhecimento sem saber que a fonte da sua crença é confiável.

CONHECIMENTO FÁCIL E CETICISMO

Se uma teoria epistemológica precisa prevenir as aparentes incongruências dos casos acima apresentados, então há uma solução simples à mão: deve-se rejeitar a tese do conhecimento básico. Desse modo, impede-se a inferência de extrapolação, já que o sujeito não sabe que o semáforo está vermelho, e também o uso de “o anel é dourado” como base da inferência que leva a “o anel não é prateado, mas iluminado por luzes douradas”, já que o sujeito não sabe que o anel é dourado.

Entretanto, rejeitar a tese do conhecimento básico pode ter como consequência a impossibilidade do conhecimento.⁸

Se aceitamos que o conhecimento da confiabilidade de uma determinada fonte pode ser apenas derivado de crenças formadas através da própria fonte (ou seja, se consideramos que só é possível saber que uma fonte de crenças é confiável sabendo que as crenças resultantes dessa fonte são verdadeiras e que só é possível saber que tais crenças são verdadeiras através de alguma confirmação vinda da própria fonte), então entramos em um círculo epistêmico: S pode saber que a fonte é confiável só se ele sabe que as crenças geradas pela fonte são verdadeiras; S pode saber que as crenças geradas pela fonte são verdadeiras só se ele sabe que a fonte é confiável.

Assim, a rejeição da tese do conhecimento básico desencadeia o problema do critério: para saber se as coisas são como elas parecem ser, é necessário um critério para distinguir aparências verdadeiras de falsas; para saber se o critério é adequado, é necessário saber quais

⁸ Essa é uma interpretação comum do problema do conhecimento fácil. Cf. Van Cleve (2003) e Markie (2005).

aparências são verdadeiras e quais são falsas. Dessa forma, é claramente impossível saber tanto que as crenças são verdadeiras quanto que a fonte é confiável. O conhecimento, portanto, é impossível.

Desse modo, o problema do conhecimento fácil consiste em decidir se devemos aceitar ou não a tese do conhecimento básico. Isso, em última instância, significa resolver o dilema entre conceder que a aquisição de conhecimento é impossível ou admitir que ela é fácil demais.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

CHISHOLM, R. **Teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Além de uma apresentação geral à epistemologia, oferece uma boa introdução ao problema do critério.

FLORES, T. Contextualismo e o problema do conhecimento fácil. In: MULLER, F. M.; LUZ, A. M. (orgs.). **O que NÓS conhecemos?** Ensaio em epistemologia individual e social. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 179-190.

Apresenta uma análise do problema do conhecimento fácil.

REFERÊNCIAS

BERGMANN, M. Externalism and Skepticism. **The Philosophical Review**, v. 109, n. 2, p. 159-94, 2000.

COHEN, S. Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 65, p. 309-29, 2002.

FUMERTON, R. **Metaepistemology and Skepticism**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

KLEIN, P. Closure Matters: Academic Skepticism and Easy Knowledge. **Philosophical Issues**, v. 14, p. 165-184, 2004.

LUPER, S. The Epistemic Closure Principle. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2012). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/closure-epistemic/>>

MARKIE, P. Easy Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 70, n. 2, p. 406, 416, 2005.

VAN CLEVE, J. Is knowledge easy - or impossible? Externalism as the only alternative to skepticism. In: LUPER, S. (ed.). **The Sceptics: Contemporary Essays**. Aldershot: Ashgate Publishing, 2003, p. 45-59.

VOGEL, J. Reliabilism Leveled. **Journal of Philosophy**, v. 97, n.11, p. 602-623, 2000.

WILLIAMS, M. **Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

10

CONHECIMENTO NO *TEETETO* DE PLATÃO

Anderson de Paula Borges

O *Teeteto* de Platão desenvolve uma investigação sobre a questão ‘o que é conhecimento?’. É a primeira abordagem sistemática da noção grega de *epistēmē*¹ na história da filosofia. Nas linhas seguintes vou explorar, entre os vários temas e problemas do diálogo, alguns tópicos que, em minha opinião, sintetizam bem a contribuição do diálogo. São os seguintes: (i) a relevância da questão definicional, (ii) a discussão da epistemologia protagoreana, (iii) a sugestão de que conhecimento é “opinião verdadeira” e (iv) a proposta de que conhecimento é “opinião verdadeira acompanhada de *logos*”.² Esses tópicos exprimem quatro aspectos centrais das definições que o personagem homônimo propõe para a noção de conhecimento, a saber: (i) conhecimento é o que se aprende com especialistas em matemática, geometria e outras técnicas;³ (ii) conhecimento é sensação⁴; (iii) conhecimento é opinião verdadeira⁵ e (iv) conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de *logos*.⁶ Todas

¹ Esse termo pode ser traduzido por ‘conhecimento’ ou ‘ciência’. Ocasionalmente, Platão usa o termo ‘*sophia*’ (sabedoria) para se referir à concepção filosófica de conhecimento. Quando usado neste sentido, o termo *sophia* é intercambiável com *epistēmē*.

² *Logos*, em *Teeteto* 201d-210d, pode ser traduzido por ‘razão’, ‘definição’, ‘explicação’, ‘justificação’, entre outras opções. Preferimos manter o termo sem tradução, já que qualquer opção requer uma interpretação dos principais pontos argumentados em 201c-210d, o que foge ao escopo da presente proposta. Uma análise compreensiva das diferentes interpretações dessa seção pode ser encontrada em BURNEYAT, 1990, p. 128-241.

³ Cf. *Teeteto* 146c-147e.

⁴ Cf. *Teeteto* 151e-186e.

⁵ Cf. *Teeteto* 187e-201c.

⁶ Cf. *Teeteto* 201c-210d.

essas definições são criticadas no *Teeteto* e as três primeiras são claramente rejeitadas.

A rejeição à primeira proposta é importante no aspecto metodológico. Ao descartá-la, o autor do *Teeteto* reproduz um padrão do método socrático de raciocínio, empregado em diálogos como *Eutífron*, *Laques* e *Mênon*, entre outros, que consiste em rejeitar respostas à pergunta “o que é x?” com base na sugestão de que uma resposta adequada deve ser geral e unitária. No *Teeteto*, Sócrates argumenta que a primeira resposta não é geral, pois fornece tipos ou exemplos de conhecimento e não apresenta a propriedade essencial (*eidos*) da *epistêmê* em si mesma (cf. 148d). Peter Geach⁷ questionou a posição de Sócrates na rejeição desta primeira proposta de definição de conhecimento. Segundo Geach, Sócrates se compromete com duas premissas falsas: (i) que a definição de um termo ‘T’ é condição necessária para que um indivíduo saiba se está ou não usando corretamente o termo e (ii) que exemplos de ‘T’ não são adequados para se definir o conceito de ‘T’. Geach fornece um contraexemplo à primeira premissa: conhecemos “uma pilha de coisas” sem termos uma definição de conhecimento. Ele ainda critica o segundo ponto, alegando que definições formais não são o único caminho para o entendimento de um conceito, pois ‘exemplos’ também são informativos sobre a forma como o conceito pode ser analisado. A análise de Geach gerou uma profusão de respostas.⁸ Em minha avaliação, Geach ampliou o escopo do princípio da prioridade da definição, um princípio que, de fato, é defendido pelo personagem Sócrates nesta seção do *Teeteto* e em vários diálogos iniciais

⁷ Geach (1966).

⁸ Para uma discussão de algumas contribuições ao tema, ver Benson (2012).

de Platão. No *Teeteto*, penso que Sócrates não está defendendo que uma definição é condição necessária para sabermos se estamos ‘predicando’ adequadamente um determinado termo numa sentença. A tese socrática é mais específica e seu argumento se torna válido numa concepção forte de conhecimento, distinta da concepção ordinária com a qual Geach trabalha. Da perspectiva desta última, é óbvio – talvez de um modo que não era para Platão – que somos capazes de reconhecer exemplos de conhecimento em várias áreas sem que precisemos de uma definição filosófica do que seja o conhecimento em si. Sem ignorar isso, Sócrates defende que, se alguém falha em saber o que é F_{dade} , então não está em condições de saber de forma qualificada – isto é, de um modo que possa verbalizar e explicar as razões – se determinada proposição da forma ‘ x é F ’ é efetivamente uma instância de substituição genuína de F_{dade} ou não. Assim, no caso da *epistêmê*, se alguém falha em saber qual é a essência dessa noção, não está em condições de explicar por que a frase “a arte de confeccionar calçados é conhecimento” (cf. *Teeteto* 146d-147b) classifica com verdade a sapataria como uma espécie de *epistêmê*. Por outro lado, não há nada no princípio socrático da prioridade da definição que invalide a prática discursiva ordinária de substituir, por exemplo, “sapataria” por “conhecimento da arte de confeccionar calçados” (cf. *Teeteto* 146d), pois tanto Sócrates quanto Geach concordariam que essa prática não requer conhecimento definicional.

A lição definicional é concluída em 148e. Depois de expor uma digressão sobre a arte da maiêutica (148e-151d), Sócrates questiona novamente Teeteto sobre a definição de conhecimento e este propõe a seguinte resposta: “conhecimento é sensação” (*aisthēsis*: 151d). O primeiro aspecto notável nessa segunda resposta é o fato de ela aproveitar a sugestão do argumento de 147c-148d. Nesta passagem, o

personagem Teeteto relatou uma solução de caráter geral a um problema cuja solução o matemático Teodoro vinha desenvolvendo caso a caso, isto é, vinha resolvendo sem uma fórmula de caráter geral que lhe permitisse avançar na questão. Deixando de lado os detalhes técnicos da passagem, o ponto da lição matemática destaca a percepção de Teeteto sobre um paralelo entre a descoberta da propriedade comum das linhas geométricas incomensuráveis (cf. 148a-c) e a questão da definição geral de *epistēmē*. Nos dois casos, há um progresso de casos particulares para o domínio cognitivo de uma característica comum do tópico que está sob exame.

O segundo aspecto relevante no contexto de discussão da segunda definição⁹ de *epistēmē* é a forma como Platão examina a epistemologia de Protágoras, na seção 151-183. Platão desenvolve uma análise da conexão entre a definição “conhecimento é sensação” e a tese protagoreana “o homem é a medida de todas as coisas”. Em linhas gerais, essa análise propõe o seguinte. Antes de mais nada, o termo ‘homem’ é interpretado como o homem individual, não como o gênero humano, pois a proposta é mostrar que o sofista tem uma teoria sobre como o conhecimento ocorre no âmbito da experiência sensorial de cada um, o que não impede, claro, que se possa interpretar a tese da perspectiva de suas implicações para um conjunto de homens, como o próprio Teeteto faz em 169-171. Assim, em 151-160 o foco do argumento são as condições de possibilidade cognitiva de cada sensação individual.

⁹ Estou evitando a prática tradicional de elencar as sugestões de definição de conhecimento apenas a partir de 151d, pois entendo que a proposta discutida no contexto da lição definicional (146-148) também é uma definição. O fato de ser uma resposta descartada – por não ser uma formulação geral das características da *epistēmē* – não invalida sua condição de primeira proposta. Assim, identifico no diálogo quatro propostas de definição de *epistēmē*. A interpretação tradicional costuma identificar apenas três.

Platão sustenta que Protágoras teria elaborado uma doutrina específica sobre a sensação, a chamada “doutrina secreta” (cf. 153-160), que é baseada nas teses ontológicas de Heráclito. Segundo essa doutrina, tudo está sob processo de movimento (*panta rhei*: tudo flui). Aplicada à percepção, a tese sustenta que nenhum objeto e nenhuma propriedade de um objeto são itens com estabilidade ontológica e semântica (cf. 152d-e, 179c-183c). De acordo com essa proposição, não é possível a um indivíduo perceber um objeto ou as propriedades de um objeto como sendo de tal tipo ou como tendo determinado sentido, pois todas as características dos itens percebidos são características geradas numa situação particular de percepção cuja ocorrência não se repete. Nessa teoria, a percepção envolve “processos de movimento” sob duas formas básicas: do lado do sujeito percipiente, há um processo passivo que consiste em experimentar os efeitos da presença atual do objeto perceptível. Do lado do objeto ou item percebido, há um processo ativo que consiste em exercer sobre a capacidade sensorial do sujeito certo efeito. Em toda a seção 152-160, Platão descreve os detalhes dessa proposta e sugere que se trata da teoria que fundamenta a visão protagoreana de que não existe qualquer forma de conhecimento objetivo.

O ponto mais controverso nessa reconstrução da epistemologia protagoreana não é, como talvez possa parecer, a sugestão de que o sofista defendeu uma epistemologia subjetivista baseada na percepção, pois é relativamente fácil traçar uma conexão entre a proposta de que o conhecimento é percepção e a tese de que cada indivíduo é medida do saber. O ponto polêmico é a sugestão, cuidadosamente elaborada por Platão em 152-160, de que a tese protagoreana tem uma conexão lógica com o mobilismo heracliteano. No *Teeteto* Platão sustenta que a

proposição heracliteana “*panta rhei*” (tudo flui) é tomada por Protágoras no sentido de “*panta gignesthai*” (tudo está em processo de mudança, cf. 157a, 181c) e que não há um só objeto (ou tema) no mundo que não seja governado pelo que essa proposição acarreta. Como vários leitores já notaram, ao propor essa conexão com a doutrina heracliteana Platão sugere que o sofista necessita dessa ontologia para justificar sua tese de que a percepção é cognitivamente incorrigível.

A seção 160-186 desenvolve várias objeções à teoria protagoreana. Vou comentar, sucintamente, apenas 3 argumentos aí propostos. Antes de atacar o núcleo ontológico da teoria, em 169-171 Platão discute as consequências doxásticas da tese de Protágoras, com foco na seguinte inferência: se não há distinção entre aparência, ser e conhecimento, como 151-160 propôs, então todas as opiniões serão equivalentes. Platão destaca dois problemas para a doutrina que assume a conclusão desse raciocínio: (i) a muitos indivíduos “parece” existir conflitos de opiniões. Para tais pessoas, algumas dessas opiniões são verdadeiras e outras são falsas. Como aparência e verdade são equivalentes para Protágoras, ele deve admitir que essa opinião sobre o conflito doxástico é verdadeira, o que implica aceitar uma consequência contrária à sua tese: a consequência de que existem opiniões verdadeiras e opiniões falsas; (ii) se todas as opiniões são equivalentes, as opiniões que rejeitam o pensamento de Protágoras também são verdadeiras. No argumento de 169-171, Platão sustenta que esses dois pontos são problemáticos para Protágoras. O sofista poderia responder à primeira objeção por meio da solução relativista dada ao conflito de aparências sensíveis (cf. 151e-152c.). Essa solução sugere que, da mesma forma que cada aparência é suficiente para o valor de verdade do conteúdo percebido por cada um, cada opinião, na medida em que é uma aparência (*phantasia*), é

suficiente para o valor de verdade da proposição opinada por cada um. Assim, Protágoras sustentaria que nenhuma opinião pode ter a pretensão de ser mais verdadeira do que outra, o que dissolveria o conflito de opiniões. Mas o argumento de 170d-171c sugere que essa solução não serve para o segundo problema. Este problema não é uma instância de relativização de opiniões (para uns x é F , para outros x não é F), mas um caso em que um grupo de pessoas pode tomar a proposição ‘o homem é a medida de todas as coisas’ como objeto de opinião e concluir que essa proposição é falsa. É um caso de opinião de segunda ordem na qual a falsidade da tese protagoreana é asserida e o próprio Protágoras, segundo o argumento, deve admitir que essa asserção expressa uma verdade. Na conclusão do argumento, Platão sugere que a possibilidade de Protágoras ser forçado a concluir que os que negam sua tese estão corretos, associada à probabilidade de que as pessoas de fato não acreditam na tese de Protágoras – pois acreditam que existem opiniões falsas e verdadeiras –, cria uma situação paradoxal e extremamente incômoda para o sofista: talvez ninguém, nem mesmo Protágoras, acredite de fato na tese de que todas as opiniões são equivalentes. A forma como Platão conduz esse argumento contra Protágoras é objeto de controvérsia entre os comentadores, contudo, em qualquer interpretação a ser adotada, penso que o argumento apresenta uma objeção séria à doutrina: Protágoras precisa estabelecer uma distinção entre o status da sua tese como princípio e o escopo de sua aplicação.¹⁰

Na seção 179c-183c, o heracliteanismo ontológico é criticado em sua forma irrestrita. Há certo debate na literatura se essa forma é ou

¹⁰ Fiz uma breve análise desse argumento em Borges (2016, p. 47-49).

não a mesma da doutrina secreta (152-160). Vou assumir que é. Assim, em minha leitura, o ponto de Platão em 179c-183c consiste em defender um argumento contra Heráclito, mas também contra o uso que Protágoras faz de Heráclito. A conclusão desse argumento é que o mobilismo irrestrito torna impossível qualquer discurso sobre os itens do mundo. Em sua forma completa, o argumento sustenta o seguinte. Se existirem alterações nas condições de percepção de um item branco entre um momento t_1 e um momento t_2 , posso adaptar minha linguagem para descrever a mudança ocorrida. Por exemplo, pode ser que o branco da camisa sofreu uma mudança qualitativa sob efeito do tempo ou das características climáticas de uma região. Nesse caso, minha linguagem pode ser adaptada para descrever o processo de “alteração” (*alloiōsis*). Mas o heracliteanismo irrestrito defende que tudo está sob efeito de duas formas de mudança: (i) mudança local (*phora*) e (ii) mudança qualitativa (*alloiōsis*). Isso torna inaplicável a solução proposta acima. De fato, se, durante a percepção do branco em t_1 , ambas as formas de mudança estão ocorrendo atualmente, não haverá estabilidade ontológica em t_1 para permitir a mudança que vai gerar a nova forma a ser descrita em t_2 e, portanto, não haverá nenhum conteúdo possível de ser percebido como referente de uma descrição. Assim, o argumento de Platão em *Teeteto* 179c-183c concede que a mudança qualificada não é incompatível com a descrição semântica¹¹ dos itens do mundo, mas

¹¹ O argumento é desenvolvido em termos de referência semântica porque a ênfase nessa seção é dada à impossibilidade de linguagem como consequência do heracliteanismo irrestrito. Mas isso não significa que o processo de mobilismo seja exclusivamente semântico. Em minha análise, o mobilismo heracliteano discutido nessa seção do *Teeteto* é uma tese sobre a indeterminação ontológica de todos os itens do mundo. É o mesmo mobilismo que está sendo aplicado à percepção em 151-160, trecho no qual Platão desenvolve a teoria protagoreana sobre a incorrigibilidade da percepção. A diferença entre os dois contextos é uma questão de foco: 179-183 discute o *logos* heracliteano em sua forma universal e 152-160 descreve um caso de aplicação, por Protágoras, desse *logos*.

ênfatiza que o heracliteanismo sob a forma universal e irrestrita impossibilita a linguagem e impede qualquer conhecimento, inclusive o conhecimento sensível que os protagonistas reclamam para a esfera subjetiva da percepção. No geral, penso que o que Platão exprime em 179c-183c é uma redução ao absurdo da tese heracliteana sob sua forma irrestrita.

Por fim, o *Teeteto* encerra a primeira parte (142-186) com uma crítica direta à tese de que a *aisthēsis* é conhecimento. Em 184-6 o texto defende que a sensação é uma habilidade própria aos órgãos sensíveis e consiste, fundamentalmente, em captar determinadas propriedades, sobretudo “sensíveis próprios” como o audível, o visível, o tátil, o olfativo e o gustativo. O conhecimento é distinto da *aisthēsis* porque é uma capacidade que requer o uso de “noções comuns” (*koina*) como “ser” (*einai*) “essência” (*ousia*), “identidade” (*tauton*) e “diferença” (*heteron*), entre outras. Tais noções não são percebidas pela habilidade sensória. Esse argumento propõe que a *aisthēsis*, enquanto tal, não é cognitiva, mas ele parece ter também uma consequência mais radical. Se interpretarmos “percepção” como um estado mental judicativo, dado que todo juízo requer algum uso de uma noção comum, a consequência é que a *aisthēsis*, em si mesma, não é percepção. Resta-lhe a alternativa de ser apenas sensação pura. Alguns leitores acham que isso implica também a rejeição da possibilidade de que a sensação possa operar com uma forma fraca de juízo: a nomeação. De fato, se admitirmos que atos de nomeação exigem alguma forma de conexão predicativa (‘isto é flor’, ‘aquilo é mato’, e assim por diante), segue-se também que a *aisthēsis* não nomeia. A conclusão geral, então, parece ser a de que toda forma de discurso é uma operação *exclusiva* da alma em sua função reflexiva. Nessa função a alma opera, basicamente, no nível predicativo e

veritativo de uso do verbo *einai* e de seus cognatos, mas opera também em cooperação com o uso das demais noções comuns. A seção 184-6 termina afirmando a síntese do argumento: a “verdade” e a “essência” são noções necessárias à *epistēmē* e a *aisthēsis* não pode ser *epistēmē* porque não capta nenhuma delas.¹²

A segunda parte do diálogo examina se a *epistēmē* pode ser definida como “opinião verdadeira” (*doxa alēthēs*). Esta seção se divide em duas subseções. Em 187d-200d, Sócrates e Teeteto discutem 5 hipóteses de explicação das opiniões falsas e no curto argumento de 200d-201c há uma objeção à definição de conhecimento como opinião verdadeira. A primeira é uma seção complexa e polêmica, dominada por 5 paradoxos sobre a opinião falsa, mas sem uma explicação positiva desse fenômeno cognitivo. Em minha opinião, esta seção falha em explicar a gênese das opiniões falsas porque todos os argumentos usados dependem do *definiens* ‘opinião verdadeira’. A mensagem desta seção é a de que a explicação das opiniões falsas, do ponto de vista cognitivo – e não meramente linguístico –, deve ser elaborada em conexão com uma noção robusta de conhecimento, que ainda não foi estabelecida¹³. Quanto ao segundo argumento (200d-201c), sua estrutura é relativamente simples: nota-se que a prática dos oradores e advogados nos tribunais atenienses é uma evidência da distinção entre opinião verdadeira e conhecimento. Essa evidência é observada nos casos em que juízes julgam com base em oitivas de testemunhas oculares e em discursos de oradores, o que lhes permite produzir, algumas vezes, juízos verdadeiros sobre o que ocorreu, ainda que não tenham presenciado os

¹² Para um exame detalhado do argumento de *Teeteto* 184-6, ver Borges (2016).

¹³ Fiz uma análise dessa primeira seção da segunda parte do *Teeteto* (187d-200d) em Borges (2013).

eventos. Assim, pode-se dizer que eles opinam corretamente sobre os fatos sem conhecê-los efetivamente. A conclusão do argumento é que o conhecimento não pode ser expresso pelo *definiens* ‘opinião verdadeira’ porque há, como se vê, casos genuínos de opinião verdadeira que são distintos de casos genuínos de conhecimento.

Na parte final do diálogo, temos um exame da quarta e última definição de *epistêmê*: “*epistêmê* é opinião verdadeira acompanhada de *logos*” (*meta logou*, cf. 201c-d). Como qualquer manual de história da epistemologia atesta, essa é a primeira formulação da chamada ‘análise tripartite do conhecimento’: conhecimento é *crença verdadeira justificada*. A proposta platônica, contudo, tem alguns aspectos de indeterminação. Um deles diz respeito ao tipo de item sobre o qual o *logos* se aplica. Se se trata de conhecimento sobre *proposições*, a definição sugere que conhecer uma proposição é ter uma opinião verdadeira acompanhada de um *logos* da proposição. O problema é saber o que significa ‘*logos*’ nessa alternativa. Em 206d-208c Sócrates oferece 3 acepções: (i) tornar o pensamento evidente por meio do discurso; (ii) conhecer os elementos básicos de um item e (iii) identificar a marca (*sêmeion*) específica do item conhecido. A primeira é descartada por ser trivial demais, a segunda por não garantir que o sujeito tenha um saber que lhe permita apreender o todo por meio de suas partes e a terceira proposta é criticada por ser uma condição já necessária à opinião verdadeira e, portanto, uma condição que falha em exprimir a identidade do conhecimento. Contudo, notamos que tais sugestões não são exaustivas, pois se pode formular várias outras opções de definição de *logos*. Assim, ‘explicação’, ‘justificação’ ou ‘prover uma prova’ também podem ser candidatos plausíveis para o sentido de *logos* na alternativa do conhecimento proposicional. De outro lado, vários

leitores observam que a definição pode estar se referindo a conhecimento de objetos (físicos ou abstratos, como cores, números, etc.). Nessa alternativa, *logos* pode significar ‘descrição’, ‘explicação’, ‘definição’ ou ‘causa’, numa lista que, novamente, não é exaustiva.¹⁴ Considerando o tipo de exemplos citados no contexto de 201c-210d, provavelmente a alternativa do conhecimento sobre objetos é a que Platão tem em mente. Todavia, é preciso considerar que Platão vê o conhecimento proposicional como o aspecto discursivo do conhecimento de objetos, o que significa que ele não estabelece uma separação rígida entre as duas alternativas.¹⁵

Para concluir, quero pontuar que o *Teeteto* é um texto no qual Platão manifesta domínio perfeito de sua arte filosófica. Essa arte consiste em criar investigações discursivas sobre temas filosóficos com o objetivo de mostrar o quão fecunda é a filosofia quando não é praticada com argumentos dogmáticos ou retóricos, mas conduzida com um método de discussão que examina, simultaneamente, as virtudes e as falhas das soluções apresentadas aos temas mais importantes. No caso do *Teeteto*, trata-se do tema filosófico por excelência: a identidade do conhecimento. O diálogo mostra que a definição dessa identidade é possível, mas difícil, pois requer uma fórmula capaz de exprimir as propriedades necessárias e suficientes do saber. A tese de que o conhecimento tem uma identidade ou essência não foi bem-sucedida na história na filosofia, mas os problemas e soluções propostos por Platão na busca dessa identidade ainda são

¹⁴ Para a proposta de que o texto é suficientemente aberto para não excluir nenhuma dessas duas interpretações, ver Burnyeat (1990, p. 129ss). Ele opta, contudo, pela segunda alternativa que mencionei.

¹⁵ Fiz uma análise de uma seção específica da terceira parte do *Teeteto*, a chamada ‘teoria do sonho’, em Borges (2010).

revisitados e discutidos na filosofia de nossos dias, sobretudo no campo da epistemologia.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA CITADA:

- BORGES, A. P. Razão e Sensação em *Teeteto* 201d-202c. **Philósophos**, v.. XV, n. 1, p. 13-47, 2010.
- BORGES, A. P. O argumento ‘Saber e Não Saber’ em *Teeteto* 187-200. **Dois Pontos**, v. 10, n. 2, p. 75-110, 2013.
- BORGES, A. P. Sobre o Escopo Cognitivo da *Aisthêsis* em *Teeteto* 184-6. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 10, n.2, p. 45-69, 2016.
- BORGES, A. P. Definição em Sócrates e a Crítica de Geach. **Dissertatio**, v. 48, p. 3-25, 2019.
- BENSON, H. H. The Priority of Definition. SMITH, N.; BUSSANICH, J. (ed.). **The Bloomsbury Companion to Socrates**. London and New York: Bloomsbury Academic, 2012, p. 136-55.
- BURNYEAT, M. F. **The Theaetetus of Plato**. Cambridge-Indianapolis: Hackett, 1990.
- GEACH. P. T. Plato’s *Euthyphro*: An Analysis and Commentary. **Monist**, v.50, n. 3, 1966.

EDIÇÕES DO TEXTO GREGO:

- BURNET, J. **Platonis Opera**. V. I. Oxford Classical Text. Oxford: Oxford University Press, 1900.
- DUKE, E. A. et al. (eds.). **Platonis Opera**. Oxford Classical Text. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- DIÈS. A. **Théétète**. (Texte établi et traduit par A. Diès. Oeuvres Complètes. Tome VIII. 2e partie). Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- CAMPBELL, L. **The Theaetetus of Plato**. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1883.

TRADUÇÕES:

ANTONELI, L. **Platone Teeteto**: o Sulla Scienza. Milano: Feltrinelli, 1994.

BOERI, M. **Teeteto**. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006.

BENARDETE, S. **Plato's Theaetetus**: part I of The Being of the Beautiful. Chicago-London: University of Chicago Press, 1984.

CHAMBRY, E. **Théétète**. Paris: Flammarion, 1967.

DIÈS, A. **Théétète**. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

IGLÉSIAS, M.; RODRIGUES, F. **Platão: Teeteto**. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2020.

FERRARI, F. **Platone Teeteto**. Milano: Bur Rizzoli, 2011.

FOWLER, H. **Plato: Theaetetus-Sophist**. Loeb Classical Library. Cambridge: Mass, 1921.

LEVETT, M. J. Em: BURNYEAT, M. F. **The Theaetetus of Plato**. Hackett: Cambridge-Indianapolis, 1990.

MELRO, F. **Teeteto**: ou Da Ciência. Lisboa: Editorial Inquérito, 1990.

MCDOWELL, J. **Plato Theaetetus**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

MCDOWELL, J. **Plato Theaetetus**. (Translation by J. McDowell, with introduction and notes by Lesley Brown) Oxford: Oxford University Press, 2014.

NARCY, M. **Théétète**. Paris: Flammarion, 1994.

NOGUEIRA, M. A.; BOERI, M. **Teeteto**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

NUNES, C. A. **Teeteto-Crátilo**. Belém: EDUFPA, 1973.

ROWE, C. **Plato: Theaetetus and Sophist**. Cambridge: CUP, 2015.

VALGIMIGLI, M. **Platone Teeteto**. Roma-Bari: Laterza, 1999.

WATERFIELD, R. **Plato's Theaetetus**. London: Penguin, 1987.

COMENTÁRIOS:

- BENARDETE, S. **Plato's *Theaetetus***: part I of The Being of the Beautiful. Chicago/London: UCP, 1984.
- BOSTOCK, D. **Plato's *Theaetetus***. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- CASERTANO, G. (org.). **Il *Teeteto* di Platone**: struttura e problematiche. Napoli: Lodofredo, 2002.
- CHAPPELL, T. **Reading Plato's *Theaetetus***. Indianapolis-Cambridge: Hackett, 2004.
- CROMBIE, I. **An Examination of Plato's Doctrines**. V. II. New York: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- COOPER, J. **Plato's *Theaetetus***. Routledge Library Editions: NY-London, 2015.
- CORNFORD, F. **Plato's Theory of Knowledge**. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1953 [1935].
- EL MURR, D. (org.). **La Mesure du Savoir**: études sur le *Théétète* de Platon. Paris: Vrin, 2013.
- GIANNOPOULOU, Z. **Plato's *Theaetetus* as a Second Apology**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GULLEY, N. **Plato's Theory of Knowledge**. London: Barnes & Noble, 1962.
- HARTE, V. **Plato on Parts and Wholes**. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HEIDEGGER, M. **The Essence of the Truth**. New York-London: Continuum, 2002.
- LEE, M. K. **Epistemology after Protagoras**: responses to relativism in Plato, Aristotle and Democritus. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- LORENZ, H. **The Brute Within**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MCDOWELL, J. **Plato *Theaetetus***. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- MOLINE, J. **Plato's Theory of Understanding**. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1981.

SAYRE, K. **Plato's Analytic Method**. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

SEDLEY, D. **The Midwife of Platonism**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

STERN, P. **Knowledge and Politics in Plato's *Theaetetus***. New York: Cambridge University Press, 2008.

TRABATTONI, F. **Essays on Plato's Epistemology**. Leuven: Leuven University Press, 2016.

WHITE, N. P. **Plato on Knowledge and Reality**. Indianapolis-Cambridge: Hackett, 1976.

11

CONHECIMENTO PRÁTICO

Giovanni Rolla

Atribuições de conhecimento prático compõem uma parte importante da nossa vida epistêmica. Ocorrem, por exemplo, quando dizemos que uma pessoa sabe como escalar uma montanha, que ela sabe resolver equações de segundo grau, ou que sabe como fazer um risoto melhor do que ninguém. A forma geral dessas atribuições é “*S sabe fazer φ* ” ou “*S sabe como φ* ” (em que φ ocorre como uma ação qualquer). Com base apenas na sua superfície gramatical, parece seguro afirmar que a qualidade epistêmica atribuída aos sujeitos naqueles casos é distinta daquela expressa em atribuições de conhecimento proposicional, como em “*S sabe que p* ” (em que p é uma proposição qualquer).¹ Com efeito, a separação entre *saber-fazer* e *saber-que* parece ainda mais plausível se imaginarmos os seguintes casos: uma pessoa que sabe várias proposições sobre um assunto, digamos, sobre culinária, e que passou a acreditar nessas proposições unicamente através de livros ou de programas de televisão, e não da prática na cozinha, pode não saber como cozinhar. Inversamente, parece perfeitamente possível que uma pessoa saiba fazer uma ação complexa e familiar, como amarrar os sapatos, ainda que não seja capaz de explicitar cada etapa desse processo. Apesar disso, a suposta distinção entre conhecimento prático

¹ Qualificar um tipo de conhecimento como ‘prático’ pode sugerir uma oposição ao conhecimento teórico. Notemos, no entanto, que é possível tratar alguns conhecimentos específicos das ciências, que poderiam ser à primeira vista classificados como “teóricos”, como qualidades epistêmicas de ordem prática. Por exemplo, saber como manipular instrumentos para realizar um experimento. Por essa razão, este texto não trata conhecimento prático como oposto ao conhecimento teórico.

e conhecimento proposicional é motivo de uma acalorada disputa na epistemologia contemporânea, como veremos neste verbete.

Surpreendentemente, apesar da ubiquidade de atribuições de conhecimento prático, o interesse nesse tipo de conhecimento foi despertado apenas no século XX através da obra de Gilbert Ryle. No capítulo *Knowing How and Knowing That* do seu livro *The Concept of Mind* (1949), Ryle famosamente argumenta pela irredutibilidade do conhecimento prático ao conhecimento proposicional, uma posição que ficou conhecida como *anti-intelectualismo moderado*. Conforme mencionamos acima, a separação entre saber-fazer e saber-que parece capturar nossas intuições com respeito a esses tipos de conhecimento, de modo que o anti-intelectualismo moderado talvez seja a posição epistemológica mais difundida sobre o assunto. Ryle opõe-se ao que ele chama de *intelectualismo*, a tese segundo a qual o conhecimento prático nada mais é do que um caso de conhecimento proposicional.² Nessa perspectiva, saber fazer φ é saber que uma proposição é verdadeira, isto é, que há um modo de fazer φ . A outra posição possível neste debate é o *anti-intelectualismo radical*, a tese menos popular de que o conhecimento proposicional reduz-se ao conhecimento prático (Hetherington, 2011).

Inicialmente, o anti-intelectualismo moderado ganha suporte se considerarmos que muito do que sabemos fazer é ao mesmo tempo tão nuançado e automático que não dominamos um vocabulário refinado o suficiente para explicitar os modos corretos de fazer essas ações, como no caso de amarrar os sapatos que comentamos acima. Sem tal vocabulário, não poderíamos dizer que *sabemos que* há um modo correto

² Uma tese defendida, por exemplo, por Stanley (2011), e Stanley e Williamson (2001).

para realizar tal ação. Em resposta, intelectualistas alegam que esse argumento confunde *saber que* com *explicar como*, sendo que é possível saber que há um modo correto de amarrar os sapatos, ainda que esse estado epistêmico não se preste para uma explicação descritiva ou não-ostensiva. Essa é a estratégia empregada por Stanley e Williamson (2001), segundo os quais o conhecimento prático reduz-se ao conhecimento proposicional, e mesmo que uma pessoa não possa descrever em detalhes o modo de fazer φ , ela pode saber que *este* é o modo de fazer φ . Isso seria um *modo prático de apresentação*. Considere uma pessoa que é incapaz de explicitar verbalmente o modo correto de amarrar os sapatos, mas que é capaz de demonstrar esse modo ao *efetivamente* amarrar os sapatos: “você faz uma voltinha *aqui*, enquanto segura outro cadarço *assim*, e depois passa o outro cadarço por *aqui*!”. Mais recentemente, Stanley passou a falar de “maneira prática de pensar”, que, segundo ele “envolve a posse de um conjunto complexo de disposições em relação a uma maneira de fazer algo” (Stanley, 2011, p. 211). Anti-intelectualistas prontamente respondem que não está claro como um modo prático de apresentação ou uma maneira prática de pensar não estariam ligados à noção de habilidade ou a qualquer outra noção *típica* do conhecimento prático. Desse modo, o recurso empregado pelos intelectualistas para dar conta da intuição de que há algo de distintivo no conhecimento prático pode ser um movimento meramente *ad hoc* (Carvalho, 2020).

Talvez um melhor argumento contra o intelectualismo seja o argumento de regresso, tal como apresentado por Ryle (1949). Se alguém faz φ , essa pessoa sabe como fazer φ . Agora, suponhamos, por absurdo, que saber fazer φ é um conhecimento proposicional (intelectualismo), e que saber que p implica a contemplação sobre a verdade de uma

proposição. Desse modo, se alguém sabe fazer φ essa pessoa contempla a verdade de uma proposição com respeito a φ , digamos, p . Dado que a contemplação da verdade de uma proposição é ela mesma uma ação ψ , e dado o intelectualismo, uma segunda proposição deve ser contemplada, q . E assim sucessivamente. Visto que isso envolveria um regresso ao infinito, deve-se rejeitar uma das premissas desse argumento. Ryle opta por rejeitar o intelectualismo. Ou seja: saber fazer φ não implica a contemplação de uma proposição qualquer.

Porém, um intelectualista pode responder que o regresso poderia ser estancado pela rejeição de que saber que p implica a contemplação sobre a verdade de p . Ginet (1975), por exemplo, argumenta que um sujeito manifesta seu conhecimento proposicional de que é possível abrir a porta virando a maçaneta sem a contemplação de qualquer proposição. Ao contrário da contemplação acerca da verdade de uma proposição, que é um ato que pode ser malsucedido, a manifestação de conhecimento proposicional não é um ato. Caso contrário, se a manifestação de um conhecimento proposicional for considerada um ato, então não haveria porque pensar que o mesmo não ocorreria para a manifestação do conhecimento prático, o que geraria um regresso para o conhecimento prático também.³ Um anti-intelectualista poderia insistir que a dificuldade do regresso para conhecimento prático não surge, uma vez que o regresso é estancado com a realização de um ato. Nessa perspectiva, o que há de problemático para cada nova etapa do regresso não é a introdução de um ato, mas a formação de uma crença com respeito a uma proposição.⁴

³ Cf. Fantl (2017).

⁴Cf. Rolla (2019) para uma argumentação semelhante.

Uma vantagem teórica do intelectualismo parece ser a possibilidade de unificar o conhecimento prático com outras variações de conhecimento, como *saber onde*, *saber quando* e *saber quem*, através de considerações com respeito à semântica de atribuições desses tipos. Segundo Stanley e Williamson (2001), uma atribuição como “S sabe andar de bicicleta” pode ser entendida da seguinte maneira: S sabe, de um modo *m*, que *m* é um modo de andar de bicicleta. Semelhantemente, uma atribuição “S sabe onde está sua bicicleta” pode ser entendida como: S sabe, de um lugar *l*, que *l* é o local onde está sua bicicleta. A atribuição “S sabe que uma pessoa andou na sua bicicleta” é entendida como: S sabe, de uma pessoa *p*, que *p* andou na sua bicicleta. Se bem-sucedido, esse projeto oferece uma vantagem explanatória do intelectualismo sobre o anti-intelectualismo, porque mostraria como diferentes tipos de atribuições de conhecimento, entre elas atribuições de conhecimento prático e proposicional, fazem parte do mesmo conceito mais geral.

Um proponente do anti-intelectualismo pode responder que há outras maneiras de aproximar conhecimento proposicional de conhecimento prático. Por um lado, o conhecimento proposicional implica a satisfação das seguintes condições:⁵ (KT0) crença em uma proposição *p*, (KT1) sucesso na crença de que *p*, isto é, *p* é verdadeira, (KT2) a crença de que *p* não seria facilmente falsa (uma condição antissorte), e (KT3) a crença de que *p* respeita uma direção de ajuste do sujeito para o mundo, isto é, o mundo não é ajustado para tornar

⁵ Em seguida, uso KT para as condições de conhecimento proposicional, expresso em inglês a partir de locuções como “knows that”, e KH para as condições de conhecimento prático (“knows how”). Também começo a contagem atipicamente por 0 para manter a paridade entre as demais condições de conhecimento proposicional e prático, visto que conhecimento prático aqui não implica a crença em uma proposição.

verdadeiras quaisquer crenças do sujeito. Com exceção da presença de uma crença em determinada proposição (pelo menos para o anti-intelectualista), o conhecimento prático implica condições análogas às condições (KT1)-(KT3) acima, a saber: (KH1) sucesso na realização de uma ação, (KH2) o sucesso na realização dessa ação é estável, ou seja, o sujeito não falharia facilmente, e (KH3) a realização dessa ação é resultado de habilidades ou capacidades do sujeito, e não meramente algo que acontece com ele, o que caracteriza uma direção de ajuste do sujeito para o mundo.⁶ Essa semelhança entre os dois tipos de conhecimento indica que ambos fazem parte de um conceito mais amplo de conhecimento, um estado cognitivo que envolve sucesso, que não é devido à sorte, e uma direção de ajuste do sujeito para o mundo. Rolla (2019) também argumenta que, dado que o conhecimento proposicional implica acreditar verdadeiramente que p em muitos mundos possíveis próximos ao atual (KT2), então, se um sujeito sabe que p , ele sabe *como* saber que p , isto é, é capaz de exercer suas habilidades cognitivas para obter a crença verdadeira de que p em muitos mundos possíveis próximos ao atual (KH2). Nessa perspectiva, o conhecimento proposicional implica um conhecimento prático de segunda-ordem, mas dado o não-intelectualismo da proposta, o mesmo não ocorre no sentido inverso. Nessa perspectiva, o conhecimento prático pode ser visto como mais fundamental do que o conhecimento proposicional.

Além da dificuldade com respeito à redutibilidade ou irredutibilidade do conhecimento prático ao conhecimento proposicional, um segundo problema versa sobre a própria natureza do conhecimento prático. Há duas tendências majoritárias, ao menos no

⁶ Rolla (2017 e 2019).

campo do anti-intelectualismo. Por um lado, há autores que sugerem que saber fazer se trata de possuir certas *disposições*, ou *conjunto de disposições*. Por outro lado, parece ser o caso que o conhecimento prático se trata de *habilidades*.

Ryle por vezes parece subscrever à ideia de que o conhecimento prático é essencialmente disposicional, distinguindo disposições de hábitos ou reflexos. Um problema para essa ideia é que propriedades disposicionais, nas circunstâncias adequadas, infalivelmente geram determinado resultado. Por exemplo, o açúcar é *solúvel* (propriedade disposicional), pois se dissolve quando entra em contato com a água. Mas não parece que qualquer exercício de conhecimento prático ofereça a mesma garantia de infalibilidade – uma pessoa pode saber fazer φ e fracassar na realização de φ . Por exemplo, eu posso saber como cortar uma cebola e ainda assim errar eventualmente nesse processo. Isso mostraria que o conhecimento prático não é disposicional. Notemos, no entanto, que é possível argumentar que a não-realização de φ deve-se ao fato de que as circunstâncias para realização de φ não foram as adequadas. É possível desenvolver essa ideia aproximando-a de uma concepção disjuntivista da percepção,⁷ segundo a qual a percepção é factiva, isto é, perceber que p implica p . Do mesmo modo, as disposições relevantes para o conhecimento prático, quaisquer que forem, implicam sucesso *em condições apropriadas*. Voltando ao nosso exemplo: posso falhar em cortar a cebola porque as condições relevantes não eram apropriadas (digamos, a faca estava sem fio ou a superfície usada como base tinha alguma irregularidade).

⁷ McDowell (2011); Neta (2008); Pritchard (2012).

A alternativa é conceber o conhecimento prático como a posse e o exercício de habilidades. Segundo essa interpretação, saber fazer φ requer possuir a habilidade para fazer φ (ou, o que parece equivaler, ser capaz de fazer φ). No entanto, alguns exemplos clássicos apresentados por Carr (1981) pretendem mostrar, por um lado, que é possível ser capaz de fazer φ sem saber fazer φ , e que é possível saber fazer φ sem ser capaz de fazer φ . Um exemplo do primeiro caso é o seguinte: imagine uma entusiasta de ginástica que, na sua primeira aula, realiza um salto mortal complexo. Ela certamente é capaz de fazê-lo, mas ela não sabe como. Um exemplo do segundo caso é o seguinte: imagine uma pianista experiente que desenvolveu uma artrite severa e que, desse modo, está incapacitada de tocar piano. Seguramente, ela ainda sabe tocar piano, mas ela não é capaz de fazê-lo. Em defesa da ideia de que conhecimento prático envolve habilidades, pode-se dizer que a concepção de *habilidades* relevante é tal que envolve uma expectativa estável de sucesso. No primeiro caso, a entusiasta de ginástica *não pode* de fato realizar o pulo novamente, a não ser por mero acaso. Ou seja, ela acertou apenas por sorte, mas não tem o conhecimento prático necessário para repetir aquela performance. Quanto ao segundo caso, pode-se argumentar que há uma confusão subjacente ao diagnóstico da pianista com artrite. Pois embora ela ainda possua algum conhecimento proposicional sobre como se deve tocar piano—afinal de contas, ela é capaz de explicar aos seus pupilos como tocar uma peça qualquer—ela não tem o conhecimento prático relevante. Pois ela não *sabe como* tocar piano.⁸ Novamente, aqui uma aproximação com disjuntivismo epistemológico também é possível, pois trata o exercício efetivo e bem-

⁸ Para ambos os argumentos, cf. Rolla (2019).

sucedido de habilidades como condição necessária para o conhecimento prático.⁹

Por fim, será possível traçar uma aproximação entre o conhecimento prático e outro tipo de conhecimento, o conhecimento *direto* ou *por contato*? Esse tipo de conhecimento depende de uma relação direta entre sujeito e objeto, tal como famosamente apresentado por Russell (1910). Recentemente, o programa de pesquisa em cognição corporificada nas ciências cognitivas pretende mostrar que há casos de cognição que ocorrem diretamente, e não por meio de representações no sistema cognitivo. A maneira como essa relação cognitiva é explicitada dentro desse programa é através da ideia de engajamento sensório-motor.¹⁰ Segundo essa ideia, um sujeito percebe aspectos do seu ambiente através da exploração dinâmica desse ambiente, o que envolve o exercício de habilidades sensório-motoras. Esse exercício explora de modo coordenado as relações entre movimento e constâncias sensoriais. Casos de cognição direta (não-representacional) partiriam, portanto, fundamentalmente do exercício de certas *habilidades* relativas à morfologia corpórea do agente cognitivo, o que sugere aproximação com o conhecimento prático. Nesse sentido, o modo de acesso cognitivo mais básico de um sujeito ao mundo é prático, e não descritivo, porque envolve a realização de certas ações naquele meio. Além disso, a ênfase em cognição não-representacional favorece a ideia de que nem toda cognição pode ser interpretada como casos de saber-que, visto que conhecimento proposicional implica a presença de representações mentais como veículo de conhecimento.

⁹ Cf. Carvalho, 2019.

¹⁰ Di Paolo, Burghmann, & Barandiaran (2017); Hutto & Myin (2013); Noë (2004).

Neste verbete, vimos alguns pontos da discussão a respeito do conhecimento prático, tal como esta tomou forma no debate contemporâneo. Se, por um lado, há a intuição disseminada de que há algo de exclusivo ao conhecimento prático, algo que seria irreduzível ao conhecimento proposicional, vimos também que essa posição foi desafiada de modo bastante contundente. A situação dialética, no entanto, não está decidida nem em favor do intelectualismo nem do anti-intelectualismo. Além disso, a discussão com respeito à natureza do conhecimento prático também levanta alguns pontos interessantes, que permitem aproximação com outros tópicos da epistemologia e da filosofia da mente contemporâneas, como a relação entre conhecimento prático e conhecimento direto.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

Como mencionado, o capítulo *Knowing How and Knowing That* de Ryle (1949) estabelece a posição anti-intelectualista clássica e caracteriza um ponto fulcral do debate. A posição intelectualista é bem representada por Stanley e Williamson (2001), e uma versão mais refinada é apresentada por Stanley (2011). Para uma apresentação mais breve do intelectualismo, veja Stanley & Williamson, (2017). Fantl (2017) apresenta de modo muito claro e direto alguns temas tratados aqui e outras referências importantes para o debate contemporâneo.

REFERÊNCIAS

CARR, D. Knowledge in Practice. **American Philosophical Quarterly**, v. 18, n. 1, p. 53-61, 1981.

- CARVALHO, E. M. de. An ecological approach to disjunctivism. **Synthese**, V. 198, p. 285-306, 2021.
- CARVALHO, E. M. Sintonizando com o Mundo: uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras. In: ROLLA, G.; ALBUQUERQUE G. (eds.). **Ciência e Conhecimento**. Teresina: EDUFPI, 2020.
- DI PAOLO, E.; BURHMANN, T.; BARANDIARAM, X. **Sensorimotor Life**: an Enactive Proposal. Oxford, New York: Oxford University Press, 2017.
- FANTL, J. Knowledge How. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- GINET, C. **Knowledge, Perception, and Memory**. Boston: Dordrecht Reidel Publishing Company, 1975.
- HETHERINGTON, S. **How to Know**: a Practicalist Conception of Knowledge. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.
- HUTTO, D. D.; MYIN, E. **Radicalizing Enactivism**: Basic Minds without Content. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2013.
- MCDOWELL, J. **Perception as a Capacity for Knowledge**. Milwaukee: Marquette University Press, 2011.
- NETA, R. In Defense of Disjunctivism. In HADDOCK, A.; MACPHERSON, F. (eds.). **Disjunctivism**: Perception, Action and Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 311-329.
- NOË, A. **Action in Perception**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2004.
- PRITCHARD, D. **Epistemological Disjunctivism**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ROLLA, G. Contentless basic minds and perceptual knowledge. **Filosofia Unisinos**, v. 18, n. 1, p. 47-56, 2017.
- ROLLA, G. Knowing How One Knows. **Logos & Episteme**, v. 10, n.2, p.195-205, 2019.
- RUSSELL, B. Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v.11, p. 108-128, 1910.

RYLE, G. **The Concept of Mind**. London: Hutchinson University Library, 1949.

STANLEY, J. **Know How**. Oxford University Press, 2011.

STANLEY, J.; WILLIAMSON, T. Knowing How. **The Journal of Philosophy**, v. 98, n.8, P. 411-444, 2001.

STANLEY, J.; WILLIAMSON, T. Skill. **Noûs**, v. 51, n. 4, p. 713-726, 2017.

12

CONHECIMENTO PRIMEIRO

Felipe Medeiros

INTRODUÇÃO

É a tese, não ortodoxa em epistemologia, de que conhecimento é, em algum sentido relevante, primitivo. Popularizada por Williamson (2000), a tese parece ser caracterizada pela ideia de que uma forma apropriada de fazer epistemologia é uma na qual conhecimento “é [o item] central e não subordinado à crença” (Williamson, 2000, p. 5). Não obstante tal preocupação unificadora, parecem haver duas abordagens conectadas, porém distintas, que subsumem o projeto.

A ABORDAGEM METAFÍSICA

Uma concepção bastante comum em metafísica contemporânea é aquela na qual costuma-se pensar que existe uma estrutura hierárquica na realidade. Nesse tipo de concepção certos objetos/fatos existem/ocorrem ao menos em parte por causa de uma relação do tipo *em virtude de* outros objetos/fatos. Em uma interpretação metafísica do projeto tradicional de análise¹ o ponto a ser defendido parece ser o de que conhecimento tem como seus constituintes crença, justificação, etc. da mesma maneira que carros têm como seus constituintes as rodas, o motor, a lataria, etc. Essa maneira de pensar, utilizando o conceito de parte/todo, sugere que uma forma de delinear a abordagem metafísica

¹ Ver os verbetes ‘Análise do Conhecimento’ e ‘Problema de Gettier’, neste compêndio.

do conhecimento primeiro é a seguinte: “CPM (Conhecimento Primeiro Mereológico) - Conhecimento não tem crença, [justificação], etc como as suas partes apropriadas.” (ICHIKAWA; JENKINS, 2018, p. 9.)

Uma outra forma de entender a abordagem metafísica é uma na qual o que está a ser examinado é a ordem de prioridade de diversas propriedades na realidade. Nessa concepção, a pergunta relevante é sobre que tipo de propriedade é mais fundamental, ou seja, que tipo de propriedade demarca o padrão mais básico da tessitura da realidade. Quanto a isso, a tese do conhecimento primeiro pode ser expressa pela ideia de que conhecimento é o tipo de propriedade epistêmica mais fundamental a partir do qual crença é constituída. Uma forma de delinear essa tese, portanto, é a seguinte: “CPF (Conhecimento Primeiro Fundamental) - Conhecimento é uma característica relativamente fundamental da realidade” (ICHIKAWA; JENKINS, 2018, p. 9).²

Ambas essas concepções podem, mas não necessariamente estão conectadas. Uma forma aparentemente eficaz de se defender CPM é a partir de uma defesa da ideia de que conhecimento é um estado mental primitivo.³ A ideia aqui parece ser de que se conhecimento é um estado mental puro, então ele não é um híbrido de crença adicionada de outras condições. Uma forma aparentemente eficaz de se defender CPF consiste na ideia de que conhecimento é causalmente eficaz e que tem primazia na ordem explanatória. A ideia aqui é a de que fundamentalidade relativa pode ser capturada pela ordem de prioridade

² Note que aqui a tese é a versão relativamente fraca onde conhecimento é relativamente fundamental, ou seja, ele é fundamental dentro de certa categoria, nomeadamente, a categoria epistêmica. Quanto à tese mais forte, na qual o conhecimento é absolutamente fundamental, tal item parece ser carregado de uma série de comprometimentos (como por exemplo o de que estados mentais não são redutíveis aos estados físicos), com os quais não precisamos nos comprometer para os propósitos aqui delineados.

³ Para uma detalhada discussão dessa tese ver o Capítulo 3 de *Knowledge and Its Limits* (Williamson, 2000).

explicitada numa relação do tipo *explanans/explanandum*. Nesse sentido, evidência a favor de qual o item fundamental epistêmico na explicação de outras categorias, será evidência a favor de CPF.

AÇÃO

Um argumento a favor do Conhecimento primeiro aqui consiste na ideia de que o seguinte princípio é verdadeiro:

C&A (Conhecimento e Ação)- S pode agir pela razão de que *p* somente se S sabe que *p*.⁴

Para ver porque um princípio como esse parece correto considere um caso como o seguinte:

Imagine que você suspeita que seus vizinhos pegam os pacotes endereçados a você da sua porta (seus pacotes tendem a desaparecer quando seus vizinhos estão em casa na hora da chegada de remessas e nunca desaparecem quando remessas chegam quando seus vizinhos não estão em casa, seus vizinhos aparecem algum tempo depois com itens semelhantes aos de algumas de suas remessas perdidas, etc.). Uma noite ao chegar em casa você verifica o sistema de rastreamento de uma encomenda e descobre que ela está registrada como entregue. Como não havia encomenda na sua porta, você se dirige a porta dos seus vizinhos e, enfurecido, está pronto para começar uma discussão tão logo alguém atender as suas batidas na porta.⁵

⁴ Para uma discussão mais detalhada de um princípio como esse e a evidência a favor dele ver Littlejohn (2014) e Unger (1975).

⁵ Esse caso é inspirado por Littlejohn (2018). Para uma discussão detalhada da metafísica de razões e teses correlatas que adicionam suporte para C&A ver o mencionado texto.

Uma pergunta relevante aqui é, o que é necessário para que tal tipo de ação sua seja apropriada? Para o teórico do conhecimento primeiro, a resposta é de que *apenas* um estado de conhecimento torna essa ação apropriada. Se isso está correto, conhecimento é o item fundamental que explica a ação pois casos de sucesso (onde há o conhecimento relevante) são explicados como apropriados devido a sua presença, enquanto casos de fracasso (onde não há o conhecimento relevante) são explicados como inapropriados devido a sua ausência.

ASSERÇÃO

Um argumento a favor do Conhecimento primeiro aqui consiste na ideia de que o seguinte princípio é verdadeiro: “CNA (Conhecimento como Norma da Asserção) – Alguém deve: asserir que p somente se sabe que p ” (WILLIAMSON, 2000, p. 243).

Para ver porque tal princípio parece correto considere o tipo de desafio que é realizado quando se suspeita que alguém assere algo inapropriadamente. Tais desafios são geralmente expressos por expressões como “Quais são suas razões para acreditar nisso?”, “Isso é mesmo verdadeiro?” ou “Como você sabe isso?”. Enquanto outros itens epistêmicos são capazes de explicar a propriedade de alguns desses desafios (i.e a verdade do desafio sobre a verdade, uma norma sobre a razoabilidade da crença para certas versões do desafio de razões) note que apenas o conhecimento (na medida em que ele acarreta esses outros itens), entretanto, parece ser capaz de explicar a propriedade de *todos* esses desafios.⁶

⁶ Esse é apenas um dos motivos em uma vasta literatura que tenta argumentar a favor de tal princípio. Para um inventário introdutório da questão, ver o capítulo 11 de *Knowledge and Its Limits* (Williamson, 2000).

Se o conhecimento é a norma da asserção, conhecimento é o item fundamental que explica a asserção pois casos de sucesso (onde há o conhecimento relevante) são explicados como apropriados devido a sua presença, enquanto casos de fracasso (onde não há o conhecimento relevante) são explicados como inapropriados devido a sua ausência.

A ABORDAGEM REPRESENTACIONAL

Enquanto a versão metafísica da tese do conhecimento primeiro procura descrever, em algum sentido, a estrutura da realidade, a versão representacional, por sua vez, procura descrever a forma como nós pensamos ou falamos sobre o mundo. Em uma outra interpretação do projeto tradicional de análise, é sobre o conceito CONHECIMENTO⁷ que Gettier está falando quando propõe a sua refutação de análise tradicional.

Numa concepção como essa, portanto, a tese do conhecimento primeiro pode ser articulada como a ideia de que CONHECIMENTO não tem conceitos constituintes, como os proponentes do projeto de análise costumam tentar fazer-nos acreditar. Essa tese pode ser expressa pelo seguinte princípio: “CCM (Conceito de Conhecimento Mereológico) - O conceito CONHECIMENTO não tem CRENÇA como uma parte” (ICHIKAWA; JENKINS, 2018, p. 10).

Ou por sua versão mais geral: “CCMG (Conceito de Conhecimento Mereológico Generalizada) - O conceito de CONHECIMENTO não tem nenhum conceito como parte” (ICHIKAWA; JENKINS, 2018, p. 11).

⁷ Nós usaremos caixa alta para falar de conceitos.

O trabalho de Jennifer Nagel⁸ pode ser tomado como uma tentativa de articular evidência advinda tanto da filosofia, quanto da psicologia a favor de CCM e possivelmente CCMG. Um outro tipo de argumento a favor da tese mais geral pode vir, por exemplo, de inspiração fodoriana⁹ onde conceitos lexicais são tomados como de maneira geral conceitos que não são passíveis de decomposição.

Uma outra concepção representacional do conhecimento primeiro parece ser aquela na qual a disputa é sobre *atribuições de conhecimento*. Nessa disputa a questão relevante é a de se atribuições de conhecimento envolvem atribuições de outros estados epistêmicos ou vice-versa. Aqui está o par de teses do Conhecimento Primeiro a esse respeito:

ACP₁ (Atribuição de Conhecimento Primeiro 1): Atribuições de conhecimento não procedem por meio da atribuição tácita de crença.

ACP₂ (Atribuição de Conhecimento Primeiro 2): Atribuições de crenças são parasíticas da nossa capacidade de atribuição de conhecimento.
(ICHIKAWA; JENKINS, 2018, p.11)

Quanto a esse tipo de tese sobre o conhecimento primeiro, podemos apontar novamente o trabalho de Jennifer Nagel, utilizando-se de evidência da psicologia do desenvolvimento¹⁰ e de estudos de primatas não-humanos, como oferecendo suporte notável à tese.

⁸ Para um detalhe da posição ver Nagel (2013).

⁹ Para detalhes sobre conceitos lexicais ver Fodor (1998).

¹⁰ Um item bastante interessante que é tomado como evidência por Nagel (2013) é o fato de que crianças parecem aprender o conceito CONHECIMENTO e suas atribuições antes do conceito CRENÇA, e suas atribuições.

CONHECIMENTO = EVIDÊNCIA (E=K)

Um ponto central da tese do conhecimento primeiro é a equação entre conhecimento e evidência. O cerne da tese reside na ideia de que o conceito de conhecimento pode parcialmente elucidar o conceito de evidência. Nessa concepção, relações de suporte evidencial têm como sua base *items de conhecimento*.

Para que a tese seja plausível dois pontos essenciais são que (1) evidência seja proposicional, (2) evidência proposicional seja conhecimento (Williamson, 2000, 193). Argumentar a favor da equação entre conhecimento e evidência requer, no mínimo,¹¹ argumentar a favor de (1), (2).

(1) A concepção proposicional de evidência é uma tese relativamente controversa. Objeções a ela advêm de certos usos do termo ‘evidência’ onde, por exemplo, objetos (como uma faca ensanguentada apresentada no julgamento de um crime) ou sensações (como a sensação de fraqueza quando estou resfriado) são tomados como evidência. Um argumento que explica esse uso pode ser dado a partir de um exame do *papel teórico da noção de evidência*.

A função exercida pelo conceito de evidência é a função de explicar hipóteses. Hipóteses são explicadas por proposições (por meio de relações de suporte). Segue-se que evidência é proposicional. Tal concepção permite explicar os outros usos de evidência. Nessa concepção, objetos e sensações são tomados como evidência na medida em que proposições que os capturam entram em relações de suporte com hipóteses (i.e a sensação de coceira na garganta é evidência de um

¹¹ A tese também requer argumentar a favor da premissa de que todo conhecimento é evidência, um ponto que não será tocado nesse verbete. Para maiores detalhes ver Williamson (2000).

resfriado na medida em que a hipótese de estar resfriado recebe suporte de <minha garganta está coçando>, uma faca ensanguentada é evidência de que X esfaqueou Y na medida em que a hipótese de que X foi esfaqueado por Y recebe suporte de <essa é uma faca ensanguentada>).

(2) A concepção de que evidência proposicional é conhecimento é também controversa. Um argumento inicial simples a favor da concepção pode ser fornecido utilizando-se, novamente, do papel teórico do conceito de evidência.

Evidência é o tipo de entidade que entra em relações de apoio com hipóteses. Mas que tipo de item poderia ser relevante para relações de confirmação, se não itens de conhecimento? Porque a hipótese h seria preferível a hipótese h^* se a evidência e não fosse um item de conhecimento? Conhecimento parece ser o item que é mais capaz de explicar a eficácia das relações de confirmação. Esse fato fornece alguma evidência a favor da hipótese de que evidência é conhecimento.

CONCLUSÃO

A tese do conhecimento primeiro constitui um desafio, em inúmeras formas e frentes, à análise tradicional do conhecimento. Em particular, a igualdade entre conhecimento e evidência sugere um papel central para a noção de conhecimento em toda a epistemologia, pois se equação entre conhecimento e evidência está correta, conhecimento exerce um papel crucial em qualquer noção plausível de justificação epistêmica.

Não obstante o desafio apresentado pela concepção a uma tradição venerável, a tese parece repousar em um princípio bastante simples e

natural, nomeadamente, a ideia de que a categoria do conhecimento é o item fundamental de interesse epistemológico.

REFERÊNCIAS

FODOR, J. A. **Concepts**: Where Cognitive Science went wrong. Oxford: Oxford University Press, 1998.

ICHIKAWA, J.; JENKINS, C.S.I. On putting Knowledge First. In: CARTER, A. J.; GORDON, E. C.; JARVIS, B. (eds.). **Knowledge First**: Approaches to Epistemology and Mind. Oxford: Oxford University Press, 2018.

LITTLEJOHN, C. Fake Barns and False Dilemmas. **Episteme**, v. 11, p. 369-389, 2014.

LITTLEJOHN, C. How and Why Knowledge is First. In: CARTER, A. J., GORDON, E. C.; JARVIS, B. (eds.). **Knowledge First**: Approaches to Epistemology and Mind. Oxford: Oxford University Press, 2018.

NAGEL, J. Knowledge as a Mental State. **Oxford Studies in Epistemology**, v.4, p. 275-310, 2013.

UNGER, P. **Ignorance**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

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

CONSERVADORISMO FENOMÊNICO

Carlos Augusto Sartori

Teorias fundacionistas moderadas adotam um princípio segundo o qual se *S* forma a crença de que *p* com base na experiência sensorial ou introspectiva ou mnemônica ou intuitiva, então, na ausência de anuladores, *S* está justificado em crer que *p*.¹ Nossas crenças, portanto, são “inocentes até prova em contrário”. Audi (2013) deu o nome de *Inocência doxástica* para essa posição epistêmica, segundo a qual “em pelo menos grande parte dos casos em que consideramos uma proposição na qual cremos, ela *parece* verdadeira para nós: ela apresenta uma aparência de verdade” (p. 182).

Michael Huemer (2001) apresentou outro princípio que dá conta da tese fundacionista moderada, o princípio do conservadorismo fenomênico (CF): Se parece a *S* como se *p*, então *S* tem pelo menos justificação *prima facie* para crer que *p*. A ideia é que aparências podem gerar justificação para crer naquilo que elas apresentam ao sujeito. Assim, o CF estabelece a posição epistemológica padrão de crer naquilo que parece ser o caso: “a posição epistemológica padrão é aceitar as coisas como elas aparecem. Presume-se que as aparências sejam verdadeiras, até que se prove que sejam falsas. Isso significa que, quando algo parece como se fosse *P* e nenhuma evidência contrária a *P* se apresenta, é razoável aceitar que *P*” (Huemer, 2001, p. 100).

¹ Ver o verbete ‘Fundacionismo moderado’, neste compêndio.

Mais tarde (2007), Huemer modificou o CF, adotando a seguinte redação: “Se parece a *S* que *p*, então, na ausência de anuladores, *S* por causa disso tem pelo menos algum grau de justificação para crer que *p*” (p. 30).² Na ausência de anuladores, portanto, há uma presunção de racionalidade (algum grau de justificação) para as crenças que *S* forma a partir das aparências. Uma pergunta que logo surge é sobre o tipo de aparências que podem causar crenças *prima facie* justificadas. Podemos aceitar, primeiramente, que crenças derivadas da introspecção e da intuição,³ por gozarem de segurança epistêmica privilegiada, podem desempenhar esse papel. Como *S* tende a ser infalível ao formar crenças baseadas na introspecção e na intuição, a introspecção e intuição são fontes seguras de justificação. Para fundacionistas mais radicais, somente a introspecção e a intuição têm essa propriedade.⁴ Relativamente à introspecção, se *S* está no estado mental *x* cujo conteúdo é *p*, então estar no estado mental *x* dá a *S* justificação para crer que *p*. Não se trata de que a própria crença seja infalível, mas sim que *S* é infalível ao formá-la, isto é, *S* estará justificado em formar suas crenças introspectivas, mesmo que essas crenças sejam falsas. Vamos supor que *S* esteja no estado mental de estar experienciando algo como se fosse vermelho. Admitamos que, por erro de julgamento, *S* formule a crença “estou experienciando algo como se fosse verde”, tal que “como se fosse verde” é uma propriedade que o estado mental não tem, e tal que *S* não está em posição de saber que está cometendo um erro de

² Um anulador da justificação da crença de que *p* é qualquer outra crença que possa lançar dúvida sobre a verdade de *p*.

³ Intuição deve ser entendida como fonte de crenças justificadas. Trata-se do acesso que um sujeito doxástico ou epistêmico tem a verdades através do puro entendimento da proposição, do puro raciocínio, como às verdades que encontramos na matemática e na lógica.

⁴ Ver, por exemplo, BonJour (2001).

juízo. Em outras palavras, a situação de *S* é tal que seu estado mental tem o conteúdo fenomênico de algo que é verdadeiro quando, na verdade, ele não está diante de algo que é verdadeiro. Nesse caso, teremos que aceitar que *S* está justificado em crer que ele está experienciando algo como se fosse verdadeiro, ainda que essa crença seja falsa. Mas só podemos aceitar que *S* está justificado em crer que ele está experienciando algo como se fosse verdadeiro, quando ele de fato não está, porque é assim que as coisas lhe parecem, que é justamente o que propõe o CF. Mesmo em relação à intuição, não há nada de epistemicamente distintivo que possa diferenciá-la de outros tipos de aparências. Bonjour (1998) requer que a intuição, para exercer seu papel justificacional, siga uma consideração cuidadosa da proposição em questão, além de envolver a apreensão da necessidade da proposição e possibilidade de correção posterior por reflexão. Todavia, a intuição parece dispensar essas exigências: se *S* entende a proposição “Se *A* é maior que *B* e *B* é maior que *C*, então *A* é maior que *C*”, não é preciso que *S* se detenha em longa reflexão para crer justificadamente nessa proposição. Ademais, o fato de a proposição ser necessária não é fator constitutivo da justificação da crença em questão, de modo que a apreensão da necessidade da proposição é supérflua em relação à justificação. Quanto à revisão da crença numa proposição intuída, a reflexão posterior não será suficiente, pois outras intuições e outros fatores, como outras descobertas e novos desdobramentos, deverão revelar que aquela intuição estava incorreta. Sendo assim, a segurança epistêmica da introspecção e da intuição não desempenha papel relevante na justificação das crenças. Podemos admitir, portanto, que as aparências perceptuais, memoriais, introspectivas e intuitivas são todas fontes de justificação igualmente válidas.

Em defesa do CF, Huemer aponta que, considerando que se trata de justificação internalista (proposições que são justificadas a partir do ponto de vista do sujeito) e epistêmica (tem o objetivo de alcançar a verdade e evitar o erro), então, se p fosse falsa e S não tivesse condições para perceber a falsidade de p , então essa falsidade não teria qualquer papel na justificação de p . Além disso, se a racionalidade epistêmica tem a ver com o que se pode aparentemente fazer para alcançar o objetivo epistêmico de atingir a verdade e evitar o erro, então é epistemicamente racional aceitar que p se p parece verdadeira e não há contraevidências para p , porque, nesse caso, a crença de S de que p o aproxima mais do objetivo epistêmico do que se S negasse p ou suspendesse o juízo em relação a p . Para Huemer, isso permite apresentar um argumento que mostra que a negação do CF é autoanulável: Quando S forma a crença de que p , sua crença é baseada em como as coisas lhe parecem. Se a crença de que p é justificada para S , então sua crença está baseada em algo que constitui a fonte de justificação para crer que p . Portanto, se a crença de que p é justificada para S , então S tem justificação para crer em virtude de como as coisas lhe parecem.

A rejeição do CF depende de como as coisas parecem: o CF não *parece* correto para aquele que o nega (ou é incompatível com outras coisas que lhe *parecem* corretas). Aquele que rejeita o CF está seguindo justamente o padrão de formação de crenças estabelecido pelo próprio CF. O único fator relevante envolvido no processo de formação de crenças é o modo como as coisas *parecem*, ou seja, as aparências levam o sujeito epistêmico a formar crenças naquilo que lhe *parece* ser o caso, e não naquilo que lhe parece falso. Além disso, a crença de S só estará justificada se a crença é formada com base na fonte de justificação para crer que p , de modo que aquilo que fornece justificação adequada para a

crença e as condições que constituem justificação adequada para a crença são determinantes para que a crença seja mantida. Dessa forma, uma crença é justificada somente se *S* tem justificação para crer que *p* em virtude daquilo que lhe *parece* ser o caso: a razão para crer que *p* é que *p* parece ser verdadeira para *S*. Portanto, se não aceitarmos que aparências forneçam pelo menos justificação anulável, então, dado que as aparências são normalmente as bases das nossas crenças, segue-se que não teríamos crenças justificadas e, portanto, rejeitar o CF seria injustificado.

Tooley (2013) apontou que Huemer não oferece uma definição aceitável de “aparência” que permita avaliar a força do princípio que ele estabelece. Não se trata, diz Tooley, de uma “inclinação para crer”, não se trata da “natureza qualitativa de uma experiência de *S*”, e não se trata da “qualidade intrínseca de uma experiência”. De fato, Huemer não apresenta uma definição sofisticada de “aparência”, mas é suficiente, para compreender o alcance do CF, que as aparências sejam compreendidas como atitudes proposicionais diferentes de crenças. Essas aparências são exemplificadas por expressões como “eu estou tendo a experiência sensorial de que...”, “eu estou tendo a lembrança de que...”, de modo que o conteúdo dessas expressões representa o mundo como ele é. Assim, aparências são “representações mentais assertivas”, estados mentais produzidos pela percepção, memória, introspecção ou intuição e “[e]sse tipo de estado mental fornece justificação para crer no seu conteúdo e, sob circunstâncias normais, dispõe o sujeito a crer no seu conteúdo” (Huemer, 2013, p. 330). Sendo assim, não se faz necessário, para o propósito de Huemer, ir além disso. “Preciso apenas chamar atenção do leitor para esses estados mentais familiares (...) citando exemplos e discutindo alguns dos traços desses estados mentais

e como eles diferem de outros estados mentais (como a crença) com os quais eles podem ser confundidos” (p.329).

Uma das acusações mais comuns ao CF é a de excessiva liberalidade. Lycan (2013) apresenta esse liberalismo da seguinte maneira: “se algo que parece verdadeiro deve ser acreditado, e se qualquer crença, de certo modo, tem algum grau de justificação, então minhas crenças irracionais estarão justificadas” (p. 301). Já em 2001 Huemer iniciou a resposta: O CF não implica que todas as crenças derivadas de aparências são justificadas sem que nada mais precise ser dito. Há várias maneiras de ser irracional.⁵ Pode ocorrer que *S* tenha bases para duvidar de *p*, bases que deveriam fazer com que ele revisasse sua crença, mas, por ser dogmático ou por teimosia ou por preguiça, ele não o faz. Nesse caso, diríamos que *S* crê injustificadamente que *p* devido à presença de anuladores. Aqui, a irracionalidade decorre da não consideração de contraevidências. Pode também ocorrer que *S* forme uma crença por razões alheias ao que parece ser o caso. Casos de autoengano, em que *S* *prefere* crer que *p*, ou simplesmente *deseja* que *p* seja verdadeira, mesmo diante das contraevidências que lhe estão acessíveis, são injustificados de acordo com o CF, justamente porque as crenças não estão sendo formadas com base naquilo que *parece* a *S* ser o caso. Da mesma forma, *S* pode preferir crer que *p* não por que as coisas assim lhe parecem, mas por questões de fé. Ou seja, ignorando as evidências que se apresentam, *S* decide crer que *p* por veneração, tradição, desejo de pertença, etc., e, nesses casos, o CF também

⁵ A racionalidade epistêmica diz respeito à meta epistêmica de atingir a verdade e evitar o erro. Além disso, é preciso evitar que *S* forme uma crença verdadeira por acaso: é preciso que *S* tenha boas razões para pensar que sua crença seja verdadeira (a perspectiva é internalista). Portanto, se *S* desconsidera evidências contrárias à sua crença (por exemplo, um fundacionista que decidisse ignorar o dilema de Sellars ou o coerentismo), está se comportando de maneira epistemicamente irracional.

considera as crenças injustificadas. E poderíamos enumerar vários outros casos em que S forma suas crenças de maneira injustificada. O próprio Lycan explica que aceitar o CF não implica que o agente esteja na posição epistêmica adequada e “pode seguir livremente agindo com base nas crenças em questão sem sentir-se compungido” (p. 301). Quando Huemer diz que “aparências são estados mentais causados pela percepção, memória, introspecção e intuição” ele está reforçando a ideia de conexão adequada entre a fonte da crença e a aparência suscitada, de modo que as aparências conferem status normativo (racionalidade ou justificação para crer) porque estão conectadas com a fonte da aparência.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

HUEMER, M. **Skepticism and the veil of perception**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.

HUEMER, M. Compassionate phenomenal conservatism. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, v.74, n.1, p. 30-55, 2007.

HUEMER, M. Phenomenal Conservatism über alles. In: TUCKER, Chris (ed.). **Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism**. New York: Oxford University Press, 2013, p. 329-350.

REFERÊNCIAS

AUDI, R. Doxastic Innocence: Phenomenal Conservatism and Grounds of Justification. In: TUCKER, Chris (ed.). **Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism**. New York: Oxford University Press, 2013, p. 181-201.

BONJOUR, L. **In defense of pure reason**. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1998.

BONJOUR, L. Toward a defense of empirical foundationalism. In: DEPAUL, Michael R. (ed.). **Resurrecting old-fashioned foundationalism**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001, p. 21-38.

HUEMER, M. **Ethical intuitionism**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

LYCAN, W. G. Phenomenal conservatism and the Principle of Credulity. In: TUCKER, Chris (ed.). **Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism**. New York: Oxford University Press, 2013, p. 293-305.

TOOLEY, M. Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism. In: TUCKER, Chris (ed.). **Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism**. New York: Oxford University Press, 2013, p. 306-327.

14

CONTEXTUALISMO

Tiegue Vieira Rodrigues

O Contextualismo é uma tese filosófica que descreve um conjunto de abordagens distintas, mas que compartilham uma importante característica em comum, a saber, algumas relações e propriedades epistêmicas só podem ser compreendidas em relação a um determinado contexto.¹ Em Epistemologia, diferentes abordagens contextualistas sustentam que o status epistêmico de uma crença – se ela é um caso de conhecimento ou se ela está justificada – depende essencialmente de fatores contextuais. Mais precisamente, o *Contextualismo do Atribuidor*² é uma tese semântica segundo a qual atribuições de justificação e conhecimento de instâncias do tipo “S sabe que *p*”, “S está justificado em crer que *p*” e suas correlatas são contextualmente sensíveis, isto é, tais atribuições podem ser verdadeiras em um determinado contexto de atribuição e falsas em outro, ainda que digam respeito ao mesmo sujeito S, a mesma proposição *p* e ao mesmo tempo *t*. Além disso, as condições de verdade para atribuições de conhecimento são sempre determinadas pelo contexto do atribuidor, aquele sujeito que responsável por fazer a atribuição.

¹“Contextos” aqui se remete a contextos conversacionais, por isso podemos encontrar na literatura teóricos se referindo a esta visão como Contextualismo Conversacional. Cf. Willian (2001), Pritchard (2002) e Barke (2002). Os principais defensores desta forma de contextualismo são David Lewis (1996), Stewart Cohen (1986, 1988, 1999, e 2000) e Keith DeRose (1992, 1995, 1999 e 2002).

² Diferencia-se entre *contextualismo do atribuidor* e *contextualismo do sujeito*. A primeira abordagem está interessada no contexto do agente que faz a atribuição de conhecimento; a segunda, diz respeito ao contexto no qual o sujeito que é objeto da atribuição se encontra. No contextualismo do atribuidor, os casos de autoatribuição, onde sujeito e atribuidor coincidem, o contexto conversacional do sujeito não assume nenhuma importância na determinação das condições de verdade para “S sabe que *p*”.

Para que uma frase seja considerada contextualmente sensível ela deve expressar diferentes proposições em diferentes contextos - por exemplo, a frase “Pedro está aqui” expressa diferentes proposições em relação a diferentes contextos de atribuição, quando Pedro estiver em casa esta frase expressará uma proposição distinta daquela expressada quando ele estiver no trabalho. A alegação contextualista é de que, além da típica sensibilidade contextual de certos termos e expressões, propriedades e relações epistêmicas possuem um tipo particular de sensibilidade contextual. Embora esta seja uma afirmação compartilhada pelos contextualistas, veremos que eles deixam em aberto o modo como tal sensibilidade contextual pode ser implementada. Enquanto alguns contextualistas alegam que “justificação” e “conhecimento” são termos dêiticos - funcionam do mesmo modo que “aqui”, “eu” e “agora” - outros afirmam que a sensibilidade contextual se deve ao fato de que “justificação” e “conhecimento” são de alguma maneira associados com um fator (posição) adicional para a determinação de padrões epistêmicos, os quais são fornecidos pelo contexto. Uma maneira de implementar o contextualismo seria considerar que enquanto “saber” não é propriamente um termo sensível ao contexto, os predicados com instâncias da forma “sabe que *p*” e suas correlatas são contextualmente sensíveis, uma vez que eles, na verdade, são da forma “sabe que *p* relativo ao contexto *s*”, onde *s* recebe um valor epistêmico a partir do contexto.³ Em uma outra maneira de implementá-lo, defendida por Jonathan Schaffer (2004), a palavra “saber” é associada com uma posição adicional para o que ele chama de uma *proposição de contraste*. Outra

³ Cf. Ludlow (2005).

maneira ainda seria considerar que o conhecimento se trata fundamentalmente da força evidencial do sujeito. Neste caso, considerar-se-ia que as diferentes relações e propriedades epistêmicas relevantes para o conhecimento variam conforme o quão forte a evidência do sujeito deve ser para que ele estabeleça tal relação com uma determinada proposição (visão defendida por Stewart Cohen).⁴ Dois pontos importantes devem ser notados: apesar das diferentes abordagens, todos concordam que as instâncias do esquema “S sabe que p”, “S está justificado em crer que p” ou suas correlatas são sensíveis ao contexto de um modo manifestamente epistêmico e, além disso, a sensibilidade contextual de tais expressões do vocabulário epistêmico vai além das propriedades temporais e das expressões contextualmente sensíveis já incorporadas nas frases em questão.

Vejamos com um pouco mais de detalhe como as duas principais estratégias contextualistas são desenvolvidas. A primeira estratégia, utilizada por contextualistas para explicar a sensibilidade contextual de termos epistêmicos como, e.g., “saber” e “justificar”, é considerá-los de maneira análoga aos termos dêiticos tais como “eu”, “aqui”, “agora”. Considere a seguinte situação: há menos de uma hora atrás eu estava no meu escritório. Imagine que eu verdadeiramente disse: “eu estou aqui”. Agora, no momento seguinte, eu estou na sala de conferência. Como eu poderia verdadeiramente dizer onde eu estava a cerca de uma hora atrás? Eu não posso verdadeiramente dizer que “eu estava aqui,” pois eu não estava aqui (na sala de conferência), eu estava lá (no meu escritório).

⁴ Força Evidencial do sujeito ou força da posição epistêmica do sujeito é simplesmente a posição epistêmica na qual o sujeito se encontra e que relaciona o sujeito epistemicamente com uma determinada proposição. A posição epistêmica do sujeito é determinada pela sua posição acerca das dimensões relevantes para a verdade de p, incluindo confiabilidade, força evidencial, probabilidade epistêmica e assim por diante. Cf. Cohen (2000) e DeRose (2000).

O significado de “aqui” é fixado pelos fatores contextuais relevantes da atribuição (neste caso, a minha localização), não pela localização no tempo em que se está falando a respeito. Dessa maneira, quando Pedro assere “Paulo não sabe que P” essa atribuição deve ser indexada ao contexto no qual tal atribuição foi feita, a saber, o contexto no qual Pedro se encontra; do mesmo modo, quando João assere “Paulo sabe que P” essa atribuição deve ser indexada ao contexto no qual tal atribuição foi feita, nesse caso, o contexto no qual João se encontra. A segunda estratégia, por sua vez, está baseada na tentativa de evocar o fato de que a semântica de predicados epistêmicos parece ser análoga à semântica de outros predicados. Predicados como “rico”, “feliz”, “plano” e “alto” permitem que as sentenças que os contenham possuam o seu valor de verdade definido pelos padrões estabelecidos de acordo com o contexto, uma vez que esses predicados podem, e com frequência, aparecem sob a forma comparativa (e.g., “Pedro é mais alto do que João”) e também na sua forma absoluta (e.g., “Pedro é alto”). Portanto, o contexto de uso das sentenças que contêm esses predicados estabelecerá ambos, o quão mais alto do que Pedro deve ser para que a proposição “Pedro é mais alto do que João” seja verdadeira e o quão alto Pedro deve ser para que a proposição “Pedro é alto” seja verdadeira. Considerando o caso dos predicados epistêmicos aplicados à atribuição de conhecimento, teremos a seguinte explicação: ainda que o predicado “S sabe que P” seja absoluto, o predicado “S está justificado em crer que P” é claramente um predicado que admite graus. Do mesmo modo, baseado em uma análise tradicional do conhecimento, se justificação é condição necessária para o conhecimento, então os padrões estabelecidos de acordo com o contexto estabelecerão o quão justificada uma crença deve ser para que ela seja um caso de conhecimento.

Para o contextualista, o contexto poder ser entendido como sendo formado por uma função complexa, composta por diferentes fatores tais como as intenções do atribuidor, as intenções da audiência desse atribuidor, as pressuposições do contexto conversacional no qual ele se encontra e as relações de saliência que podem ou não se fazer presentes numa determinada situação. Tais fatores, por sua vez, são o que determinam os padrões em vigor num determinado contexto, i.e., são o que determinam as condições de verdade para atribuições ou alegações de conhecimento. A “saliência”, isto é, a chance de erro é uma característica importantíssima e parece assumir um papel essencial para a determinação dos padrões que governam o contexto de atribuição dos predicados epistêmicos. Pois, em um dado contexto em que a possibilidade de erro é saliente os padrões de atribuição de conhecimento podem alcançar níveis extraordinários de exigência, o que não ocorre nos contextos em que essa possibilidade não se tornou saliente.

Podemos, originalmente, entender o desenvolvimento da teoria contextualista tanto como uma reinterpretação quanto como um aperfeiçoamento da *Teoria das Alternativas Relevantes* (TAR), proposta por Dretske (1970), cujo propósito central era salvaguardar o conhecimento dos argumentos céticos radicais. Na verdade, não é exagero afirmar que grande parte do apelo à visão contextualista tende a repousar sobre a sua resposta ao ceticismo. Neste sentido, cabe analisarmos com mais atenção como o contextualista lida com o problema imposto pelo cético. Considere o seguinte argumento cético, onde “P” se refere a qualquer proposição ordinária paradigmática, sobre a qual nenhum de nós questionaria ter conhecimento (e.g., “eu tenho

duas mãos”), e “HC” se refere a uma hipótese cética (e.g., a hipótese do “cérebro numa cuba”) que é incompatível com P.

P1. Eu não sei ~HC (Eu não sei que não sou um cérebro numa cuba).

e

P2. Se eu não sei ~HC, então eu não sei que P (Se eu não sei que não sou um cérebro numa cuba, então não sei que tenho duas mãos)

Logo

P3. Eu não sei que P (eu não sei que eu tenho duas mãos)

Popularmente, muitos têm respondido a este argumento simplesmente através da negação de P1 ou pela rejeição de um princípio subjacente a P2. Ao propor TAR Dretske opta pela segunda opção. De acordo com ele, para que um sujeito S possa ter conhecimento de uma proposição verdadeira num dado momento, ele deve ser capaz de eliminar as alternativas que sejam relevantes a tal proposição. A tese de Dretske se baseia na ideia de que a hipótese cética é uma alternativa irrelevante e, por isso, não necessitaria ser eliminada. Ao estender os meus braços enquanto visto uma camisa eu posso ver minhas mãos. Eu sei que vejo minhas duas mãos. Eu sei que vejo minhas duas mãos porque, ordinariamente, ao vestir minhas camisas, a proposição que “eu sou um cérebro numa cuba” (e neste caso, portanto, não teria corpo e muito menos mãos) não é uma alternativa relevante para a proposição que eu vejo minhas duas mãos. Assim, eu não preciso eliminar a proposição que “eu sou um cérebro numa cuba” para saber que eu tenho duas mãos. Não obstante, eu não tenho conhecimento de uma óbvia implicação deste fato, a saber, que eu não sou um cérebro numa cuba. A proposição que “eu sou um cérebro numa cuba” é uma alternativa relevante apenas para a proposição que “eu não sou um cérebro numa

cuba”. Para Dretske, nesta situação, eu não possuo nenhuma evidência especial capaz de desfavorecer a proposição de que “eu não sou um cérebro numa cuba”, visto que minha evidência (neste caso, minha evidência perceptual visual) é compatível com tal possibilidade. Dessa maneira, eu não sou (e tampouco preciso ser) capaz de descartar uma alternativa irrelevante para a proposição que “eu não sou um cérebro numa cuba”. Portanto, mesmo que eu não seja capaz de saber que eu não sou um cérebro numa cuba, eu posso saber algo que é diretamente implicado – a saber, que eu tenho duas mãos.

Existem muitas dificuldades atreladas a RAT. Por um lado, não há uma explicação clara e convincente sobre o que seja exatamente excluir uma alternativa. Por outro, não há uma clara delineação acerca da distinção entre uma alternativa relevante e uma alternativa irrelevante. Mas provavelmente a consequência mais preocupante seja a de que TAR resulta em uma falha direta de um princípio conhecido como *princípio de fechamento*.⁵ Para uma primeira aproximação, o *princípio de fechamento epistêmico* é a tese de que se um sujeito sabe alguma proposição, digamos P, deduz dessa proposição uma segunda proposição, digamos Q, e passa a crer que Q com base na relação de

⁵ Cabe aqui uma distinção entre o princípio de fechamento epistêmico de premissa única (single-premise epistemic closure), ao qual estou me referindo no texto, e o princípio de fechamento epistêmico de premissas múltiplas (multi-premise epistemic closure). O fechamento epistêmico de premissas múltiplas é aquele segundo o qual se alguém sabe que $p_1 \dots p_n$ e simultaneamente sabe que $p_1 \dots p_n$ implica q, então também sabe que q. Tanto o princípio de fechamento epistêmico de premissa única quanto o de múltiplas premissas têm uma base intuitiva na alegação de que a dedução é uma forma de adquirir conhecimento. Contudo, há objeções teóricas contra o princípio de fechamento epistêmico de premissas múltiplas que não se constituem em objeções ao princípio de fechamento epistêmico de premissa única. Por exemplo, uma vez que, em geral, um conjunto é menos provável do que qualquer um de seus membros, deduzir um conjunto a partir de múltiplas premissas não preserva uma alta probabilidade associada a cada premissa individualmente. Esta preocupação não se coloca para o princípio de fechamento epistêmico de premissa única. Para discussões mais detalhadas ver Hawthorne (2004) e Williamson (2000).

implicação, então ele sabe que Q.⁶ De acordo com o defensor de TAR, eu sei que eu tenho duas mãos, mas eu não sei que eu não sou um cérebro numa cuba, ainda que eu esteja plenamente consciente de que aquilo que eu sei implica o que eu, supostamente, não sei. Uma vez que, para o defensor de TAR, eu não posso eliminar essa proposição, eu não sei que eu não sou um cérebro sem mãos em uma cuba. A proposta do teórico de TAR de rejeitar P2 e, portanto, o princípio do fechamento, tem um custo muito alto e é desinteressante para a grande maioria dos epistemólogos.

Um dos grandes benefícios que os teóricos do contextualismo alegam é justamente poder responder ao cético mantendo sua força intuitiva e ao mesmo tempo preservando a validade do princípio de fechamento. Para o contextualista o argumento cético nos conduz a uma espécie de paradoxo. Ocorre que, quando consideradas individualmente, cada premissa (P1, P2 e P3) desfruta de um alto grau de plausibilidade. No entanto, quando analisadas conjuntamente, percebemos que não podem ser todas verdadeiras, uma vez que, dado nossa intuição anticética, a premissa P3 parece ser fortemente contra intuitiva, apesar da validade do argumento.

De acordo com o contextualismo, o que acontece na situação descrita pelo argumento cético é uma mudança que ocorre no contexto conversacional, e essa mudança contextual traz consigo uma mudança nos padrões epistêmicos que são requeridos para que um agente possa ser considerado como possuindo conhecimento. Em particular, a ideia é que, nos contextos conversacionais ordinários, os padrões epistêmicos

⁶ Existem outras formulações para o princípio de fechamento que não incluem a exigência do conhecimento da implicação, mas essas formulações são falhas. Para os nossos propósitos, neste ensaio, essa versão é suficiente. Para uma maior análise desse princípio, ver Hawthorne (2005).

são relativamente baixos, garantindo que as afirmações de frases de atribuição de conhecimento (ou seja, frases que atribuem ou negam conhecimento a um agente) tenderão a ser verdadeiras. Isso explica por que achamos a hipótese cética tão contraintuitiva, uma vez que normalmente a afirmação de uma sentença de atribuição de conhecimento em relação a uma proposição corriqueira tenderá a expressar uma verdade. Além disso, uma vez que o princípio de fechamento é preservado, segue-se que a nossa posse de conhecimento de proposições corriqueiras em relação aos padrões epistêmicos baixos que governam os contextos ordinários será acompanhada (desde que conheçamos a implicação relevante) pelo conhecimento das negações das hipóteses céticas, negando P1. Em contraste, em contextos conversacionais mais exigentes, como contextos em que a hipótese cética está em questão, os padrões epistêmicos em vigor são elevados, de modo que as afirmações de frases de atribuição de conhecimento não tendem mais a serem verdadeiras. Agora, portanto, neste contexto conversacional mais rigoroso, será verdadeiro que não possuímos conhecimento acerca da negação da hipótese, que é justamente a intuição (cética) por trás de P1. Além disso, em relação a esses padrões elevados, a afirmação da conclusão cética P3 também será verdadeira, não havendo mais nenhuma tensão com o princípio de fechamento. O contextualista, portanto, tem um poderoso diagnóstico do problema do ceticismo, capaz de acomodar as intuições céticas e anticéticas sem abdicar do princípio do fechamento.

Em geral, a estratégia contextualista tem sido utilizar esta tese, sobre a sensibilidade contextual de instâncias do tipo “S sabe que p” e “S está justificado em crer que p”, para capturar as intuições que temos sobre as diferentes condições sob as quais consideramos apropriado

atribuir (ou negar) conhecimento. Contextualistas apelam para vários fatores contextuais como, por exemplo, quando há muito em jogo em uma atribuição (o risco de se estar errado). Neste caso, os padrões que o sujeito precisa satisfazer, e que estão em vigor no contexto para que lhe seja verdadeiramente atribuído conhecimento, são muito elevados e o contextualismo está claramente em uma posição forte para acomodar essa intuição. Além disso, ao tomar seriamente a aparente sensibilidade contextual dos termos comuns ao vocabulário epistêmico, os contextualistas argumentam que esta visão pode ser empregada para lançar luz sobre uma série de outros problemas centrais da epistemologia, como, por exemplo, o paradoxo da loteria.

Apesar de as alegações contextualistas serem muito promissoras e atraentes, elas são também muito controversas e têm recebido inúmeras críticas. Uma linha de criticismo (Klein, 2000 e Sosa, 2000) considera que a proposta contextualista não é propriamente uma tese sobre a natureza do conhecimento e dos princípios que governam a crença racional, ou seja, não apresenta um aspecto normativo adequado. É afirmado que o contextualismo diz respeito apenas a uma alegação metalinguística de que sentenças com vocabulário epistêmico são verdadeiras nos contextos ordinários, ou seja, trata-se apenas de uma tese semântica sobre atribuições de conhecimento e, portanto, não seria uma tese propriamente epistemológica. Outra linha de criticismo concentra-se nos dados linguísticos fornecidos pelos contextualistas, afirmando que os termos do vocabulário epistêmico, tal como “saber”, não se comportam como dêiticos e não podem ser tratados da mesma maneira que outros predicados que admitem variação.⁷ Além disso, o

⁷ Cf. Stanley, (2005).

contextualista não parece ser capaz de especificar precisamente como fatores conversacionais podem alterar os padrões epistêmicos que governam os contextos. O contextualista apela para a disposição do atribuidor de atribuir conhecimento num contexto ordinário, negá-la num contexto extraordinário e voltar a atribuí-la quando o contexto conversacional retorna ao padrão ordinário. No entanto, este simplesmente não parece ser o modo como normalmente os sujeitos se comportam, uma vez que, em geral, não valorizamos os sujeitos que constantemente mudam suas alegações apenas devido a fatores conversacionais.⁸

Mas talvez a maior objeção feita ao contextualismo assuma a forma de uma teoria alternativa rival, conhecida como *Invariantismo Sensível ao Sujeito*⁹ (ISS), que foi proposta por John Hawthorne e Jason Stanley. O ISS, contrariamente à posição contextualista, nega que o contexto da pessoa que faz a atribuição é o contexto importante para determinar o valor da verdade de uma atribuição de conhecimento. Em vez disso, sustenta que o status epistêmico da atribuição depende do contexto do sujeito.¹⁰ Em particular, a ISS sustenta que é a importância das possibilidades de erro salientes para o sujeito que determina se ele tem ou não conhecimento de alguma proposição, e não a importância de tais possibilidades para o atribuidor. Desta forma, os defensores do ISS reinterpretam o fenômeno da sensibilidade contextual de modo a evitar

⁸ Cf. Pritchard (2001).

⁹ Podemos encontrar na literatura diferentes rótulos para esta mesma tese. John Hawthorne (2004) a concebe como "Invariantismo Sensível Moderado" (sensitive moderate invariantism). Jason Stanley (2005), por sua vez, fala de "Invariantismo Relativo aos Interesses" (interest-relative invariantism). DeRose apresentou a expressão *Invariantismo Sensível ao Sujeito*, para se remeter a este conjunto de teses, uma vez que elas mantêm o mesmo objetivo em comum.

¹⁰ Apesar disso, não se deve confundir esta posição com a abordagem chamada de Contextualismo do Sujeito, mencionada na nota ii.

uma conclusão contextualista, a saber, variantista. Além disso, os apoiadores do ISS defendem que os dados advindos da linguagem comum oferecem maior suporte para a sua posição, e não para uma interpretação contextualizada acerca da sensibilidade.

GLOSSÁRIO

Contextualism: contextualismo.

Epistemic Closure Principle: princípio de fechamento epistêmico.

Skepticism: Ceticismo.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

COHEN, S. Contextualism and Skepticism. In: SOSA, E.; VILLANUEVA, H. (eds.). **Philosophical Issues**, v. 10 (Skepticism), p. 94–107, 2000.

DEROSE, K. Contextualism: An Explanation and Defense. In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Oxford: Basil Blackwell, 1999, p. 187–205.

LEWIS, D. Elusive Knowledge. In: **Australasian Journal of Philosophy**, v. 74, p. 549– 567, 1996.

RODRIGUES, T.V. **Uma Introdução ao Contextualismo na Epistemologia Contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

RODRIGUES, T.V. Uma Abordagem sobre o Contextualismo Epistêmico. **O que nos faz pensar**, v. 25, n. 38, p. 161–182, 2016.

REFERÊNCIAS

BARKE, A. **The Closure of Knowledge in Context**. Paderborn: Mentis, 2002.

COHEN, S. Knowledge and Context. **The Journal of Philosophy**, v. 83, p. 574–583, 1986.

COHEN, S. How to Be a Fallibilist. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 91–123, 1988.

- COHEN, S. Contextualist Solution to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier, and the Lottery. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 76, p. 289-306, 1998.
- COHEN, S. Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons. **Philosophical Perspectives**, v. 13 (Epistemology), p. 57-89, 1999.
- COHEN, S. Contextualism and Skepticism. In: SOSA, E.; VILLANUEVA, H. (eds.). **Philosophical Issues**, v.10 (Skepticism), p. 94-107, 2000.
- DE ROSE, K. Solving the Sceptical Problem. **The Philosophical Review**, v. 104, p. 1-52, 1995.
- DE ROSE, K. Contextualism: An Explanation and Defense. In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Oxford: Basil Blackwell, 1999, p. 187-205.
- DE ROSE, K. Now You Know It, Now You Don't. **Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy**, v. 5, (Epistemology), p. 91-106, 2000.
- DRETSKE, F. Epistemic Operators. **The Journal of Philosophy**, v. 67, p. 1007-1023, 1970.
- DRETSKE, F. Conclusive Reasons. **Australasian Journal of Philosophy**, v.49, p. 1-22, 1971.
- DRETSKE, F. The Case Against Closure. In: SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **Contemporary Debates in Epistemology**. Oxford: Basil Blackwell, 2004.
- FELDMAN, R. Contextualism and Skepticism. **Philosophical Perspectives**, v. 13, p. 91-114, 1999.
- GRECO, J. What's wrong With Contextualism? **Philosophical Quarterly**, v.58, p. 416-436, 2008.
- HALES, S. D. Epistemic Closure Principles. **Southern Journal of Philosophy**, v. 33, p. 185-201, 1995.
- HAWTHORNE, J. **Knowledge and Lotteries**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- KLEIN, P. Contextualism and the Real Nature of Academic Skepticism. **Philosophical Issues**, v. 10, p. 108-116, 2000.
- LEWIS, D. Elusive Knowledge. **Australasian Journal of Philosophy**, v.74, p. 549-567, 1996.

- LUDLOW, P. Contextualism and the new linguistic turn in epistemology. In: PREYER, G.; PETERS, G. (eds.). **Contextualism in Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PRITCHARD, D. Two Forms of Epistemological Contextualism. **Grazer Philosophische Studien**, v. 64, p. 19-55, 2002.
- RODRIGUES, T.V. **Uma Introdução ao Contextualismo na Epistemologia Contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- RODRIGUES, T.V. Uma Abordagem sobre o Contextualismo Epistêmico. **O que nos faz pensar**, v. 25, n. 38, p. 161-182, 2016.
- SCHAFER, J. From Contextualism to Constrativism. **Philosophical Studies**, v. 119, p. 73-103, 2004.
- SOSA, E. Skepticism and Contextualism. In: SOSA, E.; VILLANUEVA, H. (eds.). **Philosophical Issues**, v.10 (Skepticism), p. 1-18, 2000.
- STANLEY, J. On the Linguistic Basis for Contextualism. **Philosophical Studies**, v. 119, p. 119-146, 2004.
- STANLEY, J. **Knowledge and Practical Interests**. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- STINE, G. Scepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure. **Philosophical Studies**, v. 29, p. 249-261, 1976.
- WILLIAMS, M. **Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology**, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and Its Limits**. Oxford: Oxford University Press. 2000.

15

DEONTOLOGISMO EPISTÊMICO

Felipe de Matos Müller

Deontologismo Epistêmico é o rótulo dado a uma concepção de justificação epistêmica, que é definida em função do cumprimento (ou não cumprimento) de ‘obrigações’ e/ou ‘deveres’ epistêmicos, com o intuito de explicar uma intuição básica que subjaz ao conceito de justificação epistêmica: a noção de irrepreensibilidade epistêmica.

Tradicionalmente, o conceito de ‘justificação epistêmica’ é tomado como sendo normativo, embora haja divergência acerca de como a normatividade deve ser explicada. O debate sobre a natureza da justificação epistêmica polarizou-se entre os defensores das teorias deontológicas, que usam termos deônticos, semelhantes àqueles utilizados na Ética (ex., “dever”, “obrigação”, “permissão”, etc.), para mostrar o caráter normativo do conceito de justificação epistêmica, e os defensores das teorias não-deontológicas, que não recorrem a tais termos.

Há várias versões do Deontologismo Epistêmico. Entre os filósofos modernos, pode-se destacar os trabalhos de René Descartes (1596-1650) e de John Locke (1632-1704), que subscrevem alguma versão, apoiada em deveres intelectuais. Na quarta de suas *Meditações*, Descartes escreve:

Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou assegurá-la, então não me sirvo como devo de meu livre arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que

julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal o meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. (DESCARTES, IVM, §13)

Em outro parágrafo, Descartes afirma que: “Não somente aprendi hoje o que devo evitar para não mais falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade” (DESCARTES, IVM, §17).

Para Descartes, a atitude correta surge da atitude doxástica¹ adequada, no caso, crer na proposição, apenas se a proposição em questão parecer clara e distinta, e suspender o juízo sobre todas as proposições que não se apresentarem assim. Ele associa o cumprimento do dever intelectual com o fim epistêmico.² Crer corretamente implica atingir o fim de crer em verdades e evitar o erro.

Para John Locke, a noção de dever intelectual desempenha um papel fundamental em sua teoria do conhecimento. No *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (4.XVII.24), ele afirma:

Aquele que crê, sem ter razão alguma para crer, pode estar enamorado de suas próprias fantasias; nem busca a verdade como deveria buscar, nem presta a devida obediência ao seu Criador, o qual quer que se faça uso daquelas faculdades de discernimento de que está dotado o homem para preservá-lo do equívoco e do erro. Quem não recorre a estas faculdades na medida de todo o seu empenho, por mais que às vezes encontre a verdade, não está no bom caminho senão por sorte; e eu não saberia dizer se a felicidade do acidente basta para desculpar a irregularidade do procedimento. Por isso, pelo menos, é seguro: que será responsável pelos

¹ As atitudes doxásticas podem ser reduzidas a três: (1) crer que p (uma proposição qualquer); (2) crer que não é o caso que p; e (3) suspender o juízo, nem crer que p nem crer que não é o caso que p.

² Tradicionalmente, o valor epistêmico mais difundido é expresso pela conjunção entre adquirir crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Todavia, outros valores epistêmicos também aparecem na literatura especializada, como adquirir crença justificada, adquirir crença racional e adquirir conhecimento.

erros em que incorre, enquanto que quem faz uso da luz e das faculdades que Deus lhe deu e se empenha sinceramente em buscar a verdade, valendo-se dos auxílios e habilidades de que dispõe, pode ter esta satisfação: que, ao estar cumprindo seu dever como criatura racional, se não consegue alcançar a verdade, nem por isso deixará de gozar de sua recompensa, porque, quem assim procede, sabe governar bem seu assentimento e o coloca onde deve, quando, qualquer que seja o caso ou o assunto, crê ou deixa de crer, segundo o comando de sua razão. Quem age de outro modo peca contra suas luzes e emprega mal essas faculdades que só foram dadas para o fim de buscar e seguir a evidência mais clara e a maior probabilidade. (LOCKE, 1959, p. 231)

Uma interpretação plausível dessa passagem é que Locke está considerando o dever de crer em proposições para as quais tem boas razões ou naquilo que é epistemicamente provável. Crer ou deixar de crer em uma proposição segundo o comando da própria razão constitui o dever epistêmico fundamental. Infringir esse dever intelectual significa estar sujeito à culpa ou reprovação.

William K. Clifford (1845-1879), em seu artigo de 1877, intitulado “A Ética da Crença” expressou a sua visão sobre a relação entre crença e evidência utilizando termos do arcabouço deontológico. Ele resumiu sua doutrina no seguinte princípio: “é errado, sempre, em todo o lugar e para todos, crer em qualquer coisa com evidências insuficientes”. Para Clifford, é sobretudo o modo como a crença é adquirida que justifica a atitude doxástica do sujeito.

Recentemente, Roderick Chisholm (1966, 1977), Carl Ginet (1975), Laurence Bonjour (1985) e Matthias Steup (1988, 1996, 2000) recorreram à noção de ‘deveres ou obrigações intelectuais’ para explicar o conceito de ‘justificação epistêmica’. Outros textos fundamentais sobre o entendimento da noção deontológica de justificação epistêmica incluem

Richard Feldman (1988, 2000), William Alston (1989), Alvin Plantinga (1993), Susan Haack (2001), Bruce Russell (2001) e Sharon Ryan (2003).

Embora os filósofos trabalhem na Ética com dois grandes princípios, o teleológico e o deontológico, William Alston (1989) apresentou a noção deontológica de justificação epistêmica como seguindo o princípio teleológica. Ele escreveu na nota (4) de seu artigo:

O leitor deveria ser advertido que ‘deontológico’, tal como usado aqui, não contrasta com ‘teleológico’, tal como é comum na teoria ética. De acordo com essa distinção, uma teoria ética deontológica, como a de Kant, não considera princípios de dever ou de obrigação como devendo seu status ao fato de que agir de maneira que eles prescrevam tende a realizar certos estados de coisas desejáveis, enquanto uma teoria teleológica, como o Utilitarismo, sustenta que é isto o que torna um princípio de obrigação aceitável. O fato de que nós não estamos usando ‘deontológico’ com esta força é mostrado pelo fato de que nós estamos pensando nas obrigações epistêmicas como devendo sua validade ao fato de que as cumprir irá tender a levar à realização de um estado de coisas desejável; neste caso, um amplo corpo de crenças com uma razão verdade-falsidade favorável. (ALSTON, 1989, p. 84)

O Deontologismo Epistêmico explica a noção de justificação epistêmica por meio de obrigações ou deveres epistêmicos em relação à crença.³ Os deveres não requerem que o sujeito colete ou considere novas evidências, apenas que tome uma atitude doxástica de acordo com a regra epistêmica em questão.

Não obstante, Roderick Firth (1978) argumentou que conceitos epistêmicos não são redutíveis a conceitos éticos. A relação colocada entre justificação epistêmica e justificação ética, desde então, guarda

³ Dever ou obrigação em relação à crença; p. ex., o dever de crer que p (uma proposição qualquer); ou de dever de crer que não-p; ou o dever de não crer que p e não crer que não-p.

apenas algum grau de semelhança. Alvin Plantinga (1993, p. 13-14) comentou que:

De fato, toda a noção de justificação epistêmica tem sua origem e residência nesse território deontológico do dever e da permissão, e é somente por meio desse sentido da extensão análoga que o termo 'justificação epistêmica' é aplicado em outros sentidos. Originalmente e na realidade, justificação epistêmica é justificação deontológica; justificação deontológica com respeito à norma da crença. (PLANTINGA, 1993, p. 13-14)

Se alguém explica que formou a sua crença como uma resposta a um dever ou obrigação epistêmica, então oferece uma razão para crer, e sua atitude doxástica está epistemicamente justificada.

Recentemente, William Alston (1989) e Alvin Plantinga (1993) argumentaram que, de acordo com o consagrado princípio de que “dever” implica “poder”, termos da linguagem deontológica só podem ser aplicados se crenças forem voluntárias. Na Ética, a aplicação dos termos do conjunto deontológico exige que o comportamento do agente moral seja voluntário. Se o consagrado princípio for aplicado analogamente na Epistemologia, então a utilização de termos do conjunto deontológico, para a avaliação de crenças, deveria exigir algum tipo de controle voluntário sobre crenças. Nesse sentido, formar, rejeitar ou manter crenças deve ser semelhante em algum aspecto à execução de ações. Esse discurso sugere um tom voluntarista em relação à aquisição e retenção de crenças. No entanto, é duvidoso que crenças estejam, em algum sentido relevante, sob o poder de alguém, ou, em outras palavras, é duvidoso que crer em uma proposição seja algo que um sujeito realize voluntariamente.

De acordo com Alvin Plantinga, pessoas acreditam em proposições passivamente. Elas nada podem fazer para adquirir ou evitar uma crença quando as evidências, que lhe são ocorrentes, se mostram antagônicas. O Argumento do Involuntarismo Doxástico é considerado por muitos como decisivo.

Argumento do Involuntarismo Doxástico (AID):

- (1) Se pessoas possuem deveres epistêmicos, então elas têm controle voluntário direto e imediato sobre suas crenças.
- (2) Pessoas não têm controle voluntário direto e imediato sobre suas crenças.
- (3) Portanto, pessoas não possuem deveres epistêmicos.

O argumento é composto por duas premissas intuitivamente plausíveis. A premissa (1) é uma versão do princípio kantiano⁴ de que “dever” implica “poder”. Ela tem um grande apelo, visto que ter deveres parece implicar a habilidade para cumpri-los. Estendendo esse princípio à Epistemologia, ele fortalece a visão de que uma pessoa não pode ter qualquer dever epistêmico, se não estiver dentro do seu poder direto e imediato tanto crer quanto não-crer em uma determinada proposição. Já a premissa (2) é endossada pela ideia de que pessoas não possuem qualquer tipo de controle voluntário relevante sobre crer e não-crer.

Uma das objeções mais robustas ao voluntarismo doxástico foi apresentada por William Alston. Ele argumentou que pessoas, na melhor hipótese, raramente possuem algum tipo de controle voluntário sobre suas atitudes doxásticas. Alston salientou que “alguém tem

⁴ O princípio kantiano pode ser descrito do seguinte modo: (K) Um agente S tem uma obrigação moral para executar (não executar) um ato A somente se está dentro do poder de S executar (não executar) A.

controle sobre um dado tipo de estado somente se tem controle sobre alguma esfera de alternativas incompatíveis”. E, alguém tem controle sobre alternativas incompatíveis quando, ao considerar uma determinada proposição, está em seu poder tanto crer quanto não-crer.

O resultado da fenomenologia da crença indicou que raramente as pessoas têm algum controle voluntário direto sobre suas crenças, colocando em evidência que pessoas não têm a habilidade para controlar suas crenças como a têm para controlar suas ações. Nesse sentido, parece não ser apropriado utilizar termos deontológicos para avaliar crenças, colocando o Deontologismo Epistêmico sob suspeita.

Apesar da objeção do involuntarismo doxástico, a noção deontológica de justificação não se qualificaria como uma condição necessária para conhecimento, visto que alguém poderia violar seus deveres epistêmicos e ter conhecimento. Encontrar uma resposta adequada para essa objeção requer que se investigue se cumprir deveres ou obrigações epistêmicas é suficiente para tornar uma crença justificada.

A busca por uma resposta para essa questão conduz novamente a outra dessemelhança com a Ética: a distinção entre justificação objetiva e subjetiva. Epistemólogos como John Pollock (1979), William Alston (1985) e Alvin Goldman (1986) sugeriram que há uma distinção análoga entre justificação objetiva e subjetiva em Ética e Epistemologia. Todavia, Richard Feldman (1988) argumentou que a noção de justificação objetiva em Ética não é semelhante à utilizada em Epistemologia. Consequentemente, a propriedade que distingue justificação objetiva de justificação subjetiva em Ética não é a mesma que em Epistemologia. Enquanto justificação ética objetiva independe das crenças ou estados cognitivos do sujeito, justificação epistêmica

objetiva mostra-se dependente das crenças ou estados cognitivos do sujeito.

Se justificação epistêmica objetiva depende da perspectiva do sujeito, então como distinguir justificação epistêmica objetiva de subjetiva? Um modo de fazer essa distinção é assumir que justificação epistêmica objetiva é justificação de primeira ordem e justificação epistêmica subjetiva é justificação de segunda ordem, ambas dependendo da perspectiva do sujeito. Mas esse modo de fazer a distinção também é controverso.

Há quem identifique a noção deontológica de justificação epistêmica com justificação subjetiva. Todavia, justificação epistêmica subjetiva não oferece uma desejável conducência à verdade. Por outro lado, alguns tentam identificar a noção deontológica com justificação epistêmica objetiva, mas isso parece colocar de lado a característica fundamental dessa noção, a saber, a irrepreensibilidade epistêmica.

Alston argumenta que as teorias da justificação epistêmica deontológicas não estão suficientemente relacionadas com o fim epistêmico. Elas não fornecem uma base adequada para garantir um status positivo frente ao fim de crer em verdades e evitar crer em falsidades.

Alston critica a concepção deontológica nos seguintes termos:

O mais sério defeito é que ela não se relaciona de maneira correta com uma base vero conducente adequada. Eu posso ter feito o que razoavelmente poderia ser esperado de mim na administração e no cultivo de minha vida doxástica e, ainda assim, sustentar uma crença sobre bases escandalosamente inadequadas. (ALSTON, 1989, p. 95).

Se justificação epistêmica é considerada por muitos como aquela propriedade que transforma crença verdadeira em conhecimento (desconsiderando os casos tipo Gettier), então, se as teorias deontológicas não fornecem uma base suficiente para garantir a uma crença o status de justificada, elas não são candidatas a preencher a famosa terceira condição.

Embora o Deontologismo Epistêmico capture uma intuição fundamental da noção de justificação epistêmica, ele traz consigo dois grandes desafios: (a) o problema do aparente involuntarismo doxástico e (b) a alegada desconexão com o ideal epistêmico de maximizar a verdade. Apesar disso, epistemólogos têm oferecido respostas para essas objeções e mantido o Deontologismo Epistêmico na disputa diante de outras teorias concorrentes.

BIBLIOGRAFIA EM LÍNGUA PORTUGUESA

ALMEIDA, C. Uma versão do deontologismo epistêmico. In: SOUZA, D. G. (org.). **Amor scientiae**: festschrift em homenagem a Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.121-135.

MULLER, F. M. Deontologismo epistêmico: uma abordagem subjetivista. **Veritas** (Porto Alegre), v. 50, p. 219-233, 2005.

MULLER, F. M. A noção deontológica de justificação epistêmica. **Princípios** (UFRN), v. 14, p. 21-41, 2007.

REFERÊNCIAS

ALSTON, W. Concepts of Epistemic Justification. **The Monist**, v. 68, n. 2, p. 57-89, 1985. (Reimpresso em ALSTON, W. "Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge." Ithaca: Cornell University Press, 1989, p. 81-114)

- ALSTON, W. The Deontological Conception of Epistemic Justification. **Philosophical Perspectives**, v. 2 (Epistemology), p. 257-299, 1988. (Reimpresso em ALSTON, W. **Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1989, p. 115-152)
- BONJOUR, L. **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- CHISHOLM, R. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.
- CHISHOLM, R. **Theory of Knowledge**. 2ª ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977.
- CLIFFORD, W. **The Ethics of Belief**. Contemporary Review, 1877. (Reimpresso em “Lectures and Essays, 1879”, e em “The Ethics of Belief and Other Essays”. Amherst, NY: Prometheus Books, 1999, p. 70-96)
- DESCARTES, R. **Discurso do Método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas/René Descartes**. (Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior) São Paulo: Abril Cultural (coleção Os Pensadores), 1973.
- FELDMAN, R. Epistemic Obligation. **Philosophical Perspectives**, v.2, p. 235-256, 1988a.
- FELDMAN, R. Subjective and Objective Justification in Epistemology. **The Monist**, v. 71, p. 403-419, 1988b.
- FELDMAN, R. The Ethics of Belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 3, p. 667-695, 2000.
- FIRTH, R. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In: GOLDMAN, A. I.; KIM, J. (eds.). **Values and Morals**. D. Boston: D. Reidel, 1978. p. 215-225.
- GINET, C. **Knowledge, Perception, and Memory**. Dordrecht: D. Reidel, 1975.
- GOLDMAN, A. **Epistemology and Cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- HAACK, S. The Ethics of Belief Reconsidered. In: STEUP, M. (ed.). **Knowledge, Truth, and Duty**. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2001. p. 21-33. (Reimpressão de HAHN, E. L. (ed.), “The Philosophy of Roderick Chisholm”, 1997.)

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. New York: DOVER, 1959.

PLANTINGA, A. **Warrant**: The Current Debate. Oxford: Oxford University Press, 1993.

POLLOCK, J. A Plethora of Epistemological. In: PAPPAS, G. S. (ed.). **Knowledge and justification**. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

RUSSELL, B. Epistemic and Moral Duty. In: STEUP, M. (ed.). **Knowledge, Truth, and Duty**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001, p. 34-48.

RYAN, S. Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief. **Philosophical Studies**, v. 114, p. 47-79, 2003.

STEUP, M. The Deontic Conception of Epistemic Justification. **Philosophical Studies**, v. 53, p. 65-84, 1988.

STEUP, M. **An Introduction to Contemporary Epistemology**. New Jersey: Prentice Hall, 1996.

STEUP, M. Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. **Acta Analytica**, v.15, p. 25-56, 2000.

16

EPISTEMOLOGIA COLETIVA: CRENÇAS COLETIVAS

José Leonardo Ruivo

Luiz Paulo Cichoski

Considerada como um ramo da epistemologia social a epistemologia coletiva, assim batizada por Margaret Gilbert (2004/2014a), se refere à área que estuda a atribuição de estados cognitivos a entidades coletivas (ou, para simplificar, grupos). Assim como no debate epistemológico em geral, a área coletiva também centraliza suas discussões sobre a atribuição e avaliação de atitudes doxásticas (crenças justificadas, conhecimento), buscando explicar sentenças de atribuição que têm grupos ocupando o lugar de sujeito. Por exemplo: “A CAPES acredita que a cooperação entre universidades brasileiras e internacionais é um passo importante para o desenvolvimento da ciência nacional”; “Os cientistas do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) creem que a tese do aquecimento global é verdadeira”.

Tais atribuições são bastante comuns na linguagem ordinária, assim como na linguagem científica (p.ex., nos ramos teórico e aplicado das ciências jurídicas e sociais). Mas, a despeito dessa naturalidade, elas são intrigantes de um ponto de vista filosófico: essas atribuições terão como referente o grupo enquanto grupo ou os indivíduos que o compõem?

Assumindo que existam entidades coletivas, coletivistas defendem que é possível atribuir estados cognitivos a grupos, uma vez que eles guardam certa independência para com seus membros. Teorias

individualistas negam tal possibilidade, a partir da defesa da seguinte tese:

INDIVIDUALISMO DE SUJEITOS¹

Grupos não são sujeitos legítimos de sentenças de atribuição de estados mentais.

Tal princípio é defendido, na literatura sobre crenças coletivas,² através da estratégia somativista, que diz que nossas atribuições de crenças a entidades coletivas não se referem propriamente a grupos, mas aos indivíduos que os compõem. Em uma formulação similar a utilizada por Gilbert (1987, 1989) a melhor versão do somativismo fica assim definida:

SOMATIVISMO

Um grupo G crê que P se e somente se a maioria dos membros de G creem que P, sob as condições de compartilhamento da crença.

De posse da definição somativista pode-se ver claramente como o individualista nega que atribuições a entidades coletivas tenham como referente o grupo enquanto grupo: se só podemos atribuir legitimamente uma crença P a um grupo G quando a maioria dos membros de G crê que P, então “crença de grupo” é somente um termo

¹ Deborah Tollefsen (2002a) foi a primeira a identificar esse princípio, rotulado por ela de *individualismo de agentes epistêmicos*. Compreendendo-se que agentes e sujeitos são, nesse contexto, intercambiáveis, e que o individualismo não incide somente sobre a impossibilidade de se atribuir não só propriedades epistêmicas a grupos, mas qualquer estado mental a essas entidades, decidimos por modificar o rótulo para fins de clareza e precisão.

² O *individualismo de sujeitos* é mais amplo do que a tese que será explorada neste verbete. Nos restringimos a estados cognitivos, mas o princípio sustenta que, além desses, grupos não possuem estados conativos nem emocionais. Para um panorama da discussão geral sobre *intencionalidade coletiva* ver Schmid e Schweikard (2013) e Tollefsen (2015).

que abrevia a referência a propriedades de indivíduos (as crenças dos membros de G). Ou seja, a função do antecedente do princípio é explicar as atribuições comuns de estados mentais a grupo sem apelo a entidade "grupo", mas fazendo referência somente às crenças entretidas pelos indivíduos que são seus membros. Logo, grupos não têm a propriedade de crer, que é uma instanciação do princípio *Individualismo de Sujeitos*.

Nas próximas seções indicaremos três teorias que negam, cada uma a sua maneira, essa forma de individualismo.

COMPROMETIMENTO CONJUNTO

O modelo do comprometimento conjunto de Margaret Gilbert, pioneiro na crítica ao somativismo para a epistemologia coletiva, é peculiar por duas razões. De um lado, pretende salientar que as crenças coletivas desempenham um papel normativo. De outro, seu modelo permite falar em sujeitos coletivos (ou sujeitos plurais) para marcar oposição ao *Individualismo de Sujeitos*: grupos ocupam, *de fato*, o lugar de sujeitos nas sentenças de atribuição.

Para criticar o somativismo Gilbert lançou mão do seguinte contraexemplo:

Suponha que há dois comitês em um colégio residencial a saber, o Comitê dos Alimentos e o Comitê da Biblioteca - cujos membros integrantes são os mesmos. Poderíamos dizer, sem contradição que (a) a maioria dos membros do Comitê da Biblioteca pessoalmente acredita que os membros do colégio têm que consumir muito amido, e isto é conhecimento comum entre os membros desse comitê; (b) exatamente o mesmo acontece, *mutatis mutandis*, com os membros do Comitê dos Alimentos; (c) o Comitê dos Alimentos acredita que os membros do colégio têm que consumir muito

amido, ao passo que o Comitê da Biblioteca não tem opinião sobre o assunto.
(GILBERT, 1987, p. 189 e 1989, p. 273)

O exemplo mostra que o somativismo não é uma condição suficiente para crenças coletivas porque, no caso do comitê da Biblioteca, existe um grupo G que não crê que P, mesmo que todos os seus membros tenham a crença P.

A proposta positiva de Gilbert sobre crenças coletivas repousa na noção de *comprometimento conjunto*.³ Tal termo técnico se refere a situações de formação ou atualização das crenças coletivas. Para que surja um comprometimento conjunto, algumas condições precisam ser satisfeitas. Em primeiro lugar, dada sua natureza, o comprometimento conjunto, *por definição*, não pode ser criado por uma só pessoa, assim como não pode ser rescindido por uma só pessoa.

Em segundo lugar para os membros estarem comprometidos conjuntamente a crer eles precisam estar cientes de que cada um está predisposto a crer coletivamente. A manifestação da *predisposição condicional* é evidenciada em cenários de deliberação coletiva, onde cada membro precisa expressar (de forma explícita ou implícita) que está predisposto a crer coletivamente. Por exemplo: imagine que os membros de um comitê estudantil estão sendo entrevistados. Em dado momento o entrevistador pergunta: “a escola necessita de mais bebedouros?” E um deles responde: “sim”. Se nenhum dos outros membros objetar, podemos dizer que todos estão condicionalmente predispostos a crer que a escola necessita de mais bebedouros, independente da crença que eles tenham individualmente sobre isso.

³ Cabe assinalar que o modelo de Gilbert é mais amplo que a discussão de atribuição de crenças a grupos, e pretende englobar diversas propriedades que envolvem essas entidades. Nossa formulação pretende captar exclusivamente o fenômeno da crença de grupo.

Uma vez que processos coletivos de formação de crença, consensuais ou não, chegam a um ponto de vista comum, podemos dizer que é nesse momento que a crença coletiva emerge, com base na predisposição dos membros e no seu reconhecimento mútuo. Isso gera a seguinte consequência não-somativista: quando um grupo crê que P, está pressuposto que os seus membros aderem a essa crença *enquanto membros*, ainda que não creiam *individualmente* naquela proposição. Essa consequência possibilita explicar casos em que um indivíduo é membro de inúmeros grupos e disso não se segue que suas crenças individuais estejam completamente alinhadas às crenças dos grupos aos quais pertence.

O papel normativo das crenças coletivas é explicado através de uma analogia com casos individuais como, por exemplo, quando um indivíduo decide acordar cedo, mas ao não agir de acordo com essa crença pode ser avaliado como tendo um comportamento irracional. O mesmo acontece nos cenários coletivos onde a crença coletiva estabelece uma relação normativa entre os membros. Por exemplo, no caso do comitê estudantil, supondo que os membros estão em uma relação de comprometimento conjunto, seria legítimo atribuir a crença “O comitê estudantil crê que a escola necessita de mais bebedouros”. Mas essa crença coletiva tem um papel normativo na medida em que, se um dos membros do comitê se manifesta, *enquanto membro do comitê*, dizendo que a escola *não* necessita de mais bebedouros, então ele está agindo irracionalmente e, portanto, pode ser reprovado. O que justifica tal reprovação é o fato de o membro do comitê estudantil asserir uma opinião dissidente sem qualificar que ela é uma *opinião pessoal*, e sem tal qualificação sua asserção é uma expressão incorreta da crença coletiva (porque ele expressa não-P e o grupo, do qual ele faz parte, crê

que P). A fim de corrigir tal expressão incorreta, os indivíduos, membros do grupo, valem-se das práticas de reprovação.

O modelo de Gilbert explica o exemplo dos comitês da Biblioteca e dos Alimentos que evidenciava a insuficiência do somativismo, porque uma crença de grupo pode ser formada através de uma relação diferente do que uma condição que envolva crenças no nível individual. Logo, pode existir um grupo que não crê que P independentemente de a maioria dos membros acreditarem ou não em P, porque a soma das crenças individuais é irrelevante para a atribuição da crença coletiva. Como consequência, o modelo torna possível uma explicação concorrente, que também ataca a necessidade do somativismo: a maioria não crê que P mas o grupo crê que P. Por exemplo, em uma situação de júri onde a maioria dos membros não acredita que Michel seja inocente, mas dado que não há nenhuma prova que possa ser utilizada contra ele e o contexto do júri exige que certas normas processuais sejam seguidas (como a apresentação de uma justificativa baseada em provas), o grupo de jurados delibera que Michel é inocente.

Ainda que inovador o modelo não está livre de críticas. Deborah Tollefsen identificou dois problemas. O primeiro⁴ é que o modelo é circular porque a noção de predisposição para crer parece pressupor crença coletiva e, portanto, comprometimento conjunto. O segundo⁵ é que, embora o modelo possa ser eficaz para explicar a atribuição de estados cognitivos a grupos, não é suficientemente claro na discussão sobre a natureza das crenças coletivas.

⁴ Tollefsen, 2002b.

⁵ Tollefsen, 2015.

Críticas epistemológicas também foram levantadas contra o modelo.⁶ Adam Carter⁷ apontou que o modelo da autora é problemático por não acomodar a noção de derrotadores epistêmicos, o que compromete a explicação de grupos como portadores de estados epistêmicos. Outros autores (esp. Lackey, 2016/2021; Müller, 2012) apontaram que a noção de comprometimento conjunto não é suficientemente normativa de um ponto de vista epistemológico. Mais precisamente, Lackey aponta que o modelo instancia casos de crença coletiva formadas através de manobras epistemicamente ilegítimas, tais como manipular ou ignorar arbitrariamente evidências. Existe ainda uma crítica na vizinhança dessa que será desenvolvida na seção III: a de que o modelo adota um voluntarismo sobre crenças, o que derrotaria a analogia entre crenças individuais e coletivas almejada pela autora. Essas críticas permanecem em aberto e o modelo de Gilbert ainda é uma alternativa importante para a atribuição de estados cognitivos a grupos.

AGREGAÇÃO DE JUÍZOS⁸

A estratégia coletivista através da teoria de agregação de juízos busca explicar como são possíveis crenças coletivas sem que a maioria dos membros do grupo acredite no conteúdo da crença coletiva. O elemento central dessa explicação é a noção de *função de agregação*: funções responsáveis por estabelecer uma relação entre um conjunto de

⁶ Ver o verbete ‘Epistemologia Coletiva: Justificação e Conhecimento’ neste compêndio.

⁷ Ver Carter (2014, 2015).

⁸ A concepção de “juízos” utilizada nas estratégias de agregação é bastante ampla. Ela pretende acomodar tanto atitudes proposicionais representacionais (como crenças) quanto atitudes proposicionais motivacionais (como desejos).

atitudes individuais sobre determinada proposição e uma atitude coletiva sobre essa proposição. Funções de agregação podem assumir diversas formas⁹, mas o debate centra-se na agregação por maioria, onde a atitude coletiva sobre determinada proposição é a atitude majoritária dos membros do grupo sobre essa proposição.

List e Pettit, os principais proponentes da teoria de agregação de juízos para solucionar problemas de epistemologia coletiva, identificaram um sério problema para as agregações por maioria. Eles notaram¹⁰ que; quando um grupo precisa decidir sobre um conjunto de proposições logicamente interconectadas, é possível que as atitudes coletivas sejam inconsistentes, mesmo que as atitudes individuais, de cada membro do grupo, sejam consistentes. O seguinte exemplo¹¹ esclarece essa situação:

Painel sobre Mudança Climática

Em um painel sobre mudança climática três cientistas apresentam suas atitudes sobre as seguintes proposições P , $(P \rightarrow Q)$ e Q , a saber:

P : As emissões globais de dióxido de carbono a partir de combustíveis fósseis estão acima de 6500 milhões de toneladas por ano.

$(P \rightarrow Q)$: Se as emissões globais de dióxido de carbono a partir de combustíveis fósseis estão acima de 6500 milhões de toneladas por ano, então a temperatura global irá aumentar ao menos 1.5 graus Celsius nas próximas três décadas.

⁹ Por exemplo, pode-se ter uma função de agregação consensual (onde o grupo somente formará uma atitude caso todos os seus membros tenham a mesma opinião) ou uma função ditatorial (onde a opinião do grupo seguirá a opinião de apenas um dos seus membros, o ditador), entre outras.

¹⁰ Conforme Pigozzi (2015) os problemas levantados por List e Pettit possuem os seguintes antecedentes históricos: o Paradoxo de Condorcet, elaborado pelo filósofo Marquis de Condorcet no final do século XVIII; e o Paradoxo Doutrinal, elaborado por juristas no final da década de 1980. Ainda de acordo com a autora, o trabalho do prêmio Nobel Kenneth Arrow, com os devidos ajustes, pode ser visto como um corolário do trabalho de List e Pettit, de tal sorte que o problema da agregação de juízos é mais geral do que o problema da agregação de preferências (desenvolvido por Condorcet e Arrow).

¹¹ Cf. List; Pettit (2011).

Q: A temperatura global irá aumentar ao menos 1.5 graus Celsius nas próximas três décadas.

Suponha que os cientistas são individualmente consistentes e suas crenças individuais podem ser representadas de acordo com a tabela abaixo, onde a crença coletiva resultante é agregada majoritariamente.

Proposição/ Cientista	P	$(P \rightarrow Q)$	Q
Cientista 1	V	V	V
Cientista 2	V	F	F
Cientista 3	F	V	F
Grupo	V	V	F

Como a tabela acima mostra, na linha “Grupo”, as atitudes coletivas com relação a esse conjunto de proposições interconectadas é inconsistente quando adotamos a função de agregação por maioria. A referida linha mostra que a entidade coletiva toma as proposições P e $(P \rightarrow Q)$ como verdadeiras, enquanto toma Q como sendo falsa. O tipo de interconexão lógica entre esse conjunto de proposições exigiria, ou (i) que o grupo derivasse Q em virtude da adoção de P e $(P \rightarrow Q)$, ou (ii) que abandonasse P ou $(P \rightarrow Q)$ para manter a rejeição de Q. Esse tipo de resultado é chamado de *dilema discursivo*,¹² e consiste no fato de que agregações majoritárias em proposições logicamente interconectadas podem levar a inconsistência nas atitudes do grupo, mesmo quando as atitudes individuais (dos membros) são consistentes.¹³

¹² Cf. List; Pettit (2011).

¹³ Embora estejamos restringindo aqui a discussão sobre funções majoritárias, List e Pettit (2011) defendem um teorema da impossibilidade que generaliza o problema para toda função de agregação.

A solução proposta pelos autores para contornar o dilema é pautada na estratégia de tratar de modo distintivo o método de agregação de proposições logicamente interconectadas. Nesse tipo de relação entre proposições, identificam-se proposições que desempenham o papel de premissas e proposições que funcionam como conclusões. No caso Painel sobre Mudança Climática, estamos diante de um argumento do seguinte tipo: $(P \wedge (P \rightarrow Q) \vdash Q)$, onde P e $(P \rightarrow Q)$ são premissas para a conclusão Q . Ao tratar as proposições de maneira diferente, podemos conferir prioridade às premissas ou à conclusão. Priorizando a conclusão, expressa na coluna “Q”, a posição do grupo será de que Q é falsa, já que somente o raciocínio do Cientista 1 resultou em Q . Contudo, se o Painel adota uma estrutura funcional distinta, priorizando as premissas (na linha “Grupo”), a conclusão do grupo será Q , já que a maioria dos cientistas crê que P e crê que $(P \rightarrow Q)$, isto é, *o grupo deduziria a verdade de Q baseado na adoção das premissas P e $(P \rightarrow Q)$* .¹⁴

List e Pettit privilegiam essa estratégia, a prioridade das premissas, porque ela gera um tipo especial de relação entre atitudes individuais e atitudes coletivas que os autores vão chamar de *superveniência holística*. Nesse tipo de relação a atitude do grupo sobre determinada proposição não depende, necessariamente, da posição dos membros sobre essa proposição específica. Isso pode ser visto no caso Painel sobre Mudança Climática, onde a posição do grupo sobre a proposição Q depende da posição dos cientistas sobre P e $(P \rightarrow Q)$, e independe da posição deles sobre a própria proposição Q .

Podemos apreciar esse resultado como um contraexemplo a proposta somativista. Se o grupo de cientistas não crê que Q é falsa,

¹⁴ O projeto realista dos autores teve suas primeiras intuições desenvolvidas em Pettit (2003), onde esse argumenta em defesa de uma mente de grupo.

mesmo que a maioria dos seus membros tenha chegado a esse resultado em seus raciocínios individuais, então a tese somativista não é suficiente. Mas o resultado também mostra que a tese somativista não é necessária, uma vez que a maioria dos cientistas, individualmente, não crê que Q, mas o grupo de cientistas crê que Q ao derivar essa conclusão pela adoção de premissas P e $(P \rightarrow Q)$, que conduzem à verdade dessa proposição.

O modelo dos autores não está livre de críticas. Carol Rovane¹⁵ e Leo Townsend,¹⁶ cada um à sua maneira, apontaram que o modelo da função de agregação não resolve o problema do *Individualismo de Sujeitos*. Grosso modo a primeira aponta que List e Pettit subestimam a importância do caráter deliberativo para a formação do grupo e, portanto, a discussão entre individualistas e coletivistas seria anterior ao estabelecimento da função de agregação. Resumidamente, o segundo aponta que o modelo é circular pois a implementação de uma função de agregação por um grupo só é plausível quando a entidade já é uma unidade racional.¹⁷

ACEITAÇÃO

Outra estratégia desenvolvida para explicar a atribuição de estados mentais a grupos explora a existência de outras atitudes proposicionais. Diferentemente das propostas anteriores, ao invés de crenças, os autores exploram a ideia de que grupos *aceitam* proposições. Cabe notar que tais estratégias não são somativistas na medida em que defendem

¹⁵ Ver Rovane (2014).

¹⁶ Ver Townsend (2013).

¹⁷ Para a discussão sobre as consequências propriamente epistêmicas dessa proposta ver o verbete Epistemologia Coletiva: Justificação e Conhecimento nesse compêndio.

uma atitude coletiva, que guarda certa independência das atitudes doxásticas de cada um dos membros do grupo.

Brad Wray¹⁸ aponta que a atitude de aceitar é orientada para fins práticos. Por exemplo, aceitamos uma proposição para dar seguimento a um argumento que dependa de uma premissa para a qual não temos evidência ou, mais usualmente, aceitamos uma proposição para concluir um raciocínio prático que nos leve a ação. O ponto comum desses casos é que há um objetivo, portanto, uma razão prática, que confere suporte para a aceitação de uma proposição. Essa característica marca uma importante distinção entre crenças e aceitações, porque tradicionalmente se considera que razões práticas não figuram no rol de itens evidenciais considerados para a formação de crenças.

Tratando particularmente do contexto da atividade científica, Wray observa que grupos de pesquisa são organizados de uma certa maneira que faz com que eles respondam mais prontamente a inadequações práticas do que a evidências contrárias. A forma mais eficiente para atacar uma atitude de grupo seria mostrar que ela é imprópria e não que ela é falsa. Esse parece ser o caso, por exemplo, sobre a decisão de continuação ou não de uma pesquisa por conta de falta de financiamento. A falta de financiamento acarreta a inadequação do projeto e, portanto, o fim proposto não será alcançado. Note-se que a razão para encerrar o projeto não tem qualquer dimensão epistêmica, isto é, do fato de que o projeto não será financiado, não se segue que não haveria mérito epistêmico com os potenciais resultados da pesquisa. Mas disso também não se segue que razões epistêmicas não desempenhem um papel para a formação de atitudes cognitivas de

¹⁸ Ver Wray (2001).

grupos. Dessa forma, para Wray, posições da comunidade científica seriam melhor descritas como aceitações por incorporarem tanto razões de ordem prática quanto epistêmica.

Raul Hakli¹⁹ critica a proposta de Wray, argumentando que não é tão claro que crenças não possam ser orientadas para um fim prático. Hakli explora a característica da voluntariedade como elemento distintivo entre crenças e aceitações. Tradicionalmente, crença é um estado mental involuntário, isto é, sujeitos que creem não são capazes de formar crenças através da vontade. O estado de crença é formado como uma resposta (automática) às evidências que o sujeito dispõe. Como consequência o sujeito não é capaz de intervir diretamente no processo de formação de crença (apenas indiretamente, buscando evidências, se afastando de fontes de evidência enganadora, etc.). Por outro lado, ter a atitude de aceitação diante de uma proposição é algo que o sujeito faz: a aceitação depende da vontade do sujeito, ela é uma ação por ele executada. Aplicando esse modelo aos grupos, Hakli argumenta que a formação de atitudes proposicionais por parte de grupos tem caráter voluntário. Esse caráter voluntário é o que evidencia a natureza das posições de grupo como sendo aceitações e não crenças.

Tuomela²⁰ desenvolveu uma teoria ampla e bastante complexa para descrever as atribuições de estados cognitivos a grupos. Tal teoria depende, grosso modo, de um tipo particular de atitude mental (que ele chama de *modo-nós*) por parte dos indivíduos, membros do grupo; e uma proposta posicional, assim chamada porque apela para os papéis sociais que os membros de um grupo desempenham. Sem nos determos nas

¹⁹ Ver Hakli (2006).

²⁰ Ver Tuomela (2007e 2013).

(inúmeras) minúcias da proposta, Tuomela²¹ sustenta que é legítimo dizer que um grupo aceita que P quando (i) os membros que desempenham o papel de tomadores de decisão aceitam conjuntamente P como a visão coletiva, e (ii) porque (i) todos os outros membros tendem a aceitar que P nas situações adequadas, ou seja, nos contextos em que esses indivíduos agem como membros do grupo. Nos termos do autor, (i) é uma aceitação conjunta, condição necessária e suficiente para tornar legítima nossas atribuições de aceitação a grupos. E (ii) explicita a dinâmica normativa derivada da estrutura do grupo, fazendo com que a atitude coletiva funcione como guia (ou norma) da ação para os seus membros.

A despeito de seus adeptos os modelos de aceitação enfrentam críticas. Em primeiro lugar, nenhum dos modelos parece resolver o problema do *Individualismo de Sujeitos*. Tollefsen levantou outras críticas. Em um de seus trabalhos²² criticou o modelo porque a propriedade de ‘crer que’ é primitiva em relação à propriedade de ‘aceitar que’. Desse modo, se grupos não podem entreter crenças, eles também não podem aceitar proposições. Ela²³ também identificou uma circularidade, especificamente na proposta de Tuomela, visto que essa proposta exige que os membros aceitem a posição do grupo como condição necessária para que a entidade passe a ter essa posição. Em outro de seus trabalhos (2015) apontou que as abordagens de aceitação não conseguem dar um sentido para o fato de que grupos podem mentir: uma vez que a literatura sobre o conceito de mentira²⁴ goza de certo

²¹ Tuomela (2007).

²² Tollefsen (2002a).

²³ Tollefsen (2002b).

²⁴ Ver Fallis (2009); Lackey (2013); Mahon (2015).

consenso de que tal ato pressupõe crença por parte do mentiroso, as abordagens de aceitação teriam dificuldades em explicar a instanciação de tal fenômeno por grupos. Partindo, também, do pressuposto de que grupos mentem, Lackey²⁵ constrói contraexemplos às propostas baseadas em aceitação conjunta.

Gilbert²⁶ argumentou que grupos podem ser sujeitos de ambos estados cognitivos, ‘crer que’ e ‘aceitar que’, onde a virtude de sua teoria do comprometimento conjunto seria a de explicar como essas entidades podem instanciar ambos estados. Por sua vez Carter²⁷ também critica os modelos de aceitação com a mesma acusação que faz ao modelo de Gilbert – eles não parecem conseguir acomodar a noção de derrotadores epistêmicos, o que compromete a explicação de grupos como portadores de estados epistêmicos.

O debate sobre cada um dos modelos encontra-se em aberto. Boa parte da discussão da epistemologia coletiva está centrada no problema da crença coletiva. Essa centralidade é natural visto que, tradicionalmente, tal conceito é condição de possibilidade para a atribuição de estados epistêmicos complexos.²⁸ Uma importante discussão que não foi tratada aqui, porque foge ao escopo do verbete, mas que é essencial para uma apreciação total do problema de se atribuir estados cognitivos a grupos, passa por esclarecer o sentido, se há algum, da noção de mente de grupo. Nessa discussão destacamos o

²⁵ Lackey (2021).

²⁶ Gilbert (2014b e 2014c)

²⁷ Carter (2014 e 2015).

²⁸ Ver o verbete ‘Epistemologia Coletiva: Justificação e Conhecimento’, neste compêndio.

trabalho de Tollefsen,²⁹ como uma excelente introdução ao debate e as dificuldades que tal tese enfrenta.

GLOSSÁRIO

Holistic supervenience: superveniência holística.

I-mode: modo-eu.

Joint commitment: comprometimento conjunto.

Positional account: proposta posicional.

Readiness to believe: predisposição para crer.

Rebuke: reprovação.

Summativism: somativismo.

We-mode: modo-nós.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

CICHOSKI, L; RUIVO, J.L.A. Agregação de Juízo na Epistemologia Social: a proposta de Christian List e Philip Pettit. In: CARVALHO, M.; GREIMANN, D.; GHIRALDELLI, P.; COELHO, J. G. (eds.). **Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente**. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 273-302.

GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. Epistemologia Social. In: SEGUNDO, L. H. M.; CARMO, J. S. (orgs.). **Textos Selecionados de Epistemologia**. Traduzido por: MEDEIROS, F. C. B.; RUIVO, J. L. A.; CICHOSKI, L. P. Pelotas: NEPFIL Online, 2021. p. 160-216. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2021/12/SIF4.pdf>

MÜLLER, F.M. Conhecimento Coletivo em Perspectiva. In: BAVARESCO, A.; VILLANOVA, M.; RODRIGUES, T. V. (orgs.). **Projetos de Filosofia II**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, v. 1, p. 68-91.

²⁹ Tollefsen (2015).

RUIVO, J.L.A. **Crença de Grupo**, 2017. 100 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Escola de Humanidades, PUCRS, Porto Alegre, 2017.

SCHMID, H. B.; SCHWEIKARD, D.P. Collective Intentionality. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2013). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality>>.

TOLLEFSEN, D. **Groups as Agents**. Cambridge UK, Malden, USA: Polity Press, 2015.

REFERÊNCIAS

CARTER, A. Group Peer Disagreement. **Ratio**, v. 27, n.3, p. 11-28, 2014.

CARTER, A. Group Knowledge and Epistemic Defeat. **Ergo** (an Open Access Journal of Philosophy), v. 28, n.2, p. 711-735, 2015.

FALLIS, D. What is Lying? **Journal of Philosophy**, v. 106, p. 29-56, 2009.

GILBERT, M. Modelling Collective Belief. **Synthese**, v.73, n. 1, p. 185-204, 1987.

GILBERT, M. **On social facts**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989

GILBERT, M. Collective Epistemology. In: **Joint Commitment: How We Make the Social World**. New York: Oxford University Press, 2014a. p. 163-180 (Originalmente publicado em “Episteme”, v. 1, n.2, p. 95-107, 2004).

GILBERT, M. Belief and Acceptance as Features of Groups. In: **Joint Commitment: How We Make the Social World**. New York: Oxford University Press, 2014b. p. 131-162 (Originalmente publicado em “ProtoSociology”, v. 16, p. 35-69, 2002).

GILBERT, M.; PILCHMAN, D. Belief, Acceptance, and What Happens in Groups. In: LACKEY, J. (ed.). **Essays in collective epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2014c. p. 189-212.

HAKLI, R. Group beliefs and the distinction between belief and acceptance. **Cognitive Systems Research**, v. 7, p. 286-297, 2006.

LACKEY, J. Lies and deception: an unhappy divorce. **Analysis**, v. 73, p. 236-248, 2013.

LACKEY, J. What is justified group belief? **Philosophical Review**, v. 125, n. 3, p. 341-396, 2016.

LACKEY, J. **The Epistemology of Groups**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

LIST, C; PETTIT, P. **Group agency**: the possibility, design, and status of corporate agents. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MATHIESEN, K. Can Groups Be Epistemic Agents? In: SCHMID, H.B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (eds.). **Collective Epistemology**. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011, p. 23-44.

MAHON, J. The Definition of Lying and Deception. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2015). Disponível em: < <https://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/>>.

MÜLLER, F. M. Conhecimento Coletivo em Perspectiva. In: BAVARESCO, A.; VILLANOVA, M.; RODRIGUES, T. V. (orgs.). **Projetos de Filosofia II**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, v. 1. p. 68-91.

PETTIT, P. Groups with Minds of Their Own. In: SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Metaphysics**: The natures of social reality. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p.167-193.

PIGOZZI, G. Belief Merging and Judgment Aggregation. In: ZALTA, E.. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2015). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/belief-merging/>>.

ROVANE, C. Group Agency and Individualism. **Erkenntnis**, v. 79, n.9, p. 1663-1684, 2014.

SCHMID, H. B.; SCHWEIKARD, D.P. Collective Intentionality. In: ZALTA, E.. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2013). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality>>.

TOLLEFSEN, D. Challenging epistemic individualism. **ProtoSociology**, v. 16, p. 86-117, 2002a.

TOLLEFSEN, D. Collective Intentionality and the Social Sciences. **Philosophy of the Social Sciences**, v. 32, n. 25, p. 25-50, 2002b.

TOLLEFSEN, D. **Groups as Agents**. Cambridge: Polity Press, 2015.

TOWNSEND, L. Being and Becoming in the Theory of Group Agency. **Abstracta**, v. 7 n. 1, p. 39-53, 2013.

TUOMELA, R. **The Philosophy of Sociality**: The Shared Point of View. New York: Oxford University Press, 2007.

TUOMELA, R. **Social Ontology**: Collective Intentionality and Group Agents. New York: Oxford University Press, 2013.

WRAY, B. Collective Belief and Acceptance. **Synthese**, v. 129, n. 3, p. 319-333, 2001.

EPISTEMOLOGIA COLETIVA: JUSTIFICAÇÃO E CONHECIMENTO

José Leonardo Ruivo

Luiz Paulo Cichoski

Embora a maior parte da literatura sobre epistemologia coletiva se dedique à discussão sobre crença de grupo¹, as discussões sobre justificação e conhecimento coletivos têm crescido na literatura. A área busca explicar sentenças de atribuição de estados cognitivos do seguinte tipo: “Os cientistas do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) dispõem de evidências que corroboram a tese do aquecimento global”; “O New York Times justificou sua opinião de que Donald Trump não é um bom presidente para os Estados Unidos”; “O governo brasileiro sabe que a desigualdade social é o principal problema para a economia do país”.

O problema é: essas atribuições podem ser explicadas exclusivamente por propriedades dos indivíduos, membros do grupo, ou propriedades distintivamente coletivas são essenciais para fornecer uma explicação? Supondo que o *Individualismo de Sujeitos*² é falso e, portanto, grupos podem ocupar o lugar legítimo de sujeito nas sentenças de atribuição de estados doxásticos, a presente discussão busca explicar se os estados epistêmicos de justificação e conhecimento se reduzem aos estados epistêmicos dos indivíduos, membros do grupo, ou não. Individualistas defendem a redução, coletivistas a negam. Nas

¹ Ver o verbete ‘Epistemologia Coletiva: Crenças coletivas’, neste compêndio.

² Ver o verbete ‘Epistemologia Coletiva: Crenças coletivas’, neste compêndio.

próximas seções apresentaremos, respectivamente, as discussões e principais propostas sobre justificação e conhecimento coletivos.

JUSTIFICAÇÃO COLETIVA

Frederick Schmitt³ foi o primeiro autor da tradição analítica a apresentar um modelo coletivista de justificação de grupos. Adaptando o modelo de crença coletiva de Margaret Gilbert,⁴ Schmitt propõe que grupos podem possuir razões para crer na medida em que seus membros estão comprometidos conjuntamente a tomar R como razão para crer na proposição P. Mas, se afastando de Gilbert, Schmitt defende que os únicos grupos que podem estar epistemicamente justificados são aqueles com propósitos bem determinados, criados para desempenhar ações de um certo tipo (p.ex., um júri). Esses propósitos funcionam como critérios do que é razão admissível ou relevante para o grupo. Dessa forma, o modelo de Schmitt permite criticar versões individualistas de justificação coletiva porque comporta a seguinte possibilidade: em dois grupos com os mesmos indivíduos, ainda que a maioria dos membros, individualmente, tome R como razão para P, R poderá figurar como razão admissível ou relevante para somente um dos dois grupos (digamos, A e B), dado os propósitos do coletivo. Esse cenário possível mostra a insuficiência de uma proposta reducionista (individualista) de justificação coletiva, na medida em que todos os membros de um grupo A podem tomar R como razão para P e, ainda assim, o grupo B do qual eles fazem parte não tomar R como razão para P, pois R (ou P) não figura como razão admissível ou relevante, isto é, ela é inócua para os

³ Schmitt (1994).

⁴ Ver o verbete 'Epistemologia Coletiva: Crenças coletivas', neste compêndio.

propósitos bem determinados do grupo. Jennifer Lackey⁵ atacou essa proposta, apontando que grupos podem possuir propósitos bem determinados e ainda assim manipular ou ignorar evidências, minando a normatividade epistêmica necessária para a atribuição de justificação a grupos.

Raul Hakli⁶ defende o que ele chama de uma justificação dialética para grupos. O cerne de qualquer justificação dialética é defender que P está justificada para S se, e somente se, quando questionado sobre se P, S consegue dar razões adequadas para P. Assim, caso não haja qualquer questionamento sobre se P, S está justificado *prima facie*. Hakli aplica essa proposta a grupos. Segundo o autor, é necessário um estágio deliberativo, onde os membros compartilham as razões para a crença de que P e levantam questionamentos sobre P. Mas um grupo só está propriamente justificado no nível coletivo quando é questionado sobre P, e os membros conseguem apresentar razões adequadas para P – mas, note-se, razões que foram compartilhadas no primeiro estágio. Hakli nota dois fatores que geram dificuldades para essa teoria: em primeiro lugar a noção de justificação dialética é altamente contextual, porque depende da capacidade de responder os questionamentos de acordo com os padrões vigentes nas circunstâncias da interação. O segundo, relacionado ao primeiro, é que, se os padrões de avaliação dependem do contexto, isso abre espaço para um relativismo.

Kay Mathiesen⁷ defende uma proposta de justificação coletiva pautada na literatura sobre risco epistêmico. Se um grupo é um sujeito epistêmico, e se sujeitos epistêmicos determinam o grau de justificação

⁵ Lackey (2016 e 2021).

⁶ Hakli (2011).

⁷ Mathiesen (2011).

adequado para suas crenças através da sensibilidade ao erro, então a justificação coletiva é determinada de acordo com normas epistêmicas e interesses práticos de um grupo. Isso gera a consequência de que um indivíduo S pode aceitar uma proposição P com base na evidência E, mas E não ser forte o suficiente para que o grupo G aceite P. Nesse caso, S aceita P com base em E porque seu grau de tolerância ao erro é maior do que o do grupo, i.e., o sujeito S aceita correr mais risco de errar do que G aceita. Também poderia ocorrer um caso análogo, mas ao contrário: indivíduos podem ser mais cautelosos em crer que P com base em E, enquanto que grupos, por conta de pressões práticas, podem ser mais suscetíveis a aceitarem P com base em E. Delvair Moreira;⁸ Kátia Etcheverry⁹ e Lackey¹⁰ apresentaram dificuldades desse tipo de proposta, particularmente a ideia problemática de que razões práticas possam desempenhar papel positivo na avaliação epistêmica de grupos.

Felipe Müller (2012a, 2012b) desenvolve uma proposta na vizinhança do modelo de Gilbert, explicando estados mentais coletivos através de um *pacto epistêmico* entre os membros de um grupo. O que é característico de tal pacto é que ele epistemiza a noção de comprometimento conjunto¹¹ através de metas epistêmicas coletivas. Isso faz com que se possa distinguir entre grupos epistêmicos e não-epistêmicos, onde apenas os primeiros são aqueles relevantes para as atribuições de justificação, fortalecendo a tese de que grupos podem ser sujeitos epistêmicos.

⁸ Moreira (2018).

⁹ Etcheverry (2018).

¹⁰ Lackey (2016 e 2021).

¹¹ Ver o verbete 'Epistemologia Coletiva: Crenças coletivas', neste compêndio.

Christian List e Philip Pettit (2011) exploraram seu modelo de agregação de crenças¹² para explicar como crenças coletivas são justificadas valendo-se de uma noção de justificação bayesiana com traços de confiabilismo. Exigindo que os membros satisfaçam duas condições epistêmicas, de independência e competência, os autores argumentam que funções de agregação majoritárias podem ser mais confiáveis epistemicamente do que os indivíduos que as compõem. A condição de independência salienta que as atitudes individuais relevantes para a crença coletiva precisam ser mutuamente independentes, isto é, cada membro do grupo deve chegar a uma posição sobre determinada proposição utilizando suas próprias fontes de evidência e habilidades epistêmicas. A condição de competência estabelece que cada um dos membros deve ser competente sobre a proposição considerada coletivamente, ou seja, os membros, ainda que falíveis, devem tender mais a acertar do que errar. De posse dessas duas condições individuais os autores mostram como estratégias de democratização, desagregação e distribuição podem basear a arquitetura de uma função de agregação que visa otimizar resultados epistêmicos. Fabricio Cariani (2012) mostra-se simpático à teoria, mas aponta questões que exigem ajustes visando o melhoramento do modelo.

Alvin Goldman, mais recentemente (2014), defendeu um confiabilismo processual social na esteira do projeto de List e Pettit. O autor considera que funções de agregação podem contar como um processo confiável para a formação de crenças coletivas à medida em que se agregam as razões epistêmicas dos indivíduos, membros do

¹² Ver o verbete 'Epistemologia Coletiva: Crenças coletivas', neste compêndio.

grupo. Lackey (2016/2021) ofereceu duras críticas a esse modelo, mostrando que os princípios formulados por Goldman levariam a paradoxos de racionalidade coletiva.

Adam Carter (2015), inspirado nas críticas de Lackey (2014), argumentou que vários modelos coletivistas têm dificuldades em acomodar a noção de derrotadores epistêmicos, o que compromete a explicação de grupos como portadores de estados epistêmicos. Ele aponta uma saída para todos os modelos através de uma noção discutida em outro trabalho (Carter, 2014): a de que estados cognitivos de grupos devem responder ao risco.

Lackey (2016/2021) apresenta um excelente panorama da discussão sobre justificação coletiva, construindo importantes contraexemplos e problemas para qualquer abordagem coletivista de justificação de grupo. Ainda assim, sua proposta não se configura como um individualismo radical, porque introduz a ideia de normas epistêmicas coletivas. O caráter individualista se manifestaria na forte dependência que a justificação do grupo teria com relação às evidências que os indivíduos, membros do grupo, dispõem para crer na proposição alvo do coletivo.

Um outro modelo que tem sido desenvolvido muito recentemente¹³ é o de compreender a atribuição de justificação coletiva a partir da epistemologia das virtudes.

¹³ Por exemplo, Luz, 2015; Müller, 2015; Kallestrup, 2016; Etcheverry, 2018.

CONHECIMENTO COLETIVO

Um importante desafio para a atribuição de conhecimento a grupos é o *Paradoxo de Hakli*, elaborado pelo autor¹⁴ como segue:

Paradoxo de Hakli

- (1) Conhecimento implica crença
- (2) Grupos não podem ter crenças
- (3) Grupos podem ter conhecimento

Trata-se de um paradoxo porque as três afirmações são igualmente plausíveis mas não podem ser assumidas conjuntamente sem contradição. Em (1) lemos uma decorrência da análise tradicional do conhecimento: se “S sabe que P” então é necessário que “S creia que P”. A segunda afirmação decorre de uma premissa ou princípio individualista, que se baseia na negação de que grupos tenham mente. Dessa premissa (ou princípio) deriva-se a ideia de que grupos não podem crer. A terceira afirmação se segue de considerações sobre a linguagem ordinária: uma vez que empregamos sentenças da forma “G sabe que P” no discurso cotidiano e científico parece plausível interpretar essas sentenças literalmente, isto é, adotar uma posição realista sobre estados epistêmicos coletivos.

Contudo, assumindo (1) e (2) segue-se logicamente a negação de (3) já que grupos não satisfazem uma condição necessária para o conhecimento, a saber, eles não são capazes de crer. Assumindo-se (2) e (3) segue-se logicamente a negação de (1) já que a análise tradicional não pareceria adequada para tratar do conhecimento coletivo, isto é, a análise do conhecimento coletivo sugere uma revisão da tese tradicional

¹⁴ Ver Hakli (2007).

ou é um campo dissociado. Por último, assumindo-se (1) e (3) segue-se logicamente a negação de (2) já que crença é condição necessária para conhecimento e grupos deveriam satisfazer ambos estados cognitivos.

Das estratégias aqui apresentadas adeptos do individualismo adotam a primeira estratégia – a de negar que grupos possam ter conhecimento porque não podem crer. A segunda estratégia nega que a análise do conhecimento se aplique a grupos, de tal sorte que grupos podem conhecer sem crer. Tal estratégia pode ser defendida pelos adeptos das teorias de aceitação.¹⁵ A terceira estratégia para dissolução do paradoxo é a que defende que grupos possam ter crenças. Mas tal alternativa parece necessitar de uma defesa robusta da natureza da crença coletiva. Em geral tal defesa passa por negar o caráter mental da crença (individual e/ou coletivo) ou negar o caráter necessariamente não-coletivo da crença. Dito de outro modo, ou se assume uma alternativa de que crenças não são estados mentais, ou se assume alguma proposta de que a mente não precisa ser compreendida individualisticamente.

O debate sobre cada um dos modelos apresentados aqui encontra-se em aberto. Embora propostas individualistas estejam mais alinhadas à tradição epistemológica, a atribuição, pela linguagem ordinária, de estados epistêmicos a grupos explica a centralidade da discussão na literatura contemporânea.

GLOSSÁRIO

Social process reliabilism: confiabilismo processual social

¹⁵ Ver o verbete 'Epistemologia Coletiva: Crenças coletivas', neste compêndio.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

CICHOSKI, L.; RUIVO, J.L.A. Agregação de Juízo na Epistemologia Social: a proposta de Christian List e Philip Pettit. In: CARVALHO, M.; GREIMANN, D.; GHIRALDELLI, P.; COELHO, J. G. (eds.). **Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente**. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 273-302.

GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. Epistemologia Social. In: SEGUNDO, L. H. M.; CARMO, J. S. (orgs.). **Textos Selecionados de Epistemologia**. (Traduzido por: MEDEIROS, F. C. B.; RUIVO, J. L. A.; CICHOSKI, L. P.) Pelotas: NEPFIL Online, 2021. P. 160-216. Disponível em: <<https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2021/12/SIF4.pdf>>

LACKEY, J. **The Epistemology of Groups**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

MOREIRA, D. Agentes epistêmicos coletivos e o argumento da não divergência. In: RUIVO, J. L. A. (org.). **Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology: Social Epistemology**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p.151-178.

REFERÊNCIAS

CARIANI, F. Epistemology in group agency: six objections in search of truth. **Episteme**, v. 9, n. 3, p. 255-269, 2012.

CARTER, A. Group Peer Disagreement. **Ratio**, v. 27, n. 3, p. 11-28, 2014.

CARTER, A. Group Knowledge and Epistemic Defeat. **Ergo**, v. 28, n. 2, p. 711-735, 2015.

ETCHEVERRY, K. Algumas considerações sobre agência epistêmica coletiva. In: RUIVO, J. L. A. (org.). **Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology: Social Epistemology**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p.179-200.

GOLDMAN, A. Social Process Reliabilism: Solving Justification Problems in Collective Epistemology. In: LACKEY, J. (ed.). **Essays in collective epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 11-41.

HAKLI, R. On the possibility of group knowledge without belief. **Social Epistemology**, v. 21, n. 3, p. 249-266, 2007.

HAKLI, R. On dialectical justification of group beliefs. SCHMID, H.B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (eds.). **Collective Epistemology**. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011, p. 119-153.

- KALLESTRUP, J. Group virtue epistemology. **Synthese**, v. 197, n. 2, p. 5233-5251, 2016.
- LACKEY, J. Socially Extended Knowledge. **Philosophical Issues**, v.24, n.1, p. 282-298, 2014.
- LACKEY, J. What is justified group belief? **Philosophical Review**, v.125, n.3, p. 341-396, 2016.
- LACKEY, J. **The Epistemology of Groups**. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- LIST, C; PETTIT, P. **Group agency**: the possibility, design, and status of corporate agents. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LUZ, A. M. Virtudes intelectuais sociais. In: MULLER, F. M.; LUZ, A. M. (orgs.). **O que NÓS conhecemos?** Ensaios em epistemologia individual e social. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 115-126.
- MATHIESEN, K. Can Groups Be Epistemic Agents? In: SCHMID, H.B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (eds.). **Collective Epistemology**. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011. p. 23-44.
- MOREIRA, D. Agentes epistêmicos coletivos e o argumento da não divergência. In: RUIVO, J. L. A. (org.). **Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology**: Social Epistemology. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p.151-178.
- MÜLLER, F. M. Conhecimento Coletivo em Perspectiva. In: BAVARESCO, A.; VILLANOVA, M.; RODRIGUES, T. V. (orgs.). **Projetos de Filosofia II**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012a, v. 1, p. 68-91.
- MÜLLER, F. Conhecimento de Grupo. In: MÜLLER, F. M. RODRIGUES, T.V. (orgs.). **Epistemologia Social**: Dimensão Social do Conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012b. p. 118-136.
- MÜLLER, F. 2015. Virtudes epistêmicas coletivas. In: MULLER, F. M.; LUZ, A. M. (orgs.). **O que NÓS conhecemos?** Ensaios em epistemologia individual e social. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 127-144
- SCHMITT, F. The justification of group beliefs. In: SCHMITT, F. (ed.). **Socializing epistemology**: The social dimensions of knowledge. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994, p. 257-287

18

EPISTEMOLOGIA COMPUTACIONAL

Danilo Fraga Dantas

INTRODUÇÃO

Um dos projetos centrais da epistemologia é o de oferecer uma análise do conceito de conhecimento, que é tipicamente entendida como um conjunto de condições necessárias e suficientes para a aplicação daquele conceito. Na execução deste projeto, epistemólogos comumente utilizam o ‘método de casos’: eles descrevem o ‘caso’ de um sujeito numa determinada situação epistêmica, consultam suas intuições epistêmicas sobre se esse é um caso em que o sujeito tem conhecimento e decidem se este é um contraexemplo a uma análise proposta.

O método de casos tem dois problemas. O primeiro problema diz respeito ao uso evidencial de intuições epistêmicas. A questão é que alguns resultados da filosofia experimental sugerem que nossas intuições epistêmicas são influenciadas por fatores demográficos, como gênero e etnicidade e que, portanto, que elas podem ser enviesadas. Um dos trabalhos mais importantes dessa vertente é o de Weinberg et al. (2001).¹

O segundo problema diz respeito à ideia de que um contraexemplo é suficiente para invalidar uma análise. Nesse caso, hipóteses que funcionam bem para a maioria dos casos podem ser descartadas com

¹ Em um de seus experimentos mais célebres, Weinberg et al. apresentaram a 89 sujeitos, divididos entre ‘ocidentais’ e ‘leste-asiáticos’, os contraexemplos de Gettier. Enquanto apenas ~26% dos ocidentais classificaram esses como casos de conhecimento, ~57% (ou seja, a maioria) dos leste-asiáticos o fizeram.

base num único contraexemplo. Além disso, no intuito de evitar os contraexemplos, as análises tendem a ficar mais complexas. Os contraexemplos, por sua vez, tendem a ficar ainda mais complexos e a descrever situações menos cotidianas. Porém, nossas intuições tendem a ser menos confiáveis quando lidamos com situações menos cotidianas.

Nesse contexto, parece ser uma boa ideia utilizar métodos científicos (ex. da psicologia) em epistemologia. Mas há outro problema aqui: a epistemologia tem um caráter normativo que métodos científicos não parecem sustentar. Por exemplo, é bem sabido que o modo como humanos formam crenças exhibe vieses,² entre outros vícios epistêmicos. Nesse sentido, é difícil conceber como dados sobre como humanos, de fato, raciocinam poderiam sustentar conclusões normativas. Esse tipo de argumentação é conhecido como “a objeção normativa” (KIM, 1988, p. 389).³ A epistemologia computacional (EC) parece evitar estes problemas.

EPISTEMOLOGIA COMPUTACIONAL

EC é uma abordagem procedural. Num estudo típico de EC, é construída uma simulação computacional em que agentes artificiais (construídos para exibir uma prática epistêmica de interesse) atualizam suas crenças em interação com ambientes (que pode conter outros agentes) gerados aleatoriamente a partir de alguns parâmetros fixados. O objetivo é estudar práticas epistêmicas a partir de seu impacto nas

² Ver Kahneman (2012). Vieses são desvios sistemáticos dos cânones do raciocínio correto.

³ Para Kim, Quine propõe ignorar a relação de suporte epistêmico e investigar as conexões causais entre nossa evidência sensorial e nossas crenças sobre o mundo (essas seriam relações diferentes dos mesmos *relata*).

crenças pelos agentes (ex. no número de crenças verdadeiras e falsas do agente).

Esta abordagem é adequada ao estudo da noção de racionalidade epistêmica, entendida aqui como a propriedade de uma prática de maximizar algum tipo de valor epistêmico, mas não tanto para o estudo da análise da noção de conhecimento. A noção de racionalidade está relacionada com a maximização de algum tipo de valor epistêmico. Diferentes características (ex. de um conjunto de crenças) são tomadas como fontes de valor epistêmico: consistência ou coerência, fechamento sob alguma operação (ex. consequência lógica), quantidade ou qualidade do suporte evidencial, etc.

Nas últimas décadas, porém, alguns epistemólogos têm argumentado que a fonte fundamental de valor epistêmico de uma prática epistêmica é o quanto ela maximiza as crenças verdadeiras e minimiza as falsas do agente.⁴ Esta posição é chamada de ‘veritismo’. Não necessariamente toda EC é veritista, porém é um fato que a maioria dos estudos publicados (ex. os revisados a seguir) segue essa tendência. O apelo do uso de métodos computacionais numa abordagem veritista vem do fato de, numa simulação, o pesquisador tem controle não apenas das práticas epistêmicas, mas também do ambiente, de modo a ser possível determinar o valor de verdade das crenças dos agentes.

É geralmente aceito que a racionalidade tem um caráter subjetivo, que estaria relacionado à probabilidade (subjetiva ou evidencial) de crenças serem verdadeiras. Por esse motivo, a racionalidade de uma prática epistêmica é geralmente associada a seu valor epistêmico *esperado*, em vez de seu valor absoluto (ex. na Teoria da Utilidade

⁴ Cf. Titelbaum, no prelo, cap. 10.

Epistêmica, TUE). A avaliação e prescrição de práticas epistêmicas são geralmente feitas a partir de seu valor epistêmico *esperado*.

No caso de práticas epistêmicas muito simples (ex. adoção de uma ou de poucas crenças) e de ambientes muito simples e abstratos (ex. descritos a partir de uma ou de poucas proposições), a avaliação pode ser feita ‘analiticamente’ (através de considerações *a priori*). Por exemplo, a TUE tem produzido argumentos em favor do probabilismo: graus de crença consistentes com funções de probabilidade maximizam o valor epistêmico *esperado* em relação àqueles não consistentes com tais funções.

Esta estratégia não parece estar disponível para práticas epistêmicas e situações mais complexas. Por exemplo, qual dessas práticas é epistemicamente mais deletéria para uma comunidade: a mentira ou a “falação de merda”?⁵ Não creio que exista um argumento conclusivo para qualquer das conclusões. Em primeiro lugar, é difícil medir o valor epistêmico absoluto da mentira e da falação de merda numa comunidade real.⁶ O valor epistêmico *esperado* dessas práticas é ainda mais difícil de medir, pois esse valor depende não apenas de seu impacto na situação atual (a situação real), mas também de seu impacto em situações não-atuais.

Em casos como esse, parece ser uma boa ideia construir uma simulação em que agentes (que mentem ou falam merda) atualizam suas crenças interagindo com os outros agentes em redes de agentes

⁵ “Falar merda”, aqui, é um termo técnico introduzido por Frankfurt (2005). Diferentemente da mentira, que envolve afirmar algo que se acredita ser falso, falar merda se caracteriza pela falta de interesse na verdade do que se fala. Frankfurt propõe que a falação de merda é mais epistemicamente danosa que a mentira.

⁶ Se não por outros motivos, quando da afirmação de uma falsidade (ex. compartilhamento de *fake news*), é difícil distinguir entre as possibilidades de mentira, falação de merda e engano genuíno do sujeito que afirma.

(ambientes) geradas aleatoriamente. Se o número de ambientes for alto, a média geral de valor epistêmico deve se aproximar de seu valor esperado. Em resumo, EC é uma alternativa para o estudo da racionalidade de práticas e situações mais complexas (ex. práticas e situações mais realistas).

Intuições epistêmicas têm uso em EC, mas este uso não é evidencial, mas heurístico. Num estudo em EC, simulamos práticas epistêmicas hipoteticamente racionais. Essas hipóteses podem ter diferentes origens, incluindo nossas intuições epistêmicas. Porém, seja qual for sua origem, hipóteses são testadas a partir de simulações de computador. Além disso, a EC não se fia em contraexemplos para avaliar hipóteses. O fato de a EC lidar com a *média* do valor epistêmico numa variedade de situações geradas aleatoriamente tem como consequência um contraexemplo não ser suficiente para a rejeição de uma hipótese.

Por fim, a EC é (parte de) um projeto de pesquisa normativo. A pesquisa em EC parte do pressuposto de que há um valor epistêmico a ser maximizado. O estabelecimento desse valor, porém, é resistente a argumentos naturalistas. Por exemplo, a argumentação mais comum em favor da verdade ser um valor categórico é derivada da ideia de que é constitutivo da noção de crença que crenças tem como objetivo a verdade.⁷ Simulações computacionais são *ferramentas* para se fazer epistemologia.

EC INDIVIDUALISTA

John Pollock é um dos precursores do uso de ferramentas computacionais em epistemologia individualista. Pollock implementou

⁷ Shah (2003).

suas propostas em sobre raciocínio anulável, teoria da decisão, etc, num agente de IA chamado OSCAR.⁸ Além disso, Pollock discutiu a implementação de teorias epistemológicas em agentes de IA em diversos artigos (ex. Pollock, 1999) e nos livros ‘How to build a person’ (1989) e ‘Cognitive carpentry’ (1995).

Apesar de sua importância para o campo, creio que Pollock não se dedicou à EC no sentido discutido acima. O ponto é que, em geral, Pollock utilizou OSCAR como uma maneira de expressar claramente teorias (ex. evitando pseudoformalismos), mas não costumava testar suas hipóteses a partir da simulação de problemas gerados aleatoriamente. No que se segue, vou revisar alguns estudos em EC individualista.

Comumente, humanos (ex. cientistas) precisam decidir entre hipóteses com base na evidência disponível. Uma hipótese de como essa decisão pode ser feita racionalmente é que julgamos qual hipótese melhor explica a evidência disponível para, então, fazermos uma inferência para a melhor explicação (IME). A ideia de IME enfrenta dois desafios. Primeiramente, como a IME deve ser entendida e formalizada? Além disso, é uma questão quão bem a IME maximiza o valor epistêmico (ex. em comparação a outras formas de raciocínio sob incerteza)?

Glass (2012) investiga diferentes formalizações da IME incluindo uma baseada na medida de coerência por sobreposição.⁹ Ele construiu simulações em que agentes devem decidir qual a melhor explicação para a evidência disponível entre um conjunto de hipóteses mutuamente exclusivas e exaustivas (cada qual com diferentes probabilidades

⁸ Ver johnpollock.us/ftp/OSCAR-web-page.

⁹ Ver Glass (2002) e Olsson (2002).

iniciais e verossimilhanças em relação à evidência). O objetivo era medir o quanto cada agente seleciona a hipótese correta. Os resultados sugerem que a escolha baseada na medida de coerência por sobreposição maximiza o valor epistêmico em comparação com as rivais.¹⁰ Em casos em que a evidência é incerta, porém, o resultado depende do grau de incerteza adotado (Glass, 2012, p. 422).¹¹

Variedades não-Bayesianas de IME são tomadas como formas irracionais de atualização de graus de crenças na medida em que diferem na condicionalização bayesiana. Nas últimas décadas, o principal argumento para essa conclusão (da TEU) parte do fato de que a condicionalização minimiza a inacurácia esperada (ou seja, maximiza o valor epistêmico esperado) em relação a todos os outros métodos de atualização de crenças.¹²

Douven (2013) constrói simulações em que agentes, um Bayesiano e um explicacionista, assistem a uma mesma sequência de lançamentos de uma moeda e devem descobrir seu grau de enviesamento. Os resultados sugerem que, além de convergir para a resposta mais rapidamente, o explicacionista minimiza a inacurácia *na maioria dos casos*. Porém, quando a inacurácia do explicacionista é maior, ela é muito maior, o que é esperado já que a condicionalização minimiza a *inacurácia esperada*. Douven conclui que, apesar da condicionalização

¹⁰ Angere (2007) também usa métodos computacionais para comparar diferentes medidas de coerência e conclui que a medida de coerência por sobreposição maximiza o valor epistêmico relativamente às rivais.

¹¹ Glass (2021) propõe uma nova medida de coerência (coerência por produto) e dá prosseguimento ao estudo anterior incluindo essa medida. Nesse estudo, a coerência por produto se sai melhor que a por sobreposição.

¹² Cf. Titelbaum, no prelo, cap. 10.

minimizar a inacurácia esperada, a IME minimiza a inacurácia num sentido relevante (na maioria dos casos).¹³

Dantas (no prelo) compara como um agente não-monotônico (baseado numa versão trivalente de *logic programming*, um sistema de lógica não-monotônica) e um agente Bayesiano lidam com uma situação mais realista de raciocínio incerto, a partir de uma versão epistêmica do mundo de Wumpus.¹⁴ Os resultados das simulações sugerem que o agente Bayesiano se sai melhor em situações em que a evidência é menos confiável (ex. porque a percepção dos agentes é falível). Por outro lado, o agente não-monotônico se sai melhor quando a evidência é mais difícil de ser coletada porque este agente (mas não o Bayesiano) é capaz de suspender o juízo acerca de proposições para as quais ele não tem evidência adequada. Além disso, o agente não-monotônico é computacionalmente mais eficiente (em tempo) que o Bayesiano.

EC SOCIAL

Historicamente, a epistemologia tem se concentrado mais no caso individualista (em que sujeitos são estudados de maneira mais ou menos isolada de outros sujeitos). Porém, uma epistemologia que trate apenas de sujeitos isolados é, no mínimo, incompleta, já que parte considerável do conhecimento de que, de fato, possuímos resulta da interação com outros sujeitos (ex. testemunho). Esse tipo de consideração levou ao

¹³ Trpin e Pellert (2018) testam casos em que agentes têm evidência incerta sobre os resultados dos lançamentos. Ele compara um agente que utiliza condicionalização de Jeffrey (versão da condicionalização que lida com evidência incerta) e um agente que utiliza uma variação da IME. Os resultados sugerem que o agente explicacionista, além de convergir mais rapidamente para uma resposta, minimiza a inacurácia na maioria dos casos e lida melhor com maior incerteza da evidência.

¹⁴ Russell; Norvig, 2010, p. 198.

desenvolvimento da epistemologia social.¹⁵ Ironicamente, a EC social está num estágio mais avançado que a individualista.

Um dos modelos computacionais mais populares em EC social é o modelo de Hegselmann–Krause (HK), que foi apresentado por Hegselmann e Krause (2002) e desenvolvido em HK (2006). Inicialmente, HK foi aplicado a questões em ciências sociais (ex. sob que circunstâncias uma comunidade converge para uma opinião comum?), mas depois o modelo foi aplicado em EC social (ex. no estudo da convergência para a verdade). HK representa uma comunidade de agentes que tem como objetivo determinar o valor de uma variável no intervalo $[0, 1]$. As opiniões iniciais dos agentes são geradas aleatoriamente (com distribuição uniforme) nesse intervalo. Os agentes atualizam suas crenças por deliberação, calculando a média entre a sua opinião atual e a dos outros agentes que tenham opiniões suficientemente próximas à sua. Eles ‘dividem a diferença’. Os agentes também fazem ‘atualização evidencial’, a partir dos resultados de investigação individuais acerca do valor da variável. Uma revisão sobre o uso de HK em EC social pode ser encontrada em Douven (2020).

Usando uma versão modificada de HK, Douven (2010) argumenta que não existe uma resposta geral para a questão sobre se uma comunidade (ex. a científica) deve adotar a prática de ‘dividir a diferença’ em casos de desacordo entre pares. Os resultados sugerem que comunidades que ‘dividem a diferença’ tendem a convergir mais rapidamente a uma distância moderada da verdade. Por outro lado, comunidades que não ‘dividem a diferença’ (ex. que só executam

¹⁵ Cf. Goldman, 1999.

atualização evidencial), apesar de convergirem mais lentamente, convergem para uma distância menor da verdade.

Crosscombe e Lawry (2016) usam HK para investigar convergência em crenças vagas. Os resultados das simulações sugerem que comunidades que ‘dividem a diferença’ convergem para crenças menos vagas do que as que só executam atualização evidencial.

Erik Olsson e Sofi Angere desenvolveram Laputa,¹⁶ um modelo para investigações em EC social e uma plataforma com interface amigável para gerar simulações neste modelo. Olsson (2011) apresenta as principais características de Laputa: agentes são modelados como nós em um grafo, em que arestas modelam canais de comunicação. Tal qual em HK, agentes atualizam crenças através de deliberação e investigação. Porém, em Laputa, é possível modificar diversos parâmetros que são fixos em HK. Por exemplo, é possível escolher a estrutura da rede (quais agentes se comunicam com quais agentes). É também possível fixar outros parâmetros, como o limiar de certeza para que cada agente afirme sua opinião através dos canais de comunicação, o grau de confiança que cada agente tem em relação a cada outro agente, a chance de agentes fazerem investigações individuais (além da confiabilidade dessas investigações), etc. Um ponto importante do modelo é que, a cada interação, além de atualizar suas próprias crenças, os agentes atualizam o grau de confiança nos outros agentes (ambos, por condicionalização).

Hahn et al (2018) investigam como diferentes padrões de conectividade em redes sociais afetam a probabilidade de um grupo convergir para a verdade (competência coletiva). Hahn et al utilizam

¹⁶ luiq.lu.se/portfolio-item/laputa

Laputa para simular 36 redes sociais, com 10, 15 ou 18 agentes, e diferentes padrões de conectividade. Os resultados das simulações sugerem que quanto maior a conectividade da rede: (i) mais rapidamente ela converge para um estado estável, porém, contrariamente ao senso comum, (ii) menor é sua competência coletiva.¹⁷

No caso de redes com o mesmo grau de conectividade, a diferença entre competências coletivas é explicada pelo coeficiente de agrupamento (quanto maior, pior a competência coletiva). Um coeficiente de agrupamento maior está relacionado a grupos com muita conexão interna, mas pouca com outros grupos (*clustering*). Redes com coeficientes de agrupamento alto exibem fenômenos como polarização e câmaras de eco.¹⁸ Pallavicini et al (2018) usam Laputa para estudar condições gerais em que a polarização ocorre. Baumgaertner (2014) usa Netlogo,¹⁹ que é outra plataforma amigável para simulações em EC social, para estudar o papel da imparcialidade em evitar a ocorrência de câmaras de eco.

REFERÊNCIAS

ANGERE, S. The defeasible nature of coherentist justification. **Synthese**, v. 157, p. 321-335, 2007.

BAUMGAERTNER, B. Yes, no, maybe so: a veritistic approach to echo chambers using a trichotomous belief model. **Synthese**, v. 191, n. 11, p. 2549-2569, 2014.

¹⁷ Zollman (2007) chega a resultados semelhantes utilizando outro modelo.

¹⁸ Câmaras de eco são situações em que agentes têm suas crenças ‘ecoadas’ de volta por outros agentes dando a impressão geral de que eles estão corretos.

¹⁹ ccl.northwestern.edu/netlogo.

- BYRNE, R. Suppressing valid inferences with conditionals. **Cognition**, v. 31, p. 61-83, 1989.
- CROSSCOMBE, M; LAWRY, J. A model of multi-agent consensus for vague and uncertain beliefs. **Adaptive Behavior**, v. 24, n. 4, p. 249-260, 2016.
- DANTAS, D. When the (Bayesian) ideal is not ideal, no prelo. Disponível em: <https://www.academia.edu/65277710103/When_the_Bayesian_ideal_is_not_ideal>
- DOUVEN, I. Simulating peer disagreements. **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 41, n.2, p. 148-157, 2010.
- DOUVEN, I. Inference to the best explanation, Dutch books, and inaccuracy minimisation. **The Philosophical Quarterly**, v.63, n.252, p.428-444, 2013.
- DOUVEN, I. Computational models in Social Epistemology. In: FRICKER, M. et al (eds.). **The Routledge Handbook of Social Epistemology**. New York: Routledge, 2020, p. 457-465.
- FRANKFURT, H. **Sobre falar merda**. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca Ltda, 2005.
- GLASS, D. Coherence, explanation and Bayesian networks. In: O'Neill, M. et al. (eds.). **Artificial intelligence and cognitive science**. Berlin: Springer, p. 177-182, 2002.
- GLASS, D. Inference to the best explanation: does it track truth? **Synthese**, v. 185, n. 3, p. 411-427, 2012.
- GLASS, D. Coherence, explanation, and hypothesis selection. **The British Journal for the Philosophy of Science**. v. 72, n. 1, p. 1-26, 2021.
- GOLDMAN, A. **Knowledge in a social world**. Clarendon Press, 1999.
- HAHN, U.; HANSEN, J.; OLSSON, E. Truth tracking performance of social networks: how connectivity and clustering can make groups less competent. **Synthese**, v. 197, n. 4, p. 1511-1541, 2018.
- HEGSELMANN, R.; KRAUSE, U. Opinion dynamics and bounded confidence: models, analysis, and simulations. **Journal of Artificial Societies and Social Simulation**, v. 5, n. 3, 2002. Disponível em: <jasss.soc.surrey.ac.uk/5/3/2.html>

HEGSELMANN, R.; KRAUSE, U. Truth and cognitive division of labor: first steps towards a computer aided Social Epistemology. **Journal of Artificial Societies and Social Simulation**, v. 9, n. 3, 2006. Disponível em: <jasss.soc.surrey.ac.uk/9/3/10.html>

KAHNEMAN, D. **Rápido e devagar**: duas formas de pensar. São Paulo: Objetiva, 2012.

KIM, J. What is 'Naturalized Epistemology'? **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 381-405, 1988.

OLSSON, E. What is the problem of coherence and truth? **Journal of Philosophy**, v. 99, p. 246-272, 2002.

OLSSON, E. A simulation approach to veritistic social epistemology. **Episteme**, v. 8, n. 2, p. 127-143, 2011.

OLSSON, E. A bayesian simulation model of group deliberation and polarization. In: ZENKER, F. (ed.). **Bayesian argumentation**. New York: Springer, 2013, p.113-134.

PALLAVICINI, J.; HALLSSON, B.; KAPPEL, K. Polarization in groups of Bayesian agents. **Synthese**, v. 198, n. 1, p. 1-55, 2018.

POLLOCK, J. **Cognitive carpentry**: A blueprint for how to build a person. Cambridge: The MIT Press, 1995.

POLLOCK, J. **How to build a person**: a prolegomenon. Cambridge: The MIT Press, 1989.

RUSSELL, S.; NORVIG, P. **Artificial intelligence**: a modern approach. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 2010.

SHAH, N. How truth governs belief. **The Philosophical Review**, v. 112, n. 4, p. 447-482, 2003.

STENNING, K.; VAN LAMBALGEN, M. **Human reasoning and Cognitive Science**. Cambridge: The MIT Press, 2008.

TITELBAUM, M. **Fundamentals of Bayesian Epistemology**. No prelo. <tinyurl.com/ybfesffu>

TRPIN, B.; PELLERT, M. Inference to the best explanation in uncertain evidential situations. **The British Journal for the Philosophy of Science**, v. 70, n. 4, p. 977-1001, 2018.

WEINBERG, J.; NICHOLS, S.; STICH, S. Normativity and epistemic intuitions. **Philosophical Topics**, v. 29, n. 1, p. 429-460, 2001.

ZOLLMAN, K. The communication structure of epistemic communities. **Philosophy of Science**, v. 74, n. 5, p. 574-587, 2007.

19

EPISTEMOLOGIA DA MEMÓRIA

Ricardo Rangel Guimarães

Os fundamentos essenciais da epistemologia da memória, que pretendem fornecer uma explicação e análise do conceito de memória epistêmica proposicional, estão concentrados em duas concepções que caracterizam os princípios básicos da área, a saber, a assim denominada Visão Preservativa da Memória (VPM) e a Teoria Epistemológica da Memória (TEM). A essência do preservacionismo endossado pela VPM é a de que, na ausência de qualquer evidência adicional ou apoio epistêmico, o elemento que epistemiza uma crença memorial verdadeira, que pode ser entendido como a sua justificação memorial, não pode ser maior do que a justificação que tal crença tinha quando foi formada pela primeira vez por um sujeito cognoscente S qualquer no passado, em t_1 . Uma crença de memória não pode obter justificação apenas por existir no tempo, entre o momento da sua formação, t_1 , até a sua evocação por S no presente, em t_2 ; essa é a ideia básica do preservacionismo memorial, que pode ser formulado como se segue:

VPM: S sabe (crê justificadamente) que P com base na memória em t_2 somente se: (i) S sabe (crê justificadamente) que P em um tempo anterior t_1 , e (ii) S adquiriu o conhecimento de que P (justificação com respeito à P) em t_1 via outra fonte que não a memória. (SENOR, 2007, p. 200)¹

¹ No original: "PVM: S knows (justifiably believes) that P on the basis of memory at t_2 only if: (i) S knows (justifiably believes) that P at an earlier time t_1 , and (ii) S acquired the knowledge that P (justification with respect to P) at t_1 via a source other than memory." Jennifer Lackey (2007) também coloca como cláusula adicional ao "crê justificadamente" a condição e a exigência da racionalidade ("crê

Em poucas palavras, a VPM defende que se em t_2 S tem uma crença baseada na memória, e esta crença é justificada ou considerada um caso de conhecimento, então isso deve ser assim, pelo menos em parte, por causa da atividade de algum processo epistêmico gerador, ou pela presença de algum evento epistemicamente gerador que ocorreu em t_1 , ou pelo menos em algum tempo anterior à t_2 e que seja derivado de outra fonte cognitiva que não a memória: este caráter da parcialidade é destacado a fim de ressaltar que alguma propriedade epistêmica a mais deve ser satisfeita para que o conjunto das condições para haver conhecimento memorial deva ser também suficiente e não apenas necessário. A função da memória epistêmica seria, de acordo com esta concepção, a de preservar no tempo crença, verdade, justificação e conhecimento, mas não a de gerá-las. A TEM, endossada por estas condições básicas da VPM, defende a perspectiva de que memória proposicional implica conhecimento proposicional, i.e., é condição necessária para S lembrar que P que S saiba memorialmente que P. Esta relação do conhecimento proposicional ser consequência lógica ou ser implicado pela memória proposicional é o que constitui, basicamente, a essência da epistemologia da memória, que busca investigar e tratar das condições necessárias e suficientes para considerar casos de memória proposicional como sendo casos de conhecimento proposicional. A TEM afirma que lembrar-se de algo implica conhecer esse algo, sendo que esse conhecimento foi previamente adquirido e preservado. A memória, sob este viés, é duradoura no tempo e consiste em uma espécie de conhecimento contínuo (a VPM é o fundamento para uma análise da

justificadamente/é racional ao crer"). No presente contexto, está-se tomando como sinônimas as noções de crer justificadamente e ser racional ao crer.

TEM). Em geral, os proponentes da TEM defendem uma análise da memória proposicional de acordo com a seguinte definição:

Em t2, S lembra que P se e somente se:

- (1) S sabe em t2 que P;
- (2) S sabia em t1 que P;
- (3) O conhecimento de S em t2 de que P está adequadamente conectado ao conhecimento de S em t1 de que P. (BERNECKER, 2007, p. 141)²

A condição (1) dessa definição é chamada de *condição de conhecimento presente*, a condição (2) de *condição de conhecimento passado* e a condição (3) de *condição de ligação*. As condições (1) e (2) garantiriam que só é possível lembrar aquilo que foi o caso no passado, a lembrança, nesse sentido, é essencialmente factual, e a condição (3), a condição de ligação ou conexão, tem a função de excluir o reaprendizado da ordem da lembrança e garantir que o conhecimento pertencente à memória proposicional seja conhecimento retido: considerando que seja possível para S saber em t2 que P, e tê-lo sabido anteriormente em t1, e mesmo assim não conseguir se lembrar em t2 que P, S poderia simplesmente ter aprendido que P em t1, esquecido P completamente no intervalo entre t1 e t2, e depois ter “reaprendido” que P novamente em t2, onde esse reaprendizado envolveria por parte de S conhecimento proposicional, e a relação entre conhecimento memorial e lembrança não satisfaria as condições presentes.

Partindo-se do pressuposto de que conhecimento implica verdade, crença e justificação, independentemente de como esta última é

² No original: “At t2 S remembers that P if only if: (1) S knows at t2 that P. (2) S knew at t1 that P. (3) S’s knowing at t2 that P is suitable connected to S’s knowing at t1 that P.”

concebida, se sua natureza é internalista ou externalista,³ o que constitui um dos grandes debates da epistemologia analítica contemporânea, e considerando-se a propriedade da transitividade da implicação lógica, a condição (1), de conhecimento presente, requer três condições, a saber (condições necessárias, mas não suficientes):

(1.i) P é verdadeiro em t₂;

(1.ii) S crê que P em t₂;

(1.iii) S está justificado em crer que P em t₂. (BERNECKER, 2007, p. 142)⁴

Da mesma forma, a condição de conhecimento passado, (2), implica nas três condições a seguir:

(2.i) P era verdadeiro em t₁;

(2.ii) S cria (acreditava) que P em t₁;

(2.iii) S estava justificado ao crer que P em t₁. (BERNECKER, 2007, p. 142)⁵

As condições (1.i) e (2.i) são chamadas de *condições de verdade*, (1.ii) e (2.ii) são *condições de crença*, e (1.iii) e (2.iii) são *condições de justificação*. Se qualquer uma destas condições não for satisfeita ou não puder ser sustentada e defendida racionalmente, o proponente da TEM é obrigado a concluir que S não lembra que P. A tarefa de oferecer uma explicação satisfatória para a memória proposicional é uma questão, ao fim e ao cabo, de determinar a sustentabilidade racional das condições de crença e de justificação da definição canônica da TEM. Existem, contudo, alguns autores, como Sven Bernecker (2010) e Jennifer Lackey (2005, 2007), por exemplo, que são contrários à VPM e TEM e defendem o assim

³ Ver o verbete 'Análise do Conhecimento', neste compêndio.

⁴ No original: "(1.i) P is true at t₂. (1.ii) S believes at t₂ that P. (1.iii) S is justified at t₂ in believing that P."

⁵ No original: "(2.i) P was true at t₁. (2.ii) S believed at t₁ that P. (2.iii) S was justified at t₁ in believing that P."

chamado *geracionismo memorial*, posição esta que sustenta e defende a criação, ao longo do tempo, de novas propriedades epistêmicas entre t_1 e t_2 . É importante observar e ressaltar que, na literatura contemporânea em epistemologia da memória, existem diferentes versões de geracionismos memoriais, e dependendo de qual deles se trate, o preservacionismo pode ou não ser compatível com o mesmo.⁶ A problemática toda gira em torno de uma questão crucial, a saber, a de como a memória preserva no tempo o status epistêmico positivo de uma crença original, crença esta adquirida em um tempo passado. Para alguns preservacionistas clássicos, como Conee e Feldman (2004, p. 60-61), a justificação epistêmica de uma crença é uma questão de como fatores internos e potencialmente acessíveis ao sujeito cognoscente conferem justificação para tal crença, em um critério justificacional internalista de acesso cognitivo. O problema crucial com este tipo de justificação memorial internalista preservacionista é o esquecimento irreversível no tempo, por parte do sujeito, dos fatores que justificam uma crença memorial, como evidências e/ou razões às quais tal sujeito não é mais capaz de acessar no tempo presente, o que é conhecido na epistemologia como o “problema da evidência perdida”. De forma a chamar a atenção para este problema, Timothy Williamson (2007, p. 110-111), ressalta que muitas de nossas lembranças factuais vêm sem qualquer aspecto fenomenológico particular as acompanhando no processo da rememoração, tais como imagens memoriais e/ou sentimentos de familiaridade: não nos lembramos de como adquirimos a informação obtida no passado, mas isso pode não ser um critério suficiente para nos desautorizar, no sentido de não conferir justificação

⁶ Vide, por exemplo, MICHAELIAN, 2011, p. 335, em que o autor defende o que ele denomina de “nova teoria causal da memória construtiva”, concepção esta incompatível com a VPM.

epistêmica, a utilizar uma evidência ausente como um fator justificacional de uma crença memorial.

De acordo com a concepção geracionista, uma crença memorial poderia obter mais justificação em t2 do que tinha em t1 sem a entrada e presença de evidências adicionais entre t1 e t2, podendo inclusive obter essa justificação em t2 mesmo não a possuindo em t1. Dentro desta perspectiva de análise, como a memória poderia, por exemplo, gerar justificação? Segundo Robert Audi (1995, p. 37) e John Pollock (1974, p. 193), seria justamente a fenomenologia da lembrança o fator que geraria justificação para as crenças de memória. Ambos epistemólogos traçam um paralelo entre percepção e memória a fim de defender este ponto, alegando que, para o sujeito, o aspecto fenomenológico do fator justificador para suas crenças perceptuais teria a mesma relevância epistêmica do aspecto fenomenológico de um estado de lembrança para as suas crenças memoriais. A concepção presente aqui é a de uma justificação memorial *prima facie*, onde seria este *parecer lembrar* que P, na ausência de derrotadores (*defeaters*) e sendo a justificação de P não anulável, o elemento epistêmico que justificaria a crença de que P. Mesmo admitindo-se fenomenologias distintas como elementos geradores de justificação para crenças memoriais, e endossando o ponto de vista para o qual Audi e Pollock chamam a atenção, i.e. de que as propriedades que gerariam justificação para tais crenças estariam fundamentadas nesses aspectos fenomenológicos da lembrança, esta versão de geracionismo memorial poderia apresentar alguns problemas, pois na ausência de condições de anulabilidade (ou derrotabilidade), o status epistêmico de uma crença de memória aumentaria simplesmente em virtude de a mesma ser lembrada. Mas haveria plausibilidade em se supor que, *ceteris paribus*, uma crença de

tal natureza que é recuperada com bastante frequência gozaria de um estatuto epistêmico “melhor”, digamos assim, do que uma crença que é recuperada com pouca frequência? Não parece haver, pelo menos à primeira vista, uma correlação clara e direta entre o estatuto epistêmico de uma crença e o número de vezes em que ela é evocada, trazida à baila pela memória, naquilo que Matthew McGrath denominou de “o problema do impulso epistêmico” (*“epistemic boost problem”*) (MCGRATH, 2007, p. 19-22). De acordo com esta forma de geracionismo defendida por Audi e Pollock e considerada por Sven Bernecker como uma forma de “geracionismo radical” (BERNECKER; PRITCHARD, 2011, p. 331), a memória poderia gerar novos fatores justificacionais mediante novas evidências disponíveis para um sujeito S, que se dariam pelo próprio ato de lembrar; a outra parte deste processo seria devida a uma fenomenologia da lembrança não necessariamente relacionada com este ato, onde S estaria justificado ao crer que P desde que não houvesse razões e/ou evidências que anulassem essa justificação (precisamente a justificação *prima facie*), não havendo nenhum tipo de contraevidência envolvida nesse processo. Já a outra versão de geracionismo memorial referida por Bernecker, e por ele denominada de “geracionismo moderado”, seria a proposta defendida por Jennifer Lackey,⁷ que possui determinadas características do preservacionismo ao defender uma perspectiva de que o processo memorial não geraria novos elementos justificacionais e/ou evidenciais a partir “do nada”: ao invés disso, a única forma de a memória funcionar como uma fonte geradora de conhecimento, por exemplo, seria através da remoção do que ela denominou de “derrotadores normativos”. A idéia central nesta

⁷ LACKEY, 2005, p. 640-644 e BERNECKER, 2010, p. 96-103.

concepção é a de que todas as condições necessárias para uma crença memorial adquirir justificação já devem estar presentes quando a crença foi formada, através das razões que fundamentem esta justificação em t_1 , se esta crença não possuía derrotadores, ela se mantém justificada no tempo, ainda que seja anulável, isto é, pode ser derrotada em outro instante que não em t_1 (justificação *prima facie*), implicando-se com isto a tese de que a memória não geraria propriamente justificação, mas sim conhecimento, a remoção dos derrotadores normativos lackeyanos teria um papel epistêmico essencial neste processo, basicamente é o que esta forma de geracionismo, em última instância, defenderia.⁸

Em suma, de maneira geral, para os defensores da TEM, como Robert Audi, por exemplo, a memória não é uma fonte geradora de conhecimento, exceto no sentido de que, ao se usar o que se tem na memória, se adquire conhecimento por inferência ou por outros processos que podem, eles mesmos, produzirem conhecimento e/ou outras propriedades epistêmicas. Nesse sentido, a memória não é uma fonte básica de conhecimento, mas uma fonte que essencialmente preserva, de maneira geral, estas propriedades, e tem alguma função gerativa específica apenas através da dependência da contribuição de alguma fonte diferente dela mesma. Esta posição genérica não é compartilhada, seja parcial ou plenamente, pelos não defensores da

⁸ Um detalhamento mais cioso e refinado desta versão do geracionismo lackeyano extrapola os limites deste verbete e não cabe ser feito aqui, haja vista toda uma discussão que a autora realiza acerca dos diferentes tipos de derrotadores, doxásticos e normativos, dentre outras questões para análise. Para o presente propósito, é suficiente conceber esta ideia da remoção dos derrotadores normativos, onde uma crença memorial pode se tornar conhecimento memorial em um momento posterior ao da sua formação, quando mudanças no ambiente externo podem resultar na ausência de tais derrotadores, elementos estes essenciais para uma compreensão mínima do que Lackey denomina de geracionismo moderado na sua epistemologia da memória. Para uma melhor e mais clara compreensão desta concepção, ver Lackey (2005, p. 641-642 e p. 653).

TEM e da VPM, sejam geracionistas moderados ou radicais, como, por exemplo, Jennifer Lackey e Sven Bernecker.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

AUDI, R. **Epistemology**: a contemporary introduction to the theory of knowledge. New York: Routledge, 2011.

AUDI, R. The Sources of Knowledge. In: MOSER, P. (ed.). **The Oxford Handbook of Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 71-94.

GUIMARÃES, R. R. A Teoria Epistemológica da Memória e os Seus Críticos, 2014. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PUCRS.

REFERÊNCIAS

AUDI, R. Memorial Justification. **Philosophical Topics**, v. 23, p. 31-45, 1995.

BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (eds.). **The Routledge Companion to Epistemology**. London/New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011.

BERNECKER, S. **Memory**: A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BERNECKER, S. Remembering without Knowing. **The Australasian Journal of Philosophy**, v. 85, p. 137-165, 2007.

CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism**: Essays in Epistemology. Oxford: Clarendon, 2004.

LACKEY, J. Memory as an Epistemically Generative Source. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 70, n. 3, p. 636-658, 2005.

LACKEY, J. Why Memory Really is an Epistemically Generative Source: A Reply to Senor. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 74, n. 1, p. 209-219, 2007.

MCGRATH, M. Memory and Epistemic Conservatism. **Synthese**, v. 157, p. 1-24, 2007.

MICHAELIAN, K. Generative Memory. **Philosophical Psychology**, v. 24, n. 3, p. 323-342, 2011.

POLLOCK, J. L. **Knowledge and Justification**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

SEÑOR, T. D. Preserving Preservationism: A Reply to Lackey. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 74, n.1, p. 199-208, 2007.

WILLIAMSON, T. On Being Justified in One's Head. In: TIMMONS, M.; GRECO, J.; Mele, A.R. (eds.). **Rationality and the Good**: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 106–22.

20

EPISTEMOLOGIA DA MODALIDADE

Danilo Fraga Dantas

Juízos modais são juízos que afirmam que algo é possível, necessário ou impossível¹ como, por exemplo:

1. Estou em Santa Maria, mas *poderia* estar em Salvador,
2. *Necessariamente*, estou em algum lugar num dado momento (eu sou um indivíduo concreto),
3. É *impossível* que eu esteja em dois lugares ao mesmo tempo (indivíduos concretos não podem estar em dois lugares ao mesmo tempo).

Julgamentos modais cumprem um papel importante não apenas em nossa tomada de decisão cotidiana, mas também na atividade filosófica. Cotidianamente, fazemos planos de contingência, que levam em conta o que *pode* ocorrer (ex. vou sair mais cedo para a faculdade porque *pode* haver engarrafamento). E muitas das principais teses filosóficas são teses modais. Por exemplo, o fisicalismo em filosofia da mente é a posição de que o mental sobrevém no físico (ou seja, de que não é possível que uma propriedade mental mude sem que uma propriedade física mude).² Além disso, filósofos comumente usam argumentos modais (argumentos com premissas que são julgamentos modais). Por exemplo (Plantinga, 1974):

¹ A epistemologia da modalidade lida tipicamente com modalidade alética, em oposição a modalidade deontica e epistêmica. Além disso, a epistemologia da modalidade tipicamente lida com a modalidade metafísica, em oposição à modalidade lógica ou física.

² Um conjunto de propriedades *A* (ex. mentais) sobrevém noutro conjunto de propriedades *B* (ex. físicas) quando duas coisas não podem diferir em relação a propriedades-*A* sem diferir também em relação a propriedades-*B*.

1. É possível que Deus exista.
2. Necessariamente, se Deus existe, Deus existe necessariamente.
3. Logo, Deus existe atualmente.

Outros exemplos de argumentos modais são os argumentos em favor do dualismo mente-corpo, tanto na versão de Descartes quanto na versão de Chalmers, e o argumento contra a necessidade da uniformidade da natureza (de Hume). Exemplos (menos extraordinários) são argumentos que partem da premissa de que algum cenário meramente descrito é possível para uma conclusão sobre o mundo atual. São exemplos o argumento de Gettier contra a análise tradicional do conhecimento e o argumento da Terra-Gêmea (de Putnam) sobre o externalismo cognitivo.

A questão central da epistemologia da modalidade é: “Como podemos ter conhecimento modal não trivial?”. Temos conhecimento modal ‘trivial’ sobre o que é possível baseado em nosso conhecimento sobre o que é atualmente o caso, já que o que é atual é possível. Conhecimento modal não trivial é conhecimento do necessário (o que não poderia não ser o caso) e conhecimento do possível que não é baseado unicamente em conhecimento do atual.

HISTÓRICO

Na primeira metade do século 20, as seguintes afirmações eram amplamente aceitas em filosofia:

1. Uma proposição é necessária se e somente se é a priori se e somente se é analítica.
2. Uma proposição é contingente se e somente se é a posteriori se e somente se é sintética.

Se este fosse o caso, poderíamos saber (a priori) se uma proposição (ex. que solteiros são não-casados) é necessária checando se ela é analítica. Também poderíamos saber (a priori) se uma proposição é possível checando se sua negação não é necessária (não é analítica).

Kripke (1980) argumenta que nomes próprios designam o mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis (em que aquele indivíduo existe). Se esse é o caso, então ‘Héspero é Fósforo’ expressa uma proposição necessária, já que tanto ‘Héspero’ quanto ‘Fósforo’ designam Vênus em todos os mundos possíveis em que Vênus existe. Porém, que Héspero é Fósforo foi uma descoberta científica e, portanto, a posteriori. Putnam (1975) argumenta de modo semelhante para termos de espécie natural e conclui que sentenças como “água é H_2O ” também expressam proposições necessárias a posteriori.

A existência de necessidades a posteriori retirou a analiticidade da posição de marcador seguro (e único) da necessidade. Algumas necessidades não são analíticas porque são a posteriori. Além disso, nem toda proposição cuja negação não é analítica é possível, já que tal negação pode ser uma necessidade a posteriori. Por exemplo, “água não é H_2O ” expressaria uma proposição sintética (e a posteriori), mas impossível.

PROPOSTAS

As propostas em epistemologia da modalidade podem ser divididas entre racionalistas e empiristas. As propostas racionalistas tendem a defender que, mesmo existindo necessidades a posteriori, podemos ter conhecimento modal não trivial a priori. As empiristas, por outro lado, baseiam o conhecimento modal em procedimentos a posteriori. As

propostas mais importantes baseiam o conhecimento modal nas seguintes noções/faculdades (em ordem de “grau de racionalismo”, do maior para o menor):

1. Concebibilidade (Chalmers, 2010) e imaginação (Kung, 2010);
2. Conhecimento de essências (Lowe, 2012);
3. Conhecimento de contrafactuais (Williamson, 2010);
4. Similaridade (Roca-Royes, 2017).

CONCEBIBILIDADE

No ‘Tratado da Natureza Humana’, Hume descreve a seguinte “máxima da concebibilidade”:

Essa é uma máxima estabelecida em metafísica: o que quer que a mente conceba claramente inclui a ideia de existência possível ou, em outras palavras, nada que imaginamos é absolutamente impossível (I.ii.2).

Esta “máxima” seria amplamente utilizada em filosofia (segundo Hume). Por exemplo, Descartes toma a concebibilidade de sua existência na ausência de seu corpo como evidência para a possibilidade de sua existência na ausência de seu corpo. Hume faz algo parecido no próprio Tratado quando argumenta contra a necessidade da uniformidade da natureza: “Podemos conceber uma mudança no curso da natureza; o que é suficientemente prova de que essas mudanças não são impossíveis” (I.iii.4).

A relação epistêmica entre concebibilidade e possibilidade pode se dar de, ao menos, duas maneiras. Yablo (1993) defende que concebibilidade dá evidência (cancelável) para possibilidade. Chalmers (2010) defende que concebibilidade *implica* possibilidade (o que é uma tese mais forte). Chalmers faz as seguintes distinções:

1. Reflexão *prima facie* vs. Reflexão idealmente racional;
2. Concebibilidade positiva vs. concebibilidade negativa;
3. Concebibilidade primária vs. Concebibilidade secundária.

Uma concepção *prima facie* (mas não uma concepção ideal) pode ser cancelada por mais reflexão *a priori*. Se concebibilidade implica possibilidade, a noção relevante de ‘concebibilidade’ deve ser a ideal. Considere uma verdade matemática qualquer (ex. de que o conjunto dos números naturais e o conjunto dos racionais têm a mesma cardinalidade). Essa é uma verdade necessária, cuja negação é impossível. Porém, essa impossibilidade é *prima facie* concebível (e foi considerada em alguns momentos da história da matemática), mas não é idealmente concebível (como Cantor mostrou). Uma questão para a noção de reflexão ideal é se ela está ao alcance de seres com limitações cognitivas, como nós.

Conceber positivamente uma proposição é a construção mental de um cenário coerente. A construção do cenário não precisa ser completa, mas deve ser suficientemente detalhada ao ponto de a proposição em questão ser verdadeira em relação ao cenário. Conceber negativamente uma proposição é a incapacidade de refutar esta proposição por considerações *a priori*. A concebibilidade negativa é mais fraca que a positiva porque podemos não ser capazes de refutar algo por ignorarmos fatos relevantes (ex. que a estrela matutina e a vespertina é, na verdade, o planeta Vênus), enquanto somos capazes, ainda assim, de conceber positivamente este algo.

Necessidades *a posteriori* são casos problemáticos para a abordagem baseada em concebibilidade. Aparentemente, é concebível (mesmo idealmente) que Héspero seja diferente de Fósforo, mas isso é impossível já que ambos são Vênus. A distinção entre

concebibilidade/possibilidade primária e secundária é usada para lidar com esse problema. Há duas maneiras que podemos usar um cenário de uma concepção: podemos usar um cenário para fixar a proposição que uma sentença expressa ou para avaliar o valor de verdade desta proposição. Nas noções primárias, a proposição é fixada e avaliada num mesmo mundo possível; nas noções secundárias, a fixação se dá no mundo atual e a avaliação noutro mundo possível.

Secundariamente, não é possível que Héspero seja diferente de Fósforo. Mas nesse sentido também não é concebível que Héspero seja diferente de Fósforo. Não é possível que alguém conceba um cenário em que Vênus seja diferente de si mesmo. Primariamente, é concebível que Héspero seja diferente de Fósforo: é concebível um cenário em que a estrela matutina seja diferente da estrela vespertina (ex. em que uma seja Vênus e a outra Marte). Mas essa também seria uma possibilidade primária.

Chalmers propõe dois casos em que concebibilidade implicaria possibilidade:

- (CP+) Concebibilidade primária ideal positiva implica possibilidade primária;
- (CP-) Concebibilidade primária ideal negativa implica possibilidade primária.

Uma abordagem similar à da concebibilidade toma nossa capacidade de imaginar um cenário que verifique p como evidência para a possibilidade de p (cf. Kung, 2010). ‘Imaginação’ é aqui tomada como uma contraparte ‘mais sensível’ da concebibilidade (que dependeria diretamente da capacidade de formar imagens mentais). Por isso, as abordagens baseadas em imaginação tendem a ser menos racionalistas que aquelas baseadas em concebibilidade.

ESSÊNCIA

Lowe (2012) propõe uma teoria que baseia nosso conhecimento modal em nosso conhecimento da essência das coisas. De alguma maneira, teríamos conhecimento da ‘definição real’ de algo. A partir daí, teríamos conhecimento de quais são suas propriedades essenciais.³ A essência da água, por exemplo, só poderia ser conhecida somente de maneira a posteriori (fazendo química).

A partir daí, poderíamos inferir o que é e o que não é necessário. É necessário para algo aquilo que se segue logicamente da essência das coisas. É possível para algo aquilo cuja negação não se segue logicamente da essência das coisas. Por exemplo, é necessário que um terreno retangular tenha quatro lados e é possível que se construa uma casa num terreno retangular.

CONTRAFACTUAIS

Williamson (2007) propõe uma teoria que baseia nosso conhecimento modal em nossa capacidade de avaliar contrafactuais. Considere os seguintes condicionais:

1. Se Oswald não matou Kennedy, outra pessoa o fez.
2. Se Oswald não tivesse matado Kennedy, outra pessoa o teria feito.

Condicionais do tipo 1 são chamados de “indicativos” enquanto condicionais do tipo 2 são chamados de “subjuntivos” ou “contrafactuais”. (Aparentemente, 1 é verdadeiro e 2 é falso). Nossa

³ Jago (2018) tem uma teoria muito engenhosa de como podemos ter este tipo de conhecimento.

capacidade de avaliar contrafactuais é estudada em filosofia e na psicologia cognitiva.⁴

Suponha que você está nas montanhas e, enquanto o sol derrete o gelo, algumas rochas que estavam presas no gelo descem encosta abaixo. Você nota que uma rocha que deslizava em direção ao lago é parada por um arbusto. Então, você se pergunta onde a rocha teria parado caso o arbusto não estivesse lá.

Uma maneira natural de responder essa questão é visualizar a rocha deslizando ladeira abaixo sem que o arbusto estivesse lá até cair no lago. Você, então, passa a saber que o seguinte contrafactual é verdadeiro: ‘se o arbusto não estivesse lá, a rocha cairia no lago’. (WILLIAMSON, 2007, p. 142)

A partir de nosso conhecimento de contrafactuais poderíamos ter conhecimento modal. Williamson argumenta que ‘A é necessário’ é equivalente ao contrafactual ‘se não-A fosse o caso, então uma contradição se seguiria’ e que ‘A é possível’ é equivalente à negação do contrafactual ‘se A fosse o caso, então uma contradição não se seguiria’. A ideia é que poderíamos avaliar estes contrafactuais desse tipo e, então, concluir se A é necessário/possível. Note que é mais simples avaliar se uma contradição se segue de uma hipótese (ex. derivando-a) do que provar que tal derivação não é possível.

Nozick (2001) propõe o seguinte argumento cético:

1. Não há vantagem adaptativa em se ter crenças verdadeiras sobre todos os mundos possíveis.
2. Se não há tal vantagem adaptativa, então humanos não estão equipados com uma faculdade para detectar a verdade em todos os mundos possíveis.

⁴ Cf. Byrne, 2016.

3. Necessidade é verdade em todos os mundos possíveis.
4. Se não existe módulo ou faculdade para detectar necessidade metafísica, então nenhuma crença sobre necessidade está justificada.
5. Logo, nenhuma de nossas crenças sobre necessidade está justificada.

A proposta Williamson nos permite responder a esse desafio cético, já que existiria vantagem adaptativa em se ter uma faculdade de avaliação de contrafactuais. A ideia é que uma capacidade de planejamento funcional deve ser capaz de atuar a partir de planos de contingência, que são planos que levam que conta o que fazer se algumas situações contrafactuais *fossem* o caso. Esta capacidade é estudada na literatura empírica sobre contrafactuais.⁵

Um problema para esse tipo de proposta é que, mesmo que nossa capacidade de avaliar contrafactuais seja confiável em situações cotidianas, daí não se segue que ela seja confiável para avaliar os julgamentos modais discutidos por filósofos (que podem envolver questões extraordinárias, como a existência de Deus).

SIMILARIDADE

Fischer e Leon (2017) organizaram uma importante coletânea sobre teorias empiristas em epistemologia da modalidade. Numa dessas teorias, Roca-Royes (2017) propõe que nosso conhecimento modal é baseado em nosso conhecimento empírico de similaridades. Suponha que *S* tem uma mesa em seu escritório (que não está quebrada) e que *S* teve uma mesa similar à primeira que quebrou. Suponha que *S* tem conhecimento perceptivo de que a outra mesa quebrou e de que as duas mesas são relevantemente similares (ex. *S* sabe que as mesas são do

⁵ Cf. Byrne, 2016.

mesmo modelo). O princípio proposto por Roca-Royes é o seguinte: se S sabe que a e b são relevantemente similares e que Fa , então S pode ter saber que Fb é possível com base no conhecimento de Fa e da similaridade entre a e b .

A questão central aqui é explicar a noção de ‘similaridade relevante’. Roca-Royes não dá uma resposta completa. Mas ela chama a atenção para o fato de que a noção de similaridade relevante deve ter a ver com a coincidência de características intrínsecas, mas empiricamente acessíveis das entidades. Isso, porém, é muito vago. Por exemplo, a mesa antiga e a atual são similares porque são do mesmo modelo. Mas elas ainda seriam relevantemente similares se fossem apenas feitas do mesmo material (compensado)? Elas ainda seriam relevantemente similares apenas pelo fato de serem mesas? Etc.

Outra limitação desse tipo de proposta é que ela só pode ser aplicada a entidades empiricamente acessíveis. Mas esse é insuficiente para avaliar as possibilidades/necessidades discutidas por filósofos.

PRIORIDADE EPISTÊMICA

Hale (2003) faz uma distinção entre abordagens centradas em possibilidade e em necessidade. Numa abordagem centrada em possibilidade, temos primeiro conhecimento da possibilidade e a partir deste baseamos nosso conhecimento sobre necessidade. Este é o caso, por exemplo, das propostas baseadas em concebibilidade e similaridade.

Numa abordagem centrada em necessidade o caminho é inverso (ex. as propostas de essências e contrafactuais). Essa distinção é importante porque o fato de o conhecimento de uma modalidade ser

primário pode fazer o conhecimento da outra modalidade ser ‘mais difícil’. Por exemplo, é ‘mais fácil’ conceber um cenário do que ter evidência de que a concepção é impossível.

CETICISMO MODAL

As limitações das teorias de similaridade da teoria contrafactual estão relacionadas a uma distinção proposta por van Inwagen (1998). Julgamentos modais ordinários seriam aqueles que fazemos em nossa vida cotidiana, científica e mesmo filosófica (em alguns casos). Por exemplo:

1. O Brasil poderia ter ganhado a Copa do Mundo de 98.
2. O sal de cozinha é solúvel.
3. É possível alguém possuir crença verdadeira e justificada e, ainda assim, não possuir conhecimento.

Julgamentos modais extraordinários seriam aqueles utilizados especialmente em metafísica. Por exemplo:

4. É possível que Deus exista.
5. É possível que a alma exista na ausência de um corpo.

Van Inwagen não dá muitos detalhes sobre essa distinção, mas Divers (1999) fundamenta melhor uma distinção muito semelhante. Modalização básica é aquela que pode ser expressa como sendo sobre indivíduos localizados no espaço-tempo (indivíduos concretos). Modalização avançada é aquela que só pode ser expressa em termos de indivíduos não localizados no espaço-tempo (ex. Deus, almas, etc).

Van Inwagen propõe que aceitemos que temos conhecimento modal ordinário (que seria baseado numa faculdade de intuição modal),

mas que sejamos céticos em relação ao conhecimento modal extraordinário. Ele argumenta que, tal como a percepção, nossa intuição modal não é confiável para casos ‘distantes’ do cotidiano.

Ele também levanta a possibilidade de nossos julgamentos modais extraordinários serem artefatos de nossa socialização (do que é geralmente aceito). Por fim, ele argumenta que uma vez que ninguém é capaz de conceber um cenário suficientemente detalhado para verificar a possibilidade, por exemplo, de vacas roxas (que detalhes específicos do DNA dessas vacas produziria o pigmento roxo?), não deveríamos esperar que sejamos capazes de conceber um cenário que verifique coisas mais remotas, como a existência de Deus.

Esse último argumento leva à questão de qual é o nível de detalhes é suficiente para que a concebibilidade seja evidência de possibilidade. Podemos conceber coisas impossíveis num nível de detalhes baixo:

(a) . (b) _____

FIGURA 1: O círculo-quadrado, visto de longe (a) e visto de lado (b).

Num caso menos dramático, podemos ou não conceber água sem átomos de hidrogênio dependendo de qual seja nível de detalhes da concepção (ex. um copo de água). O desafio de van Inwagen é o seguinte: como poderíamos saber que chegamos ao nível de detalhes suficiente para que nossa concepção seja evidência de possibilidade? Uma solução é partir para concepção ideal de concebibilidade, mas esse tipo de concepção parece estar fora do alcance de seres com limitações cognitivas.

Geirsson (2005) argumenta que justificação modal vem em graus e é falível. Para cada nível de detalhes, há um nível de justificação e essa

justificação pode ser cancelada por detalhes adicionais. Essa proposta parece explicar a discordância entre filósofos em questões modais. Quando um filósofo pensa que algo é possível, outro pode replicar que esse algo não é possível se ele preencher concepção mais completamente ou se ele encontrar algum erro na concepção inicial. Porém, se dois filósofos preencherem suas concepções com o mesmo nível de detalhe, mas de maneiras diferentes, ambos estariam igualmente justificados em suas crenças (mesmo estas sendo incompatíveis).

REFERÊNCIAS

- BYRNE, R. Counterfactual Thought. **Annual Review of Psychology**, v. 67, p. 135-157, 2016.
- CHALMERS, D. The Two-Dimensional Argument against Materialism. In: CHALMERS, D. **The Character of Consciousness**. New York: Oxford University Press, 2010, Cap. 6, p. 141-191.
- DIVERS, J. A Genuine Realist Theory of Advanced Modalizing. **Mind**, v. 108, n. 430, p. 217-240, 1999.
- FISCHER, B.; LEON, F. (eds.). **Modal Epistemology After Rationalism**. Cham: Springer, 2017.
- GEIRSSON, H. Conceivability and Defeasible Modal Justification. **Philosophical Studies**, v. 122, n. 3, p. 279-304, 2005.
- HALE, B. Knowledge of Possibility and Necessity. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 103, p. 1-20, 2003.
- VAN INWAGEN, P. Modal Epistemology. **Philosophical Studies**, v. 92, p. 67-84, 1998.
- JAGO, M. Knowing how things might have been. **Synthese**, v. 198, p. 1981-1999, 2021.
- KRIPKE, S. **Naming and Necessity**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

- KUNG, P. Imagining As a Guide to Possibility. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 81, n. 3, p. 620–663, 2010.
- LOWE, E. J. What is the Source of our Knowledge of Modal Truths, **Mind**, v. 121, n. 484, p. 919–950, 2012.
- NOZICK, R. Necessity and Contingency. In: NOZICK, R. **Invariances: The Structure of the Objective World**. Cambridge: Belknap Press, 2001, cap. 3, p. 120–170.
- PLANTINGA, A. The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- PUTNAM, H. The meaning of 'meaning'. **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, v. 7, p.131–193, 1975.
- ROCA-ROYES, S. Similarity and Possibility: an epistemology of de re modality for concrete entities. In: FISCHER, B.; LEON, F. (eds.). **Modal Epistemology After Rationalism**. Cham: Springer, 2017. p. 221–245.
- WILLIAMSON, T. Knowledge of Metaphysical Modality. In: WILLIAMSON, T. **The Philosophy of Philosophy**. Oxford: Wiley Blackwell, 2007, cap. 5, p. 134–178.
- YABLO, S. Is Conceivability a Guide to Possibility? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 53, p. 1–42, 1993.

21

EPISTEMOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Eros Moreira de Carvalho

Tomamos como certo que os nossos sentidos nos colocam em contato com o ambiente ao nosso redor. Enquanto caminhamos em uma rua, vemos obstáculos que temos de contornar ou remover. Mesmo de costas, podemos ouvir a bicicleta que se aproxima e dar passagem. Em suma, por meio de experiências perceptivas (visuais, auditivas, olfativas etc.), ficamos conscientes de objetos ou eventos que estejam ocorrendo ao nosso redor. Além disso, com base no que percebemos, podemos formar e manter crenças acerca do ambiente e, assim, adquirir conhecimento perceptivo acerca do mundo. A importância desse conhecimento acerca do que está ao nosso alcance perceptivo é inestimável para a nossa sobrevivência e a condução de nossos projetos cotidianos. Contudo, podemos querer saber (1) se de fato temos acesso ao mundo físico circundante por meio das nossas experiências perceptivas, e (2) se e como essas experiências justificam as nossas crenças acerca do que percebemos. Esses problemas são centrais para a epistemologia da percepção, embora não sejam os únicos.¹

¹ Outro problema central para a epistemologia da percepção, mas que não será abordado aqui por limitação de espaço, é o de determinar se e quanto confiável é a capacidade perceptiva. Sobre esse problema, ver Alston (1996). Também não discutiremos o problema de como delimitar a percepção enquanto fonte de conhecimento. Sobre esse problema, ver Audi (2010, Capítulo 1).

O ARGUMENTO DA ILUSÃO/ALUCINAÇÃO

Uma ilusão é uma experiência em que um objeto parece ter uma propriedade que ele efetivamente não tem, como o bastão que parece torto quando imerso na água. Uma alucinação é uma experiência de algo que efetivamente não existe no mundo físico, como um elefante rosa que alguém sob o efeito de algum alucinógeno relata “ver”. Esses fenômenos apontam igualmente para a distinção entre realidade e aparência: o mundo nem sempre é como parece ser. Episódios de ilusão ou alucinação são instâncias de experiências inverídicas, isto é, experiências em que não estamos conscientes de objetos externos e independente de nós. O argumento da ilusão/alucinação apoia-se nessa distinção e pretende concluir que os objetos da percepção, isto é, os objetos que nos são apresentados na experiência perceptiva, seja ela ilusória ou verídica, não são jamais os objetos que supostamente compõem o mundo físico ao nosso redor. Estaríamos assim separados do mundo por um véu de percepções. Seria, portanto, um argumento contra o *realismo direto*, isto é, contra a tese de que ao menos nos casos de percepção verídica estamos em contato direto ou conscientes de objetos físicos ao nosso redor. Vejamos como esse argumento normalmente é apresentado.²

Em casos verídicos de percepção, estamos conscientes de alguma coisa, supostamente um objeto físico que se encontra ao redor. Agora, por exemplo, vejo as minhas mãos sobre o teclado do meu computador. Estou consciente das minhas mãos através da percepção. Pode-se, então, compreender uma experiência perceptiva verídica como um ato

² Para uma apresentação mais longa e detalhada do argumento, ver Ayer (1940) e Price (1932).

por meio do qual ficamos conscientes de determinados objetos, supostamente objetos do ambiente circundante. Na literatura, essa posição é chamada de “concepção *relacional*”,³ pois o ato de perceber é compreendido como uma relação entre um sujeito e um objeto. As situações em que o mundo nos aparece de uma maneira que não corresponde a como ele realmente é, isto é, os casos de ilusão e alucinação, levantam uma dificuldade explicativa. O argumento não pressupõe que saibamos existirem situações desse tipo, é suficiente que se conceda a sua possibilidade. Para facilitar, podemos supor que haja casos reais de ilusão e alucinação. Se o bastão não é curvo, se não há nenhum elefante rosa ao redor, como explicar que, na nossa experiência, o bastão parece curvo ou um elefante rosa nos seja apresentado? Como podemos ter a experiência de algo nos parecendo ser de determinada maneira se não há algo no mundo que corresponda a essa maneira de ser? Nesses casos, assim como na percepção verídica, a experiência parece envolver a consciência de algo que nos é apresentado de modo determinado. Não se trata de uma experiência indeterminada, vazia ou difusa. O bastão parece curvo, inclusive com um grau preciso de curvatura. Como isso é possível? O primeiro passo do argumento da ilusão consiste em sustentar que, nesses casos, é necessário introduzir um objeto que seria o portador das propriedades que nos são apresentadas determinadamente em nossas experiências e que seria distinto dos objetos físicos que supostamente estão ao nosso redor. Se o bastão não é curvo, então estamos conscientes na experiência ilusória de alguma outra coisa curva, o que explicaria por

³ Autores como Russell (2008), Moore (1980), Ayer (1940) e Price (1932) defenderam uma ou outra versão dessa concepção da percepção, uma posição bem comum na filosofia anglófona no início de séc XX. O argumento da ilusão foi inicialmente apresentado e discutido tendo essa concepção como pano de fundo.

que algo nos parece curvo nessa situação. Experiências inverídicas têm, portanto, um objeto cuja natureza é distinta. Na literatura, objetos desse tipo são chamados de “dados dos sentidos”. A exata natureza desse objeto é matéria de disputa entre os defensores da concepção relacional da percepção, podendo ser mental ou simplesmente não-física.⁴ Note que, na concepção relacional da percepção, o erro que poderia decorrer das experiências inverídicas não é da própria percepção, mas do juízo, que confundiria o objeto de uma ilusão ou alucinação, um dado dos sentidos, com um objeto do mundo físico.

O próximo passo do argumento tenta generalizar esse resultado. Se as experiências inverídicas nos colocam em contato com os dados dos sentidos, então é razoável que as experiências verídicas nos coloquem também em contato apenas com os dados dos sentidos. Como as experiências inverídicas podem ser indistinguíveis de experiências verídicas, seria surpreendente se as segundas nos colocassem em contato direto com outro tipo de objeto, os supostos objetos físicos que estão ao nosso redor. Uma parede branca iluminada por luz amarela pode parecer exatamente como uma parede amarela. Se as experiências são indistinguíveis, por que em um caso estaríamos conscientes de um dado dos sentidos amarelo e, no outro, da própria parede amarela? Assim, parece que a melhor explicação para esse fenômeno é que em todos os casos de percepção estamos conscientes de dados dos sentidos e jamais de objetos físicos.

⁴ Para Moore, esses objetos são requeridos para explicar qualquer experiência, verídica ou não. Quando olhamos para uma de nossas mãos, o que realmente aparece para nós é apenas uma parte da sua superfície. Um dado do sentido é justamente isso que realmente vemos quando olhamos para uma mão, ficando em aberto se ele pode ser idêntico à superfície da mão e, portanto, ter uma natureza física, ou ter uma natureza não-física (MOORE, 1980, p. 98-99).

Tanto a generalização quanto a introdução dos dados dos sentidos são questionáveis.⁵ Como o passo de generalização não pretende ser dedutivo, mas abduutivo, seria inadequado criticá-lo por concluir algo acerca da natureza da experiência perceptiva a partir de premissas que são meramente epistêmicas, como a de que a experiência verídica e a inverídica podem, em algumas situações, ser indistinguíveis pelo sujeito. O defensor da generalização precisa, de qualquer modo, sustentar que a sua hipótese de que sempre percebemos dados dos sentidos é uma explicação melhor para os fenômenos considerados do que a hipótese de que percebemos diretamente objetos físicos nas experiências verídicas, e dados dos sentidos apenas nas experiências inverídicas. Isso não parece ser difícil de se fazer. Note que a generalização parte de objetos enquanto presentes na experiência, seja em um caso de ilusão, seja em um caso de percepção verídica, e extrai uma conclusão acerca de objetos perceptíveis em geral. Nada que não seja perceptível ou esteja velado à percepção, como a estrutura molecular de um objeto físico, conta contra essa generalização. Se consideramos apenas o que está presente na experiência perceptiva, e não o que supomos saber acerca dos supostos objetos físicos que nos rodeiam através da física e da ciência em geral, então parece que a melhor explicação para o fato de que as duas experiências sejam indistinguíveis é que elas nos colocam em contato direto com objetos qualitativamente idênticos. Se concedemos que em um caso o objeto da

⁵ AUSTIN (2004).

experiência é um dado dos sentidos, então temos de reconhecer que a generalização é razoável.⁶

A introdução dos dados dos sentidos foi questionada como desnecessária para lidar com casos de ilusão.⁷ Tudo o que precisamos fazer para lidar com casos de ilusão ou alucinação é descrever como se parece a experiência que estamos tendo sem se comprometer com a existência de alguma coisa. Assim, no caso do bastão, poderíamos dizer “o bastão parece torto” sem sugerir com isso que algo realmente seja torto. No máximo, essa alegação sugere que temos uma experiência semelhante àquela que teríamos se estivéssemos vendo um bastão torto. No caso de uma alucinação, diríamos “parece haver um elefante rosa adiante”, sem nenhuma sugestão de que exista um elefante rosa. O problema dessa resposta, como enfatiza Smith,⁸ é que ela simplesmente não explica no que consiste algo parecer perceptivamente para alguém.⁹ Apontar a semelhança dessa experiência com outras verídicas em que realmente estaríamos percebendo algo não é muito informativo. Ademais, se nas experiências verídicas o contato direto com algum objeto explica por que algo parece ou se apresenta de determinada maneira, então também deveríamos esperar que, nas experiências ilusórias, o contato direto com algo seja fundamental para explicar por que algo parece ou se apresenta perceptivamente para alguém. Assim,

⁶ Apesar de razoável, esse passo não é mandatório e os assim chamados “disjuntivistas” o rejeitam, sustentando que, apesar de indistinguíveis na primeira pessoa, experiências verídicas e ilusórias são distintas. Ver Hinton (1967) e Carvalho (2015).

⁷ AUSTIN (2004, p. 42-46).

⁸ SMITH (2002, p. 40).

⁹ Está em jogo aqui a interpretação correta de locuções com o verbo “parecer”. Sobre essa discussão, ver Chisholm (1969, p. 53-57) e Austin (2004, p. 47-61).

sem os dados dos sentidos, parece que as ilusões e as alucinações se tornam misteriosas.

Se todas as nossas percepções têm como objeto um dado dos sentidos, então o mundo dos objetos físicos está fora do alcance da nossa percepção e temos então de enfrentar a ameaça cética de que talvez o conhecimento do mundo exterior não seja possível. Se não o percebemos diretamente, como conheceríamos os objetos físicos que supostamente compõem o mundo que está além das nossas percepções? Diante dessa rejeição do *realismo direto*, para evitar o ceticismo do mundo exterior, temos duas opções: ou recusamos a noção de objeto físico como algo que transcende o que é perceptível, abraçando alguma forma de *fenomenismo*, ou defendemos que podemos fazer inferências confiáveis acerca dos objetos físicos a partir dos dados dos sentidos, abraçando alguma forma de *realismo indireto*. A posição fenomenista é normalmente atribuída a George Berkeley (1984) e a John Stuart Mill (1865). Berkeley sustenta que a noção de objeto ou substância material como algo que transcende o que é perceptível é a causa do ceticismo do mundo exterior e que essa noção deve ser rejeitada. Mill alega que objetos físicos não passam de “possibilidades permanentes de sensação” (1865, p. 183). Ambos, portanto, estariam comprometidos com a ideia de que enunciados sobre objetos físicos podem ser completamente traduzidos ou reduzidos a enunciados sobre dados dos sentidos. O discurso sobre objetos físicos seria apenas uma maneira econômica de falar sobre um conjunto muito grande e complexo de dados dos sentidos. Assim, o conhecimento do mundo exterior seria possível na medida em que ele se reduzisse ao conhecimento das nossas próprias percepções. Uma dificuldade para a posição é explicar se ainda há algum sentido em que o mundo exterior seja independente da nossa

experiência perceptiva, mas a sua principal dificuldade é mostrar que a redução dos objetos físicos aos dados dos sentidos é possível.¹⁰ Uma defesa recente do realismo indireto é a do Laurence Bonjour (1999). Ele alega que a melhor explicação para três fatos relativos às nossas percepções, a saber, o fato de que as nossas percepções são coerentes entre si, o fato de que elas são involuntárias e, mais fundamentalmente, o fato de que o conteúdo delas apresenta características isomórficas a certas propriedades dos objetos físicos, é a hipótese de que os objetos físicos são a causa distal das nossas percepções (1999, p. 240). Assim, seria possível ter conhecimento abductivo do mundo exterior a partir das nossas percepções. A principal dificuldade dessa posição é mostrar que haja tal isomorfismo entre dados dos sentidos e objetos físicos e que também não haja outras explicações melhores para esse isomorfismo.¹¹

Uma estratégia alternativa para evitar o véu das percepções seria atacar a própria concepção relacional da percepção que subjaz a discussão original, aproximando percepções, verídicas ou inverídicas, de crenças e outros estados que exibem intencionalidade.¹² Suponha que eu acredite que haja vida inteligente em outros planetas. É perfeitamente possível que essa crença seja falsa e que não exista nenhuma forma de vida inteligente em outros planetas. Podemos pensar e crer em seres que possivelmente não existem. A explicação para isso é que a crença envolve uma representação que caracteriza o

¹⁰ Para uma discussão dessa dificuldade, veja Chisholm (1948).

¹¹ Para uma discussão sobre se é possível que dados dos sentidos tenham propriedades espaciais correspondentes às propriedades espaciais dos objetos físicos, veja Huemer (2001, Capítulo VII).

¹² ANSCOMBE (2006). Uma segunda alternativa à concepção relacional da percepção é a concepção adverbial, elaborada por Chisholm (1957). Basicamente, a ideia é que a experiência de um quadrado, por exemplo, não envolve a consciência de um objeto quadrado, nem a representação de um objeto quadrado, ela é uma maneira pela qual a nossa própria experiência é modificada. Perceber algo quadrado é, na verdade, perceber quadradamente. Por falta de espaço, não abordaremos aqui como essa concepção enfrenta o argumento da ilusão.

mundo como sendo de uma determinada maneira. Tais representações explicariam a possibilidade do pensamento acerca de algo mesmo quando esse algo não existe. Se o mundo é como essa representação o caracteriza, a representação é correta, caso contrário, incorreta. Podemos então conceber que a percepção não envolve uma relação entre um sujeito e um objeto, ela envolve antes uma representação. Na literatura, essa posição é chamada de “*representacionalismo*”.¹³ Uma ilusão ou alucinação seria, portanto, um estado experiencial que envolve uma representação falsa e não demandaria a existência de nenhum objeto mental ou não-físico, os tais dados dos sentidos. Assim, na concepção representacionista da percepção, o erro envolvido nas experiências inverídicas é produzido pela própria percepção ao gerar uma representação incorreta da realidade. A analogia com crenças, contudo, tem uma limitação. Diferente dessas últimas, as experiências têm claramente uma fenomenologia. Ao ter a experiência de algo vermelho, seja ela verídica ou inverídica, minha experiência não apenas representaria algo como sendo vermelho, mas também algo vermelho estaria sendo apresentado a mim. Tal aparência do vermelho, o parecer vermelho, precisa ser explicado. Na literatura, encontramos duas possibilidades. O representacionista pode alegar que a aparência do vermelho é explicada não por propriedades da representação, mas por propriedades do objeto representado. A propriedade de ser vermelho do objeto percebido, em um caso verídico, explicaria a aparência de vermelho. O problema dessa posição é que, no caso da alucinação, não há nenhum objeto instanciando a propriedade de ser vermelho e, no entanto, a aparência de vermelho é algo concreto na experiência

¹³ TYE (2002).

alucinatória. Assim, alucinações seriam novamente misteriosas. Outra resposta seria alegar que a aparência do vermelho é explicada por propriedades da representação. A aparência do vermelho poderia ser explicada pela propriedade de representar algo como sendo vermelho, a qual é comum a experiências verídicas e alucinatórias. Alucinações não seriam misteriosas, já que a propriedade de representar algo como sendo vermelho é instanciada mesmo num caso de alucinação. Assim, a consciência perceptiva de algo vermelho em última instância repousaria em propriedades da representação, que é algo mental. Novamente, teríamos uma espécie de véu, não mais dos dados dos sentidos, mas das representações. Portanto, o argumento da ilusão/alucinação parece ser suficientemente robusto e geral para atingir também as teorias representacionistas da percepção.¹⁴

O PAPEL JUSTIFICATÓRIO DA EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA

O apelo à experiência perceptiva parece necessário para interromper o regresso das justificações, quer consideremos a percepção abertura para o mundo físico, como faz o realista direto, quer a consideremos como produzindo um véu que nos separa do mundo físico, como faz o realista indireto. Em qualquer caso, a experiência perceptiva parece ser fundamental como tribunal último para julgar a verdade ou falsidade de nossas crenças acerca do mundo perceptível, qualquer que seja a natureza desse mundo. Uma crença empírica diz como algo é nesse mundo. Ela tem condições de correção, isto é, ela pode ser verdadeira ou falsa conforme o que ela afirma seja ou não o caso. Diante de uma crença empírica, sempre podemos perguntar se as suas

¹⁴ THOMPSON (2008).

condições de correção são satisfeitas, isto é, se ela é verdadeira ou falsa. Como resposta, apresentamos razões que apontam para a sua verdade. Uma razão normalmente é outra crença, que se espera mais segura que aquela que se pretende justificar. Contudo, se para justificar uma crença empírica sempre apelássemos a outra crença empírica como razão para a verdade da primeira, então parece que ou continuaríamos esse processo indefinidamente, ou nos veríamos em algum momento andando em círculos. Seria uma boa notícia para a solidez do edifício das nossas crenças empíricas se elas encontrassem na sua base apoio em algo que provê justificação para crer sem contudo carecer de justificação ulterior. Esse seria o papel justificatório da experiência perceptiva. Crenças que encontram apoio direto na experiência são crenças empíricas *não-inferencialmente justificadas*, pois não dependem da inferência a partir de outras crenças para estarem justificadas. Porém, Wilfrid Sellars levantou uma dificuldade grave para a ideia de que a experiência nos fornece razões para crer. Para Sellars, tal ideia trata-se de um mito, o mito do dado.¹⁵

Para compreender a crítica de Sellars, é necessário ter claro (i) quais são os requisitos para que algo seja uma razão para crer e (ii) como a experiência poderia ser uma razão para crer sem ela mesma demandar justificação ulterior. Uma razão para crer que algo é o caso deve apontar para a verdade dessa crença e deve poder ser reconhecida pelo sujeito como relevante para a sua verdade. A noção de razão para crer é normativa, pois é passível de ser avaliada como correta ou incorreta em relação ao seu fim, a saber, apontar para a verdade da crença alvo na

¹⁵ SELLARS (2008, p. 41). Para uma apresentação cuidadosa e detalhada do difícil ensaio de Sellars, "Empiricismo e Filosofia da Mente" (2008), veja DeVries e Triplett (2000). Para uma discussão crítica do mito do dado, veja Crane (2013), Carvalho (2009) e Bonevac (2002).

perspectiva do sujeito. Se alguém acredita que há ou houve vida inteligente em Marte, ela não pode fornecer como razão a sua crença de que Marte está mais afastada do Sol do que a Terra. Essa última crença não aponta para a verdade da primeira. E mesmo que essa pessoa tenha lido em um relatório da NASA que há registro de pegadas no solo de Marte, isso não contará como razão para a sua crença se ela não é capaz de reconhecer qualquer relação entre ser um animal movente e ser um animal inteligente. Pode-se até dizer que, nesse caso, a pessoa tem evidência, ainda que fraca, para a sua crença, mas ela não reconhece essa evidência como relevante para a sua crença. A noção de razão para crer requer tanto a relação de indicar a verdade quanto o reconhecimento dessa relação. Imagine alguém que acredite que chocolate é comestível e, como razão, ofereça a sua crença de que ele é saboroso. A segunda crença não só aponta para a verdade da primeira como também é relevante para reconhecer a verdade desta se o sujeito compreende os conceitos de ‘ser comestível’, ‘ser saboroso’ e entende que ser saboroso é suficiente para ser comestível. Nesse caso, pode-se dizer que o sujeito tem uma boa razão para crer que chocolate é comestível.¹⁶

¹⁶ Note que há uma diferença entre um item (uma crença, uma experiência, uma memória etc.) ser uma razão para crer em uma proposição e ser a razão pela qual alguém efetivamente crê nessa proposição. No segundo caso, retomando o exemplo dado, não bastaria o sujeito ser capaz de reconhecer que ser saboroso é suficiente para ser comestível, o sujeito teria também de se basear na sua crença de que chocolate é saboroso para crer que o chocolate é comestível. A crença de que chocolate é saboroso teria de ser não só a razão mas também a causa da crença de que chocolate é comestível. Na literatura, essa noção é chamada de *justificação doxástica*. Para uma discussão mais aprofundada dessa noção, veja Bondy & Pritchard (2016). Para a presente discussão acerca do mito do dado, está em jogo uma noção intermediária de justificação, mais fraca que a justificação doxástica, porém mais exigente que a noção de indicação de verdade. A noção de ser uma razão para crer, na perspectiva do agente, exige apenas que o sujeito esteja em condições de reconhecer a relação de indicação de verdade entre um item justificador e uma proposição.

Imagine agora um sujeito diante de uma bola vermelha e tendo a crença de que ela é vermelha. Suponha também que a visão desse sujeito esteja funcionando perfeitamente, a iluminação seja adequada e não haja nenhum obstáculo entre ele e a bola. Nessas circunstâncias, pareceria trivial dizer que a experiência perceptiva do sujeito justifica a sua crença de que a bola é vermelha. Através da sua experiência, ele está em contato direto com algo vermelho que indica a verdade da sua crença. A visão desse objeto seria a razão mais básica que o sujeito poderia oferecer para a sua crença. A experiência, ao menos na visão relacional da percepção, não careceria de justificação ulterior, pois ela não descreve ou representa como o mundo é, ela não tem condições de correção. Antes, ela nos coloca em contato direto com algo no mundo perceptível. Esse contato seria livre de qualquer conceptualização, na verdade, seria livre de qualquer mediação cognitiva. Algo dado na experiência antes de qualquer mediação deveria ser suficiente para justificar crenças acerca do mundo perceptível. Essa, pelo menos, seria a concepção de experiência do empirista clássico, segundo Sellars.

Para Sellars, essa imagem de como a experiência serve de razão para crenças empíricas envolve ideias que, em conjunto, são inconsistentes.¹⁷ Se a experiência é o contato com algo que nos é dado livre de qualquer conceptualização, então é simplesmente misterioso como o sujeito poderia reconhecer a relevância do que é dado na sua experiência para a verdade de alguma de suas crenças empíricas. Se o sujeito sustenta a crença de que a bola é vermelha enquanto a vê, mas não percebe a bola *como* sendo vermelha, pois não a conceptualiza ou a representa como tal na experiência perceptiva, então ainda que a

¹⁷ SELLARS (2008, p. 30).

relação de indicação de verdade seja satisfeita, a relação de ser uma razão para crer não é. A inconsistência reside no fato de que ao se supor que a experiência atende à concepção de ser uma razão para crer, o empirista estaria se comprometendo com um ato de conceitualização presente na própria experiência, o que ele rejeita ocorrer.

O que nos permite reconhecer uma crença como sendo relevante para a verdade de outra são as relações lógicas e conceituais entre elas. Se experiências não envolvem proposições e, portanto, não se relacionam logicamente com crenças, então o segundo requerimento de ser uma razão para crer não é atendido. É um mito, portanto, pensar que a experiência serve de razão para crenças, seu único papel é o de causar crenças. Note que Sellars não está negando que algo nos seja dado na experiência perceptiva. Ele está rejeitando a eficácia epistêmica desse dado, supondo que algo nos seja dado. Ele também não está negando que experiências sejam relevantes para a aquisição de crenças empíricas justificadas, ele reconhece que elas possam inclusive ser causalmente necessárias para essa aquisição, isto é, que um sujeito não pode crer justificadamente que *vê* que *x* é vermelho a não ser que ele esteja tendo a experiência de um *x* vermelho. No entanto, a consciência desse *x* vermelho, que é um fato psicológico, não implica a posse da crença não-inferencialmente justificada de que *x* é vermelho, que é um fato epistêmico e normativo. Pensar o contrário incorreria na falácia naturalista.¹⁸ A posse de uma crença não-inferencialmente justificada é um fato normativo, pois envolve a noção de ser uma razão para crer, ou, nos termos de Sellars, envolve a habilidade de situar esse episódio de crença no interior do espaço lógico

¹⁸ SELLARS (2008, p. 28).

das razões.¹⁹ Como foi explicado, essa condição para a justificação não é satisfeita pela simples consciência perceptiva de um objeto particular.

Alguns filósofos receberam a crítica de Sellars como um convite ao coerentismo,²⁰ uma vez que estaria barrada a possibilidade de crenças não-inferencialmente justificadas. Várias soluções para esse problema foram apresentadas. Vou mencionar duas.²¹ A primeira consiste em compreender o papel justificatório da experiência não em termos de razões, mas em termos de um processo causal confiável de produção de crenças.²² Se a maioria das nossas experiências nos causam crenças corretas acerca do mundo, isso é suficiente para que a experiência justifique a crença. Não é fundamental que o sujeito seja capaz de reconhecer que a sua experiência é um mecanismo confiável de produção de crenças. O problema dessa solução é justificar o abandono da noção de justificação em termos de razões, uma vez que ter crenças sensíveis a razões parece ser fundamental para mantermos a ideia de que somos responsáveis pelas nossas crenças. Essa disputa sobre a natureza da justificação é conhecida como o debate entre *internismo* e *externismo*.²³ A segunda solução consiste em repensar a concepção de percepção. Se o segundo requerimento para ser uma razão para crer exige relações lógicas e conceituais entre o que cumpre o papel de razão e a crença alvo, então ele pode ser satisfeito se for o caso que, ao ter uma experiência perceptiva, o mundo nos seja apresentado como sendo de uma determinada maneira. Assim, conceitos já estariam em operação

¹⁹ SELLARS (2008, p. 81).

²⁰ RORTY (1995, p. 178-196), DAVIDSON (1989).

²¹ Outras duas soluções importantes para a dificuldade colocada por Sellars são a teoria das aparências proposta por William Alston (2002) e o fundacionismo articulado por Richard Fumerton (2014).

²² GOLDMAN (1976), DRETSKE (1969).

²³ Ver o verbete 'Análise do Conhecimento', neste compêndio.

na própria percepção²⁴ para nos apresentar um objeto como sendo de uma determinada maneira, a bola *como* sendo vermelha. A operação de conceitos na própria experiência perceptiva implicaria a operação da racionalidade na experiência também, pois a aplicação de conceitos é responsiva a razões.²⁵ Em virtudes das vinculações conceituais, o agente seria capaz de reconhecer a relevância daquilo que lhe é dado articuladamente em uma experiência para a verdade da proposição que expressa o conteúdo dessa experiência. Segundo essa concepção da percepção, as experiências perceptivas atendem os requerimentos da noção de ser uma razão para crer. A dificuldade que essa posição enfrenta é que se a experiência perceptiva envolve a operação de conceitos, a qual é sensível a crenças de fundo, então parece que o modo como a experiência nos apresenta o mundo também é sensível a crenças de fundo. Ao tornar as percepções como responsivas a razões, tais como as crenças, para que também possam cumprir o papel de ser uma razão para crer, é preciso arcar com a consequência de que as percepções não estarão imunes a razões. Assim, embora experiências perceptivas sirvam de razão para crer, pois o seu conteúdo está articulado conceitualmente, elas mesmas carecem de justificação ulterior. Sempre poderíamos questionar se a experiência resultou de um emprego correto dos conceitos em jogo. Ela não seria, portanto, o tribunal último de nossas crenças empíricas.²⁶ Por fim, essa concepção intelectualiza a posse de conhecimento perceptivo. Apenas seres dotados de capacidades conceituais poderiam ter experiências perceptivas no

²⁴ McDOWELL (1994).

²⁵ McDOWELL (2009, p. 258).

²⁶ McDowell pretende que o seu disjuntivismo seja suficiente para responder a essa dificuldade. Por falta de espaço, esse ponto não foi desenvolvido. Veja McDowell (2005, Capítulo II) e (2011).

sentido indicado. Animais e mesmo crianças que ainda não possuem um rico repertório conceitual podem ter experiências, mas não de um tipo que possa fundamentar crença e resultar em conhecimento.²⁷ *

REFERÊNCIAS

- ALSTON, W. **The Reliability of Sense Perception**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- ALSTON, W. Sellars and the 'Myth of the Given'. **International Phenomenological Society**, v. 65, n. 1, p. 69-86, 2002.
- ANSCOMBE, G. E. M. The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature. In: NOË, A.; THOMPSON, E. (eds.). **Mind and Vision**. Massachusetts: MIT Press, 2006, p. 55-76.
- AUDI, R. **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**, 3ª edição. New York/London: Routledge, 2010.
- AUSTIN, J. L. **Sentido e Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- AYER, J. The Argument from Illusion. In: **The Foundations of Empirical Knowledge**. London: The MacMillan Press Ltd, 1940, p. 1-57.
- BERKELEY, G. Três Diálogos entre Hylas e Filonous em Oposição aos Céticos e Ateus. In: CIVITA, V. (ed.). **Coleção Os Pensadores: George Berkeley e David Hume**. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 45-119.
- BONEVAC, D. Sellars vs. the Given. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 64, n. 1, p. 1-30, 2002.
- BONDY, P.; PRITCHARD, D. Propositional Epistemic Luck, Epistemic Risk, and Epistemic Justification. **Synthese**, v. 195, n. 9, p. 3811-3820, 2018.

²⁷ McDOWELL (1994, p. 153).

* Agradecimentos: este trabalho recebeu apoio financeiro da CAPES, processo número 88881.119656/2016-01. Também agradeço ao Editor pelos valiosos comentários a versões anteriores do presente verbete.

- BONJOUR, L. Foundationalism and the External World. **Philosophical Perspectives**, v. 13, p. 229-249, 1999.
- CARVALHO, E. O argumento da ilusão/alucinação e o disjuntivismo: Ayer versus Austin. **Sképsis**, v. 8, n. 12, p. 85-107, 2015.
- CARVALHO, E. Crenças justificadas não-inferencialmente e o mito do dado. **Princípios**, v. 15, n. 25, p. 231-263, 2009.
- CHISHOLM, R. The Problems of Empiricism. **The Journal of Philosophy**, v. 45, n. 19, p. 512-517, 1948.
- CHISHOLM, R. O Diretamente Evidente. In: **Teoria do Conhecimento**. Editora Zahar, 1969, p. 40-57.
- CHISHOLM, R. **Perceiving**: A Philosophical Study. Ithaca: Cornell University Press, 1957.
- CRANE, T. The Given. In: SCHEAR, J. **Mind, Reason, and Being-in-the-World**: The McDowell-Dreyfus Debate. New York: Routledge, 2013, p. 229-249.
- DAVIDSON, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: LEPORE, E. (ed.). **Truth and Interpretation**. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson. New York: Blackwell, 1989, p. 307-319.
- DEVRIES, W.; TRIPLETT, T. **Knowledge, Mind, and the Given**: Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind". Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2000.
- DRETSKE, F. **Seeing and Knowing**. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- FUMERTON, R. Fundacionismo Tradicional (Internalista). In: **Epistemologia**. Petrópolis: Editoras Vozes, 2014, p. 82-110.
- GOLDMAN, A. Discrimination and Perceptual Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 73, n. 20, 1976, p. 771-791.
- HINTON, J. Visual Experiences. **Mind**, v. LXXVI, p. 217-227, 1967.
- HUEMER, M. **Skepticism and the Veil of Perception**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

McDOWELL, J. **Mente e Mundo**. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.

McDOWELL, J. **Perception as a Capacity for Knowledge**. Milwaukee: Marquette University Press, 2011.

McDOWELL, J. Avoiding the Myth of the Given. In: **Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars**. Massachusetts: Harvard University Press, 2009, p. 256-272.

MILL, J. S. **An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy**. London: Longmans Green, 1865.

MOORE, G. E. Uma Defesa do Senso Comum. In: CIVITA, V. (ed.). **Coleção Os Pensadores: Moore**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. p. 81-102.

PRICE, H. H. Naïve Realism and the Argument from Illusion. In: **Perception**. London: Methuen & Co. 1932, p. 21-54.

RORTY, R. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RUSSELL, B. **Os Problemas da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

SELLARS, W. **Empirismo e a Filosofia da Mente**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

SMITH, A. D. **The Problem of Perception**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

THOMPSON, B. Representationalism and the Argument from Hallucination. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 89, n. 3, p. 384-412, 2008.

TYE, M. **Consciousness, Color and Content**. Massachusetts: MIT Press, 2002.

22

EPISTEMOLOGIA DA VIRTUDE

Kátia M. Etcheverry

MOTIVAÇÃO E PANORAMA INICIAIS

A agenda epistemológica, tradicionalmente motivada por argumentos céticos, foi significativamente alterada diante do curto e famoso ensaio onde Edmund Gettier (1963) formula dois contraexemplos à suficiência da definição de conhecimento como crença verdadeira justificada, mostrando que esta análise não exclui situações nas quais a pessoa não tem conhecimento porque sua crença é justificada e verdadeira de modo inteiramente acidental. A partir de então a condição da justificação foi colocada no centro das atenções dos epistemólogos que, em sua grande maioria, consideram tanto a importância do problema colocado por Gettier, quanto a magnitude do desafio de se estabelecer em que condições a justificação da crença, ainda que falível, estaria imune a situações onde é apenas por sorte que a pessoa forma uma crença justificada e verdadeira.

O marco inicial da epistemologia da virtude se coloca precisamente em meio aos debates em torno da condição de justificação. Ernest Sosa em seu artigo “The raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”,¹ no qual contrapõe as posições fundacionalista e coerentista,² introduz a noção de virtude intelectual

¹ Cf. SOSA (1980, p. 23).

² Em resposta ao trilema de Agripa, fundacionalistas e coerentistas disputam a correta estrutura da cadeia justificacional de crenças: linear, apoiada em uma fundação (a pirâmide); ou circular, formada por relações de apoio mútuo (a balsa).

apresentando-a como “epistemologicamente muito útil e iluminadora”, e coloca sua sugestão de que a análise do conhecimento deveria ter sua direção invertida, partindo da avaliação epistêmica do agente para a avaliação epistêmica da crença, permitindo assim “dar o devido peso não apenas ao sujeito e sua natureza intrínseca mas também ao seu meio-ambiente e à sua comunidade epistêmica”. Em outras palavras, as propriedades normativas das crenças seriam definidas em termos das propriedades normativas do agente que as formou e sustenta. Sua proposta ganhará rapidamente adeptos que consideram teoricamente promissora a inversão na direção da análise, visando sobretudo eventuais vantagens no tratamento de questões resistentes à direção tradicional.

Por sua ênfase na exigência de confiabilidade para que a avaliação epistêmica seja positiva,³ essa nova perspectiva assume caráter externalista, segundo o qual toda crença justificada é obtida por meio de disposições estáveis e confiáveis, i.e., virtudes que integram o caráter cognitivo do agente e são relativas a determinado campo e circunstâncias. Embora os epistemólogos da virtude tenham em comum o objetivo de enfrentar os desafios de importantes questões epistemológicas oferecendo respostas em termos da relevância do caráter epistêmico do agente, houve inicialmente certa divergência entre eles quanto (i) à natureza das virtudes, configurando o debate

³ Segundo o Confiabilismo proposto por Alvin Goldman (1979 e 1986), ser produzida por um processo cognitivo confiável é condição necessária e suficiente para a justificação de uma dada crença, onde para ser confiável o processo deve ter um histórico de alta taxa de sucesso. Esta é uma teoria paradigmaticamente externalista uma vez que a qualificação epistêmica da crença depende exclusivamente de fatores externos à vida mental da pessoa, dispensando-a mesmo de ter qualquer acesso à confiabilidade de seus processos cognitivos. Em outras palavras, teorias confiabilistas, inclusive as da virtude, negam que conhecimento requeira qualquer tipo de exigência internalista, seja o internalismo de estado mental (mentalismo) proposto por Feldman e Conee (2004), seja o internalismo de acesso, defendido por Bonjour (2001), Fumerton (2001) e outros.

entre confiabilistas e responsabilistas; e quanto (ii) às questões que devem compor a agenda epistemológica, dividindo conservadores, expansionistas e revisionistas.⁴

A dicotomia mencionada em (i) foi inicialmente marcada pelas distintas respostas dadas a questões envolvendo a natureza de virtudes epistemicamente relevantes tais como: Virtudes são propriedades naturais e inatas? Virtudes podem ser adquiridas pelo agente? Como virtudes se relacionam à aquisição de crenças verdadeiras? O valor das virtudes é intrínseco ou é instrumental? Virtudes são disposições? De maneira geral, enquanto confiabilistas concebem virtudes como sendo disposições do agente que, de modo estável, promovem a aquisição de crenças verdadeiras, para os responsabilistas virtudes seriam traços de carácter, adquiridos ou aprimorados pelo agente e, portanto, virtudes teriam valor por si mesmas independente de seu papel na aquisição de crenças verdadeiras. Nesse primeiro momento as duas posições se caracterizaram basicamente pela divergência quanto a virtudes serem necessariamente confiáveis e, por conseguinte, quanto à relevância epistêmica do carácter intelectual virtuoso do agente independentemente de seu sucesso em proporcionar crenças verdadeiras.

Em linhas gerais, nas propostas de confiabilistas, como por exemplo em Ernest Sosa e em John Greco, virtudes são habilidades ou processos cognitivos confiáveis que integram o carácter cognitivo do agente e o levam, no mais das vezes, a ser bem-sucedido quando ele está, tanto interna quanto externamente, em condições apropriadas ao seu desempenho cognitivo. Nessa concepção, a noção de virtude

⁴ Ver GRECO; TURRI; ALFANO (2019); e BATTALY (2008).

desempenha papel central no tratamento de questões importantes em epistemologia, como por exemplo na análise do conceito de conhecimento. Tipicamente os confiabilistas da virtude explicam conhecimento como sendo crença verdadeira produzida por virtudes que integram o caráter cognitivo do agente. Na terminologia de Ernest Sosa, uma crença só é um caso de conhecimento caso satisfaça a estrutura AAA: (i) é verdadeira (*accurate*); (ii) é hábil, no sentido de ter sido produzida pela habilidade do sujeito (*adroitness*); e (iii) é apta (*apt*), a obtenção de crença verdadeira é explicada pela habilidade do agente.⁵ Dado que crenças aptas só são obtidas devido à habilidade do sujeito, não há lugar para a aquisição acidental de crença verdadeira que é característica de situações do tipo Gettier, estabelecendo-se assim a correta distinção entre crenças verdadeiras que são um caso de conhecimento e crenças verdadeiras que não o são. Na teoria de Greco, conhecimento é definido em termos de realização, isto é, em casos de conhecimento a obtenção de crença verdadeira é uma realização do agente por ser creditável ao seu caráter intelectual. Em outras palavras, conhecimento é sucesso epistêmico que é explicado principalmente pela confiabilidade das habilidades cognitivas do agente, dado que o caráter cognitivo virtuoso do agente constitui o fator causal de maior saliência na explicação de por que esse agente alcançou crença verdadeira.⁶

Por seu lado, na ótica responsabilista virtudes são excelências cultivadas pelo agente, que as pode adquirir e aprimorar, integrando-as a seu caráter cognitivo e sendo, por isso, responsável e digno de admiração. Essa perspectiva permite incluir no rol das virtudes

⁵ Cf. SOSA (2007, 2011 e 2015).

⁶ Importantes críticas foram levantadas contra a teoria de Greco. Este debate se desenvolve sobretudo em Lackey (2007 e 2009), Greco (2009 e 2012) e Pritchard (2012).

cognitivas qualidades como humildade, imparcialidade, mentalidade aberta, curiosidade, atenção, cuidado e integridade na investigação, coragem intelectual e honestidade. Lorraine Code (1987) e James Montmarquet (1993) são nomes importantes na origem do responsabilismo. Conforme Code, a virtude da responsabilidade epistêmica teria valor primordial, estando na origem de outras virtudes e de toda vida cognitiva bem-sucedida, sendo por isso uma noção altamente importante em epistemologia. Para Montmarquet, a principal virtude intelectual seria a conscienciosidade epistêmica, entendida enquanto a disposição do caráter do agente para buscar a verdade e evitar o erro em sua vida cognitiva. Linda Zagzebski também defende uma concepção responsabilista de virtude intelectual, de inspiração aristotélica, enquanto excelências adquiridas pelo agente e estavelmente integradas a seu caráter cognitivo, motivadas pelo objetivo de alcançar sucesso epistêmico. Contudo, sua proposta contém também elementos confiabilistas ao entender que virtudes devem proporcionar conexão estável com a verdade e, por isso, integrar a explicação de conceitos importantes em epistemologia, como conhecimento e crença justificada. Vejamos, por exemplo, sua definição de conhecimento como “crença verdadeira que resulta de atos de virtude intelectual”, onde atos de virtude intelectual são aqueles “originados pelo componente motivacional da [virtude intelectual] A, sendo algo que uma pessoa com a virtude A (provavelmente) faria nas circunstâncias, bem-sucedidos em alcançar a finalidade da motivação da [virtude] A, e tais que o agente adquire uma crença verdadeira

(contato cognitivo com a realidade) por meio das características desses atos”.⁷

Na discussão sobre qual o território legítimo da epistemologia da virtude, as propostas se polarizaram entre conservadores e eliminativistas, situando-se os expansionistas em posição intermediária. Conforme os conservadores, a agenda epistemológica deveria se constituir primordialmente por questões epistemológicas motivadas pelos desafios céticos, tais como estabelecer as condições necessárias e suficientes para o conhecimento, explicar o valor de conhecimento, oferecer uma teoria da crença justificada (ou racional), e por problemas correlatos tais como o problema de Gettier. Aqueles que se afastam da posição conservadora geralmente o fazem propondo novas questões ou novas maneiras de tratar questões tradicionais, admitindo para isso métodos ou fontes não convencionais e conferindo pouca ou mesmo nenhuma importância aos questionamentos céticos. Essa perspectiva expansionista se caracteriza por se valer teoricamente de noções usualmente não consideradas pelos epistemólogos, tais como deliberação, investigação, entendimento e sabedoria, incluindo nessa ampliação de território as dimensões sociais, éticas e políticas do conhecimento. A proposta que se afasta radicalmente da posição conservadora é o revisionismo defendido por Jonathan Kvanvig, segundo o qual a epistemologia deveria concentrar sua atenção em análises de virtudes epistêmicas sem qualquer preocupação em estabelecer conexões com outras noções epistemológicas, tais como as de crença justificada e conhecimento.⁸

⁷ Cf. ZAGZEBSKI (1996, p. 270-271).

⁸ Sobre esta divisão ver BAEHR (2008), BATTALY (1998), GRECO; TURRI; ALFANO (2019).

EVOLUÇÃO E PANORAMA ATUAL

Em pouco mais de três décadas os epistemólogos da virtude refinaram suas propostas e procuraram avançar no esclarecimento de pontos em disputa, tanto internamente ao território da epistemologia da virtude quanto externamente a ele. Ao longo da última década a evolução dos debates tem tomado uma direção de convergência entre as diferentes abordagens, por exemplo aproximando confiabilistas e responsabilistas no que refere a natureza das virtudes epistêmicas,⁹ e tornando conservadores mais tolerantes às propostas expansionistas,¹⁰ sobretudo quanto à ideia de que o interesse epistemológico pode legitimamente abarcar projetos que ultrapassam as questões tradicionais. Em resumo, enquanto a dicotomia expressa em (i), quanto à natureza das virtudes se atenua, na divisão mencionada em (ii) conservadores e expansionistas têm paulatinamente encontrado pontos de contato, mas o afastamento dos revisionistas tem se acentuado.

Como resultado do enfraquecimento de algumas diferenças, surgiram propostas convergentes oferecidas tanto da parte de confiabilistas como de responsabilistas. Linda Zagzebski está entre os primeiros epistemólogos a associar ambas as perspectivas, confiabilista e responsabilista, ao entender que o agente virtuoso pode ser admirável inclusive por sua confiabilidade. Sua definição de conhecimento,¹¹ como crença verdadeira oriunda de atos de virtude intelectual, concebe a

⁹ Ver GRECO (2003) e SOSA (2011 e 2015).

¹⁰ As teorias de Ernest Sosa (2007, 2011 e 2015), John Greco (1999 e 2003), John Turri (2019 e 2016) se caracterizam por enfatizar questões tradicionais em epistemologia, enquanto que Linda Zagzebski (1996) e Heather Battaly (1998 e 2008) aceitam de forma moderada alguma expansão do território de investigação, outros como Jason Baehr (2008 e 2011), Christopher Hookway (2004), Miranda Fricker (2007), e Robert C. Roberts e Jay Wood (2007) são francamente expansionistas em suas propostas.

¹¹ ZAGZEBSKI (1996, p. 271).

crença justificada como sendo aquela que uma pessoa deveria ter em determinada circunstância quando ela (i) está motivada por uma virtude intelectual, e (ii) tem de sua situação cognitiva o entendimento que uma pessoa virtuosa teria. Nessa perspectiva, crer em uma proposição verdadeira por causa de suas virtudes intelectuais, i.e., satisfazendo (i) e (ii), é condição necessária e suficiente para o conhecimento.

Ainda nessa mesma linha, temos o confiabilismo do agente proposto por John Greco,¹² que associa condições objetivas e subjetivas para o conhecimento e constitui assim o que ele mesmo classifica de “teoria mista”.¹³ Sua motivação ao formular tal teoria está na suposição de que as condições colocadas pelo confiabilismo processual¹⁴ seriam insuficientes para dar conta de dois problemas. O primeiro deles diz respeito a processos que, apesar de satisfazerem a condição da confiabilidade, não podem contribuir para a qualificação epistêmica da crença por eles produzida por serem “estranhos” ou “efêmeros”. O segundo problema derivaria da forte intuição de que conhecimento requer justificção subjetiva, o que exigiria uma ampliação da teoria confiabilista processual a fim de contemplar a exigência de que o sujeito seja de alguma forma sensível ou consciente da confiabilidade de sua evidência. Nesse sentido, Greco propõe uma explicação de conhecimento contendo duas cláusulas: a de confiabilidade e a de responsabilidade pela obtenção de crença verdadeira. A condição de justificção objetiva requer confiabilidade, e é satisfeita pela concepção de virtudes enquanto disposições estáveis para que o agente creia em proposições verdadeiras. Já a condição de justificção subjetiva é

¹² GRECO (1999).

¹³ Cf. GRECO; TURRI; ALFANO (2019).

¹⁴ Ver GOLDMAN (1979 e 1986) e GOLDMAN;BEDDOR (2021)

satisfeita pela exigência de que o agente esteja motivado a crer no que é verdadeiro quando manifesta essas disposições, sendo portanto responsável por seu sucesso epistêmico. Assim concebido, o confiabilismo do agente constituiria precisamente a ampliação que a teoria confiabilista processual requer a fim de superar os problemas referidos anteriormente, devido a exigência de que a crença verdadeira seja obtida de modo confiável e também de modo a ser creditada ao caráter cognitivo virtuoso do agente epistêmico.

A direção compatibilista apontada por Zagzebski e Greco tem sido em alguma medida assumida e defendida por vários epistemólogos. Battaly,¹⁵ por exemplo, sugere que as diferenças entre as noções de virtude nas teorias de Sosa e de Zagzebski não se colocam desde campos contrários mas sim complementares, uma vez que virtudes concebidas como faculdades naturais do agente explicariam sem dificuldade a aquisição de conhecimento perceptual (ou inferior, *low-grade*), enquanto que virtudes concebidas como traços de caráter ou competências adquiridas explicariam sem dificuldade a aquisição de conhecimento reflexivo (ou superior, *high-grade*). Desse modo teorias da virtude em geral, seja de inclinação confiabilista, seja de inclinação responsabilista, se beneficiariam da inclusão de ambos os tipos de virtudes. Greco e Turri,¹⁶ nessa mesma linha, mencionam o entendimento de que as perspectivas confiabilista, com ênfase em habilidades, e a responsabilista, com ênfase em traços de caráter, não são necessariamente excludentes e, por isso, uma epistemologia da virtude “completa” deveria oferecer uma concepção de virtude

¹⁵ Cf. BATTALY (1998).

¹⁶ Cf. GRECO; TURRI; ALFANO (2019).

contemplando ambas: enquanto virtudes na forma de habilidades do agente permitem explicar conhecimento do passado e conhecimento do mundo exterior, virtudes na forma de traços do agente são relevantes para explicar realizações intelectuais mais sofisticadas ou “superiores”, tais como “entendimento e sabedoria”, as quais podem, inclusive, ultrapassar em valor o próprio conhecimento. Finalmente, Sosa também abraça declaradamente esse movimento “ecumênico” quando diz “minha tese principal é a de que a epistemologia da virtude confiabilista e baseada na competência deve ser entendida de forma ampla, mais positivamente ecumênica, com virtudes intelectuais agenciais responsabilistas em seu núcleo”.¹⁷

EPISTEMOLOGIA DA VIRTUDE CONTEMPORÂNEA E ALGUNS PROBLEMAS

Uma das vantagens da ampliação do território da epistemologia da virtude contemporânea está na viabilização do tratamento de questões das mais variadas, permitindo contato com diferentes áreas do conhecimento como a educação e a psicologia. Contudo questões da agenda tradicional da epistemologia permanecem desafiando os epistemólogos da virtude, tais como a de oferecer uma explicação de conhecimento resistente ao problema de Gettier (1963). Sosa, Zagzebski, Greco e Pritchard são alguns nomes importantes nessa discussão. Esses epistemólogos têm em comum a defesa de explicações de conhecimento como crença verdadeira creditável às virtudes do agente.¹⁸ Teorias que explicam conhecimento como sucesso epistêmico obtido devido às virtudes do agente (suas habilidades, como referem Greco e Pritchard,

¹⁷ Cf. SOSA (2015, p. 36).

¹⁸ Ver SOSA (2011, p.86); ZAGZEBSKI (2003, p. 12); GRECO (2003, p. 11); PRITCHARD (2010, p. 54)

ou suas competências na terminologia de Sosa) receberam críticas na forma de contraexemplos que procuram negar que a crença verdadeira ter sido formada devido ao caráter virtuoso do agente seja condição necessária ou suficiente para o conhecimento. Conforme Jennifer Lackey (2007 e 2009), a ocorrência de casos de conhecimento testemunhal mostra que a obtenção de crença verdadeira não é explicada primordialmente pelas virtudes do ouvinte (aquele que recebe a informação), mas é primordialmente devida às virtudes do falante (aquele que fornece a informação). Em conclusão, diz Lackey, virtudes epistêmicas não são necessárias para que o agente adquira conhecimento. No caso sugerido por Lackey (2007) o agente forma uma crença que é verdadeira, e é um caso de conhecimento, ao chegar em uma cidade desconhecida e pedir orientações ao primeiro passante. Parece inegável que todos nós quotidianamente adquirimos conhecimento com base no testemunho nas mesmas condições colocadas no contraexemplo proposto por Lackey, o que a leva a concluir que podemos ter conhecimento testemunhal sem que nossas habilidades cognitivas sejam a parte mais importante, ou saliente, na cadeia causal que explica a aquisição de conhecimento, contrariando as propostas de epistemólogos da virtude como Greco, Sosa e Pritchard por exemplo.

Por outro lado, Duncan Pritchard (2010 e 2012) aceita a necessidade da condição da habilidade para o conhecimento mas ataca sua suficiência. Segundo a “epistemologia da virtude antissorte” defendida por ele, a explicação de conhecimento para ser completa precisa requerer que a crença verdadeira, além de ter sido obtida devido às habilidades cognitivas do agente, seja também segura. Nesse sentido, Pritchard propõe alguns casos nos quais o agente satisfaz a condição da

habilidade e ainda assim não tem conhecimento.¹⁹ Esses cenários exploram a noção de segurança epistêmica, segundo a qual uma crença verdadeira é segura quando ela “não poderia facilmente ter sido falsa”.²⁰ Em outras palavras, em casos de conhecimento a crença verdadeira não pode ter sido obtida por mera sorte. Na terminologia de Pritchard existe um tipo particular de sorte relacionado ao ambiente epistêmico onde o agente se encontra e forma sua crença. Fatores que ocasionam a ocorrência de sorte do tipo ambiental fazem com que mesmo crenças bem formadas, isto é formadas por meio das habilidades cognitivas virtuosas do agente, sejam verdadeiras apenas por sorte. A sorte contrafactual está presente em casos onde o agente está em ambiente epistemicamente inseguro, no qual ele forma uma crença verdadeira por meio de suas habilidades cognitivas, mas muito facilmente poderia ter formado uma crença falsa. Porque sua crença verdadeira é formada por meio de suas habilidades cognitivas é insegura, ele não tem conhecimento. Logo, conclui a argumentação de Pritchard (2010, 2012), a condição da habilidade não é suficiente para explicar conhecimento e precisa ser complementada por uma condição antissorte (ou de segurança). As objeções de Lackey e de Pritchard motivaram extensa discussão motivando respostas que procuram mostrar tanto a necessidade quanto a suficiência da condição da habilidade para o

¹⁹ O caso dos falsos celeiros apresentado por Pritchard é uma versão do original de Goldman (1976, p. 772-773), um dos casos mais comentados na literatura envolvendo sorte ambiental. “Barney está dirigindo por uma área rural, olha pela janela e vê um campo. Ao fazer isso, ele consegue dar uma boa olhada em um objeto com forma de celeiro, e então crê que existe um celeiro no campo. Essa crença é verdadeira, pois o que ele está olhando é realmente um celeiro. No entanto, sem que Barney saiba, ele está de fato no ‘distrito das fachadas de celeiro’, onde todo objeto que parece um celeiro é uma farsa convincente. Se Barney tivesse olhado para um dos celeiros falsos, ele não teria percebido a diferença. Contudo, inteiramente por acaso, Barney olhou para o único celeiro de verdade nas proximidades.” (PRITCHARD, 2009, p. 12)

²⁰ PRITCHARD, 2010, p. 54.

conhecimento. Em linhas muito gerais, a argumentação é a de que em casos de conhecimento testemunhal as virtudes do ouvinte são importantes em grau suficiente para que o sucesso epistêmico lhe seja atribuído;²¹ em casos onde há a ocorrência de sorte ambiental, o agente não tem conhecimento por não satisfazer a condição da habilidade.²²

GLOSSÁRIO

Achievement: realização.

Accuracy/accurate: verdade/verdadeiro(a).

Adroitness/adroit: Habilidade/hábil.

Aptness/apt: aptidão/apto(a).

Anti-luck: antissorte.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

GRECO, J. Virtues in Epistemology. In: MOSER, K. (ed.). **The Oxford Handbook of Epistemology**. N. York: Oxford University Press, 2002, p. 287-315.

GRECO, J.; KELP, C. (eds.). **Virtue-Theoretic Epistemology**: New Methods and Approaches. Cambridge University Press, 2020.

SOSA, E. How Competence matters. **Philosophical Perspectives**, v. 24, p. 465-475, 2010.

TURRI, J. A New Paradigm for Epistemology: From Reliabilism to Abilism. **Ergo**, v. 3, n. 8, p. 189-230, 2016.

²¹ Ver Sosa (2011 e 2015), Greco (2012) e Pritchard (2012).

²² Ver Sosa (2015), Greco (2010 e 2012). Sobre a discussão sobre a necessidade e a suficiência da condição da habilidade para o conhecimento ver Etcheverry (2021a e 2021b).

REFERÊNCIAS

- BAEHR, J. Four Varieties of Character-Based Virtue Epistemology. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 46, p. 460-502, 2008.
- BAEHR, J. **The Inquiring Mind**: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BATTALY, H. What is virtue epistemology? **Twentieth World Congress of Philosophy**, 1998. Disponível em: <<http://www.bu.edu/wcp/MainValu.htm>>
- BATTALY, H. Virtue Epistemology. **Philosophy Compass**, v. 3, n.4, p. 639-663, 2008.
- BONJOUR, L. Toward a Defense of Empirical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 21- 38.
- CODE, L. **Epistemic Responsibility**. Hanover: University Press of New England, 1987.
- CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism**: Essays in Epistemology. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- ETCHEVERRY, K. M. A relação entre competência epistêmica e conhecimento na teoria de Ernest Sosa. In: SILVA FILHO, W.; ALVES, M. (eds.). **Transformação** (Dossier Ernest Sosa), v. 44, p. 185-200, 2021a.
- ETCHEVERRY, K. M. Epistemologia da virtude e sorte epistêmica ambiental. In: ALVES, E.; FETT, J.; ETCHEVERRY, K. (orgs.). **Ao modo socrático**: Festschrift em homenagem a Claudio de Almeida. EDIPUCRS, 2021b, p. 297-326.
- FRICKER, M. **Epistemic Injustice**: Power and the Ethics of Knowing. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FUMERTON, R. Classical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 3-20.
- GETTIER, E. Is Justified Belief Knowledge? **Analysis**, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.
- GOLDMAN, A. Discrimination and Perceptual Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 73, n. 20, p. 771-791, 1976.

- GOLDMAN, A. What Is Justified Belief. In: PAPPAS, G. S. (ed.). **Justification and Knowledge**: New Studies in Epistemology. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 1-23.
- GOLDMAN, A. **Epistemology and Cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- GOLDMAN, A.; BEDDOR, B. Reliabilist Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2021). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/reliabilism>>
- GRECO, J. Agent Reliabilism. **Philosophical Perspectives**, v. 13 (Epistemology), p. 273-296, 1999.
- GRECO, J. Knowledge as credit for true belief. In: DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI L. (eds.). **Intellectual virtue**: Perspectives from ethics and epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 111-134.
- GRECO, J. A (different) virtue epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 85, n. 1, p. 1-26, 2012.
- GRECO, J.; TURRI, J.; ALFANO, M. Virtue Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2019). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/>>
- HOOKWAY, C. **Truth, Rationality and Pragmatism**: Themes from Peirce, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- KVANVIG, J. **The intellectual virtues and the life of the mind**. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1992.
- LACKEY, J. Why we don't deserve credit for everything we know. **Synthese**, v. 158, n. 3, p. 345-361, 2007.
- LACKEY, J Knowledge and Credit. **Philosophical Studies**, v. 142, p. 27-42, 2009.
- MONTMARQUET, J. **Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.
- ROBERTS, R; WOOD, J. **Intellectual Virtues**: An Essay in Regulative Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PRITCHARD, D. **Knowledge**. London: Palgrave Macmillan, 2009.

PRITCHARD, D. Anti-Luck Virtue Epistemology. In: Haddock, A.; Millar, A.; Pritchard, D. (eds.). **The nature and value of knowledge**: three investigations. N. York: Oxford University Press, 2010, p. 48-65.

PRITCHARD, D. Anti-Luck Virtue Epistemology. **The Journal of Philosophy**, v. 109, n. 3, p. 247-279, 2012.

SOSA, E. The raft and the pyramid: coherence versus foundations in the theory of knowledge. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 5, p. 3-25, 1980.

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

SOSA, E. **A Virtue Epistemology**. N. York: Oxford University Press, 2007.

SOSA, E. **Reflective knowledge**: Apt belief and reflective knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SOSA, E. **Judgment and Agency**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

TURRI, J. Failure: The Gettier Problem Solved. **Philosopher's Imprint**, v 11, n. 8, 2011.

ZAGZEBSKI, L. **Virtues of the Mind**: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. New York: Cambridge University Press, 1996.

23

EPISTEMOLOGIA DE PLATÃO

José Lourenço

A epistemologia de Platão é mais propriamente uma ontoepistemologia, um realismo epistêmico no qual a natureza do conhecimento é determinada pela natureza de seu objeto. Sendo assim, convém primeiro buscarmos compreender a concepção platônica do real. Característica da filosofia de Platão é a chamada teoria das Formas, ou seja, a crença de que existem certas entidades inteligíveis, incorpóreas, eternas e imutáveis dotadas de natureza própria. Ontologicamente independente, seja das coisas sensíveis seja de nosso pensamento, cada Forma ou Ideia (*eidos*, *idea*) seria a “essência comum” de uma multiplicidade de particulares designados pelo mesmo nome, ou ainda a qualidade compartilhada por coisas distintas em virtude da qual estas coisas apresentam um caráter comum nele se unificando. Assim, por exemplo, é por causa da Forma do belo, “o Belo em si”, que diversos entes são belos, por causa do “Justo em si” várias ações ou indivíduos são justos, devido ao “Igual em si” algumas coisas são entre si iguais. Como paradigma, ela seria, por excelência, a sua qualidade própria, e como tal designada primariamente; enquanto que seus exemplares sensíveis teriam esta qualidade de modo derivado, seja por participação, seja pela presença da Forma, e só por homonímia chamados pelo nome da Ideia correspondente. Uma vez que as Formas não são suscetíveis das alterações verificadas nos objetos empíricos, mas mantêm-se em sua identidade própria, dizemos que elas são o ser real, nessa condição

constituindo-se no objeto do conhecimento ou ciência (*episteme*); das coisas sensíveis, em contrapartida, dizemos que devem e que sobre elas podemos ter apenas opinião (*doxa*). E enquanto pelo corpo nos relacionamos com os objetos da *doxa*, com nossa alma reconhecemos as entidades inteligíveis, delas obtendo a *episteme*.

As Formas inteligíveis são, portanto, o objeto do conhecimento genuíno. A possibilidade deste conhecimento, Platão explica com a chamada teoria da reminiscência segundo a qual a alma sendo imortal teria conhecido todas as coisas, esquecendo-as, porém, ao reencarnar. O conhecimento seria uma rememoração das verdades aprendidas. Essa doutrina aparece pela primeira vez no *Mênon* (81c-d), diálogo no qual Sócrates acredita mostrar que, bem questionado, um indivíduo pode realizar uma demonstração geométrica graças à posse de verdades inatas; o que provaria que, em geral, qualquer pessoa pode, neste mundo, obter conhecimento por causa de verdades previamente adquiridas. É inequívoca lição do *Fédon* (72e-78b) e do *Fedro* (249e-250c) que os objetos da rememoração são as Formas. Estas, porque inteligíveis e tendo existência autônoma ou separada, não são conhecidas diretamente pela percepção sensível. Todavia, a alma além de imortal é familiar às Ideias, por isso é capaz de passar da imperfeição do mundo físico à perfeição do inteligível, ou seja, pode rememorar as Formas a partir de suas manifestações empíricas. Despojada de seus elementos míticos, a doutrina da reminiscência configura-se como a primeira formulação na história da filosofia da noção de conhecimento *a priori*; ela identifica a alma humana como o sujeito cognoscente e afirma que o ser humano nasce com a habilidade e condições para conhecer.

Quanto à natureza do conhecimento, busquemos entendê-la a partir da distinção entre *episteme* e *doxa*, verdadeiro axioma da

epistemologia platônica. Essa distinção é afirmada por Platão em vários lugares de sua obra, focalizaremos dois importantes. No *Mênon* (97e-98a), embora do ponto de vista prático opinião verdadeira e conhecimento possam ser equivalentes, há entre eles uma diferença teórica: aquela é uma cognição incompleta, instável e mais facilmente substituível, este é estável, permanente, seguro e mais valioso que a opinião. A causa da diferença reside no fato de o conhecimento ser encadeado por um “raciocínio causal”, ou seja, a explicação que o cognoscente compreende e pode oferecer para aquilo que acredita com verdade.

Enquanto no *Mênon* a distinção é dada em termos lógico-psicológicos, a *República* leva em consideração o critério ontológico e diferencia conhecimento de opinião pelo *objeto*, *poder* e *produto* que cada uma destas cognições gera. Com efeito, em *República* 475e-480a, o personagem Sócrates distingue dois grupos de homens: os amantes da sabedoria (*philosophoi*) e os amantes dos espetáculos (*philotheamones*); os primeiros são capazes de apreender o ser e a verdade de uma Forma (o Belo, por exemplo) em suas múltiplas manifestações; os últimos se atêm apenas às aparências; aqueles têm ciência, estes opinião. Sócrates se dedica, então, a traçar a distinção entre *episteme* e *doxa* e seus respectivos objetos. Numa argumentação onde, nitidamente, a doutrina eleática reverbera, Platão parte da relação entre pensar e ser. Quem conhece, conhece alguma coisa (*gignoskei ti*, 476e9); alguma coisa que é (*on*), pois o que não é (*me on*) não se pode conhecer. Constatado isso, é postulado o seguinte princípio: “o que é absolutamente (*to pantelos on*) é absolutamente cognoscível; em contraste, o que não é de modo algum é totalmente incognoscível” (477a3-4). Mas, contra Parmênides, Platão abre a possibilidade para uma classe intermediária entre o ser e o não-

ser. Se há alguma coisa que é e não é, ela deve estar situada na posição intermédia entre “o que é puramente” e o absoluto não-ser (477a6-7). Como o conhecimento (*gnosis*) concerne ao ser e a ignorância (*agnosia*) ao não-ser, deve haver um estado cognitivo intermediário entre a ignorância e a ciência, o qual, por seu turno, corresponderá à realidade intermediária; esse estado é a opinião. Conhecimento e opinião são, pois, faculdades intelectuais distintas, cada qual com sua própria potência e, conseqüentemente, diferentes objetos. A ciência, por definição infalível, conhece o ser como é (*gnonai hos esti to on*, 477b10-11; *to on gnonai hos echei*, 478a6). A opinião, por sua vez, não pode versar sobre o ser, do contrário se confundiria com a ciência, nem sobre o não-ser, que desprovido de toda qualidade não é nada. Mais obscura do que a ciência e mais clara do que a ignorância, a *doxa* está a meio caminho entre uma e outra, tendo por objeto as aparências, um misto de ser e não-ser. Assim, enquanto a ciência tem por domínio o ser, ou seja, a realidade que se preserva em sua identidade própria, o domínio da opinião é o das coisas assinaladas pela contrariedade: os objetos da *doxa* não mais são que não são, por isso mesmo residem entre o puro ser e o puro não-ser. O que quer que se possa dizer deles, em algum sentido se lhes aplica o contrário.

Com base no sentido em que se entende o termo ser (*on*) neste argumento, explicações diferentes da natureza do conhecimento têm sido avançadas. Há intérpretes que, tomando o ser em sentido *veritativo*, *x é o caso*, consideram o conhecimento o âmbito constituído apenas de proposições verdadeiras por oposição à opinião, que inclui proposições falsas, e à ignorância que se compõe apenas de falsidades. Sendo assim, conhecimento e opinião não diferem quanto a seus objetos, pois tanto seria possível conhecer os sensíveis quanto opinar sobre os inteligíveis,

conforme o tipo de proposições a pessoa sustente sobre um ou outro objeto. Essa leitura está, porém, longe de ser consensual. Outros comentadores assumem que ser é mais bem entendido em sentido predicativo, ter um caráter determinado, $x \text{ é } F$, e existencial, $x \text{ existe}$ – na medida em que ambos os sentidos se implicam. Enquanto a *doxa* é uma faculdade cognitiva falível, haja vista a instabilidade e inconsistência e, portanto, a deficiência de ser das coisas a que se destina, a *episteme* é o poder de produzir uma cognição infalível porque se volta ao que é realmente F e apreende F como F , ou seja, conhece o que verdadeiramente existe como sendo o F . Desse modo, em vez de uma atitude proposicional, o conhecimento genuíno seria objetual, vale dizer, uma apreensão direta do que é, de uma essência ou de uma Forma como tal.

Existem, pois, dois gêneros de ser e dois correspondentes gêneros de apreensão cognitiva. Mas nessa divisão geral, Platão introduz ainda modos de conhecimento como subespécie em cada gênero. No símile da linha dividida (*República*, 509d-511e), o filósofo ilustra a proporcionalidade entre quatro modos de cognição com base no grau de clareza ou obscuridade que apresentam e no tipo de coisa a que correspondem. Seja uma linha dividida em duas partes desiguais. Um segmento corresponderia ao (A) gênero visível (*horaton*), outro ao (B) gênero inteligível (*noeton*). Seja feita, em seguida, uma subdivisão em cada uma destas partes. No plano sensível, (1) a primeira seção concerne às imagens (sombras, reflexos, etc.) e (2) a segunda representa os objetos concretos (seres vivos, artefatos, etc.) a partir dos quais se formam as imagens do segmento anterior. A cognição própria das imagens é a imaginação ou “percepção de imagens” (*eikasia*); já as coisas sensíveis são o objeto da crença ou convicção (*pistis*). No plano inteligível a

distinção não diz respeito tanto ao objeto quanto aos processos ou formas de conhecimento. (3) A terceira seção designa a operação cognitiva na qual a alma investiga a partir de hipóteses, mas sem se dirigir ao princípio que as fundamenta; de outro modo, raciocina dedutivamente para conclusão, servindo-se de imagens sensíveis, embora esteja ocupada com os objetos do pensamento. As ciências matemáticas são o modelo dessa racionalidade chamada de pensamento discursivo (*dianoia*). (4) A quarta e última seção representa o processo cognitivo no qual a alma, partindo de hipóteses tomadas como tais, caminha para o princípio incondicionado (*anypotheton*), cuja apreensão confere o caráter apodítico dos raciocínios e conclusões a que a alma chega, processo todo desenvolvido sem recurso a qualquer dado sensível, mas somente às “próprias Formas, percorrendo através delas mesmas e terminando em Formas” (511c1-2). Tal é a ciência dialética, a ciência por excelência; é por ela que se pode contemplar o aspecto mais claro e exato do ser e do inteligível, e atingir o estado cognitivo mais elevado, a *noesis*, uma intuição intelectual das Formas.

A relação de proporção entre as distintas formas de conhecimento é, portanto, a seguinte: a *eikasia* está para a *pistis* assim como a *dianoia* está para a *noesis*; e, no geral, como a imagem está para o original, a opinião está para a ciência. Trata-se de quatro modos de cognição em dependência assimétrica: o conhecimento do segundo termo pode explicar o do primeiro, de maneira que o conhecimento sempre se constituirá como explicação causal, evidenciando a relação de reflexão entre seus objetos, ou seja, o posterior na linha tem maior autenticidade e confiabilidade que o anterior, e aquele é causa e explicação deste. A opinião não é, por natureza, enganosa; quem simplesmente opina não pode dar explicação da verdade (ou falsidade) de sua opinião. O

conhecimento propriamente dito tem por conteúdo os objetos inteligíveis, que são o que confere realidade e cognoscibilidade aos objetos da percepção sensível; o conhecedor platônico conhece cada gênero de ser como é: Formas como Formas, sensíveis como sensíveis, e sabe que a verdade que se pode ter do mundo sensível depreende-se do conhecimento do inteligível.

O problema do conhecimento é extensamente tratado no *Teeteto*, diálogo que, na busca pela definição da *episteme*, enfoca as operações cognitivas examinando e rejeitando três definições sucessivamente propostas: conhecimento como sensação (*aisthesis*), como opinião verdadeira (*alethes doxa*) e como opinião verdadeira acompanhada da explicação racional (*meta logou alethes doxa*). A primeira definição é transformada na tese relativista de Protágoras: as coisas são verdadeiras para quem as representa como tais, ontologicamente fundamentada no mobilismo heraclítico, nada é tudo devém. Assim entendida, a primeira definição ainda que possa preservar a infalibilidade subjetiva da sensação e de juízos a seu respeito, sacrifica a objetividade que tem o conhecimento que capta o ser e a verdade objetiva. Além disso, não podemos descrever nem obter conhecimento de coisas que mudam sem cessar. Por fim, conhecimento não é sensação porque os órgãos sensoriais são apenas canais por meio dos quais os dados dos sentidos atingem a alma, esta é capaz de apreender o que há de comum (*koine*) nas sensações e de relacioná-las com o ser ou essência (*ousia*). Por conseguinte, conhecimento exige uma atividade puramente mental acerca do mundo, que *Teeteto* chama de julgar (*doxasdein*), donde a segunda a definição. Porém, tampouco é opinião verdadeira uma definição apropriada do conhecimento; fosse o caso, a opinião falsa, fenômeno que se aceita existir, seria impossível, já que ninguém

poderia confundir uma coisa conhecida seja com outra que se conhece seja com uma desconhecida. Em outras palavras, para emitir uma opinião falsa, se opinião verdadeira é conhecimento, uma pessoa deve acreditar que é falso o que acredita ser verdadeiro. Mas como opinião falsa é de fato possível (o *Sofista* demonstrará) e conhecimento falso é uma contradição em termos, a *episteme* não se identifica a *alethes doxa*. Ademais, opinião verdadeira e conhecimento não são coextensivos; nos tribunais, por exemplo, quando retamente convencidos, os juízes julgam não com o conhecimento que uma testemunha ocular tem do delito, mas com base na opinião verdadeira que formaram sobre o caso. A última definição examinada, identifica a *episteme* como a opinião verdadeira com uma explicação (*logos*) – que, equivocadamente, tem sido tomado por muitos como a definição padrão do conhecimento como crença verdadeira justificada. O *Teeteto* evidencia diversas aporias que mostram ser essa hipótese insustentável. De acordo com a definição, só podem ser conhecidos os compostos porque passíveis de receber um *logos*, enquanto que os simples restam incognoscíveis dado que não se pode explica-los. Ora, é paradoxal que se possa ter conhecimento dos compostos sem que se conheça os simples que os constituem. E a própria noção de *logos*, o componente a ser adicionado à opinião verdadeira para torná-la conhecimento, é obscura. Se o *logos* for a afirmação da diferença que especifica o objeto sob consideração, distinguindo-o de tudo o mais, a definição resulta circular: conhecimento é opinião verdadeira acompanhada do conhecimento da diferença. A conclusão do diálogo é, então, que “o conhecimento não será sensação, nem opinião verdadeira, nem explicação acompanhada de opinião verdadeira” (210b). Circunscrita ao domínio da experiência sensível e às operações cognitivas a ele associadas, a *aisthesis* e a *doxa*,

a investigação sobre a natureza do conhecimento malogra; resultado que parece indicar a necessidade das Formas inteligíveis para explicar a *episteme*.

Com efeito, os objetos inteligíveis voltam ao lugar central nas considerações epistemológicas de diálogos posteriores ao *Teeteto*. Assim, no *Sofista*, tratadas como realidades que mantêm intrínsecas relações de participação umas com as outras, as Formas-gêneros são o objeto da ciência dialética, a ciência suprema ou acabamento do conhecimento humano. Não mais descrita em termos de um método hipotético – como no *Mênon*, *Fédon* e *República* – a dialética consiste no método de reunião e divisão dos gêneros e espécies. Dialético ou filósofo é o indivíduo que sabe dividir as Formas em seus gêneros: em uma única Forma reconhecer a pluralidade de Formas que aquela compreende ou em uma pluralidade de Formas diferentes perceber a Forma única que as envolve; o dialético saberá distinguir as Formas e reconhecer quais as que estabelecem e as que não estabelecem comunhão mútua. Uma vez que no mundo sensível os particulares refletem as combinações formais, quem conhece estas combinações saberá descrever com exatidão as propriedades das coisas empíricas. Em suma, a epistemologia platônica reflete a ontologia que distingue as coisas sensíveis das realidades inteligíveis. O conhecimento possível dos sensíveis depende e deriva do conhecimento dos inteligíveis. O conhecimento seguro e infalível consiste na apreensão por parte do cognoscente de uma realidade imutável e independente de sua mente.

REFERÊNCIAS

BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. **Vocabulário de Platão**. Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FEREJOHN, M. O conhecimento e as formas em Platão. In: BENSON, H. (ed.). **Platão**. (Trad. M. A. Zingano.) Porto Alegre: Artmed, 2011.

FINE, G. Knowledge and belief in *Republic* V. In: FINE, G. **Plato on Knowledge and Forms** - Selected Essays. Oxford: Oxford University Press, 2004.

FRONTEROTTA, F. Epistemologia. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (orgs.). **Platão**. São Paulo/Coimbra: Paulus/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

GERSON, L. P. **Ancient Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GONZALEZ, F. Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V. **Phronesis**, v. 41, n. 3, p. 245-275, 1996.

LAFRANCE, Y. O conhecimento: ciência e opinião. In: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. (orgs.). **Platão: Leituras**. Trad. J. C. Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011.

PLATO. **Complete Works**. COOPER, J.; HUTCHINSON, D. S. (eds.). Indianapolis: Hackett, 1997.

SANTOS, J. T. **Platão: A construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SILVA, J. L. Platão e a definição tradicional de conhecimento. **Archai**, v. 23, p. 167-204, 2018.

WHITE, N. P. **Plato on Knowledge and Reality**. Indianapolis: Hackett, 1976.

24

EPISTEMOLOGIA DO A PRIORI

Gregory Gaboardi

A distinção a priori/a posteriori é aplicada primariamente para distinguir tipos de conhecimento (proposicional) ou justificação (epistêmica) e derivativamente pode ser aplicada para distinguir tipos de proposições, sentenças, crenças ou juízos, entre outras coisas que costumam constituir o conhecimento ou a justificação. Exemplos típicos de conhecimento a priori (ou de crença justificada a priori) seriam o conhecimento (ou a crença justificada) de que $2+2=4$; de que nenhum solteiro é casado; de que todo triângulo tem três lados; de que nenhuma superfície é completamente vermelha e verde ao mesmo tempo; de que é errado punir pessoas inocentes. Exemplos típicos de conhecimento a posteriori (ou de crença justificada a posteriori) seriam o conhecimento (ou a crença justificada) de que todas as esmeraldas são verdes; de que se está com fome; de que Barcelona não é a capital da França; de que a Terra é menor do que o Sol; de que existem doenças hereditárias. Abordaremos o que seria o conhecimento ou a justificação a priori.

Embora tradicionalmente se entenda que o conhecimento a priori é aquele que se baseia na justificação a priori, aceitar que pode haver conhecimento a priori não exige que se assuma a noção de justificação (por contraste com noções como a de autorização e de aval epistêmico) ou que se assuma que o conhecimento (seja como estado ou conceito) requer justificação (por contraste com posições em que o conhecimento

é metafisicamente ou conceitualmente básico). Ainda assim, nada se perde em termos de compreensão da epistemologia do *a priori* se nos focarmos diretamente na noção de justificação *a priori* (e só indiretamente na noção de conhecimento *a priori*) como faremos adiante.¹

JUSTIFICAÇÃO A PRIORI

Diversas propriedades podem ser identificadas através de condições que, quando satisfeitas, fazem certa instância de justificação (seja proposicional ou doxástica) ser *a priori*. Porém, tradicionalmente a propriedade distintiva (que por isso seria condição necessária) da justificação *a priori* é ser *independente da experiência*. Nossa justificação para crer que $2+2=4$, por exemplo, quando fosse *a priori*, seria independente da experiência porque não dependeria da ocorrência de qualquer experiência (sensorial, introspectiva ou envolvendo a memória) para nos fazer saber que $2+2=4$.² Essa independência da

¹ As considerações sobre a justificação *a priori* podem ser reformuladas em termos de autorização — que tomamos aqui como o equivalente português de “entitlement” (Cf. PEACOCKE, 2003) — ou aval epistêmico — que tomamos aqui como o equivalente português de “warrant” (Cf. PLANTINGA, 1993). Mesmo nos casos em que o conhecimento (*qua* estado ou conceito) é básico (WILLIAMSON, 2000) se pode falar em fontes de conhecimento, e as considerações sobre a justificação *a priori* podem ser reformuladas nesses termos. Para críticas (que não discutiremos) e controvérsias sobre a distinção *a priori/a posteriori*, cf. Casullo (2013), Hawthorne (2007) e Williamson (2013).

² Isso não significa que não poderíamos crer em uma mesma proposição tanto com justificação *a priori* quanto com justificação *a posteriori*. Por exemplo: alguém poderia saber (ou crer justificadamente) *a priori* que <Está chovendo ou $17 \times 358 = 6.086$ > por saber *a priori* que < $17 \times 358 = 6.086$ > e fazer a devida inferência, ou saber (ou crer justificadamente) *a posteriori* que <Está chovendo ou $17 \times 358 = 6.086$ > por saber *a posteriori* que <Está chovendo> e fazer a devida inferência. O que não pode haver é conhecimento *a priori* baseado em uma inferência na qual alguma premissa seja conhecida ou justificada *a posteriori* (nesses casos o conhecimento resultante, se houver, sempre será *a posteriori*). Alguém poderia indagar: há proposição que possa ser conhecida não-inferencialmente (e sem ser por testemunho) tanto *a priori* quanto *a posteriori*? Talvez pudesse existir algum ser capaz de conhecer não-inferencialmente *a priori* alguma verdade que humanos poderiam conhecer apenas *a posteriori*, por exemplo. Mas, nas discussões sobre o *a priori* normalmente se assume que as capacidades cognitivas relevantes são as humanas, e dadas nossas capacidades não parece possível que alguma proposição seja cognoscível não-inferencialmente (e sem ser por testemunho) tanto *a priori* quanto *a posteriori*.

experiência tradicionalmente recebe uma qualificação: a justificação a priori independe de que a experiência cumpra um papel *evidencial* para a crença a ser justificada. Isso não faz com que a experiência não possa cumprir um papel *permissor* para tal crença, pois a experiência pode ser necessária na aquisição dos conceitos que permitem que ela se forme. Por exemplo: podemos pensar que temos justificação a priori para crer que nenhum solteiro é casado mesmo supondo que precisamos de experiências para adquirir os conceitos de “nenhum”, “solteiro” e “casado” (mesmo que precisemos observar e participar do uso da linguagem pela qual expressamos tais conceitos). Disso não se seguirá que qualquer experiência seja necessária *como evidência* para que possamos crer justificadamente que nenhum solteiro é casado.³ Assim, seria condição necessária para uma instância de justificação ser a priori que ela não dependesse que experiências desempenhassem um papel mais do que permissor para a crença a ser justificada. Se qualquer papel mais do que permissor for evidencial, então a justificação a priori é, antes de tudo, justificação que independe que experiências cumpram qualquer papel evidencial.⁴

³ Nessas considerações sobre o a priori há certa vagueza em função da vagueza da noção de experiência: refletir sobre a verdade de uma proposição é ter uma experiência incompatível com a justificação a priori? Fazer contas usando os dedos para descobrir um resultado, por envolver uma experiência, impede que esse resultado seja conhecido a priori? Usar a memória para lembrar os passos de uma dedução, por também envolver certa experiência, impede que a conclusão da dedução seja conhecida a priori? Testemunhos podem fornecer conhecimento ou justificação a priori? Intuitivamente alguns casos são mais óbvios: refletir (por contraste com fazer observações) ou fazer contas com os dedos (por contraste com usar uma calculadora) não impede que a justificação ou o conhecimento adquirido seja a priori, por exemplo. Por outro lado, casos envolvendo a introspecção (PEACOCKE, 2005), a memória (BONJOUR, 1998, p.124-9) e o testemunho (CASULLO, 2007) são mais controversos.

⁴ A terminologia de “papel evidencial” e “papel permissor” é de Williamson (2013). Jenkins (2008, 2014) argumenta que essa divisão não esgota as possibilidades (de como experiências podem se relacionar com o a priori), acrescentando que no caso do conhecimento a priori a experiência poderia cumprir um papel mais do que permissor que não seria evidencial. Esse terceiro papel poderia ser chamado de “papel fundamentador” e, segundo Jenkins, seria necessário que a experiência desempenhasse tal papel para haver conhecimento a priori. É disputado, entretanto, se uma instância de conhecimento pode de

Condições adicionais podem ser defendidas (inclusive como refinamentos da condição da independência da experiência) para que uma instância de justificação seja *a priori*. Casullo (2003 e 2016) elenca e divide as condições (necessárias e suficientes) para o conhecimento *a priori* entre condições epistêmicas e não-epistêmicas. As últimas são aquelas que envolvem conceitos não-epistêmicos, como os conceitos de necessidade e de analiticidade. Assim, adaptando a divisão de Casullo para a noção de justificação, sustentam condições não-epistêmicas as concepções da justificação *a priori* nas quais a necessidade (da proposição que é o conteúdo da crença a ser justificada) ou analiticidade (da proposição ou da sentença que é ou que expressa o conteúdo da crença a ser justificada) é condição necessária e/ou suficiente para qualquer instância de justificação ser *a priori*.

Por outro lado, as condições epistêmicas são aquelas que envolvem conceitos epistêmicos, como os conceitos de anulação da justificação, força da justificação e fonte da justificação. A defesa dessas condições gera teorias da justificação *a priori* segundo as quais, por exemplo, é condição necessária e/ou suficiente para a justificação ser *a priori* que ela não possa ser anulada por experiências (o que diz respeito à anulação da justificação); que seja constituída por certezas (o que diz respeito à força da justificação) ou que resulte da capacidade do agente epistêmico de ter *insights* racionais (o que diz respeito à fonte da justificação).⁵ Ao

fato ser *a priori* uma vez que a experiência desempenhe o papel fundamentador (para mais discussão cf. Casullo, 2010, 2013).

⁵ Na concepção tradicional de justificação *a priori*, que assumiremos aqui, tal justificação, como nota Casullo (2012, p.324), é encarada como algo positivo: exige-se que crenças justificadas *a priori* *tenham* certo tipo de justificação (como algum estado mental característico em que se baseiam), não bastando que apenas não tenham certo tipo de justificação. Nesse sentido, há concepções do *a priori* que são heterodoxas, como as de Harman (2001), Field (2000) e Wright (2004a, 2004b), nas quais se assume que a ausência de justificação *a posteriori*, dada certas crenças ou práticas inferenciais, pode ser, em alguma

examinarmos considerações sobre condições epistêmicas e não-epistêmicas para a justificação a priori (e consequentemente para o conhecimento a priori) obtemos uma visão panorâmica das posições teóricas disponíveis e dos tópicos salientes na epistemologia do a priori.⁶

CONDIÇÕES NÃO-EPISTÊMICAS: NECESSIDADE E ANALITICIDADE.

A tese de que pode haver conhecimento a priori somente de verdades necessárias teve ampla aceitação por bastante tempo.⁷ A tese de que verdades necessárias somente podem ser conhecidas a priori também já foi amplamente aceita.⁸ A motivação típica da primeira tese é a suposição de que se algo depende de informação sobre o mundo atual (para constituir conhecimento ou justificação), então depende da experiência, e com isso somente o conhecimento de verdades necessárias (proposições verdadeiras em qualquer mundo possível, como $2+2=4$) poderia ser independente da experiência (dado que o conhecimento de proposições contingentes, como a de que Barcelona não é a capital da França, dependeria de informações sobre o mundo que

medida, suficiente para haver justificação (ou status epistêmico similar) a priori. Não abordaremos essas concepções heterodoxas, mas para mais discussão cf. Casullo (2013).

⁶ Seguiremos essa divisão. Entretanto, como Casullo (2003 e 2016) nota, uma teoria acerca do conhecimento ou da justificação a priori pode combinar (e não é raro que o faça) condições epistêmicas e não-epistêmicas (alguma condição acerca da fonte da justificação e a condição da necessidade, por exemplo) bem como combinar diferentes condições da mesma categoria (condição da necessidade e da analiticidade, por exemplo) na identificação do a priori. Para uma forma alternativa (mas compatível com a que adotamos) de entender a justificação a priori e os problemas que ela engendra, cf. Schechter (no prelo).

⁷ Cf. BonJour (1998, p.11-15) e Casullo (2003, cap.7). Entendendo aqui “verdades necessárias” como as proposições que são verdadeiras em todos os mundos possíveis, “proposições possíveis” como as proposições que são verdadeiras em algum mundo possível e “verdades contingentes” como as proposições que são verdadeiras no mundo atual e falsas em algum mundo possível.

⁸ Cf. Kripke (2012).

fosse atual). Já a motivação típica da segunda tese parece ter sido a suposição de que verdades lógicas, matemáticas e conceituais, que são cognoscíveis a priori, esgotam o domínio das verdades necessárias.

Em termos de justificação, a defesa da condição da necessidade (como condição necessária) implica que, ainda que se conceda que possa haver justificação a priori para se crer em falsidades, não poderia haver justificação a priori para se crer em proposições contingentes (ou aparentemente contingentes). Isto é, seria condição necessária para a justificação a priori que a proposição-alvo da justificação fosse necessária ou no mínimo que, em virtude da posse dessa justificação, parecesse necessária ao agente epistêmico, ainda que de fato fosse falsa. Seja como for, os problemas da tese de que a necessidade real ou aparente (da proposição-alvo da justificação) seria condição necessária para a justificação (ou o conhecimento) a priori são que é difícil sustentar razões independentes para a mesma⁹ e que há contraexemplos: casos aparentes de conhecimento a priori de verdades contingentes (o conhecimento de proposições como <Eu existo>).¹⁰

Pode-se defender que é condição suficiente para a justificação ser a priori que a crença justificada seja sobre uma verdade necessária (ou aparentemente necessária). Entretanto, essa tese também enfrenta contraexemplos, pois parece que pode haver conhecimento *a posteriori* de verdades necessárias (um exemplo famoso seria o conhecimento de que água é H₂O). Assim, atualmente a posição predominante, graças sobretudo aos argumentos e exemplos influentes de Kripke (*ibid.*), é que as noções de a priori/a posteriori e necessário/contingente são de

⁹ Cf. Casullo (*ibid.*).

¹⁰ Para mais discussão sobre o contingente a priori cf. Gaboardi (2017).

categorias distintas (as primeiras são epistêmicas enquanto as últimas são metafísicas) e independentes (ainda que casos paradigmáticos de conhecimento a priori envolvam verdades necessárias e que se alegue que isso não é mera coincidência.¹¹ O apelo à necessidade da proposição de interesse como condição (seja necessária ou suficiente) para o conhecimento ou a justificação a priori perdeu grande parte de sua força nas últimas décadas.

No caso da segunda condição não-epistêmica, a noção de analiticidade é semântica e caracteriza sentenças que expressam proposições cujos valores de verdade dependeriam apenas do significado dos termos constituintes dessas frases.¹² Por exemplo: “Nenhum solteiro é casado”, “Éguas são cavalos fêmeas” e “Tudo que é vermelho é colorido” seriam todas verdadeiras simplesmente em virtude dos significados de seus termos constituintes, sendo sintéticas as sentenças em que o mesmo não se verificasse (por exemplo: “ $7+5=12$ ”, “Nenhum solteiro é feliz” e “Todo evento tem causa”).¹³ Tradicionalmente, uma vez aceita a noção de analiticidade, é defendido que ela é condição suficiente (quando instanciada pelo que expressa o conteúdo da crença) para o conhecimento, se houver, ser a priori (exemplos de defensores dessa posição seriam Kant e Frege) ou que é condição necessária e suficiente para o conhecimento, se houver, ser a priori (exemplos de defensores dessa posição seriam Ayer e Swinburne).

¹¹ Cf. Bealer (2002) e Peacocke (2005).

¹² Cf. Rey (2017) e Russell (2007).

¹³ Boghossian (1996, 1997) distingue a analiticidade metafísica da analiticidade epistêmica, de maneira que a primeira se verifica no caso em que uma sentença é analítica quando seu valor de verdade depende completamente de seu significado (em vez dos fatos), enquanto a segunda se verifica no caso em que entender a proposição expressa pela sentença é suficiente para ter justificação ou autorização para crer na verdade da proposição. A analiticidade mais relevante para a discussão sobre o a priori é a *epistêmica*. Para mais discussão sobre a distinção de Boghossian e a analiticidade metafísica, cf. Hofmann e Horvath (2008), Laurence e Margolis (2001), Russell (2008) e Williamson (2007, cap.3).

A posição mais fraca, de que a analiticidade seria somente condição suficiente para o a priori, foi originalmente elaborada por Kant (2008) - e refinada por Frege (1974). Suas motivações são a suposição de que ao menos em alguns casos somos capazes de saber a priori o significado dos termos (ou o conteúdo dos conceitos) e as relações que esses significados (ou conteúdos) têm entre si, e de que essa capacidade não seria misteriosa (ao contrário do que se poderia alegar sobre algumas capacidades vinculadas ao a priori que discutiremos adiante). O principal defensor contemporâneo dessa posição é Paul Boghossian (1996, 1997, 2000, 2003), que para explicar o conhecimento a priori de certas proposições (verdades lógicas e proposições sobre a validade de regras de inferência) apela para a noção de analiticidade através da noção de definição implícita. De qualquer forma, há críticas sobre a analiticidade ser condição suficiente e sobre desenvolvimentos específicos dessa posição - em termos kantianos, fregeanos, convencionistas ou de definições implícitas.¹⁴ Essas críticas se focam em mostrar deficiências explanatórias no apelo à analiticidade (supostamente esse apelo teria lacunas, contraexemplos ou dependeria da aceitação de condições epistêmicas, sobretudo condições substanciais envolvendo fontes de justificação, ao contrário do que tradicionalmente se pretende com ele).

A posição mais forte, de que a analiticidade seria condição necessária e suficiente para a justificação (ou o conhecimento) a priori, tem as mesmas motivações da posição mais fraca e, além disso, apoia-se na suposição de que não poderia haver conhecimento a priori de verdades sintéticas: estas seriam dependentes do mundo (em vez de

¹⁴ Cf. BONJOUR, 1998, cap.2, CASULLO, 2003, cap.7, JENKINS, 2008, cap.2, KROEDEL, 2012, WILLIAMSON, 2007, cap.3-4.

dependerem de nossos conceitos ou linguagens, como as verdades analíticas), e muitos (tradicionalmente os empiristas) pensam que não pode haver conhecimento de verdades dependentes do mundo que não seja obtido a partir da experiência.¹⁵ Seja como for, essa posição enfrenta contraexemplos (o aparente conhecimento a priori de verdades sintéticas como a de que nenhuma superfície é completamente vermelha e verde ao mesmo tempo) além de herdar dificuldades como aquelas levantadas por Kripke para a condição da necessidade (uma vez que verdades analíticas sempre são necessárias e que só haveria conhecimento a priori de verdades analíticas, o contingente a priori deveria ser impossível). Outro crítico influente dessa posição foi Quine,¹⁶ ainda que o caso de Quine seja peculiar porque ele assumiu tal posição e com base nela negou que existiria o conhecimento a priori (segundo ele a defesa da analiticidade seria infundada), em vez de tomar isso como razão apenas para rejeitar a condição da analiticidade.¹⁷ Assim, similarmente ao que ocorreu com a defesa da condição da necessidade, a defesa da condição da analiticidade como condição necessária e suficiente perdeu muito de sua força. Embora tenha sido popular, hoje predominam as posições racionalistas (que sustentam que pode haver conhecimento a priori de verdades sintéticas, ainda que possam conceder que a analiticidade seja condição suficiente em alguns casos – como alega Boghossian) e as posições empiristas que negam a existência

¹⁵ Cf. AYER, 1952, BONJOUR, 1998, pp.28-32, CASSAM, 2000, SWINBURNE, 1987.

¹⁶ Quine (2011, p.37-72)

¹⁷ Na realidade, a crítica quineana ao a priori é em parte fraca exatamente por depender da suposição de que a analiticidade seria condição necessária para o a priori (uma suposição que muitos defensores do a priori rejeitariam sem constrangimentos). A parte em que a crítica é promissora é aquela em que seu alvo é o fundacionismo epistêmico, e que acaba por ameaçar a possibilidade do conhecimento ou da justificação a priori. Para mais discussão sobre a crítica de Quine, cf. Bonjour (1998, cap.3), Casullo (2003, cap.5), Hylton (2014), Jenkins (2013) e Kelly (2014) e Teixeira (2018).

do conhecimento a priori (e com isso eliminam qualquer papel significativo para a noção de analiticidade – como no caso de Quine).¹⁸

CONDIÇÕES EPISTÊMICAS: ANULAÇÃO DA JUSTIFICAÇÃO, FORÇA DA JUSTIFICAÇÃO E FONTE DA JUSTIFICAÇÃO.

No caso da justificação a priori, considerações sobre anulabilidade epistêmica tradicionalmente consistiram na defesa da tese de que seria condição no mínimo necessária que, para certa instância de justificação ser a priori, fosse tal que, quando possuída, não pudesse ser anulada por experiências ou que não pudesse ser anulada em absoluto.¹⁹ Na última versão, que é a mais forte, se uma crença é justificada a priori, então não pode haver nada que anule essa justificação, e com isso o conteúdo da crença teria que ser racionalmente indubitável. Por exemplo: haver justificação a priori para crer que não existem círculos quadrados, nessa proposta, implicaria que a crença de que não existem círculos quadrados não poderia ser racionalmente abandonada, que não poderia em absoluto haver qualquer anulador para ela. Segundo defensores dessa posição, como Putnam (1983), é nessa inanulabilidade absoluta que consistiria a independência da experiência característica da justificação a priori. A principal dificuldade levantada para essa posição é que não parece haver razão para sustentar que a inanulabilidade absoluta se aplica para a justificação a priori que não se aplique igualmente para a justificação a posteriori — com isso deixando de caracterizar especificamente o a priori.²⁰ Além disso, é uma posição

¹⁸ Para uma taxonomia das posições contemporâneas, cf. Jenkins (2012). Sobre a discussão mais recente acerca da analiticidade cf. Rey (2013).

¹⁹ Ver verbete ‘Anuladores’, neste Compêndio.

²⁰ Cf. CASULLO, 2003, pp.28-9.

extremamente restritiva: se um estudante de Lógica crê justificadamente que o Princípio do Terceiro Excluído é verdadeiro, por exemplo, mas recebe testemunho contrário de um professor de Lógica que rejeita tal princípio, anulando a justificação do estudante, então não poderia ser a priori a justificação para crer no princípio. Nessas condições, poucas (talvez nenhuma) crença poderia ser justificada a priori, dado que poucas (talvez nenhuma) instâncias de justificação estariam livres do risco de confrontar qualquer tipo de anulador, como testemunhos contrários.

No caso da inanulabilidade por experiências, que é a versão mais fraca dessa posição, seria característico da justificação a priori que não poderiam surgir experiências sensoriais, ou evidências empíricas de modo mais geral, capazes de anulá-la uma vez que fosse possuída. Por exemplo: haver justificação a priori para crer que o Princípio do Terceiro Excluído é verdadeiro implicaria que não poderia surgir evidência empírica, possivelmente científica, que autorizasse o abandono dessa crença, anulando sua justificação inicial. A mera possibilidade do surgimento dessa evidência faria com que a justificação da crença relevante, se existisse, fosse a posteriori. Um defensor dessa posição foi Kitcher (1984) – e plausivelmente Quine também.²¹ Contudo, Casullo (*ibid.*, cap.2) apontou uma dificuldade para essa posição similar à dificuldade enfrentada por sua versão mais forte: não parece haver razão independente para crer que a justificação a priori precise ser inanulável por experiências que não se aplique igualmente para a justificação a posteriori, com isso deixando de caracterizar especificamente a justificação a priori. Além disso, podemos pensar em

²¹ Cf. KELLY, 2014.

contraexemplos. Imagine que um matemático elabora uma prova enquanto toma uma xícara de café, checa essa prova e ela lhe parece correta, constituindo justificção a priori para crer no teorema que assume ter provado. No entanto, algumas horas depois esse matemático descobre que por descuido adoçou seu café com uma substância que, segundo o que ele sabe empiricamente, faz com que sua capacidade de atenção e habilidades de raciocínio deixem de ser confiáveis, tornando improvável que a prova elaborada realmente funcione (ainda que por acaso a prova fosse impecável). Nesse caso diríamos que houve anulação (com base na experiência) da justificção para crer no suposto teorema, mas seria bastante implausível em função disso negar que a justificção anulada seria (ou poderia ser) a priori. Logo, não parece que a inanulabilidade por experiências seja condição necessária para a justificção a priori. Até porque uma condição para a justificção a priori que tornaria trivial (ou algo próximo disso) a inexistência da mesma, como indicam esses contraexemplos à condição de inanulabilidade (seja na versão forte ou fraca), dificilmente seria uma condição defensável.

A noção de força da justificção diz respeito ao fato de que a justificção geralmente pode variar em graus: a justificção a posteriori para crer que o gato está no sofá, por exemplo, pode ter um grau baixo se passamos sonolentos pela sala e olhamos para o sofá de relance, pode ter um grau maior se estamos despertos e olhamos atentamente para o sofá, e pode ter um grau bastante elevado se sentamos no sofá com o gato em nosso colo e observamos ele por algum tempo. Em relação à justificção a priori, defender uma condição de força significa defender que para certa instância de justificção ser a priori ela precisa ter um grau excepcionalmente elevado (e essa exigência não pode decorrer de

uma exigência mais geral para a posse da justificação ou conhecimento, caso contrário não caracterizará o que é específico do a priori), um grau tão elevado que, uma vez possuído, seja incompatível com a falsidade da crença justificada. Isto é, teria que ser caso de certeza epistêmica. Encontramos uma defesa desse tipo de posição no trabalho de Kitcher (1984), por exemplo, que é criticado por Casullo (2003, p.24-7) porque falharia em caracterizar o que é específico do a priori (as razões oferecidas por Kitcher para que a justificação ou aval epistêmico a priori precisasse ter grau elevado poderiam se aplicar igualmente para casos de justificação ou aval epistêmico a posteriori, resultando na mesma exigência de que ao menos algumas instâncias de justificação ou aval epistêmico a posteriori tivessem graus excepcionalmente elevados para poder constituir justificação ou aval epistêmico de fato).²² Além disso, parece plausível que possa haver crença falsa justificada a priori: encontramos desde exemplos corriqueiros disso, como casos envolvendo erros sutis em cálculos matemáticos, até exemplos célebres, como o caso de Frege e sua crença na Lei Básica V - que leva ao Paradoxo de Russell - ou outros casos paradoxais (como o do sorites) em que temos justificação a priori para crer em diferentes proposições que conjuntamente são inconsistentes.²³ Assim, condições envolvendo anulabilidade ou força da justificação parecem falhar sistematicamente na tentativa de caracterizar o que é específico da justificação a priori. Não parece haver razão para pensar que a justificação a priori, para ser a priori, não possa ser anulada por experiências ou que precise ser justificação infalível.

²²Posteriormente, Kitcher (2000) reformulou sua posição sobre o conhecimento a priori. Para mais discussão, cf. Bueno (2018) e Casullo (2012).

²³ Cf. BONJOUR, 1998, cap. 4; CASULLO, 2003, cap. 3; HOFFMANN, 2011; JESHION, 2000; RUSSELL, 2014.

Finalmente, há teorias da justificação a priori elaboradas (explicitamente ou não) em termos de fontes da justificação: são teorias que colocam como condição necessária e/ou suficiente para a justificação a priori que ela tenha certa origem ou constituição. Essas teorias podem manter que a justificação a priori é constituída por *insights* racionais;²⁴ por *seemings* ou aparências;²⁵ por intuições;²⁶ por autoevidência;²⁷ por capacidades e propriedades conceituais;²⁸ por disposições racionais;²⁹ entre outras coisas que, por hipótese, seriam (ou poderiam ser) diferentes justificadores e, conseqüentemente, dependeriam de diferentes fontes para si. Essas teorias compõem a parte mais viva da discussão contemporânea sobre a natureza do conhecimento e da justificação a priori.

Em algumas dessas teorias a justificação a priori é constituída por crenças ou disposições para crer,³⁰ em outras é constituída por estados ou eventos mentais diferentes, como apresentações,³¹ que não são crenças (nem disposições para crer). Em algumas dessas teorias a capacidade de ter justificação a priori seria fundamentalmente explicada pela posse de competência conceitual,³² em outras não.³³ Em algumas dessas teorias a justificação a priori é caracterizada como

²⁴ BONJOUR, 1998.

²⁵ HUEMER, 2005.

²⁶ CHUDNOFF, 2013; SOSA, 2007.

²⁷ AUDI, 1999; GINET, 2010.

²⁸ JENKINS, 2008; PEACOCKE, 2004.

²⁹ WEDGWOOD, 2015.

³⁰ Cf. SOSA, *ibid.*

³¹ Cf. BENGSON, 2015.

³² Cf. BEALER, 2000.

³³ Cf. WEDGWOOD, *ibid.*

sendo significativamente parecida com a justificação perceptual,³⁴ em outras não.³⁵ Seja como for, são teorias que colocam condições para a justificação a priori que precisam ser avaliadas caso a caso, não havendo nenhuma dificuldade geral ou contraexemplo para elas que decorra do mero fato de assumirem condições de fonte ao especificar a natureza da justificação a priori (diferentemente do que verificamos com as condições epistêmicas anteriores). Isso é natural uma vez que, entre as condições vistas, condições de fonte são as mais mínimas: na falta de teorização complementar, não fazem mais do que dizer que a justificação a priori é independente da experiência e que se origina de modo diferente da justificação a posteriori, a partir de faculdades ou capacidades específicas.

DEFESAS, OBJEÇÕES E DEBATES

Defesas da tese de que há justificação (e com isso conhecimento) a priori, dada alguma das condições discutidas na seção anterior, costumam se dividir em dois tipos: positivas (que fornecem argumentos para crermos que há justificação a priori) e negativas (que fornecem argumentos para crermos que consequências inaceitáveis decorrem de negarmos que há justificação a priori). Um argumento frequente nas defesas positivas é baseado na apresentação de exemplos de crenças que, se são justificadas, são justificadas a priori³⁶ e pode ser formulado assim (seja “A” o nome de certo conjunto de crenças que parecem

³⁴ Cf. BENGSON, *ibid.*

³⁵ Cf. PEACOCKE, *ibid.*

³⁶ Cf. BONJOUR, 2014.

proposicionalmente justificadas, como as crenças de que $2+2=4$, de que nenhum solteiro é casado e de que é errado punir pessoas inocentes):

- (1) Se há justificção para as crenças do conjunto A, então há justificção a priori.
- (2) Há justificção para as crenças do conjunto A.
- (C) Logo, há justificção a priori.

A premissa (1) se apoia no fato de que a justificção para crenças de A, se houvesse, tipicamente não seria a posteriori, e a melhor explicação para isso é que fosse a priori; já (2) teria grande plausibilidade inicial (a própria seleção das crenças de A é feita sob medida para tornar (2) difícil de negar). A premissa mais frágil nesse argumento é, portanto, (1): um opositor pode insistir que a justificção das crenças do conjunto A é a posteriori, ainda que não pareça.³⁷ Assim, é um argumento que faz seus defensores e críticos partirem para uma comparação detalhada dos méritos das diferentes teorias que rivalizam sobre a explicação da justificção de crenças como as que estão no conjunto A.

Outros argumentos para defesas positivas seguem este esquema geral (onde “C” representa alguma condição própria da justificção a priori):

- (1) Se há justificção que satisfaz a condição C, então há justificção a priori.
- (2) Há justificção que satisfaz a condição C.
- (C) Logo, há justificção a priori.

Condições C podem ser condições como: ser justificção não-inferencial e básica (que não é baseada em memória ou testemunho) para crer em verdades necessárias; ser justificção puramente

³⁷ Cf. DEVITT, 2014.

decorrente de competência conceitual; ser justificação inanulável; entre outras. As duas premissas podem ser igualmente frágeis, a depender da instância do esquema.³⁸

Defesas negativas da existência de justificação a priori costumam obedecer o seguinte esquema geral (onde “P” representa alguma proposição supostamente absurda, inaceitável):

- (1) Se não há justificação a priori, então P.
- (2) Não-P.
- (C) Logo, há justificação a priori.

Um exemplo de instância desse esquema (embora nele a consequente de (1) envolva negação e (2) não envolva) foi oferecido por Bonjour (2014) e pode ser formulado assim:

- (1) Se não há justificação a priori, então não há justificação a posteriori inferencial para crer em proposições sobre o passado não observado, o presente não observado ou o futuro.
- (2) Há justificação a posteriori inferencial para crer em proposições sobre o passado não observado, o presente não observado ou o futuro.
- (C) Logo, há justificação a priori.

A premissa mais frágil nessa instância é (1) uma vez que negar (2) levaria ao ceticismo (que seria absurdo). A defesa de (1) se baseia, grosso modo, na suposição de que para fazer uma inferência que justifique a crença em uma proposição sobre o passado não observado (como em <Alguém passou por aqui>, inferida a partir de crenças justificadas a posteriori não-inferencialmente, como a de que <Há pegadas na areia>) é preciso ter justificação para crer em condicionais que relacionem as

³⁸ Para mais discussão sobre argumentos desse tipo, cf. Casullo (2003, cap.4, 2012) e Kroedel (2004).

proposições relevantes (como <Se há pegadas na areia, então alguém passou por aqui>), e a justificação para crer nessas condicionais necessariamente terá que ser, em algum ponto da cadeia de justificação, a priori (uma vez que não haveria justificação a posteriori não-inferencial para crer em tais condicionais e que justificação a posteriori inferencial assumiria que uma crença em alguma outra condicional fosse justificada). Para mais discussão sobre esse argumento ou outros que são instâncias do mesmo esquema.³⁹

Pode haver justificação a priori para se aceitar alguma das premissas desses argumentos? Se um argumento que buscasse estabelecer que há justificação a priori dependesse de que houvesse justificação a priori para alguma de suas premissas, geraria circularidade. BonJour (1998, p.99) alega que não há problema nessa circularidade, pois ela seria inevitável: para crermos justificadamente que existe justificação a priori precisaríamos de justificação inferencial. Mas, segundo BonJour, para haver justificação inferencial precisaria haver justificação a priori (*ibid.*, p.5), e com isso a circularidade seria inevitável. A suposição de BonJour de que para haver justificação inferencial é necessário que exista justificação a priori, entretanto, é controversa.⁴⁰ Além disso, Casullo (2003, p.173-4) sustenta que BonJour tem uma visão problemática da questão: ele parece misturar as condições para uma crença ser justificada a priori com as condições para crermos justificadamente que uma crença é justificada a priori (conceder que a justificação a posteriori possa ser necessária no segundo caso não é conceder que seja necessária no primeiro). Assim,

³⁹ Cf. Bealer (1999), Beebe (2008), BonJour (1998, cap.1, 2014), Casullo (2003, cap.4), Devitt (2014, 2011), Huemer (2017), Neta (2004), Peacocke (2004), Poston (2013), Thurow (2009) e Wedgwood (2013).

⁴⁰ Cf. HASAN, 2014.

não é óbvio se precisa haver justificação a priori para se defender que existe justificação a priori, ainda que tampouco esteja nítido qual exatamente deve ser o papel da justificação a posteriori nessa questão, que permanece aberta.⁴¹

A dificuldade mais geral que é levantada para a tese de que há justificação a priori é que ela seria misteriosa.⁴² Essa dificuldade pode ser articulada tanto como uma forma de ceticismo sobre a existência da justificação a priori quanto como uma forma de ceticismo sobre aquilo que faria a suposta justificação a priori ser, de fato, justificação. Devitt (*ibid.*, p.193), por exemplo, é cético tanto sobre haver algum estado mental que possamos identificar por introspecção e que constituiria a justificação a priori, quanto é cético sobre podermos saber que esse estado, caso fosse identificado, constituiria justificação, dado que seu funcionamento seria misterioso. Devitt concede que o funcionamento da justificação a posteriori também ainda é pouco conhecido, mas alega que não seria tão misterioso quanto o da justificação a priori porque no caso da primeira temos alguma ideia, mesmo que vaga, de como ela pode funcionar (através de relações causais entre objetos ou eventos do mundo e nosso aparato sensorial, por exemplo), enquanto não teríamos algo similar no caso da justificação a priori. Não haveria sequer uma ideia esquemática de como ela pode funcionar. BonJour (2014, p.197), contudo, responde que a atual falta de uma explicação para o funcionamento da justificação a priori não é boa razão para negar que

⁴¹ Para mais discussão Cf. Casullo (*ibid.*, cap.6) e Pust (2014).

⁴² Cf. BOGHOSSIAN, 2000, p.231; BUENO, 2018; DEVITT, 2011, 2014; KATZ, 1997, p.32-34.

ela exista (uma vez que temos razões para pensar que que ela precisa existir, o que BonJour sustenta que temos).⁴³

Outra dificuldade influente foi colocada para quem defende que há justificação ou conhecimento a priori e que aceita o platonismo: o desafio de Benacerraf (1973). Originalmente, Benacerraf arguiu que se verdades matemáticas envolvem entidades abstratas (como sustenta o platonismo), que não estão no espaço e no tempo (são causalmente inacessíveis), fica difícil explicar como podemos conhecer tais verdades, ao menos sob a suposição de que precisamos ter algum contato causal, ainda que indireto, com aquilo no mundo que torna verdadeiras as proposições que supomos conhecer.⁴⁴ Esse problema se generaliza para além do domínio matemático, abarcando qualquer domínio acerca do qual o platonismo for defendido, como o domínio moral, semântico, estético ou teológico (com isso também podendo ameaçar o conhecimento moral, semântico, estético ou teológico). E o desafio pode ser (e foi) reformulado: ao longo do tempo recebeu formulações mais neutras ou independentes da suposição sobre contato causal⁴⁵, e acabou ficando claro que o cerne da dificuldade, como Bengson (2015) aponta, é identificar qual relação entre nossos estados mentais e as entidades abstratas permite que tenhamos conhecimento a priori sobre elas. Contudo, cabe destacar que o desafio de Benacerraf é um desafio

⁴³Para mais discussão sobre a alegação de que a justificação a priori seria misteriosa e sobre as críticas tradicionalmente empiristas ou naturalistas feitas ao a priori, cf. BonJour (2011), Casullo (2003, cap. 5) e Jenkins (2013, 2014b). Recentemente, Beebe (2011) propôs um argumento em defesa do ceticismo sobre o conhecimento a priori que não se apoia na alegação de que o conhecimento (ou a justificação) a priori seria misterioso. Entretanto, apesar de ser engenhoso e digno de discussão, não é um argumento que ameaça todo o conhecimento a priori (não ameaça a possibilidade do conhecimento a priori de verdades contingentes, por exemplo) e tampouco ameaça a existência da justificação a priori (ao contrário dos argumentos empiristas radicais), razão pela qual deixamos ele de lado.

⁴⁴ Cf. BALAGUER, 2016, seção 5.

⁴⁵ Cf. BONJOUR, 1998, cap. 6; CASULLO, 2003, cap. 5; FIELD, 2005; THUROW, 2013.

somente para os platonistas que aceitam o a priori, lembrando que a defesa do a priori não exige a aceitação do platonismo — Jackson (1998) aceita o a priori e não é um platonista, por exemplo — e que tampouco a aceitação do platonismo exige a defesa do a priori — Quine era um exemplo de platonista que rejeitava o a priori.⁴⁶

Uma disputa filosófica histórica, que perdura até hoje e na qual a discussão sobre a natureza do a priori ocupa lugar central, é a disputa entre o racionalismo e o empirismo.⁴⁷ Racionalistas se preocupam em argumentar que há justificação ou conhecimento a priori, e que essa justificação ou conhecimento pode abranger verdades substanciais sobre a realidade (como verdades sintéticas). Empiristas, por outro lado, alegam que embora exista justificação ou conhecimento a priori, ela poderia abranger apenas verdades conceituais ou analíticas (estes seriam os empiristas moderados) ou alegam que justificação ou conhecimento a priori não existem (estes seriam os empiristas radicais). Outro ponto disputado entre racionalistas e empiristas envolve a existência de conhecimento e conceitos inatos: enquanto empiristas tendem a ser céticos sobre tais variedades de inatismo, racionalistas tendem a ser receptivos (uma vez que o inatismo pode ser parte de uma explicação para a natureza do conhecimento ou da justificação a priori).⁴⁸

Por fim, recentemente a discussão sobre intuições ganhou proeminência na literatura filosófica.⁴⁹ Isso porque teorizações filosóficas muitas vezes parecem se apoiar em intuições na defesa ou

⁴⁶ Cf. HYLTON, 2014.

⁴⁷ Cf. BONJOUR, 2011, CASSAM, 2000, FOLESCU; MARKIE, 2021.

⁴⁸ Cf. Cutter (2020) e Folescu e Markie (*ibid.*).

⁴⁹ Cf. PUST, 2017.

crítica de teses: a tese de que conhecimento não é simplesmente crença verdadeira justificada parece se apoiar em uma intuição suscitada pela consideração dos casos Gettier.⁵⁰ Como há quem defenda que intuições constituem justificação a priori,⁵¹ discussões sobre intuições e o a priori frequentemente se entrelaçam (embora quem defenda que há justificação a priori não precise defender que tal justificação é constituída por intuições — ou mesmo que intuições sejam justificação — e quem defenda que intuições podem ser justificação não precise defender que seriam justificação a priori). Essa atenção filosófica para as intuições tem sido acompanhada pelo desenvolvimento da filosofia experimental,⁵² cujos achados ocasionalmente embasam certo ceticismo acerca do papel epistêmico das intuições (e com isso podem embasar certo ceticismo acerca do a priori).⁵³

REFERÊNCIAS

AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**. New York: Dover, 1952.

BALAGUER, M. Platonism in Metaphysics. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2016). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/platonism/>>.

BEALER, G. The A Priori. In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Malden: Blackwell, 1999, p.243-70.

BEALER, G A Theory of the A Priori. In: **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 81, n.1, p. 1-30, 2000.

⁵⁰ Verbete 'Problema de Gettier' neste Compêndio.

⁵¹ Cf. CHUDNOFF, *ibid.*, SOSA, *ibid.*

⁵² Cf. KNOBE; NICHOLS, 2017.

⁵³ Para mais discussão sobre a relação entre intuições, o a priori e a filosofia experimental, cf. Jenkins (2014a), Ichikawa (2013), Pust (*ibid.*), Thurow (2013b) e Weinberg (2013).

- BEALER, G Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance. In: GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (eds.). **Conceivability and Possibility**. Oxford: Oxford University Press. 2002.
- BEEBE, J. A Priori Skepticism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 83, n.3, p. 583-602, 2011.
- BENACERRAF, P. Mathematical Truth. **Journal of Philosophy**, v. 70, n. 19, p. 661-679, 1973.
- BENGSON, J. The Intellectual Given. **Mind**, v.124, n.495, p. 707-760, 2015.
- BENGSON, J. Grasping the Third Realm. In: GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (eds.). **Oxford Studies in Epistemology** (v. 5). N. York: Oxford University Press, 2015, p. 1-38.
- BOGHOSSIAN, P. Analyticity. In: HALE, B.; WRIGHT, C. (eds.). **A Companion to the Philosophy of Language**. Malden: Blackwell, 1996.
- BOGHOSSIAN, P. Analyticity Reconsidered. **Nôus**, v. 30, n.3, p. 360-3991, 1997.
- BOGHOSSIAN, P. Knowledge of Logic. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (eds.). **New Essays on the A Priori**. New York: Oxford University Press, 2000.
- BOGHOSSIAN, P. Epistemic Analiticity: A Defense. **Grazer Philosophische Studien**, v. 66, n.1, p.15-35, 2003.
- BONJOUR, L. **In Defense of Pure Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BONJOUR, L. A Priori Knowledge. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (eds.). **The Routledge Companion to Epistemology**. New York: Routledge, 2011, p. 283-293.
- BONJOUR, L. In Defense of the A Priori. In: SOSA, E.; STEUP, M.; TURRI, J. (eds.). **Contemporary Debates in Epistemology**. Malden: Wiley Blackwell, 2014, p.177-184.
- BUENO, O. Skepticism about A Priori Knowledge. In: MACHUCA, D.; REED, B. (eds.). **Skepticism: From Antiquity to the Present**. Londres: Bloomsbury, p.685-699, 2018.
- CASULLO, A. **A Priori Justification**. New York: Oxford University Press, 2003.
- CASULLO, A. Testimony and A Priori Knowledge. **Episteme**, v. 4, n.3, p. 322-334. 2007.

- CASULLO, A. Review of Grounding Concepts. **Mind**, v. 119, n.475, p. 805-810, 2010.
- CASULLO, A. Articulating the A Priori-A Posteriori Distinction. In: **Essays on A Priori Knowledge and Justification**. New York: Oxford University Press, 2012.
- CASULLO, A. Four Challenges to the A Priori-A Posteriori distinction. **Synthese**, v. 192, n.9, p. 1-24, 2013.
- CASULLO, A. Conhecimento a priori. In: **Investigação Filosófica** (e4), p. 86-133, 2016.
- CASSAM, Q. Rationalism, Empiricism, and the A Priori. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (eds.). **New Essays on the A Priori**. New York: Oxford University Press, 2000.
- CHUDNOFF, E. **Intuition**. Oxford: Oxford University Press. 2013.
- CUTTER, B. Why Nearly Everything is Knowable A Priori. **Philosophy and Phenomenological Research**, v.101, n.1, p.80-100, 2020.
- DEVITT, M. No Place for the A Priori. In: SCHAFFER, M.; VEBER, M. (eds.). **What Place for the A Priori?** Chicago: Open Court Publishing Company, 2011, p.9-32.
- DEVITT, M. There is no A Priori. In: SOSA, E., STEUP, M., TURRI, J. (eds.). **Contemporary Debates in Epistemology**. Malden: Wiley Blackwell. 2014, p.185-194.
- FIELD, H. Apriority as an Evaluative Notion. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (eds.). **New Essays on the A Priori**. New York: Oxford University Press. 2000.
- FIELD, H. Recent Debates About the A Priori. In: GENDLER, T. S., HAWTHORNE, J. (eds.). **Oxford Studies in Epistemology** (v.1). New York: Oxford University Press, 2005, p. 69-88.
- FREGE, G. **The Foundations of Arithmetic**. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- GABOARDI, G. **Uma defesa do contingente a priori**. Dissertação. Porto Alegre: PUCRS. 2017. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7469>>
- GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, v.23, n.6, p. 121-123, 1963.
- HARMAN, G. General Foundations versus Rational Insight. **Philosophy and Phenomenological Research**, v.63, n.3, p. 657-663, 2001.

- HASAN, A. Review of Essays on A Priori Knowledge and Justification. **Notre Dame Philosophical Reviews**, 2014. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/news/essays-on-a-priori-knowledge-and-justification/>>
- HAWTHORNE, J. A Priority and Externalism. In: GOLDBERG, S. (ed.). **Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2007.
- HOFFMANN, G. Two Kinds of a Priori Infallibility. **Synthese**, v.181, n.2, p. 241-253, 2011.
- HOFMANN, F.; HORVATH, J. In Defense of Metaphysical Analyticity. **Ratio**, v.21, n.3, p. 300-313, 2008.
- HUEMER, M. There is No Pure Empirical Reasoning. **Philosophy and Phenomenological Research**, v.95, n.3, p. 592-613, 2017.
- HYLTON, P. Willard van Orman Quine. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2014). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/quine/>>
- ICHIKAWA, J. J. Experimental Philosophy and Apriority. In: CASULLO, A.; THUROW, J. (eds.). **The A Priori in Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- JACKSON, F. **From Metaphysics to Ethics: a Defense of Conceptual Analysis**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- JENKINS, C. S. **Grounding Concepts: An Empirical Basis for Arithmetical Knowledge**. New York: Oxford University Press, 2008.
- JENKINS, C. S. A Priori Knowledge: The Conceptual Approach. In: CULLISON, A. (ed.). **The Continuum Companion to Epistemology**. London: Continuum Press, 2012.
- JENKINS, C. S. Naturalistic Challenges to the A Priori. In: CASULLO, A.; THUROW, J. (eds.). **The A Priori in Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- JENKINS, C. S. Intuition, 'Intuition', Concepts and the A Priori. In: BOOTH, A.; ROWBOTTOM, D. (eds.). **Intuitions**. New York: Oxford University Press, 2014a.
- JENKINS, C. S. What Can We Know A Priori? In: NETA, R. (ed.). **Current Controversies in Epistemology**. London: Routledge, 2014b.

JESHION, R. On the Obvious. **Philosophy and Phenomenological Research**, v.60, n.2, p. 333-355, 2000.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2008.

KATZ, J. **Realistic Rationalism**. New York: MIT Press, 1997.

KELLY, T. Quine and Epistemology. In: HARMAN, G.; LEPORE, E. (eds.). **The Blackwell Companion to Quine**. Malden: Blackwell, 2014.

KITCHER, P. **The Nature of Mathematical Knowledge**. New York: Oxford University Press, 1984.

KITCHER, P. A Priori Knowledge Revisited. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (eds.). **New Essays on the A Priori**. New York: Oxford University Press, 2000.

KNOBE, J.; NICHOLS, S. Experimental Philosophy. In: ZALTA, E. (ed.), **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2017). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/experimental-philosophy/>>

KRIPKE, S. **O Nomear e a Necessidade**. Lisboa: Gradiva, 2012.

KROEDEL, T. Review of A Priori Justification. **International Journal of Philosophical Studies**, v.12, n.2, p. 225-228, 2004.

KROEDEL, T. Implicit definition and the application of logic. **Philosophical Studies**, v. 158, n.1, p. 131-148, 2012.

LAURENCE, S.; MARGOLIS, E. Boghossian on analyticity. **Analysis**, v.61, n.4, p. 293-302, 2001.

FOLESCU, M.; MARKIE, P. Rationalism vs. Empiricism. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2021). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>>

NETA, R. Review of The Realm of Reason. **Notre Dame Philosophical Reviews**, 2004. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/news/the-realm-of-reason/>>

PEACOCKE, C. **The Realm of Reason**. New York: Oxford University Press. 2003.

- PEACOCKE, C. The A Priori. In: JACKSON, F.; SMITH, M. (eds.). **The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PLANTINGA, A. **Warrant: The Current Debate**. New York: Oxford University Press, 1993.
- POSTON, T. Is foundational a priori justification indispensable? **Episteme**, v.10, n.3, p. 317-331, 2013.
- PUST, J. Empirical evidence for Rationalism? In: BOOTH, A.; ROWBOTTOM, D., (eds.). **Intuitions**. New York: Oxford University Press, 2014.
- PUST, J. Intuition. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2017). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/intuition/>>
- PUTNAM, H. There Is at Least One A Priori Truth. **Realism and Reason: Philosophical Papers**, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- QUINE, W. V. O. **De um ponto de vista lógico**. São Paulo: Unesp, 2011.
- REY, G. The Analytic/Synthetic Distinction. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2017). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/analytic-synthetic/>>
- RUSSELL, B. A Priori Justification and Knowledge. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2020). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/apriori/>>
- RUSSELL, G. The Analytic/Synthetic Distinction. **Philosophy Compass**, v.2, n.5, p. 712-729, 2007.
- RUSSELL, G. **True in Virtue of Meaning**. New York: Oxford University Press. 2008.
- SOSA, E. Intuitions: Their Nature and Epistemic Efficacy. **Grazer Philosophische Studien**, v.74, n.1, p. 51-57, 2007.
- SCHECHTER, J. The Theoretical Significance of the A Priori/A Posteriori Distinction. In: DODD, D.; ZARDINI, E. (eds.). **Beyond Sense? New Essays on the Significance, Grounds, and Extent of the A Priori**. Oxford: Oxford University Press, no prelo.
- SWINBURNE, R. Analyticity, Necessity, and Apriority. In: MOSER, P. (ed). **A Priori Knowledge**. Oxford: Oxford University Press. 1987.

TEIXEIRA, C. Understanding the Revisability Thesis. **Grazer Philosophische Studien**, v.95, n.2, p.180-195, 2018.

THUROW, J. The A Priori Defended: a Defense of the Generality Argument. **Philosophical Studies**, v.146, n.2, p. 273-289, 2009.

THUROW, J The Defeater Version of Benacerraf's Problem for A Priori Knowledge. **Synthese**, v.190, n.9, p. 1587-1603, 2013a.

THUROW, J The Implicit Conception and Intuition Theory of the A Priori, with Implications for Experimental Philosophy. In: CASULLO, A.; THUROW, J. (eds.). **The A Priori In Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013b.

WEDGWOOD, R. A Priori Bootstrapping. In: CASULLO, A.; THUROW, J. (eds.). **The A Priori In Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WEDGWOOD, R. An Inferentialist Conception of the A Priori. In: GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (eds.). **Oxford Studies in Epistemology** (v. 5). New York: Oxford University Press, 2015, p. 295-314.

WEINBERG, J. The Prospects for an Experimentalist Rationalism, or Why it's Ok if the A Priori is Only 99.44 Percent Empirically Pure. In: CASULLO, A.; THUROW, J. (eds.). **The A Priori In Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

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

WILLIAMSON, T. How Deep is the Distinction between A Priori and A Posteriori Knowledge? In: CASULLO, A.; THUROW, J. (eds.). **The A Priori In Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WRIGHT, C. Intuition, Entitlement and the Epistemology of Logical Laws. **Dialectica**, v. 58, p. 155-175, 2004a.

WRIGHT, C. Warrant for Nothing (and Foundations for Free?). **Proceedings of The Aristotelian Society**, v. 78, p. 167-212, 2004b.

25

EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO

Delvair Moreira

Você está visitando uma cidade durante um congresso. Em algum momento, por uma razão qualquer, você precisa ir a uma agência de seu banco. Como é a sua primeira vez nesta cidade, você não faz a menor ideia de onde encontrar tal agência. Você opta, então, pelo método arcaico, mas muito efetivo, de perguntar para descobrir a localização do banco. Alguém escolhido aleatoriamente na rua lhe informa que a agência fica na Rua Assis Figueiredo, a duas quadras de onde você está. Supondo que esse seja o caso, parece intuitivo dizer que agora você *sabe* que a agência de seu banco fica na Rua Assis Figueiredo. Mas considerando a definição clássica de conhecimento,¹ além disso ser verdade, você precisaria estar justificado em acreditar que a agência fica nesta rua para ter conhecimento deste fato. Um problema epistemológico aqui, portanto, é explicar em que circunstâncias alguém está justificado em acreditar na palavra de outro. Normalmente nós adquirimos conhecimento através daquilo que alguém nos conta, seja através de relatos falados ou escritos, de assuntos cotidianos a assuntos altamente especializados, como os que aprendemos com os relatos de cientistas. A essa fonte de conhecimento e justificação chama-se “testemunho”, e o problema central para a epistemologia do

¹ Para fins desta discussão irei pressupor que conhecimento implica em, pelo menos, crença verdadeira justificada.

testemunho é o de dizer em quais circunstâncias alguém está justificado em acreditar no testemunho de outra pessoa.

As duas principais respostas a esse problema são a *reducionista* e a *antirreducionista*. Para reducionistas, um ouvinte O está justificado em acreditar no relato de uma testemunha T quando O tem razões para acreditar que testemunhos são confiáveis. Antirreducionistas, por outro lado, argumentam que na ausência de razões contrárias, O está justificado em acreditar em T. Antirreducionistas defendem que o testemunho é análogo à percepção: estamos justificados em acreditar naquilo que a percepção nos mostra a menos que tenhamos razões para não fazê-lo. Reducionistas, no entanto, pensam que testemunhos são como um telescópio: estamos justificados em acreditar em observações através de telescópios porque temos razões para crer que esse é um instrumento confiável.² Reducionistas e antirreducionistas oferecem vários argumentos para sustentar suas respectivas posições, mas em geral, os argumentos caem em duas categorias: argumentos que visam mostrar que é possível (ou impossível) para O obter razões que indiquem que testemunhos são confiáveis; e argumentos que visam mostrar que é necessário (ou não é necessário) que O tenha razões para acreditar que testemunhos são confiáveis a fim de obter justificação para acreditar em T.

Essa categorização fica clara se entendermos que as posições reducionistas e antirreducionistas são melhor compreendidas como um desacordo acerca de duas teses. Primeiro, temos a tese da Possibilidade da Redução (P_R). Segundo P_R é possível para O obter razões de que testemunhos são confiáveis. Reducionistas argumentam em favor de P_R

² SCHMITT (1999).

enquanto antirreducionistas tipicamente a rejeitam. A verdade de P_R é importante para reducionistas porque se for falsa o reducionista tem de admitir o ceticismo acerca crenças baseadas em testemunho. Isto porque reducionistas também argumentam em favor de outra tese, a saber, a tese da Necessidade da Redução (N_R), tese segundo a qual a mera declaração de T de que p não fornece qualquer justificativa para O acreditar em p . Antirreducionistas, por sua vez, argumentam que N_R é falsa, ou seja, para um antirreducionista a declaração de que p feita por T é, por si só, uma justificação para alguém acreditar que p desde que não haja razões contrárias. Assim, o reducionismo pode ser entendido como a conjunção de P_R e N_R . Antirreducionistas, por sua vez, negam N_R , mas não necessariamente negam P_R (embora algumas vezes o façam): tudo que o antirreducionista diz é que O *pode* obter justificação de um testemunho sem ter razões para acreditar que T é confiável. Porém, isso é *compatível* com a *possibilidade* de O ter razões para tomar T como confiável. No que se segue eu apresentarei uma visão geral do debate entre reducionistas e antirreducionistas considerando os argumentos comuns favoráveis e contrários a cada uma das teses que estão na base do embate.

A POSSIBILIDADE DA REDUÇÃO

A inspiração para P_R é encontrada em Hume, por isso, é comum atribuir a Hume o rótulo de reducionista. De acordo com o reducionismo humeano, como podemos chamar, nós descobrimos pela experiência que testemunhos são geralmente confiáveis. Segundo Hume, nossa confiança em testemunhos, “não deriva de outro princípio senão da constatação da veracidade do testemunho humano e da

conformidade usual dos fatos com os relatos das testemunhas” (HUME, 1972, p. 102). A ideia é que, ao confirmar que muitos testemunhos correspondem aos fatos relatados, nós formamos uma crença indutiva de que certos tipos de testemunhos são geralmente confiáveis (*e.g.*, que testemunhos médicos são geralmente confiáveis). Essa crença indutiva, por sua vez, nos dá justificação para acreditar nos tipos de testemunho em questão. Assim, a justificação por testemunho *se reduz* à indução.

Contra P_R , antirreducionistas argumentam que ou a redução (explicada nesses termos) é circular ou P_R não consegue explicar a vasta quantidade de conhecimento que temos por meio de testemunho.³ Considere que para muitos tipos de testemunho, cuja confiabilidade foi estabelecida pela experiência, não é o caso que confirmamos *individualmente* que tais testemunhos estão constantemente em conformidade com os fatos. Podemos confiar em testemunhos médicos, por exemplo, porque geralmente outras pessoas que se baseiam em relatos médicos obtêm sucesso em se tratar de problemas de saúde. Mas só temos razões para pensar assim porque confiamos também nos relatos dessas pessoas que asseguram o sucesso de confiar em médicos. Também acreditamos (justificadamente, podemos assumir) que um médico é confiável nos assuntos de sua área porque temos razões institucionais para pensar que assim seja (*e.g.*, diplomas de medicina, registros em conselhos médicos, etc.), mas essas razões institucionais são também instâncias de testemunho, isto é, documentos onde alguém assegura que o médico é capacitado para o exercício da medicina. A experiência que assegura a confiabilidade deste gênero de relato, portanto, trata-se da experiência comum, isto é, que inclui a observação

³ COADY (1973 e 1992).

e relatos de terceiros. Se a redução for entendida nesse sentido, temos uma explicação circular: nossas razões para confiar em testemunhos (em muitos casos) baseiam-se em testemunhos.

Por outro lado, P_R pode ser entendida em termos de experiência individual: podemos obter razões para tomar testemunhos como confiáveis ao confirmar, por nós mesmos, que testemunhos são confiáveis. Essa estratégia elimina a circularidade, mas nos deixa com direito a pouco conhecimento por testemunho. Afinal, a maioria das pessoas não é capaz de confirmar testemunhos científicos, sobre regiões distantes nunca visitadas, etc. Desta forma, tomar “experiência” por experiência individual nos conduziria quase ao ceticismo sobre o conhecimento por testemunho.

A objeção anterior pode ser evitada pelo reducionista mudando a maneira como a redução é explicada. Fricker (1994) argumenta em favor de P_R explicando que, embora O não possa ter razões para pensar que testemunhos *em geral* são confiáveis, é possível que O tenha razões para pensar que um testemunho *em particular* é confiável. Desta forma, essas razões podem incluir outras instâncias de testemunho sem que a redução incorra em circularidade: uma vez que a exigência aqui é uma razão para pensar que uma testemunha *em particular* é confiável essa razão poderia ser o relato de outra testemunha *diferente* daquela. O problema dessa estratégia é que em algum momento, O tem de ter confiado justificadamente em testemunhos sem ter quaisquer razões (individuais ou testemunhais) para isso. Por exemplo, crianças ainda não têm base empírica individual para pensar que testemunhos são geralmente confiáveis porque crianças ainda não confirmaram muitos testemunhos. E crianças também parecem não ter razões com base em outros testemunhos para acreditar que o testemunho particular de seus

pais (por exemplo) é confiável. Fricker reconhece esse problema e considera que em casos de testemunhos em fase infantil não é necessário que O tenha razões para aceitar um testemunho particular. Nestes casos o testemunho por si só fornece justificação. Mas um ouvinte adulto e epistemicamente responsável não ganha justificação desta forma. Para casos de testemunhos em fase adulta, O tem de ter razões para acreditar num testemunho em particular. É difícil entender, no entanto, porque, em alguns casos, é necessário reduzir a justificação do testemunho e em outros casos não.⁴ Fricker parece assumir que N_R é falsa em casos de testemunho em fase infantil, e verdadeira em casos de testemunhos em fase adulta. A motivação de Fricker para pensar assim pode ser encontrada em sua argumentação contra a credulidade. Para Fricker é preciso exigir razões para acreditar em testemunhos se não quisermos sancionar a credulidade. Essa discussão, no entanto, diz respeito a N_R e será considerada na próxima seção.

A NECESSIDADE DA REDUÇÃO

O pensamento por trás de N_R é o de que o testemunho tem alguma deficiência epistêmica e por isso precisa do suporte de outras fontes de justificação. Um argumento em favor de N_R é o argumento contra a credulidade.⁵ Crer em testemunhos sem ter razões para pensar que sejam confiáveis é compatível com a credulidade, e a credulidade, por sua vez, é um traço incompatível com a justificação epistêmica. Portanto, para excluir possíveis casos de crenças formadas de maneira crédula é preciso exigir que O tenha razões para acreditar em T a fim de

⁴ GRAHAM (2006a).

⁵ FRICKER (1994).

obter justificação. Para compreender este argumento temos de entender em que sentido credulidade é incompatível com a justificação. Suponha que O é crédulo se O tiver uma disposição para acreditar em qualquer testemunho, mesmo quando há indícios de que o testemunho não é confiável. Considerando que em muitos casos testemunhos são inconfiáveis, alguém crédulo no sentido exposto formaria muitas crenças falsas. Por isso, alguém com esse tipo de credulidade parece não estar justificado em acreditar em testemunhos, a não ser naqueles casos onde tenha razões para acreditar que o testemunho é confiável. O proponente do argumento contra a credulidade afirma, portanto, que não exigir razões para O acreditar em T sancionaria a formação crenças de maneira crédula.

O antirreducionista pode objetar argumentando que não é necessário que O tenha razões para pensar que T é confiável para que casos de credulidade sejam excluídos.⁶ Essa estratégia está disponível ao antirreducionista porque a presença de razões contrárias derrota a justificação que O pode ter para acreditar em T, mesmo que O não leve em conta essas razões. Por exemplo, diante de um testemunho T inconfiável, onde há indícios que apontam para a inconfiabilidade de T, digamos uma inconsistência no relato de T, se O acreditasse nesse testemunho por ser crédulo (e assim ignorar os indícios contrários) ele não ganharia justificação para sua crença, porque há razões contrárias para assim crer. Se isto estiver correto, não é necessário exigir razões para O acreditar na confiabilidade de T para evitar casos de credulidade, mas apenas exigir a ausência de razões contrárias.

⁶ GOLDBERG e HENDERSON (2005).

Outra razão em favor de N_R , frequentemente aludida por reducionistas, diz respeito a uma desanalogia entre o testemunho e a percepção.⁷ Podemos formar crenças perceptivas falsas em virtude de erros perceptivos. Porém, em casos de testemunhos, além dos erros que podem levar T a ter formado uma crença falsa e, portanto, declarar sem intenção uma falsidade, levando O a formar uma crença falsa, há outro fator distinto que pode render para O também a formação de crenças falsas: T pode *deliberadamente* declarar uma falsidade (ou seja, T pode mentir). Desta forma, a capacidade de T *escolher* transmitir uma crença falsa torna necessário que O tenha razões para acreditar em T para ganhar justificação. O antirreducionista pode responder a esse argumento atacando a alegada desanalogia entre o testemunho e a percepção. Green (2006) argumenta que há casos de crenças perceptivas falsas onde há o envolvimento da intenção de um agente em enganar. Por exemplo, um objeto falso pode ser considerado um produto deliberadamente criado para enganar a percepção. Falsos objetos, argumenta Green, são análogos a mentiras em casos de testemunho. O reducionista pode rejeitar essa estratégia argumentando que casos de objetos falsos são raros, enquanto mentiras são frequentes. Mas essa linha de raciocínio é perigosa para o reducionista. Parece que a ideia por trás deste pensamento é que testemunhos são imprevisíveis,⁸ mas se forem imprevisíveis mesmo com o requerimento da redução seria impossível estar justificado em acreditar em um testemunho: não podemos ter justificação para acreditar que o resultado de um lance de dado não viciado será 4, mesmo se em muitos lances anteriores o

⁷ E.g., AUDI (2006).

⁸ GRAHAM (2004).

resultado foi 4. Analogamente, se testemunhos forem imprevisíveis, não podemos ter justificação para acreditar no que a testemunha declara, não importa se em outras ocasiões a testemunha disse a verdade.

Antirreducionistas também oferecem argumentos diretamente contra N_R . Por questões de espaço, me limitarei a sumarizar a seguir os principais destes argumentos. Contra N_R argumenta-se que o testemunho é análogo à percepção⁹ e à memória.¹⁰ Graham (2006b) argumenta ainda que é uma verdade conceitual necessária que testemunhos sejam fontes diretas de justificação na pressuposição que a percepção também o seja. Coady (1992) argumenta que temos razões *a priori* para pensar que testemunhos são geralmente confiáveis, pois a confiabilidade dos relatos é uma condição necessária para a compreensão da linguagem. Por fim, Burge (1993) argumenta que o fato de O compreender a declaração de T de que *p* indica para O que T é uma fonte racional, e que é racional para O confiar em fontes racionais, portanto, O tem um direito epistêmico *a priori* de confiar em T.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

MOREIRA, D. **O testemunho como fonte de justificação**: um estudo sobre a epistemologia do testemunho. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2013. Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/103518>>

⁹ GREEN (2006); REID (1764).

¹⁰ GREEN (2006).

MÜLLER, F. M.; ETCHEVERRY, K. M. (orgs.). **Ensaio sobre epistemologia do testemunho**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/202felipemuller>>

REFERÊNCIAS

AUDI, R. Testimony, credulity, and veracity. In: LACKEY, J.; SOSA, E. (eds.). **The Epistemology of Testimony**. N. York: Oxford University Press, 2006. p. 25-49.

BURGE, T. Content Preservation. **Philosophical Review**, v. 102, p. 457-488, 1993.

COADY, C.A.J. Testimony and Observation. **American Philosophical Quarterly**, v. 10, p. 149-155, 1973.

COADY, C.A.J. **Testimony: A Philosophical Study**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

FRICKER, E. Against Gullibility. In: CHAKRABARTI, A.; MATILAL, B. K. (eds.). **Knowing from Words**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p.125-161.

GOLDBERG, S.; HENDERSON, D. Monitoring and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 72, p. 600-617, 2005.

GRAHAM, P. Metaphysical Libertarianism and the Epistemology of Testimony. **American Philosophical Quarterly**, v. 41, p. 37-50, 2004.

GRAHAM, P. Testimonial Justification: Inferential or Non-Inferential? In: **The Philosophical Quarterly**, v. 56, n. 222, p. 84-95, 2006a.

GRAHAM, P. Liberal Fundamentalism and Its Rivals. In: LACKEY, J.; SOSA, E. (eds.). **The Epistemology of Testimony**. N. York: Oxford University Press, 2006b. p. 93-115.

GREEN, C. R. **The Epistemic Parity of Testimony, Memory, and Perception**. Ph.D. dissertation, University of Notre Dame, 2006. Disponível em: <<https://curate.nd.edu/show/kd17cr58w9h>>

HUME, D. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

REID, T. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. 1764.

Disponível em: <<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/reid1764.pdf>>

SCHMITT, F. Social Epistemology. In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 354-382.

26

A EPISTEMOLOGIA DE ÉMILIE DU CHÂTELET

Mitieli Seixas da Silva

ÉMILIE, FILOSOFIA, CIÊNCIA E EPISTEMOLOGIA

Émilie du Châtelet foi uma cientista e filósofa francesa da primeira metade do século XVIII. A Marquesa du Châtelet, como também é conhecida, era versada em línguas (latim, italiano, inglês e flamengo), matemática (era uma das poucas pessoas na Europa que dominava o cálculo integral), física e filosofia. Seu círculo de referência e intercâmbio intelectual era composto por filósofos de destaque como Voltaire, Alexis-Claude Clairaut e Pierre-Louis de Maupertuis, bem como os matemáticos da família Bernoulli. Há citações a seus trabalhos em textos de Jean-Jacques Dortous de Mairan, Diderot, D'Alembert e Immanuel Kant. Há ampla evidência para afirmar que Émilie du Châtelet não apenas viveu, mas contribuiu ativamente com o nascimento do movimento político e filosófico conhecido como Iluminismo. Apesar de tudo isso, sua obra ainda é pouco conhecida e seus escritos ainda não estão totalmente recuperados.¹

Enquanto pensadora de seu tempo, suas preocupações filosóficas têm origem nas revoluções científicas. Vale lembrar que aquilo que chamamos hoje de ciência natural era chamado de filosofia natural até, pelo menos, a primeira metade do século XVIII.² Além disso, para os pensadores e pensadoras da modernidade europeia, limites rígidos no

¹ HAGENGROBER (2012).

² FRIEDMAN (2006).

interior da filosofia, entre, por exemplo, metafísica e epistemologia, são incipientes ou estão sendo forçados a depender das consequências para a filosofia do desfecho da revolução científica ora em curso. Essa dupla característica da filosofia da época, a saber, sua ligação intrínseca com a ciência e a compreensão, por assim dizer, abrangente dos problemas a serem enfrentados, não exclui questões tipicamente epistemológicas de suas preocupações, mas impõe que o enfrentamento dessas questões em sua obra não seja completamente apartado do tratamento de outras questões circundantes, sejam elas de ordem científica, ontológica ou mesmo teológica.

Dito isso, dentro de sua obra filosófica, podemos enxergar a predominância de temas ligados à epistemologia e à metafísica, justamente porque o impacto dos trabalhos de Isaac Newton em seu desenvolvimento intelectual é profundo.³ Assim, toda tentativa de reconstrução de sua epistemologia deve partir da compreensão de que suas reflexões filosóficas nesse campo são originadas a partir de, e em direção à, busca pela solução de problemas científicos específicos de sua época, como a prova da teoria da gravitação universal, a explicação da forma achatada da Terra nos polos e o cálculo da órbita dos cometas.

No livro *Institutions de Physique*, encontramos preocupações tipicamente epistemológicas em seu Primeiro (Princípios do nosso conhecimento) e Quarto capítulos (Hipóteses). Além disso, podemos contar como fonte para a tarefa de delinear a epistemologia na obra de Du Châtelet seu último escrito, finalizado dias antes de sua trágica morte em 1749, o qual consiste em uma tradução (utilizada até os dias

³ HUTTON (2004).

⁴ Na tradução em língua inglesa, *Foundations of physics*, 1740. Não há tradução para o português dessa obra.

de hoje na França) dos *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural* de Isaac Newton seguida de um extenso Comentário.⁵ Por fim, encontramos na sua *Dissertation sur la nature et la propagation du feu*, texto contemporâneo à primeira versão do *Institutions* e escrito com a finalidade de expor o resultado de suas investigações científicas e filosóficas, reflexões igualmente importantes.

Quais são, portanto, as questões caracteristicamente epistemológicas que podemos encontrar nas obras de Émilie du Châtelet? Em primeiro lugar, entremeada às considerações científicas, encontramos considerações sobre as fontes do conhecimento humano (em especial, o papel da experiência e da razão no estabelecimento do que conta como conhecimento). Em segundo lugar, vemos uma preocupação em fundar um método para o avanço científico, cuja compreensão ainda é inicial na literatura, e onde as hipóteses desempenham um papel crucial. Por fim, encontramos, nesses escritos, conceitos epistemológicos como evidência, verdade e certeza aliados a considerações acerca da estrutura do conhecimento.

FONTES DO CONHECIMENTO HUMANO

Enquanto representante de sua época, o papel da experiência e da razão como fontes de conhecimento é delineado a partir de sua capacidade de garantir conhecimento seguro para a nova ciência, isto é, a partir de sua capacidade de explicar e validar os métodos de

⁵ O valor e o prestígio desse trabalho podem ser medidos por sua citação na entrada “Newtonismo” (ou Filosofia Newtoniana) da Enciclopédia de Diderot e D’Alembert, a qual atribui à Madame du Châtelet a qualidade de “comentadora”. A Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios foi um empreendimento monumental levado a cabo pelos filósofos Denis Diderot e Jean Le Rond D’Alembert de 1751 a 1772 e que pretendia reunir todo o conhecimento do mundo. Sobre a Enciclopédia, consultar bibliografia abaixo.

descoberta e prova da ciência moderna. Daí porque a discussão sobre a experiência como fonte legítima de conhecimento aparece nos termos da compreensão do estatuto epistêmico dos novos experimentos, ao passo que a consideração sobre a confiabilidade da razão aparece nos termos da correção via princípios do conhecimento do método científico. Daí porque também o modo como experimentos científicos são utilizados para avançar no conhecimento da natureza impõe um tratamento do próprio conceito de conhecimento. Essa oscilação entre o mundo antigo e o mundo moderno aparece nos escritos de Du Châtelet e torna a tarefa de compreender sua filosofia ainda mais dificultada. A esse respeito, muito trabalho ainda precisa ser realizado.

De acordo com a tese histórica de Peter Dear, até o século XVII a experiência não contava como fonte segura para adquirir conhecimento, pois não cumpria com os requisitos de necessidade e universalidade. Assim, os relatos oriundos de experiências particulares serviam, no máximo, para ilustrar o conhecimento ou para dar ocasião a alguma investigação, mas nunca para justificá-lo.⁶ Esse quadro muda no começo do século XVII em um percurso que inicia com as experiências de Galileu e seus contemporâneos e se estende até meados do XVIII. Sabemos que Émilie du Châtelet, na companhia de Voltaire, conduziu experimentos em seu Château de Cirey, que visavam compreender, entre outros fenômenos, a natureza do fogo.⁷ Sabemos também que a filósofa e Voltaire divergiram profundamente quanto ao resultado dos experimentos e que sua *Dissertation* é efeito dessa

⁶ DEAR (1995).

⁷ ZINSSER (2007, em especial, Capítulo 3).

divergência. Portanto, experimentos podem servir como fonte segura para o conhecimento?

EXPERIÊNCIA

Na *Dissertation*, encontramos dois usos para experimentos científicos: ora como premissas para uma indução, ora como premissas para questionar hipóteses em argumentos por redução ao absurdo. Um exemplo do primeiro uso é a discussão acerca da atribuição ao fogo das propriedades gerais da matéria, em particular, peso e impenetrabilidade (Seções IV, V e VI). Nesses casos, isto é, quando experimentos são utilizados como razões para conclusões que se pretendem gerais, suas conclusões possuem nuances epistêmicas, uma vez que são acompanhadas de expressões tais como “é muito provável que”,⁸ “parece que”⁹ ou “somos obrigados a reconhecer algum fundamento para”¹⁰ Assim, podemos inferir que sua compreensão da indução como método de prova é suficientemente matizada para não cair na crítica de seu contemporâneo David Hume.¹¹ Além disso, para a filósofa, que experimentos cumpram um papel para avançar em direção ao conhecimento não é equivalente a dizer que experimentos sozinhos

⁸ DU CHÂTELET (2009, p. 73).

⁹ DU CHÂTELET (2009, p. 64).

¹⁰ DU CHÂTELET (2009, p. 74).

¹¹ A marquesa não era uma pensadora ingênua e, portanto, era vacinada contra os problemas lógicos que a generalização universal carrega: “Não devemos concluir do particular ao geral, assim, embora calor e luz estejam frequentemente unidos, não se segue que eles sempre estejam.” (DU CHÂTELET, 2009, p. 63)

constituam a justificação de crenças que são casos de conhecimento.¹² Essa questão está em aberto na literatura especializada.¹³

Se, por um lado, pelos experimentos, não podemos chegar a conclusões universais positivas, por outro, experimentos podem ser usados como razões para “decidir no negativo”.¹⁴ Nesse caso, experimentos servem para mostrar que uma suposta lei geral não se sustenta.¹⁵ Seu método consiste em aventar uma hipótese, expor um experimento que contradiz essa hipótese e chegar a uma conclusão que consiste na negação da hipótese levantada. Esse método aparece, por exemplo, na discussão da atribuição conjunta das propriedades de calor e luminosidade ao fogo.¹⁶

RAZÃO

De tudo isso, podemos afirmar ser pela via da filosofia experimental que a experiência aparece como tendo papel no

¹² Na Dissertação, ao menos em duas ocasiões, Madame du Châtelet expressa ceticismo sobre a capacidade da experiência em gerar conhecimento por si só. A primeira delas aparece quando a marquesa busca a autoridade de Descartes para justificar sua opinião ao final da Seção I (DU CHÂTELET, 2009, p. 63), a segunda na sua crítica às conclusões acerca dos experimentos para provar um suposto peso ao fogo na Seção VI (Idem, p. 74), as quais são retiradas a partir da replicação de experimentos conduzidos por químicos de sua época.

¹³ Ao fim e ao cabo, para o entendimento aprofundado do pensamento da marquesa, é necessário compreender se é possível interpretar Du Châtelet como uma filósofa experimental, a exemplo dos newtonianos e dos autores da Enciclopédia. Interpretá-la desse modo significa considerar que experimentos são suficientes para justificar crenças que são casos de conhecimento. Isso parece ser sugerido por algumas passagens da Dissertação e do Comentário. Contudo, se esse é o caso, teremos que enfrentar problemas exegéticos para acomodar passagens essenciais do Fundamentos nas quais é dada considerável importância aos princípios de Leibniz na fundação do conhecimento. Essas possibilidades interpretativas mostram que muita pesquisa ainda precisa ser realizada.

¹⁴ DU CHÂTELET (2009, p. 63).

¹⁵ Katherine Brading nota a assimetria que há entre a aceitação e a rejeição de uma hipótese no que diz respeito à confirmação pela experiência (2019, p. 44), o que aparece no seguinte trecho do famoso capítulo sobre Hipóteses de seu Fundamentos de física, onde Du Châtelet escreve: “Um experimento não é suficiente para uma hipótese ser aceita, mas um único experimento é suficiente para rejeitá-la, quando ele é contrário a ela.” (DU CHÂTELET, 2009, p. 152)

¹⁶ DU CHÂTELET (2009, p. 152).

conhecimento para Émilie du Châtelet,¹⁷ embora não seja possível ainda afirmar que ela a considere uma fonte por si só de conhecimento. No Prefácio do *Institutions de Physique*, encontramos: “A experiência é a bengala que a natureza deu a nós, cegos, para nos guiar em nossa pesquisa [...] É a experiência que nos ensina sobre as características físicas das coisas e cabe à nossa razão usá-la e deduzir dela novos conhecimentos e novas iluminações”.¹⁸ Assim, a segunda fonte do conhecimento importante para Du Châtelet é a razão. Conhecer pela razão, contudo, não é equivalente a desvelar um conjunto de verdades inatas que estão em nossa mente.¹⁹ Para Du Châtelet, conhecer pela razão é, antes de tudo, utilizar princípios racionais para buscar o conhecimento.²⁰

Os princípios que guiam o conhecimento e permitem que, sobre o material da experiência, “novos conhecimentos possam ser deduzidos” e “novas iluminações possam ser encontradas”, são o princípio de não contradição (PNC) e o princípio de razão suficiente (PRS).²¹ O PNC é apresentado como “o primeiro axioma no qual todas as verdades estão fundadas [...] o fundamento de toda a certeza no conhecimento humano”.²² O PNC é considerado o fundamento de toda certeza, pois, para Du Châtelet, pelo PNC podemos distinguir o possível, aquilo que

¹⁷ A propósito da entrada “experimental” na Enciclopédia, D’Alembert escreve: “Chama-se experimental a Filosofia que toma a via dos experimentos para descobrir leis da natureza.” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, v.2, p. 278)

¹⁸ DU CHÂTELET (2009, p. 121).

¹⁹ DETFLESEN (2018); BRADING (2019).

²⁰ Não há grande controvérsia na literatura quanto à natureza inata dos princípios para Du Châtelet (HAGENGROBER, 2012), embora, como será assinalado, haja controvérsia quanto ao estatuto dos princípios.

²¹ Para fazer-lhe justiça, na verdade, são quatro os princípios considerados pela marquesa: princípio de não contradição (PNC), princípio de razão suficiente (PRS), princípio de continuidade (PC) e princípio de identidade (PI). Por brevidade, nos ocupamos neste texto apenas dos dois primeiros.

²² DU CHÂTELET (2009, p. 126-7).

está de acordo com esse princípio, do impossível, aquilo que contraria esse princípio. Além disso, para Du Châtelet, esse princípio serve também para distinguir as verdades necessárias “aquelas que só podem existir de um modo” (Idem, p. 128), como as da geometria, das verdades contingentes “quando uma coisa pode existir de vários modos” (idem, *ibidem*). Por sua vez, o PRS é apresentado como “o que torna possível para um ser inteligente compreender porque uma coisa existe” (DU CHÂTELET, 2009, p. 131). Ele é, portanto, “o princípio do qual todas as verdades contingentes dependem”.²³ Assim, cabe ao PRS distinguir o possível do atual, isto é, explicar por qual razão uma coisa contingente é tal como é (e não diferentemente).

Para Katherine Brading, a tarefa do PRS pode ser ainda mais abrangente. Segundo a comentadora, é provável que Du Châtelet tenha considerado a base para o raciocínio indutivo dos newtonianos muito fraca²⁴ e tenha buscado um princípio racional para sustentar o raciocínio indutivo, essencial para a nova ciência.²⁵ O método experimental exige a passagem de experimentos particulares às leis gerais da natureza, os princípios da razão funcionariam como garantidores da legitimidade da experiência como fonte de conhecimento. Mas, é sempre possível perguntar: o que garante que a natureza tenha a regularidade que esperamos? Ora, se temos a garantia de um princípio como o PRS, podemos supor verdadeiro que o mundo é, de uma só vez, constante e inteligível. Isso garantiria um modo de raciocinar que permitiria passar das causas aos efeitos e dos efeitos às

²³ DU CHÂTELET (2009, p. 128).

²⁴ Lembremos que acima nós notamos sua atenção crítica à tentativa de alcançar conhecimento através da passagem do particular ao geral.

²⁵ BRADING (2019, p. 35 e seguintes).

causas. Certamente, pressupor esse princípio tem implicações metafísicas e consequências para a compreensão da marca no que tange à estrutura do conhecimento.

ESTRUTURA DO CONHECIMENTO

A primeira versão de seu *Institutions* continha no seu primeiro capítulo uma exposição dos princípios do método científico de Newton.²⁶ Contudo, ao tomar conhecimento, por meio da obra de Christian Wolff, da filosofia de Leibniz, Émilie du Châtelet pede ao editor para atrasar a publicação de seu livro e só o publica dois anos mais tarde com a substituição dos princípios de Newton por aqueles de Leibniz (ZINSSER, 2007). Esse fato histórico abre a discussão sobre o estatuto dos princípios leibnizianos no pensamento de Du Châtelet: algumas comentadoras irão considerar que os princípios de Leibniz cumprem o papel de princípios metafísicos fundacionais do conhecimento, entre elas, Carolyn Iltis (1977) e Andrea Reichenberger (2016); enquanto outras consideram que, porque substituem a discussão sobre o método, os princípios introduzidos no Primeiro Capítulo do *Institutions* são epistêmicos e não metafísicos, entre elas, Karen Detlefsen (2018) e Katherine Brading (2019).

A consequência direta dessa discussão é que parte da literatura compreende os esforços da filósofa como estando concentrados em fornecer um fundamento metafísico para a física, enquanto a outra parte considera que o fundamento é epistêmico. De qualquer modo, ambas interpretações tomam como dado que Du Châtelet tem uma compreensão fundacionista da estrutura do conhecimento. São

²⁶ BRADING (2019).

abundantes os indicativos para tal interpretação, especialmente, em seu *Institutions*, onde Émilie utiliza a bem conhecida metáfora do edifício para falar do conhecimento²⁷ e introduz os princípios de não contradição e de razão suficiente como princípios nos quais as verdades (necessárias ou contingentes) estão fundadas. Essa questão, contudo, assim como muitas outras concernentes à integridade de sua obra e pensamento, ainda não pode ser encerrada, pois também é possível encontrar passagens, seja neste texto, seja no Comentário, onde Du Châtelet avança nuances coerentistas.

Dentre essas passagens, encontramos no *Institutions*, a seguinte: “Todos aspectos dos nossos conhecimentos nascem uns dos outros.” (DU CHÂTELET, 2009, p. 124). Ora, se todos os aspectos do nosso conhecimento nascem uns dos outros, então deve haver algum sentido em que mesmo os princípios (sejam eles metafísicos ou epistêmicos) também dependem de algum outro aspecto de nosso conhecimento. Além disso, encontramos:

[...] não há dúvida de que restam ainda muitas coisas obscuras em metafísica [Émilie refere-se à metafísica de Leibniz]; mas, parece-me que com o princípio de razão suficiente, ele forneceu uma *bússola* capaz de nos guiar através da areia movediça dessa ciência.” (DU CHÂTELET, 2009, p. 123, meu destaque.)

Em uma perspectiva *fundacionista*, a metáfora adequada (e esperada) seria alguma que colocasse os princípios leibnizianos ocupando o lugar de fundação, como raízes, pés ou algo similar. Contra a expectativa, entretanto, a marquesa refere-se a eles como uma *bússola*. Esse instrumento dá direção, fornece orientação, mas, em

²⁷ DU CHÂTELET (2009, p. 123).

nenhum sentido, *funda* o conhecimento do que quer que seja. Essa questão, como vimos ser o caso de muitas outras, ainda precisa ser devidamente explorada na obra de Émilie du Châtelet. Espero que esse breve texto sirva para despertar o interesse de nossa comunidade para essa finalidade.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

Além dos livros citados nas Referências, os seguintes:

SEIXAS DA SILVA, M. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 6 n. 3, p. 76-88, 2020. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/emilie-du-chatelet/>>

WAITHE, M. E. **A History of Women Philosophers** v. III. (1600-1900). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990.

REFERÊNCIAS

BRADING, K. **Émilie du Châtelet and the Foundations of Physical Science**. New York/London: Routledge, 2019.

DETLEFSEN, K. Émilie du Châtelet. In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2018). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emilie-du-chatelet/>>

DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J. R. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**, v. 3 (Tradução de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza). São Paulo: Editora Unesp, 2015.

FRIEDMAN, M. Philosophy of natural Science. In: GUYER, P. (ed.). **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 303-341.

- HAGENGRUBER, R. *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton: The Transformation of Metaphysics*. In: HAGENGRUBER, R (ed.). **Emilie Du Châtelet between Leibniz and Newton**. New York: Springer, 2012, p. 1-60.
- HUTTON, S. *Émilie du Châtelet's Institutions de physique as a document in the history of French Newtonianism*. **Studies in history and philosophy of Science**, v. 35, n. 3, p. 515-531, 2004.
- ILTIS, C. *Madame du Châtelet's Metaphysics and Mechanics*. **Studies in history and philosophy of Science**, v. 8, n.1, p. 29-48, 1977.
- REICHENBERGER, A. **Émilie du Châtelet's Institutions physiques**: über die Rolle von Prinzipien und Hypothesen in der Physik. Springer, 2016 (eBook).
- ZINSSER, J. P. **Emilie du Châtelet**: Daring Genius of the Enlightenment. New York: Penguin Books, 2007 (Kindle Edition).
- ZINSSER, J. P. (ed.). **Émilie Du Chatelêt**: Selected Philosophical and Scientific Writings (Tradução de Isabelle Bour e Judith Zinsser). Chicago: University of Chicago Press, 2009.

27

EPISTEMOLOGIA FORMAL

Luis Rosa

Epistemólogos tratam de problemas como: “Temos conhecimento sobre o mundo externo?”, “Pode uma crença ser racional quando não está embasada em boas razões?”, “É o testemunho uma fonte de conhecimento?”, etc. Epistemologia *formal* consiste em uma proposta metodológica de utilizar técnicas advindas da lógica e da matemática na tentativa de resolver ou esclarecer tais problemas. Tal proposta não está necessariamente atrelada a quaisquer teses particulares sobre conhecimento e racionalidade.

A melhor maneira de ilustrar o *modus operandi* de epistemólogos formais é por meio de exemplos. Apresentarei primeiramente um exemplo em que se faz uso de *lógica modal* na tentativa de formalizar conceitos e princípios epistêmicos. Tal ferramenta irá nos mostrar que uma conclusão implausível pode ser derivada de uma afirmação epistemológica aparentemente inocente. Em seguida, veremos como o uso do cálculo de probabilidades—interpretado como um conjunto de princípios sobre graus racionais de crença—pode ser utilizado para resolver uma tensão entre duas teses epistemológicas individualmente plausíveis.

LÓGICA MODAL E O PARADOXO DE FITCH

Considere a seguinte afirmação: toda verdade pode eventualmente ser objeto de conhecimento. Isso quer dizer que, se é o caso que φ —em

que φ é uma proposição qualquer—então é possível para alguém saber que φ . Tal afirmação não parece absurda. Obviamente, agentes cognitivos como nós possuem inúmeras limitações cognitivas—mas quando dizemos que é *pelo menos possível* haver conhecimento sobre uma proposição verdadeira, não estamos comprometidos com a afirmação de que estamos aptos a determinar se tal proposição é verdadeira *agora*, no estado cognitivo atual. Queremos dizer apenas que poderíamos eventualmente obter tal conhecimento, em algum estado cognitivo possível.

No entanto, a suposição em questão esconde um paradoxo! Tal paradoxo é conhecido como *Paradoxo de Fitch*,¹ e consiste na derivação de uma conclusão inaceitável a partir da suposição aparentemente inocente de que todas verdades são cognoscíveis. A conclusão inaceitável em questão é a de que, *de fato, todas a verdades são atualmente conhecidas*.

Para demonstrarmos tal derivação, comecemos com a formalização do princípio de que toda verdade é cognoscível, ou *Princípio de Cognoscibilidade (PC)*:

$$(PC) \forall \varphi (\varphi \rightarrow \Diamond K\varphi)$$

Em português: *para toda proposição φ , se φ é o caso então é possível que alguém saiba que φ .*² O condicional “ $\rightarrow$ ” traduz a expressão “Se... então...”, e podemos assumir que ele tem as condições de verdade de um

¹ Veja a versão original do paradoxo em Fitch (1963).

² Nosso quantificador universal $\forall \varphi$ é um *quantificador de segunda-ordem* - mas isso não precisa nos deter aqui.

condicional material.³ “ $\Diamond$ ___” traduz a expressão “é possível que ___”. Por fim, “ K ___” traduz a expressão “alguém sabe que ___”.

Formalizemos agora dois princípios epistêmicos incontroversos. O primeiro deles nos diz que *conhecimento acarreta verdade*, ou: alguém sabe que φ somente se φ é o caso (ninguém pode ter conhecimento de um fato que não obtém!). Chamemos tal princípio de *Princípio da Factividade* (F). O segundo princípio nos diz que o fato de que um sujeito sabe que uma conjunção ($\varphi \wedge \psi$) é verdadeira acarreta que o sujeito sabe que φ , e também que o sujeito sabe que ψ . Este é o *Princípio de Distribuição do Conhecimento sob Conjunção* (D). Assim, mais precisamente:

$$(F) K\varphi \models \varphi$$

$$(D) K(\varphi \wedge \psi) \models K\varphi \wedge K\psi$$

O sinal “ $\models$ ” representa a relação de acarretamento (grosso modo, “ $\varphi \models \psi$ ” significa que não é possível que φ seja verdadeiro e ψ falso). Finalmente, iremos utilizar dois princípios de lógicas modais. O primeiro diz que, se φ é válido, então a afirmação de que *É necessário que* φ , ou $\Box\varphi$ é por sua vez também válida.⁴ Este é o *Princípio de Necessitação* (N):

$$(N) \text{ Se } \models \varphi, \text{ então } \models \Box\varphi$$

O segundo princípio modal consiste apenas em intercalar a necessidade de uma negação com a negação de uma possibilidade: se é

³ Assim, $(\varphi \rightarrow \psi)$ será verdadeiro quando e somente quando φ não é verdadeiro ou ψ é verdadeiro.

⁴ A validade de uma proposição é somente um caso especial da validade de um argumento: trata-se de um argumento sem premissas. Isto é, φ é válido quando $\emptyset \models \varphi$, onde $\emptyset$ é o conjunto vazio de premissas.

necessário que algo *não é o caso*, então este algo *não é possível*. Mais precisamente:

$$(I) \Box \neg \varphi \models \neg \Diamond \varphi,$$

onde “ $\neg$ ” é o sinal de negação (“ $\neg$ ___” traduz a expressão “*não é o caso que* ___”).

Notemos agora que a seguinte proposição é válida: $\neg K(p \wedge \neg Kp)$, onde p é uma proposição qualquer (ver nota 4 sobre o que significa dizer que uma proposição é válida). Isto é, não é o caso que alguém sabe que a seguinte proposição é verdadeira: *p e ninguém (inclusive a pessoa em questão) sabe que p*.⁵ Afinal, podemos provar isso por *redução ao absurdo*, usando os nossos dois princípios epistêmicos incontroversos, (F) e (D):

1. $K(p \wedge \neg Kp)$ Suposição para redução ao absurdo
2. $Kp \wedge K\neg Kp$ de (1), aplicação de (D)
3. $K\neg Kp$ de (2), eliminação da conjunção⁶
4. $\neg Kp$ de (3) por aplicação de (F)
5. Kp de (2), eliminação da conjunção
6. $\neg K(p \wedge \neg Kp)$ contradição entre (4) e (5), descartamos suposição (1)

Havendo demonstrado a validade de $\neg K(p \wedge \neg Kp)$, podemos agora mostrar a derivação do *Paradoxo de Fitch*. Tudo começa com a suposição de que o *Princípio de Cognoscibilidade* é verdadeiro:

1. $\forall \varphi (\varphi \rightarrow \Diamond K\varphi)$ (PC)
2. $(p \wedge \neg Kp) \rightarrow \Diamond K(p \wedge \neg Kp)$ instância de 1: $(p \wedge \neg Kp)$ toma o lugar de φ
3. $\neg K(p \wedge \neg Kp)$ provado anteriormente por *redução ao absurdo*

⁵ Essa proposição é uma proposição paradoxal-Mooreana - veja De Almeida, C. (2001).

⁶ Regra da eliminação da conjunção: de $(\varphi \wedge \psi)$ podemos deduzir φ e podemos deduzir ψ .

4. $\Box \neg K(p \wedge \neg Kp)$ de 3, princípio (N)
5. $\neg \Diamond K(p \wedge \neg Kp)$ de 4, princípio (I)
6. $\neg(p \wedge \neg Kp)$ de 2,5, *modus tollens*⁷
7. $(p \rightarrow Kp)$ de 6, regra de negação da conjunção⁸
8. $\forall \varphi(\varphi \rightarrow K\varphi)$ de 7, regra de universalização⁹

Aparentemente, portanto, para qualquer proposição verdadeira φ , há alguém que tem conhecimento de que φ ! Mas isso é absurdo, pois certamente há verdades de que não temos conhecimento.¹⁰ O *Paradoxo de Ficht* é portanto sumariamente expresso pela seguinte relação de consequência:

$$\forall \varphi(\varphi \rightarrow \Diamond K\varphi) \models \forall \varphi(\varphi \rightarrow K\varphi).$$

Não somente o argumento mostra que a suposição inicial tem uma consequência falsa, e que portanto aquela suposição precisa ser rejeitada; o argumento também mostra que algumas teorias antirrealistas sobre a verdade - de acordo com as quais uma proposição é verdadeira se e somente se ela é cognoscível - são falsas.¹¹

Este é, portanto, um exemplo do *modus operandi* de epistemólogos formais: formalizamos princípios gerais em um sistema dedutivo para tirar consequências ‘escondidas’ de certas teses epistemológicas. Se há algo errado com tais consequências, sabemos precisamente quais são as

⁷ *Modus tollens*: de $(\varphi \rightarrow \psi)$, $\neg\psi$, podemos deduzir $\neg\varphi$.

⁸ Regra de negação da conjunção: de $\neg(\varphi \wedge \neg\psi)$ podemos deduzir $(\varphi \rightarrow \psi)$.

⁹ Aplicável à todos axiomas/teoremas, bem como à conclusões que dependem exclusivamente de suposições universalmente quantificadas—no nosso caso, a única suposição da qual 7 depende é 1.

¹⁰ Caso o leitor pense que Deus existe e que Deus é onisciente - e que portanto não é absurdo que toda verdade seja conhecida por alguém (pois Deus sabe todas as verdades) - basta restringir o escopo do quantificador implícito em K de tal modo que $K\varphi$ signifique *algum ser humano sabe que φ* . Nessa interpretação restrita, nossa conclusão 8 diria que *toda proposição verdadeira é objeto de conhecimento de algum ser humano*: eis novamente um absurdo, desta vez para todos (teístas, ateus e agnósticos).

¹¹ Para mais informações sobre o paradoxo, veja Williamson, T. (1987) e Kvanvig, J. (2006).

possibilidades de revisão na nossa teoria do conhecimento ou metodologia argumentativa (p.ex. no caso apresentado, podemos abandonar o *Princípio da Cognoscibilidade*, ou restringir o escopo de aplicação das regras da lógica proposicional clássica, etc.).

GRAUS DE CRENÇA E A NORMA DE CONSISTÊNCIA

De modo geral, consideramos conjuntos de crenças que são *mutuamente inconsistentes* como sendo problemáticos.¹² Júlio crê, por um lado, que *Todos os elementos químicos são naturais*; mas ele também crê que *Férmio é um elemento químico artificial (isto é, não-natural)*. Claramente, Júlio não é racional ao manter tais crenças ao mesmo tempo: uma acarreta a falsidade da outra e, portanto, ele deve ou desistir da sua crença de que *Férmio é um elemento químico artificial* ou desistir da sua crença de que *Todos os elementos químicos são naturais*.

No entanto, a norma de que sempre devemos evitar inconsistências apresenta implicações implausíveis. Cada um de nós possui inúmeras crenças sobre diversos assuntos: sobre objetos no mundo externo, sobre o passado, sobre o que é uma sociedade democrática e sobre o que se passa na mente de outras pessoas, para citar alguns exemplos. No entanto, também sabemos que somos *falíveis*, que eventualmente formamos crenças falsas—mesmo quando fazemos uso apropriado da evidência disponível. Ninguém é epistemicamente perfeito, e eu e você não somos exceções. Assim, eu creio racionalmente que *Não é o caso que todas as minhas crenças são verdadeiras*; e você supostamente crê a mesma coisa acerca de você mesmo.

¹² Um conjunto de crenças $\{B\phi_1, B\phi_2, \dots, B\phi_n\}$ é inconsistente quando é impossível que todos os membros do conjunto $\{\phi_1, \phi_2, \dots, \phi_n\}$ sejam verdadeiros ao mesmo tempo.

Mas, neste caso, estaríamos violando a norma de consistência! Isto é, manteríamos por um lado uma série de crenças $\{B\varphi_1, B\varphi_2, \dots, B\varphi_n\}$ (sobre o mundo externo, sobre o futuro, sobre outras mentes, etc.), mas por outro lado manteríamos também a crença $B\neg(\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n)$, isto é, a crença de que *Não é o caso que φ_1 e φ_2 e...e φ_n* . O problema aqui é o de que o conjunto de proposições $\{\varphi_1, \varphi_2, \dots, \varphi_n, \neg(\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n)\}$ é inconsistente—mas não parece ser irracional mantermos as crenças $\{B\varphi_1, B\varphi_2, \dots, B\varphi_n, B\neg(\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n)\}$ ao mesmo tempo. Como resolver este conflito entre a norma de consistência e a aparente racionalidade daquele conjunto de crenças? (Afinal, ainda queremos fazer uso da norma de consistência: as crenças de Júlio citadas acima continuam sendo problemáticas!).

Uma possível solução a este problema consiste na combinação de duas teses importantes na literatura em epistemologia formal: primeiro, a ‘Tese Lockeana’ e, segundo, Bayesianismo sobre graus de crença. A primeira tese nos diz que é racional para S crer que φ somente se é racional para S ter um grau de crença em φ acima de um determinado limiar; a segunda nos diz que graus racionais de crença obedecem aos princípios do Cálculo de Probabilidades (CP).¹³

Em CP, a probabilidade de uma conjunção $(\varphi \wedge \psi)$, ou $Pr(\varphi \wedge \psi)$, é igual à probabilidade de φ condicional em ψ , ou $Pr(\varphi | \psi)$, multiplicada pela probabilidade de ψ , ou $Pr(\psi)$. Quando φ e ψ são probabilisticamente independentes uma da outra,¹⁴ isso equivale a dizer que $Pr(\varphi \wedge \psi)$ é igual ao produto de $Pr(\varphi)$ e $Pr(\psi)$, p.ex. se $Pr(\varphi) = 0.9$ e $Pr(\psi) = 0.9$ então $Pr(\varphi \wedge \psi) = 0.81$; caso φ e ψ não sejam independentes, em que $Pr(\varphi | \psi) >$

¹³ Sobre a Tese Lockeana, veja Foley, R. (1992); sobre Bayesianismo de graus de crença veja Christensen, D. (2004), principalmente o capítulo 2.

¹⁴ φ é probabilisticamente independente de ψ quando $Pr(\varphi | \psi) = Pr(\varphi)$.

$Pr(\psi)$ (ainda que ψ não acarrete φ), a probabilidade da conjunção continuará sendo menor do que a probabilidade de ψ . P.ex. se $Pr(\varphi \mid \psi) = 0.9$ e $Pr(\psi) = 0.8$ então $Pr(\varphi \wedge \psi) = 0.72$. Assim, mesmo que tenhamos *probabilidades altas* (ainda que não máximas) para cada uma de uma série de proposições $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ individualmente, a probabilidade da *conjunção de todas estas proposições* será em geral menor do que a probabilidade de cada uma delas isoladamente.

Dadas tais considerações, observe agora a combinação da Tese Lockeana com o Bayesianismo sobre graus de crença. Se o limiar para grau racional de crença em φ é $Cr(\varphi) = t$ (p.ex. $t = 0.9$) então, mesmo que seja racional para um sujeito S ter graus de crença maiores ou iguais a t em cada uma das proposições $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ (em que n é grande o suficiente para incluir todas as proposições que o sujeito acredita), isso não garante que seja racional para S ter grau de crença maior ou igual a t na conjunção de todas elas ($\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n$). De fato, assumindo que algumas daquelas proposições são independentes uma das outras, que não é racional para S ter *grau máximo* de crença em muitas ou algumas entre elas, e que nem todas acarretam uma a outra, $Cr(\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n)$ será menor que t —a tal ponto em que $Cr\neg(\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n)$ é maior ou igual a t . Pela Tese Lockeana, portanto, muito embora seja racional para S crer que φ_1 , e seja racional para S crer que φ_2 , e...e seja racional para S crer que φ_n , não é racional para S crer que $(\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n)$, sendo antes disso racional para o sujeito crer na sua negação, i.e. $\neg(\varphi_1 \wedge \varphi_2 \wedge \dots \wedge \varphi_n)$.

O Bayesiano consegue, deste modo, fazer sentido do fato de que é racional para nós crermos que somos falíveis, que cometemos erros e que, portanto, nem todas nossas crenças são verdadeiras—muito embora possamos manter cada uma de tais crenças individualmente de maneira racional. Além disso, o Bayesiano pode também explicar a

irracionalidade de Júlio mencionado acima. Júlio crê por um lado que *Todos os elementos químicos são naturais* e, por outro lado, que *Férmio é um elemento químico artificial* (i.e. não-natural); dado que *Férmio é um elemento químico artificial* acarreta que *Nem todos os elementos químicos são naturais*, e dado que probabilidades nunca são perdidas sob acarretamento com uma só premissa, isto é, se φ acarreta ψ então $Pr(\psi) \geq Pr(\varphi)$, então não é racional para Júlio ter grau de crença acima ou igual ao limiar t em ambas, *Férmio é um elemento químico artificial* e *Todos os elementos químicos são naturais*. Pois, se é racional para Júlio ter grau de crença acima ou igual ao limiar t na proposição *Férmio é um elemento químico artificial*, então é também racional para Júlio ter grau de crença acima ou igual a t na proposição *Nem todos os elementos químicos são naturais*. Assim, dada a Tese Lockeana ele não pode crer racionalmente em ambas, *Férmio é um elemento químico artificial* e *Todos os elementos químicos são naturais*!

A combinação do Bayesianismo sobre graus de crença com a tese Lockeana nos mostra uma possível solução ao problema original, isto é, o problema de que parece haver um conflito entre a norma de consistência e a aparente racionalidade das nossas crenças de que somos falíveis. O Bayesianismo nos mostra como seria possível para alguém ser racional em crer na própria falibilidade, ao mesmo tempo em que nos permite ainda considerar certas combinações de crenças inconsistentes como irracionais (isto é, aquelas combinações que são claramente problemáticas, como a de Júlio citado acima).

OBSERVAÇÕES FINAIS

Apresentei aqui dois exemplos do uso de técnicas formais em epistemologia. No primeiro caso, vimos como o uso de lógica modal pode nos mostrar implicações implausíveis escondidas sob afirmações aparentemente inocentes; no segundo caso, vimos com o uso de probabilidades como modelos de graus racionais de crença pode nos livrar de uma tensão entre duas afirmações epistemológicas individualmente plausíveis. Existem muitos outros exemplos, envolvendo variadas aplicações de técnicas formais para fins similares—mas dada a limitação de espaço neste verbete não podemos explorar todas elas.¹⁵

REFERÊNCIAS

CHRISTENSEN, D. **Putting Logic in its Place**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DE ALMEIDA, C. What Moore's Paradox is About. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 62, n.1, p. 33-58, 2001.

FITCH, F. A Logical Analysis of Some Value Concepts. **The Journal of Symbolic Logic**, v. 28, p. 135-142, 1963.

FOLEY, R. The Epistemology of Belief and the Epistemology of Degrees of Belief. **American Philosophical Quarterly**, v. 29, n. 2, p. 111-121, 1992.

KVANVIG, J. **The Knowability Paradox**. Oxford University Press, 2006.

WILLIAMSON, T. On the Paradox of Knowability. **Mind**, v. 96, p. 256-261, 1987.

¹⁵ Agradeço André Neiva por valiosos comentários sobre este verbete.

28

EPISTEMOLOGIA HEGELIANA

Agemir Bavaresco

Federico Orsini

HEGEL E A EPISTEMOLOGIA CONTINENTAL

Cabe, inicialmente, situar a epistemologia hegeliana dentro do contexto da epistemologia continental europeia dos séculos XIX e XX. Os problemas do conhecimento e da verdade fazem parte da tradição continental e anglo-americana, porém, com pontos de partida diferentes. Hegel parte da dimensão histórica do conhecimento, porque entende que a razão está enraizada num contexto histórico limitado. Para Hegel, a história não é, porém, um dado ou uma mera pressuposição do conhecimento, mas um processo que precisa ser justificado e articulado sistematicamente. O ideal da filosofia é, como ciência, de suprasumir (*Aufheben*, ver Termos Técnicos) a historicidade do conhecimento, pois, todo conhecimento histórico é conhecimento finito. Por isso, Hegel parte, ao mesmo tempo, da historicidade real e mantém a idealidade, a fim de provar a historicidade do conhecimento a partir de uma sequência sistemática, que vai da *Fenomenologia do Espírito* até a *Filosofia do Espírito*, passando pela *Lógica* e pela *Filosofia da Natureza*. A *Fenomenologia* mostra que o princípio do conhecimento precisa libertar-se da oposição da consciência. A *Lógica* é uma explicação categorial da realidade (natural, psicológica, histórica, cultural etc.) em nível do pensamento. A *Filosofia da Natureza* estrutura a ideia da realidade física ou material, que o processo cognitivo

pressupõe. Então, partindo da dimensão histórica da razão, do conhecimento e da verdade temos um desenvolvimento diferente da epistemologia continental. A historicidade prova-se pelo componente subjetivo e objetivo do conhecimento que precisa, segundo Hegel, articular-se numa dimensão silogística entre singular, particular e universal, para alcançar a verdade. O uso do silogismo tem por finalidade organizar os conteúdos históricos fornecendo-lhes uma fundamentação e explicação sistemática. Por isso o desenvolvimento da crença não é um ato individual isolado, mas uma relação entre o singular contextualizado, numa cultura particular e dentro de uma história universal. Há uma dupla mudança epistemológica, englobando a teoria do conhecimento moderno, de Descartes até Fichte, que constitui o referencial da crítica de Hegel: Da dimensão ahistórica para a histórica, da dimensão solipsista para a social. Estas mudanças epistemológicas influenciarão todas as tendências posteriores da epistemologia continental.

O problema de Descartes é como alcançar o conhecimento verdadeiro evitando o dado dos sentidos, pois estes podem induzir a enganos. Ele postula um sujeito de autoconhecimento isolado dos dados sensíveis. Ao contrário dele, Hegel parte do sujeito histórico sensível, para alcançar a verdade do conhecimento, ou seja, sujeito e objeto, particular e universal, aparência e essência estão ontologicamente conectados. Cabe a epistemologia explicitar tal conexão, isto é, a essência das coisas aparece e o universal manifesta-se no particular; o conceito verdadeiro é o desenvolvimento do silogismo que reúne a forma e o conteúdo na mediação do particular e o singular no universal.

Este é o problema epistemológico hegeliano, ou seja, da teoria do conhecimento:¹ Na perspectiva do caminho da *Fenomenologia do Espírito*, como a consciência particular e limitada alcança o conhecimento universal verdadeiro? Como validar as afirmações de verdades parciais, de opiniões imediatas particulares para atingir o critério referencial do universal? Ou seja, como suprasumir a contradição de opiniões e categorias particulares para que explicitem a verdade universal? A resposta a este problema mostra que não se trata de usar uma metodologia ou um conjunto de procedimentos a-históricos ou de solipsismos autorreferenciais, mas do movimento dialético do conhecimento da consciência, isto é, da conexão entre sujeito e objeto, particular e universal, aparência e essência. A essência das coisas aparece em seu fenômeno e o universal manifesta-se em seu particular.

O problema epistêmico para Hegel não é como se faz para conhecer alguma coisa, mas como mover-se da perspectiva parcial e limitada do conhecimento imediato e particular para o saber mediado e universal. Não se trata de usar procedimentos, mas de usar o movimento dialético da razão dentro da história fazendo emergir o desenvolvimento dos momentos da consciência até alcançar a verdade inclusiva de todo o percurso da experiência da contradição entre sujeito e objeto.² Em outras palavras, para Hegel, o problema filosófico do conhecimento não

¹ De acordo com a interpretação de Nuzzo (Ver Nuzzo, 1992, pp. 138-145), o problema do conhecimento no sistema de Hegel é o seguinte: como o pensar pode produzir seu próprio objeto e, no mesmo processo, produzir a si mesmo enquanto conhecimento de seu objeto? Para Nuzzo, o caráter problemático da teoria hegeliana do conhecimento decorre do fato de que Hegel estaria tentando combinar dois modelos distintos de conhecimento: um modelo de conhecimento guiado pela produtividade do pensar e um modelo de conhecimento como atividade que pressupõe e busca superar a separação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido, bem como a separação entre teoria e práxis. A autora italiana reconduz a distinção entre Lógica e Filosofia Real à articulação da solução do problema da combinação dos modelos referidos de conhecimento: O conhecimento como atividade causal imanente e o conhecimento como apropriação ou assimilação do dado.

² Ver Alcoff (2010, p. 287 – 288).

é o problema empírico de como adquirir uma crença justificada sobre essa ou aquela coisa da qual eu possa fazer experiência, mas o problema dialético-especulativo de determinar o conceito da própria ideia da coisa, sem se apoiar nem nos substratos da metafísica dogmática e nem nas certezas do empirismo.

EPISTEMOLOGIA DIALÉTICA

Hegel usa a dialética em diferentes dimensões tais como:

a) dialética da contradição – Hegel critica os princípios enunciados em seu sentido apenas dualista e excludente, expressos em fórmulas tais como, “ou...ou”, ao contrário, ele argumenta com a conjunção “e”. Isso não significa que Hegel procede por justaposição ou coordenação das mesmas teses que a metafísica põe em oposição. Mas, trata-se de movimento dialético, em que não se procede nem por mera conjunção nem por meras disjunções. A dialética é uma lógica de transformação categorial, pela qual cada categoria ou determinação do pensar, precisamente no momento em que ganha sua identidade e se faz valer como fixa e autossubsistente, precisa passar por si mesma na determinação oposta. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel não começa com um princípio fundacionista, mas começa descrevendo a experiência da contradição da consciência em oposição ao objeto, isto é, a discordância entre o que a consciência pretende saber e o que efetivamente alcança, entre a verdade buscada e a certeza enganosa à qual chega.

Então, a experiência consiste em descobrir que, a consciência ao observar suas próprias regras de funcionamento e de leitura do objeto, ela entra em contradição consigo mesma. A consciência conhece o

fenômeno enquanto suprassume a contradição implícita na separação entre o sujeito e o objeto, ou seja, na visão dualista que afirma que a verdade ou se encontra no sujeito ou, inversamente, no objeto.

b) dialética conceitual – explicita a forma e o conteúdo dos conceitos começando da qualidade mais imediata de uma categoria através de sucessivas mediações, tornando-a integrada numa rede categorial mais ampla de estruturas lógicas. A *Ciência da Lógica* torna explícita a dialética conceitual partindo do conceito “Ser” em oposição ao “Nada”, sendo a passagem entre eles o seu “Devir” que se ampliará num turbilhão dialético incessante de movimento em momentos cada vez mais concretos de conteúdo.

c) dialética relacional – Os conceitos são articulados como redes categorias relacionadas em estruturas reflexivas que diluem toda a realidade dada para que se torne efetiva, ou seja, conforme o seu conceito. Na *Doutrina da Essência* apresenta-se a reflexão das categorias como relacionais constituindo toda a realidade, porque os conceitos são as essências objetivas das coisas e também as formas lógicas de nossos pensamentos subjetivos sobre as coisas.

d) Dialética do em si e do para si: A distinção entre em si e para si originou-se com a lógica e epistemologia kantianas, que separam a coisa em si e a coisa como aparece para nós. A coisa em si é como ela é no seu interior separada de qualquer relação exterior. Enquanto que a coisa para nós é como ela aparece na relação com as nossas faculdades cognitivas e com outros objetos. Kant aplica essa mesma distinção para o sujeito em si. O sujeito apenas pode conhecer-se na medida em que pode intuir-se em nível de relações temporais e espaciais, e assim, representa-se como ele aparece para si mesmo, não como é em si.

Para Hegel o que é em si, ao contrário de Kant, implica necessariamente relações. Ou seja, o que é a consciência em si implica relações de autoconsciência. Ele entende que o conhecimento de uma coisa se dá pelas relações e inter-relações que permitem conhecer a coisa em si. A coisa ou o sujeito são conhecidos em sua verdade na medida em que entram no movimento dialético das relações em si e para si. Hegel amplia esta dialética para todo o seu sistema lógico e ontológico. Por exemplo, a semente de uma planta é o que ela é em si mesma, enquanto que a planta adulta envolve relações reais entre as várias partes da planta, isso é que constitui a planta “para si”. Então, para Hegel a dialética do em si e do para si implica uma dimensão ontológica do movimento da semente em si até torna-se uma planta para si; e, ao mesmo tempo, uma dimensão epistemológica, pois, para conhecer uma coisa, é necessário conhecer tanto as auto-relações reais e explícitas que marcam a coisa (o ser para si mesmo) quanto o princípio simples inerente a essas relações, ou o ser em si mesmo. O conhecimento verdadeiro, para Hegel, consiste no conhecimento da coisa como é em si na sua imediatidade, passando pelo processo de mediação até tornar-se para si.³ Em outras palavras, “conhecer uma coisa em si” significa compreender o conceito dialético-especulativo dela. “Conhecer uma coisa em si e para si” significa compreender como o conceito da coisa se desenvolve na realidade efetiva. No caso do espírito, ele é “em si” enquanto a razão lógica age inconscientemente nele. O espírito se torna “para si” quando ele sabe de si, tornando-se o agir inteligente e livre no mundo efetivo.

³ Ver Okrent, (2010, pp. 432 -433).

(e) dialética sociohistórica – O desenvolvimento dialético articula-se como um silogismo que permite conhecer na sociedade e na história o processo em que as particularidades de um contexto são incluídas na universalidade de uma estrutura singular quer seja, na Natureza ou no Espírito.⁴ Ou seja, (i) Hegel pretende provar que a realidade histórica é racional; (ii) o racional é um silogismo; e (iii) a história tem uma estrutura silogística. Porém, este silogismo articula-se a partir do aforismo do Prefácio da *Filosofia do Direito*: “O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”. O conceito de Constituição é efetivo, porém, o real precisa tornar-se conforme ao conceito de Constituição para que seja racional. Isso não quer dizer que a sociedade se reduz a um espelho da *Ciência da Lógica* (a pretensão de reduzir o concreto real ao lógico abstrato seria um ‘panlogismo’), mas quer dizer que a logicidade do real tem de se desenvolver até chegar a explicar as estruturas racionais peculiares da sociedade e avaliar, com base nessas estruturas, as configurações empíricas dessa mesma.

HEGEL E AS EPISTEMOLOGIAS

Hegel enfrenta o problema da teoria do conhecimento de seu tempo segundo a formulação kantiana, isto é, ele se propõe a superar o ceticismo que defende a dualismo entre a aparência e a ‘coisa em si’. Sua epistemologia pode dialogar com o pluralismo epistemológico contemporâneo, ao mesmo tempo, criticando e incluindo seus elementos:

a) A teoria da justificação hegeliana inclui elementos externalistas e coerentistas, pois ele reconhece que as percepções e crenças são

⁴ Ver Westphal (2010, p. 312 – 313).

confiáveis para a interação com o meio ambiente cognitivo. O processo de justificação requer a compreensão reflexiva de crenças e experiências pela autoconsciência. Na Lógica as experiências da consciência recebem uma justificação sistemática coerente e consistente através do silogismo conceitual.

b) Elementos racionalistas são incluídos para o conhecimento do particular, pois, apenas a observação do real e a lógica formal são insuficientes para o conhecimento empírico. As afirmações sobre as leis da natureza são construções conceituais que expressam as estruturas da natureza. Hegel mantém o ideal racionalista de que todas as coisas podem ser compreendidas, uma vez que elas sejam inseridas no movimento em direção ao “conhecimento absoluto”, ou seja, um conhecimento que inclui o conteúdo total das experiências da consciência, enquanto conhecimento dialético-especulativo da experiência.

c) Elementos naturais e históricos aparecem na epistemologia hegeliana, uma vez que o conteúdo da consciência deriva a partir da experiência do mundo em seus variados níveis, por exemplo, a filosofia emerge das ciências empíricas: “Não apenas deve a filosofia ficar em concordância com a experiência da natureza, mas o *surgir* e a *formação* da ciência filosófica têm a física empírica como pressuposto e condição” (*Enciclopédia*, § 246 Obs.). O mesmo ocorre com a filosofia social e política que é a tradução conceitual das ciências sociais e da economia política de seu tempo.

d) Elementos de realismo e idealidade lógica: O realismo em epistemologia implica que não há distinção metafísica entre aparência e realidade nas coisas. O idealismo hegeliano não está desconectado do realismo. Para Hegel as coisas são conhecidas através do seu conjunto

de propriedades opostas, isto é, da interdependência causal entre suas propriedades idênticas e diferentes. O resultado é que o particular está fundado no universal e na interação entre as propriedades e as coisas. O conceito é a estrutura ontológica que interconecta as coisas e suas propriedades no mundo. A ideia hegeliana é a instanciação ideal desta estrutura conceitual que se articula com as coisas e os fenômenos reais. Ou seja, a descrição das coisas particulares em sua realidade é feita em sua idealidade conceitual universal, porque as coisas individualmente não são autossustentáveis. Hegel caracteriza o sistema mundo como “espírito” porque ele entende que há um “telos” normativo imanente no mundo e na história, que se torna conhecido através do conhecimento humano do mundo.

e) Ontologia holística: A análise das forças e das leis científicas, para Hegel, fornece suporte para sua ontologia holística. Ele entende que as leis da natureza são relações manifestadas entre os fenômenos, isto é, o que há são forças em inter-relação conceitual que manifestam os fenômenos. Essas inter-relações são características objetivas dos fenômenos, e ao conceber esses fenômenos são explicitadas suas inter-relações. As inter-relações entre os fenômenos naturais são características objetivas desses fenômenos, ou seja, essas inter-relações são conceituais e os conceitos são estruturas da natureza.

d) Epistemologia e sistema: Hegel desenvolve sua epistemologia em seu sistema filosófico, começando pela (i) *Fenomenologia do Espírito* em que ele enfrenta o problema clássico do critério em epistemologia, isto é, de estabelecer um padrão de avaliação do conhecimento verdadeiro sem circularidade ou dogmatismo, sem ceticismo ou relativismo subjetivista. Hegel critica os que propõem fixar um ponto para começar o conhecimento, ou aqueles que põem um critério oposto

que se baseia na exclusão da lógica do “ou... ou”. Ao contrário, ele desenvolve o método dialético da consciência que no jogo da oposição entre sujeito-objeto supera sua contradição pela mediação entre os dois polos de conhecimento. (ii) O sistema da ciência filosófica ou a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é composto pela Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, no qual são explicitados um amplo conjunto de problemas epistemológicos. A *Lógica* apresenta a articulação epistemológica e ontológica das categorias, começando pelo ser, nada, devir; depois, através da essência descreve a relação reflexiva entre identidade, diferença e contradição; até alcançar o conceito que explicita o juízo e o silogismo entre universal-particular-singular que estrutura a apreensão do mundo mecânico, químico e orgânico, de acordo com uma teleologia imanente que une o todo e as partes numa idealidade lógica do real. A *Filosofia da Natureza* é uma ampliação da lógica que se conecta com as ciências empíricas e organiza sua apresentação conforme o seu conceito. A *Filosofia do Espírito* começa pelo espírito subjetivo que trata de tópicos pertinentes à epistemologia tais como a sensibilidade, sentimentos e hábitos (antropologia); intuição, representação, memória, imaginação e pensamento (psicologia); consciência, percepção, desejo, autoconsciência e razão (fenomenologia).⁵

MÉTODO DIALÉTICO

A epistemologia hegeliana baseia-se no método dialético, que se articula em três momentos assim compreendidos:

⁵ Ver Westphal (2010, p. 405 – 408).

a) No momento do entendimento o pensar se fixa no imediato e estabelece diferenças nas coisas, sem perceber as relações entre elas. O pensar identifica o real e os conceitos em suas identidades e diferenças, diversidades e oposições.⁶

b) No momento dialético o pensar estabelece mediações entre as coisas, isto é, introduz reflexões que colocam em movimento a realidade e os conceitos fixados em sua rigidez e isolamento. A dialética realiza um movimento imanente na realidade e nos conceitos, ou seja, ela nega o que já está dado como pronto, fazendo emergir a conexão entre as partes e o todo.⁷

c) No momento especulativo o pensar apreende a unidade das oposições, isto é, o pensar estabelece as relações entre a identidade e a diferença, o negativo e o positivo, o abstrato e o concreto. O pensar especulativo explicita as contradições destas oposições fazendo emergir o resultado de um novo conhecimento do real e dos conceitos.⁸

Esses três momentos estruturam toda a epistemologia hegeliana que em nível de filosofia da opinião pública podem assim ser explicitados: (i) Dialética do entendimento: A Opinião Pública é uma rede de opiniões que expressa a contradição do fenômeno de opinar. A liberdade de imprensa e a liberdade de acesso às redes sociais permitem que as pessoas digam sua opinião. As opiniões são a expressão da oposição de sentimentos, pensamentos e desejos. Essas opiniões conduzem à contradição dos interesses que o cidadão quer defender ou garantir para si próprio ou para os outros. (ii) Dialética imanente: Oposições e Contradição são o fermento da opinião pública. As opiniões

⁶ Ver Hegel (1985, § 80).

⁷ Ver Hegel (1985, § 81)

⁸ Ver Hegel (1985, § 82).

são, normalmente, diferentes entre os indivíduos. Há uma oposição de opiniões. Há uma contradição de opiniões, isto é, há uma opinião que se diz contra uma outra opinião. A contradição é uma tensão máxima entre opiniões que se opõem. Esta é a estrutura processual das opiniões que são infinitas, pois cada um pode dizer sua opinião. (iii) Dialética especulativa: Mediações Interdisciplinares incluem todos os boatos e opiniões. Tudo é incluído como explicitação do sentir, pensar e desejar do cidadão. Então, a opinião pública é mediatizada pelo Direito, pela Constituição, pelas organizações sócio-estatais e pelo tribunal da história. Opiniões finitas emergem, infinitamente, mediadas na História.⁹

EPISTEMOLOGIA HEGELIANA

A assim chamada ‘epistemologia’ de Hegel pode significar três coisas distintas.

Em primeiro lugar, pode significar a *Fenomenologia do Espírito* (1807) enquanto crítica interna dos pontos de vistas finitos da consciência e das abordagens equivocadas da epistemologia fundacionista moderna até Kant, a qual considera a oposição da consciência a seu objeto como critério definitivo do conhecimento. A crítica fenomenológica, embora não apresente a formulação positiva da teoria do conhecimento de Hegel, mostra pela primeira vez a produtividade do método dialético da ciência, aplicando-o a um objeto concreto, a saber, a consciência. Não faltou quem considerou a *Fenomenologia* como a epistemologia cética de Hegel, na medida em que ela aplica rigorosamente o método da equipolência do ceticismo antigo

⁹ Ver Bavaresco (2015, p. 9-10).

para provar de modo exaustivo a inverdade de todos os pontos de vista não científicos.¹⁰

Em segundo lugar, ‘epistemologia’ pode significar a teoria do conhecimento finito. Nesse caso, sua formulação é a filosofia do espírito subjetivo no sistema da *Enciclopédia* (1817, 1827, 1830), onde Hegel apresenta um tratamento da realidade mental como processo que envolve três estágios de autodeterminação progressiva do espírito: a alma ou psique (objeto da Antropologia), a consciência (objeto da Fenomenologia), e a inteligência (objeto da Psicologia). Trata-se de uma ordem de desenvolvimento, pela qual a inteligência envolve a consciência e a psique, a consciência pressupõe a psique, e a psique constitui o processo mental mais básico, a elaboração mínima do saber-se acima da vida puramente animal, sem o qual os outros não podem funcionar.¹¹ O sentido dessa progressão é mostrar como o espírito alcança sua própria relação consigo através da suprassunção ou idealização de qualquer dado, seja este uma condição pressuposta do espírito em relação a si mesmo ou o subsistir da realidade meramente natural. Mostrando isso, a filosofia da mente de Hegel dá conta simultaneamente das condições psicológicas do exercício da própria especulação por parte do sujeito filosofante. Para esclarecer a relação entre *Lógica* e Filosofia do Espírito, poder-se-ia usar a distinção entre epistemologia formal e epistemologia material. A *Lógica* contém uma epistemologia formal, entendida como explicação da estrutura puramente categorial do conhecimento dentro do conjunto da

¹⁰ Ver Forster (1989, p. 97-170). O tema da conexão entre ceticismo antigo e dialética hegeliana tem sido extensivamente estudado nas últimas cinco décadas. De uma perspectiva teórico-sistemática, além da contribuição de Forster, cabe mencionar: (Heidemann 2007). De uma perspectiva histórico-filosófica, mencionamos, entre os muitos estudos, uma contribuição brasileira: (Beckenkamp 2019).

¹¹ Ver Winfield (2010, p. 5).

totalidade sistemática das categorias, enquanto a Filosofia do Espírito é a apresentação da realidade efetiva do conhecimento como processo mental internamente articulado. Especificamente, a *Lógica* mostra que o conhecimento finito é um momento da Ideia (*Die Idee des Erkennens*) estruturado por uma relação silogística entre dois extremos: o conceito subjetivo (a subjetividade cognoscente) e o conceito objetivo (a objetividade a ser conhecida). A primeira premissa diz que as estruturas conceituais da subjetividade são idênticas às daquelas da objetividade. A segunda premissa expressa a ruptura dessa identidade através da pressuposição de que a objetividade se contrapõe às operações da subjetividade como um universo externo e independente. O problema central da epistemologia consiste em desenvolver uma explicação do conhecimento que unifique *ambas* essas premissas.¹²

Em terceiro lugar, ‘epistemologia’ pode significar a teoria do conhecimento filosófico como ciência. Nesse caso, a forma do sistema está internamente articulada com o conteúdo da filosofia, a saber, a razão como atividade imanente às determinações da realidade efetiva. No que se segue, focar-nos-emos nesse terceiro sentido de ‘epistemologia’.

Como é sabido, o ideal de conhecimento filosófico de Hegel consistia em tornar a filosofia uma ciência, e, precisamente, a ciência por excelência. Para todos os idealistas alemães, que pretendiam retomar a ideia kantiana de filosofia como união de crítica e sistema da razão, o termo ‘ciência’ não designava principalmente o que hoje se entende normalmente pelo mesmo termo, isto é, um procedimento metódico que, unindo demonstrações matemáticas e observação

¹² Ver Halbig (2004, p. 147). Sobre a relação entre *Lógica* e Filosofia do Espírito subjetivo em chave epistemológica, destacam-se: Di Riccio (2018); Varnier (2020).

experimental, seja capaz de representar exatamente a realidade, a fim de prever e controlar os fenômenos que nela se manifestam. ‘Ciência’ (*Wissenschaft*) significava fundamentação sistemática ou auto-organizada de um saber (*Wissen*) absoluto, quer dizer, de um saber que não toma como pressuposta qualquer exterioridade entre a atividade do saber e o objeto do saber. Para esclarecer a peculiaridade da concepção hegeliana de ciência, convém partir da análise do conceito de imanência, para, então, articular o conceito específico de crítica imanente.

A imanência pode ter um sentido fraco e um sentido forte. De acordo com seu sentido fraco, a imanência é aquela característica da filosofia que lhe permite justificar a inteligibilidade de seu discurso desde dentro de seus próprios recursos conceituais, sem recorrer à ajuda de uma revelação divina e sem se submeter ao poder de qualquer tipo de autoridade externa. Esse sentido de imanência é certamente uma condição necessária da filosofia, mas ele deve valer para todas as formas da filosofia, e, por isso, ainda não qualifica o traço distintivo do idealismo de Hegel. O sentido forte de imanência remete à filosofia de Spinoza, o qual concebia todas as formas da realidade como expressões necessárias da atividade eterna de uma única substância. Hegel faz sua essa exigência spinozista, mas acha que o único modo sensato de realizá-la requeira entender a atividade única e unitária da substância como uma atividade que possa e deva chegar a justificar-se e a refletir sobre si mesma na autoconsciência dos seres humanos. Por causa disso, Hegel usa a expressão ‘pensar’, ou, às vezes, “pensar objetivo”¹³ e

¹³ Ver Hegel (2016, p. 50-53). Sobre o significado crítico e inovador do pensar objetivo em Hegel, remetemos a: Halbig (2002); Illetterati (2007); Brinkmann (2010); Ferrarin (2016, p. 70-140).

“razão”¹⁴ para determinar essa atividade como um todo, diferentemente de Spinoza, que concebia o pensar apenas como um dos atributos da substância. Desta maneira, Hegel apresenta a dupla tarefa do idealismo absoluto: por um lado, abandonar o pressuposto moderno de que o pensar seria apenas uma atividade subjetiva da consciência; por outro lado, compreender a substância, ou seja, o que o real é em si e para si, ao mesmo tempo como sujeito, ou seja, como conceito.

É preciso observar que a subjetividade em questão na ciência hegeliana não tem primeiramente um sentido consciencial ou psicológico, mas o sentido lógico-ontológico de conceito, o qual, por sua vez, não designa de modo algum uma representação (mental ou linguística) do real, mas é, antes, uma atividade de compreender (*Begreifen*) pura e simples, um processo não temporal dentro do qual uma multiplicidade de determinações con-crescem (literalmente, tornam-se concretas) sem intervenção externa. Esse processo de concretização progressiva sem pressuposições vindas de fora é a autoatividade do pensar enquanto elemento lógico, ou seja, enquanto princípio produtivo que neutraliza ou suspende as oposições típicas da consciência finita e da epistemologia moderna, notavelmente, as oposições entre ser e pensar, ou entre natureza e espírito.

A ambição da ciência enquanto sistema é a apresentação do processo através do qual o conceito se torna Ideia, a saber, processo de unificação de subjetividade e objetividade, de atividade e ser aí, e a Ideia se efetiva em âmbitos reais, que são a Ideia enquanto natureza e a Ideia enquanto espírito. Em outras palavras, a ciência não é somente a exposição de como e por que o pensar, ao causar-se a si mesmo, é causa

¹⁴ Ver Hegel (2016, p.40, p.50)

simultânea e imanente de todas as coisas, mas também de como o pensar (*Denken*), liberto de acepções subjetivistas, chega a “saber de si (*Sichwissen*)”¹⁵ e a justificar-se como princípio, tanto do saber quanto do ser, através da derivação do ponto de vista real do espírito finito (o campo da atuação multifária do ser humano) e da supressão de sua finitude.

Do que foi dito surge um desafio cético: se a ciência, que deve apresentar o espírito a partir de seu caráter originariamente lógico, é, ela mesma, uma atividade do espírito, como é possível apresentar o conceito como elemento originário, a partir do qual derivar o elemento espiritual, se a apresentação do caráter originário do elemento lógico é um resultado da ciência, ou seja, se o elemento primeiro (o lógico) já pressupõe o elemento último (o espírito) que ele deveria provar? O desafio cético é lançado pelo tropo da circularidade viciosa entre os dois elementos referidos, cada um dos quais parece pressupor o outro do qual deveria ser derivado.

Basicamente, a resposta de Hegel é a ideia de que a circularidade entre elemento lógico e elemento espiritual é uma circularidade

¹⁵ Ver Hegel (2016, p. 38). Cabe destacar que a expressão pensar (*Denken*) não significa de imediato a mesma coisa que saber (*Wissen*). No sistema de Hegel, o campo do pensar é mais amplo, porque abrange todas as determinações lógicas e as estruturas inteligíveis, mas inconscientes, da natureza, enquanto o saber denota o processo de conscientização do pensar, a qual se afirma somente com a modalidade do espírito. A rigor, existe também uma diferença entre *saber* (*Wissen*) e *conhecer* (*Erkennen*). No conhecimento finito, o saber indica o aspecto da certeza subjetiva, enquanto o conhecer remete ao aspecto da verdade objetiva do saber. Não se trata de uma diferença real entre duas atividades, mas de uma diferença conceitual entre dois aspectos potencialmente presentes dentro de uma e da mesma atividade. No âmbito da ciência, o termo “saber” destaca a determinação formal da ciência (*Wissenschaft*) como atitude do espírito a respeito de si mesmo e de seu outro. O verbo “conhecer” refere-se mais à organização rigorosamente conceitual, autogerativa, dos conteúdos do saber científico. Sem o conhecer, o saber permanece uma determinação da consciência contraposta ao objeto, uma certeza simplesmente assertória. Sem o saber, porém, o conhecer não alcança a refletividade exigida para ser *autoconhecimento*, e permanece uma doutrina incapaz de dar conta do fato de que os indivíduos (espíritos finitos singulares) são os que filosofam. Sobre a diferença entre saber e conhecer, remetemos a: Hegel (1969, TW 16/118-119).

virtuosa,¹⁶ na medida em que os dois elementos não se combinam como peças de um agregado, mas, pelo contrário, formam graus ou estágios diferentes (um, abstrato, o outro, concreto) do único processo da razão. A pressuposição recíproca só seria viciosa se o lógico e o espiritual fossem entidades pré-constituídas que, então, entram numa relação de fundamentação. O espírito é a realização plena – antropológica, fenomenológica, psicológica, ética, histórica, estética, religiosa, e, por fim, filosófica – do elemento lógico, não seu pressuposto apenas implícito. Inversamente, o elemento lógico não é uma condição de possibilidade do espírito, mas a racionalidade que permeia desde sempre todas suas atividades concretas. A relação adequada do *logos* com o espírito é uma relação de finalidade interna, não uma relação de fundamento e consequência. A finalidade interna, à qual Hegel dá também o nome de ‘vida’, implica um processo que constantemente realiza e reproduz a atividade na qual consiste, sendo ao mesmo tempo meio e fim de si mesmo. O espírito é justamente esse processo vital, cujo fim é saber-se. A relação de fundamento e consequência é inadequada, porque não vai além de uma relação de causalidade eficiente, a qual sempre mantém a bipartição irreduzível entre um termo determinante e um termo determinado. Uma vez que a distinção entre ser e conhecer não vale de modo absoluto no sistema, não seria correto dizer que o lógico é a *ratio essendi* do espírito, enquanto que o espírito é a *ratio cognoscendi* do lógico. No sistema, o espírito absoluto é simultaneamente a razão de ser e a razão de conhecer de si mesmo. Mas a prova da racionalidade do espírito absoluto está remetida à

¹⁶ Sobre a epistemologia circular do sistema hegeliano como estratégia alternativa às abordagens fundacionistas de Reinhold e Fichte, ver: Rockmore, (1986, p. 44-77).

estruturação das relações dinâmicas e silogísticas entre elemento lógico, natureza e espírito finito.

A peculiaridade da ideia especificamente hegeliana de imanência é o fato de que ela não admite uma separação entre plano ontológico e plano epistemológico do discurso filosófico. Ao contrário, a teoria do conhecimento de Hegel é necessariamente uma teoria da autoconstituição da maneira de ser do próprio objeto de conhecimento. A pergunta fundamental do conhecimento não é a pergunta pelo que podemos conhecer sobre a realidade e através de quais meios, mas a pergunta sobre o que é o conhecer enquanto tal. Hegel reconhece que nós, enquanto seres humanos, podemos certamente colocar a pergunta sobre o que podemos conhecer, mas acha que o ponto de vista do conhecimento finito (isto é, do conhecimento que pressupõe a separação prévia entre sujeito e objeto de conhecimento) não pode ser confundido com o ponto de vista do conhecimento filosófico. A relação entre os dois pontos de vista pode ser ou uma relação de compatibilidade ou uma relação de oposição, na qual o conhecer finito se volta contra a pretensão do conhecer infinito. Hegel admite o primeiro tipo de relação, observando uma assimetria nele: o saber infinito tem que explicar o ponto de vista do saber finito, enquanto que o saber finito não precisa e não sabe dar conta do saber infinito, podendo existir sem ele. Todavia, Hegel critica a relação de hostilidade do saber finito com a filosofia. A obra capital que Hegel dedica a essa crítica é a *Fenomenologia do Espírito*, que oferece uma introdução ao ponto de vista da ciência a partir da dissolução progressiva da oposição entre certeza e verdade inerente a uma série concatenada de figuras da consciência finita.

Mas a *Fenomenologia do Espírito*, por ela ser uma refutação da consciência finita e das pressuposições equivocadas da epistemologia moderna, não equivale à teoria do conhecimento de Hegel, pois esta se encontra somente na filosofia do espírito subjetivo da *Enciclopédia*, estruturada nas três seções recordadas acima.

Além de uma ‘teoria da mente’¹⁷ ricamente elaborada, Hegel oferece uma teoria do conhecimento filosófico, cuja exposição é desdobrada pelo sistema como um todo. Em geral, a teoria do conhecimento filosófico em Hegel inclui três aspectos principais: um aspecto epistêmico, um aspecto ontológico, e um aspecto especulativo como unificação de ambos.

Em primeiro lugar, ela contém um aspecto crítico em relação ao problema do conhecimento formulado a partir da questão sobre como podemos assegurar nosso acesso mental ao mundo. Para Hegel, a formulação científica do problema do conhecimento consiste em perguntar-se como a produtividade imanente do pensar pode explicar tanto a si mesma (*Lógica*) quanto o ponto de vista em que o pensar, enquanto ‘mente’ ou atividade do espírito, experimenta a necessidade de superar a oposição da consciência e de considerar os produtos do pensamento como conteúdos do espírito e, ao mesmo tempo, como determinações reais do mundo objetivo.

¹⁷ A aplicação do termo ‘mente’ à Filosofia do Espírito de Hegel é um tanto arriscada, porque esse termo evoca todo um espectro de dualismos (os dualismos de mente e corpo, consciente e inconsciente, interno e externo) que o conceito de espírito busca dissolver. Porém, com os devidos cuidados, é legítimo usar o termo ‘mente’ para designar o conjunto das funções do espírito subjetivo e, assim, possibilitar uma interlocução crítica com a filosofia moderna e contemporânea, a fim de ressaltar a originalidade das soluções hegelianas aos problemas que ainda assolam a filosofia da mente. Para uma reconstrução sistemática da teoria hegeliana da mente, ver: DeVries (1988); Ferrarin (2001, p. 234-347); Winfield (2010); Corti (2016).

Em segundo lugar, a teoria do conhecimento de Hegel contém um aspecto lógico-ontológico que concerne à maneira na qual é preciso pensar a identidade do ser e do pensar. Para Hegel, essa identidade não é nem uma correspondência entre dois âmbitos, como na posição da consciência ingênua ou das ciências finitas, nem o reflexo de um ser absoluto pré-reflexivo no saber enquanto imagem do ser, mas antes um processo integralmente autorreflexivo, no interior do qual nada existe ou é real fora da Ideia e, inversamente, nada há de real na Ideia fora da autodiferenciação do lógico em natureza e espírito finito.

Em terceiro lugar, o aspecto crítico do saber-se e o aspecto produtivo do ser precisam juntar-se na formulação especulativa do problema do conhecimento: se a atividade do conhecer tem que ser absoluta, ela deve ser simultânea ao processo de configuração imanente do próprio absoluto, de modo que o absoluto nada mais significa senão a apresentação sistemática de um processo de autoconhecimento sem pressuposições externas.

Do conjunto desses três aspectos surge o conceito de crítica imanente. A razão absoluta é autocrítica na medida em que consegue provar que sua atividade se sustenta em virtude de si mesma, sem ter que fazer apelo a pressuposições explicativas externas. Os ingredientes dessa crítica imanente enquanto prova filosófica da ausência de pressuposições externas à razão são principalmente três: (i) o *idealismo* absoluto enquanto ponto de vista do pensar objetivo; (ii) a integração do *ceticismo* antigo ou pirrônico ao momento dialético do pensar, e, por conseguinte, a dissolução de qualquer dogmatismo que pressuponha substratos da verdade e faça valer absolutamente qualquer categoria

finita do pensar; (iii) a apresentação da ciência na forma do *sistema*¹⁸ como articulação viva da atividade que perpassa todas suas partes: lógica, natureza e espírito.

GLOSSÁRIO

Espírito (Geist): A categoria “espírito” expressa a consciência que se relaciona e se articula com o mundo, a sociedade e a história. A consciência tem uma dimensão subjetiva e objetiva. No processo de conhecimento explicita-se oposição entre sujeito e objeto até alcançar a verdade, que é o processo de constituição do espírito ao longo do percurso da consciência.

Lógica: As categorias do pensamento são apresentadas como uma rede conceitual em que se parte do Ser, para a Essência até o Conceito. Hegel retoma todas as categorias e lógicas para critica-las e, ao mesmo tempo, refundi-las em seu método dialético. A Lógica hegeliana não é uma exposição formal de procedimentos e regras de como pensar, mas é a explicitação concreta das categorias em sua dimensão de entendimento, dialética imanente e pensar especulativo.

Suprassunção/Suprassumir (Aufhebung/Aufheben): Este neologismo serve para expressar o movimento da realidade e do pensamento que sintetiza o próprio método hegeliano: identidade da identidade e da diferença, isto é, a negação do imediato fixado pelo entendimento, a relação de suas diferenças no processo de reflexão das oposições, e, enfim, a afirmação das contradições como uma nova realidade e um novo conceito: mais abrangentes e mais amplos. “Suprassumir” está, portanto, por “conservar-negar-elevar”: conservar a determinidade do entendimento, negar a sua pretensão de independência perante a sua oposta, elevar os opostos a um novo nível de inteligibilidade, realizado por uma categoria mais concreta.

REFERÊNCIAS

ALCOFF, I. Continental epistemology. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology**. Singapore: Blackwell, 2ª ed., 2010, p. 287-292.

¹⁸ Sobre as características formais do sistema hegeliano, ver especialmente: Nuzzo, (1992, p. 49-166); Chiareghin, (2011, p. 39-100). Sobre as motivações e os referentes históricos da noção hegeliana de sistema, ver: Bodei (1975, p. 295-330).

BAVARESCO, A. **Opinião pública, contradição e mediação**: leituras hegelianas. Editora Fi: Porto Alegre, 2015.

BECKENKAMP, J. **Ceticismo e idealismo alemão**. Com a tradução do texto de Hegel “Relação do ceticismo com a filosofia” (1802). São Paulo: Editora Loyola, 2019.

BODEI, R. **Sistema ed epoca**. Bologna: Il Mulino, 1975.

BRINKMANN, K. **Idealism without Limits**. Hegel and the Problem of Objectivity. Dordrecht-New York: Springer, 2010.

CHIEREGHIN, F. **Rileggere la Scienza della logica di Hegel**. Roma: Carocci, 2011.

CORTI, L. **Pensare l’esperienza**: una lettura dell’*Antropologia* di Hegel. Bologna: Pendragon, 2016.

DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology**, 2ª ed. Singapore: Blackwell, 2010.

DE VRIES, W.A. **Hegel’s Theory of Mental Activity**: an Introduction to Theoretical Spirit. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

DI RICCIO, A. **I modi del conoscere**: intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel. Pisa: ETS, 2018.

FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FERRARIN, A. **Il pensare e l’io**: Hegel e la critica di Kant. Roma: Carocci, 2016.

FORSTER, M. **Hegel and Skepticism**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

HALBIG, C. **Objektives Denken**: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System, Stuttgart - Bad Canstatt, 2002.

HALBIG, C. Das Erkennen als solches. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie. In: HALBIG, C.; QUANTE, M.; SIEP, L. (orgs.). **Hegels Erbe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, p. 138-163.

HEGEL, G.W.F. **Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden** (= TW, citada conforme o número de volume, à esquerda, e de página, à direita), MICHEL, K.M.; MOLDENHAUER, E. (orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71.

- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio** (1830), v. I. A ciência da lógica. (Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado.) São Paulo: Loyola, 1985.
- HEGEL, G.W.F. **Ciência da lógica**. 1. A Doutrina do Ser (1832). Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 6ª ed, 2011.
- HEIDEMANN, D. **Der Begriff des Skeptizismus**: Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung. Berlin-New York: W. De Gruyter, 2007.
- ILLETTERATI, L. L'oggettività del pensiero: La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo. In: **Verifiche**, v. 36, p. 13-31, 2007.
- NUZZO, A. **Logica e sistema**: Sull'idea hegeliana di filosofia. Genova: Pantograf, 1992.
- OKRENT, M. In itself/ For itself. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology**. Singapore: Blackwell, 2ª ed., 2010, p. 432-433.
- ROCKMORE, T. **Hegel's Circular Epistemology**. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- TAYLOR, Charles. **Hegel**: Sistema, Método e Estrutura. (Traduzido por Nelio Schneider.) São Paulo: É Realizações, 2014.
- WESTPHAL, K. R. Dialectic (Hegel). In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology**, 2ª ed. Singapore: Blackwell, 2010, p. 312-313.
- VARNIER, G. Hegel's Epistemology. In: M. BYKOVA, K.R. WESTPHAL (eds.). **The Palgrave Hegel Handbook**. Basingstoke, 2020, p. 65-81.
- WESTPHAL, K. R. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831). In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology**, 2ª ed. Singapore: Blackwell, 2010, p. 405-408.
- WINFIELD, R. **Hegel and Mind**. Rethinking Philosophical Psychology. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010.

29

EPISTEMOLOGIA KANTIANA

Renato Duarte Fonseca

O interesse epistemológico da filosofia de Kant (1724-1804) centra-se na *Crítica da Razão Pura*. No prefácio à primeira edição, de 1781, Kant apresenta a obra como um escrutínio da “faculdade da razão em geral, com vistas a todos os conhecimentos que ela pode tentar atingir *independentemente de toda a experiência*” (A XI).¹ O objetivo fundamental desse exame seria “a decisão sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação (...) tanto das fontes como de sua extensão e de seus limites” (A XII). Para Kant, isso demandaria explicar como são possíveis “juízos sintéticos *a priori*”, isto é, juízos de justificação não-empírica que não se reduzem à mera análise de conceitos, mas nos permitem alcançar um conhecimento substantivo de objetos.

No prefácio à segunda edição da *Crítica*, de 1787, Kant defende que a solução desse problema exige da filosofia uma “revolução do modo de pensar” análoga à de Copérnico na astronomia: a suposição de que “todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos” (B XVI) seria a raiz do fracasso da metafísica tradicional, devendo-se considerar a possibilidade de “o objeto (como objeto dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva” (B XVII). Essa revolução está associada ao que Kant denominará de “idealismo transcendental”. Seu

¹ Seguindo o padrão consagrado entre os pesquisadores da *Crítica da Razão Pura*, cito a obra de acordo com a paginação original de sua primeira e segunda edições – respectivamente A (1781) e B (1787). Todas as traduções bem-cuidadas da *Crítica* trazem essa paginação lateralmente ao texto.

significado e lugar na problemática epistemológica da filosofia moderna ainda são matéria de discussão.

CONHECIMENTO, REPRESENTAÇÃO E FACULDADES COGNITIVAS

O termo central da epistemologia kantiana é ‘*Erkenntnis*’. Comumente traduzido por ‘conhecimento’, seu uso tem várias nuances. O núcleo de significado do termo, tal como empregado na *Crítica*, corresponde à “referência determinada [*bestimmten Beziehung*] de representações dadas a um objeto”, compreendido como aquilo “em cujo conceito é *unificado* o diverso de uma dada intuição” (B137). ‘Conhecimento’, aqui, designa certo tipo de relação entre sujeito e objeto: um sujeito reporta-se a algo através de representações diversas que lhe sobrevêm, sob um aspecto que lhe possibilita distingui-lo dessas representações, reconhecendo-o propriamente *como um objeto*. O sujeito é receptivo com respeito às representações que lhes são dadas, as quais perfazem o “diverso da intuição”. Em contrapartida, ele é “espontâneo” com respeito à determinação do objeto como sendo tal e tal, isto é, à sua conceitualização (inteligível apenas com referência ao ato de julgar).

Uma representação é um estado ou ato mental - ou aspecto de um estado ou ato mental - através do qual se tem ou se pode ter consciência de algo. Numa famosa passagem em que apresenta sua “escala” (*Stufenleiter*) ou classificação hierárquica de diferentes espécies de representação, Kant denomina a representação com consciência uma *percepção* (*Perzeption*), num uso amplo do termo, não restrito à cognição sensória. Kant contrasta a mera sensação, “percepção que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado”, com a

“percepção objetiva”, que se reporta a objetos, denominada de “conhecimento [*Erkenntnis*] (*cognitio*)” (A320/B376). Há duas espécies de representações cognitivas. De um lado, a intuição, que “se refere imediatamente ao objeto e é singular”; de outro, o conceito, que “se refere [ao objeto] mediadamente, por meio de uma marca característica que pode ser comum a várias coisas” (A320/B377). Que a intuição seja singular significa que através dela é representado um objeto em particular; que ela seja imediata, por sua vez, significa que na intuição é esse objeto mesmo que se faz presente à consciência. Conceitos representam características ou propriedades que diversos objetos podem ter em comum; nisso consiste sua generalidade. Justamente por serem gerais, conceitos só podem ser reportados a objetos particulares por meio de intuições, com as quais tais objetos são dados à consciência; nisso consiste seu caráter mediato.

Nossas intuições originam-se na sensibilidade, “capacidade (receptividade) de adquirir representações através do modo como somos afetados por objetos” (A19/B33). Conceitos, por outro lado, têm origem no entendimento, vale dizer, “na espontaneidade do pensamento” (A68/B93). É de sua natureza poderem figurar como constituintes de juízos, nos quais um sujeito toma-se necessariamente como agente de um ato de tomar algo como verdadeiro, vinculado às normas segundo as quais é possível um acordo intersubjetivo sobre o objeto, uma vez que “não posso asserir nada” sem “pronunciá-lo como um juízo necessariamente válido para todos” (A821-822/B849-850).

Se na *Stufenleiter* Kant caracteriza intuições e conceitos como conhecimentos, noutra famosa passagem da *Crítica* ele escreve que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado”, de sorte que “pensamentos sem conteúdo são

vazios; intuições sem conceitos são cegas” e “apenas de sua unificação pode surgir o conhecimento” (A51/B75). Intuições e conceitos, portanto, ao invés de constituírem isoladamente conhecimentos, são aspectos daquela referência a um objeto que, vimos acima, caracteriza o conhecer propriamente dito: através da intuição, o objeto é dado; através do conceito, determinado.

Intuições e conceitos são *empíricos* caso “a sensação [...] estiver neles contida” (A50/B74). Uma intuição empírica é uma imagem perceptual de objeto, dotada de certas qualidades sensórias; o conceito é empírico se pelo menos algumas de suas notas constituintes representa características sensíveis dos objetos, dadas a conhecer através de sensações. Conceitos e intuições empíricas concorrem no paradigma kantiano de relação cognitiva: a *experiência* (*Erfahrung*), ou reconhecimento de um objeto presente aos sentidos.

Embora a própria experiência não seja um juízo enquanto *ato* em que se toma algo como verdadeiro, porque a experiência consiste no reconhecimento de um objeto sob conceitos empíricos e estes são “predicados de juízos possíveis” (A69/B94), a experiência tem conteúdo proposicional e é articulável explicitamente por um “juízo de experiência”. Esse juízo encontra sua justificação precisamente naquilo que articula, observada a coerência entre a experiência que expressa e outras experiências, efetivas ou possíveis, expressas por outros juízos (cf. A230/B282-3).

Na experiência, o sujeito tem consciência de um objeto presente aos sentidos sob um conceito adequado a ele, mesmo que também sob outros conceitos que não o sejam. Kant parece admitir a possibilidade de um “conhecimento” parcialmente falso (cf. A58/B83; ver também Kant 1992, pp. 71-2). Isso impede uma assimilação não-qualificada da

noção kantiana de conhecimento à de crença verdadeira justificada. Esta última corresponde melhor ao que Kant denomina *saber* (*Wissen*). É da possibilidade do saber metafísico, na forma de juízos sintéticos *a priori*, que se ocupa fundamentalmente a *Crítica*.

JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI

A questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* envolve o cruzamento de diferentes distinções. A primeira, claramente *epistêmica*, é entre juízos de conhecimento *a priori* e *a posteriori*. Conhecimento *a priori* é aquele “independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos” (B2), contrastado com conhecimentos “empíricos, que têm suas fontes *a posteriori*, isto é, na experiência” (B2). A despeito do que sugere a expressão, o conhecimento *a priori* não precede toda a experiência: “Se, porém, todo o conhecimento começa com a experiência, não segue disso que todo ele advenha da experiência” (B1). Kant ecoa aqui a crítica de Locke ao inatismo, mas distingue entre as condições da gênese e da justificação de nossos juízos cognitivos. A aprioridade de um juízo ou conhecimento concerne apenas às últimas: se um juízo é *a priori*, experiências particulares não são condição necessária nem suficiente de sua justificação.

Kant vincula essa distinção à distinção *modal* entre juízos necessários e contingentes: se “uma proposição é pensada juntamente com sua *necessidade*, então ela é um juízo *a priori*” (B3), ao passo que tudo o que a experiência pode nos afiançar é que, “pelo que até hoje percebemos, não se verifica nenhuma exceção a esta ou àquela regra” (B3-4). Kant vincula a necessidade relevante aqui ao que denomina de “universalidade estrita” de um juízo. Tal universalidade não pode ser

assimilada a uma questão de forma lógica, assim como a necessidade relevante aqui não equivale à de juízos “logicamente necessários”, vale dizer, cuja negação seja contraditória.

Isso fica evidente quando se introduz a distinção entre juízos *analíticos* e *sintéticos*, concernente ao modo de composição do conteúdo dos mesmos, com implicações sobre as condições do reconhecimento de sua verdade – uma distinção *semântica* com consequências epistêmicas. Dado um juízo da forma *Todo A é B*, a relação entre os conceitos *A* e *B* “é possível de dois modos”: ou “o predicado *B* pertence ao sujeito *A* como algo (implicitamente) nesse conceito *A*, ou *B* está totalmente fora do conceito *A*, embora em ligação com ele” (A6/B10). No primeiro caso, o juízo é analítico; no segundo, sintético. A caracterização costuma ser criticada como metafórica (Quine 2011: 38), mas deve ser compreendida à luz da generalidade da representação conceitual. Um conceito é uma regra de classificação de objetos cujas condições de satisfação correspondem, elas próprias, a conceitos – os quais, nessa medida, podem ser descritos como “contidos” nele. *Todo corpo é extenso* consiste em um juízo analítico porque a extensão de algo é condição de sua correta classificação como um corpo. A negação de tal juízo contradiz aquilo que é pressuposto por seu sujeito lógico; daí que, “se o juízo é analítico (...), sua verdade deverá sempre poder ser suficientemente reconhecida pelo princípio de contradição” (A151/B190). Por essa razão, juízos analíticos são meramente explicativos, ao passo que juízos sintéticos podem ser caracterizados como ampliativos, uma vez que o reconhecimento de sua verdade requer que consideremos propriedades do objeto que não estão já representadas (sequer implicitamente) no conceito do sujeito.

Kant sustenta haver, na matemática e nos fundamentos da ciência natural (na assim-chamada “física racional”), proposições sintéticas que devem ser pensadas com necessidade e universalidade estrita. Trata-se de proposições sintéticas *a priori*, pelas quais ampliamos nosso conhecimento dos objetos independentemente de nossa experiência dos mesmos. Qual a base de sua justificação, se não o mero princípio de não-contradição? Trata-se do que os *Prolegômenos* chamam de “questão transcendental”. Sua solução, para Kant, é essencial à constituição da metafísica como uma ciência.

CONHECIMENTO TRANSCENDENTAL

Kant caracteriza o conhecimento *transcendental* visado pela *Crítica* como um conhecimento “que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B25). Ele não se distingue por tratar de uma classe especial de objetos, mas considerar a forma como conhecemos o que quer que seja independentemente da experiência. Assim, ‘transcendental’ não deve ser confundido com ‘transcendente’, que concerne a um suposto domínio suprassensível. Se o conhecimento transcendental se reporta (indiretamente) a objetos, é aos objetos de nosso conhecimento (sintético) *a priori*, mas este “é possível apenas enquanto expressa as condições formais de uma experiência possível”, tendo apenas “validade imanente”, isto é, com respeito “a objetos de conhecimento empírico” (A638/B666).

Portanto, uma investigação transcendental – das condições do conhecimento *a priori* – deve elucidar a *forma da experiência* a fim de responder a sua questão central. Ora, a experiência, como

conhecimento empírico de objetos, envolve o concurso dos sentidos, pelos quais eles são dados, e do entendimento, pelo qual são pensados. Compete, pois, àquela investigação descortinar a forma da sensibilidade, de um lado, e a forma do intelecto, de outro, mostrando como integradas elas possibilitam um conhecimento *a priori* de objetos e, isoladamente, propiciam apenas a ilusão de conhecer algo. A execução dessas tarefas corresponde, respectivamente, à Estética Transcendental e à Lógica Transcendental da *Crítica*, primeira e segunda partes de sua “Doutrina Transcendental dos Elementos”, que forma o corpo da obra ao lado da “Doutrina Transcendental do Método”, de cunho diretamente metafilosófico. A Lógica Transcendental se dividirá, por sua vez, em duas partes. A Analítica Transcendental examina a contribuição do entendimento para o conhecimento *a priori* de objetos, mediante certos conceitos *a priori*, as “categorias”. Já a Dialética Transcendental (da qual não trataremos aqui) ocupa-se da ilusão de conhecimento oriunda da pretensão de usar as “ideias da razão” (conceitos puros peculiares a essa faculdade intelectual específica, distinta do mero entendimento) para além dos limites da experiência possível.²

A FORMA DA SENSIBILIDADE

Os resultados pretendidos na Estética podem ser divididos em três grupos, em uma cadeia de dependência argumentativa. O primeiro corresponde às “exposições metafísicas” do espaço e do tempo, que tratam de mostrar que suas “representações originais”, com base nas quais formamos quaisquer outras representações espaciais e temporais, são *intuições puras* – representações singulares e imediatas de origem

² Para uma introdução à Estética, ver Parsons (2009); para a Lógica Transcendental, ver Altmann (2012).

não-empírica. Dado o caráter *a priori* dessas intuições, isso vai de encontro à explicação empirista da origem de nossas “ideias” do espaço e do tempo; mas dado o caráter sensível de toda intuição possível para nós, isso também vai de encontro à tese de que nossa representação espaço-temporal seja redutível a conceitos ou tenha origem no intelecto, comumente associada a Leibniz. Pressupostas respectivamente pela consciência de objetos fora de nós e pela consciência de nossos próprios estados mentais, essas intuições puras são, respectivamente, as *formas do sentido externo* e do *sentido interno* (e porque as representações do sentido externo são elas próprias “modificações da mente”, também estão submetidas à forma do tempo, embora indiretamente).

O segundo grupo de resultados concerne a relação entre o primeiro e os fundamentos da matemática e da ciência natural. Se o conhecimento matemático e da “física racional” consiste em juízos sintéticos *a priori*, que requerem uma referência a objetos de caráter extraconceitual mas ainda assim não-empírico, é na intuição pura que se encontrará a ligação, com necessidade e universalidade, entre seu sujeito e seu predicado. Na “exposição transcendental do espaço”, Kant pretende mostrar que a intuição pura do espaço é o fundamento dos juízos sintéticos *a priori* da geometria. Na exposição correspondente do tempo, Kant extrai conclusão análoga com respeito à “teoria geral do movimento” (e implicitamente à aritmética). Com base nisso, Kant intenta chegar a um terceiro resultado, crucial: que as intuições puras do espaço e do tempo sejam formas da sensibilidade que fundam a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* significa que elas se encontram “meramente no sujeito” (A25/B41), possibilitando o conhecimento apenas das coisas como nos aparecem, isto é, dos fenômenos, em

contraste com as coisas em si mesmas. Trata-se da controversa teoria do idealismo transcendental (ver abaixo).

CONCEITOS *A PRIORI*

Kant escreve na Introdução à *Crítica* que “uma origem *a priori* mostra-se não apenas em juízos, mas igualmente em conceitos” (B5). Se a aprioridade de um juízo diz respeito à sua justificação, a de um conceito não se reduz às condições sob as quais sua aplicação é justificada, mas concerne antes às condições sob as quais ele é adquirido. A questão da gênese é aqui fundamental: ao contrário de conceitos empíricos, conceitos puros ou *a priori* não são formados através da representação discursiva de qualidades sensíveis de objetos, seja direta ou indiretamente.

No primeiro capítulo da *Analítica dos Conceitos*, primeira parte da *Analítica Transcendental*, encontramos um argumento que visa sustentar que os conceitos puros do entendimento, ou categorias, têm sua origem nas “funções lógicas do entendimento no juízo”. Uma função lógica seria uma regra de combinação de conceitos na unidade de um juízo dotado de uma forma lógica determinada. A mesma regra, defende Kant, governaria a combinação do múltiplo da intuição sensível em geral na unidade da intuição de um objeto determinado. Essa regra constituiria um conceito sob o qual necessariamente pensamos o que quer que possa ser dado à sensibilidade como um objeto. Uma vez que teria origem na mera *forma* do entendimento, tratar-se-ia de um conceito *puro* do entendimento (puro, portanto, porque formal). Se, como defendia Kant, podemos dispor de um quadro completo das formas lógicas primitivas dos juízos, podemos igualmente dispor de um

quadro completo desses conceitos puros (uma “tábua das categorias”), caracterizados como “conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo” (B128).

Isso resolveria o que Kant denomina a questão de fato (*quid facti*) sobre as categorias: se estamos de posse de conceitos puros com origem no mero entendimento. Restaria ainda resolver a questão de direito (*quid juris*): se essa posse é legítima, vale dizer, se a pretensão de conhecer objetos através desses conceitos é justificada. A passagem da primeira à segunda questão marca a passagem da assim-chamada “dedução metafísica” à “dedução transcendental” das categorias. Justificar sua “validade objetiva” consistiria em mostrar que “apenas através delas a experiência é possível” (A93/B126). Todavia, que quaisquer objetos *dados* necessariamente sejam *pensados* sob conceitos puros do entendimento não implica que *eles próprios* sejam necessariamente determinados em conformidade com as categorias (A89-91/B122-124). À dedução transcendental cabe provar essa necessidade *de re*, não meramente *de dicto*.³

O argumento da dedução transcendental é sabidamente intrincado, em ambas as edições originais da *Crítica* (com textos quase inteiramente distintos). Ele envolve a remissão da unidade da consciência de múltiplos de representações sensíveis, requerida já pela própria percepção, às condições de possibilidade da autoconsciência (ou “apercepção”) do sujeito *como* sujeito dessas representações, de um lado, e às condições de síntese de tais representações na figura de um objeto distinto delas, de outro. Tal síntese, operada pela faculdade da

³ Cf. Fonseca 2008; ver também Licht dos Santos (2016).

imaginação, seria governada pelo entendimento e, nessa medida, pelas categorias, como condição do reconhecimento do objeto dado em um juízo no qual o sujeito se faz explicitamente consciente de si como tal – donde o famoso *dictum* da Dedução B, segundo o qual o “*eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*” (B130).

A ideia de que mesmo nossa consciência perceptual mobiliza o “entendimento” ensejou o recrutamento de Kant em debates importantes na filosofia contemporânea da percepção. Na esteira de Sellars (1968, 2008), McDowell (2005) apresentou Kant como uma referência para compreender-se o conteúdo perceptual como intrinsecamente conceitual. Contra ele, vicejaram várias interpretações “não-conceitualistas” de Kant.⁴

O capítulo das “Analogias da Experiência” é o cerne da segunda parte da Analítica Transcendental, a Analítica dos Princípios, encarregada de demonstrar certos juízos sintéticos *a priori* que especificam a aplicação das categorias como condições de determinação do tempo – articulando o assim-chamado “esquematismo transcendental” desses conceitos –, por conseguinte de toda experiência possível para nós. A consciência da sucessão de nossas representações, em contraste com a mera consciência sucessiva de impressões, pressuporia a capacidade de discriminar um objeto que permanece sob o curso de determinações transientes. A consciência de um objeto cuja sucessão de determinações pode ser distinguida das nossas percepções sucessivas, por sua vez, pressuporia a realidade de uma regra ou lei (a ser descoberta empiricamente) segundo a qual certa

⁴ Para o estado da arte da leitura não-conceitualista de Kant, ver Schulting (2016). Para um representante exemplar entre nós, ver Torres (1999). Para um questionamento interessante dos termos do debate, ver Pereira (2010).

determinação desse objeto torna necessária a ocorrência de outra que lhe sucede. Aqui descritos de maneira sumária, tais seriam, respectivamente, os argumentos da primeira e da segunda Analogias, estabelecendo os princípios “da permanência da substância” e “da sucessão no tempo segundo a lei de causalidade” (seguidos pelo princípio “da comunidade” ou ação causal recíproca, na terceira Analogia).

Se o capítulo das Analogias é a expressão acabada da “resposta de Kant a Hume”, a edição B da *Crítica* insere a notória “Refutação do Idealismo” no capítulo seguinte da Analítica dos Princípios, os “Postulados do Pensamento Empírico”. O argumento dirige-se contra o ceticismo “cartesiano” sobre a existência do mundo exterior. Kant interpreta Descartes como um “idealista problemático”, para o qual a existência de objetos fora de nós seria duvidosa porque apenas inferida a partir da existência de nossos estados mentais. Kant pretende provar que a mera consciência da sucessão de minhas representações como tais e, com isso, “da minha existência como determinada no tempo” (B275), só é possível com referência à existência de algo permanente no espaço fora de mim. Kant retoma aqui a primeira Analogia para argumentar que a existência das coisas no espaço em geral é imune à dúvida (ainda que pretensas experiências particulares não o sejam), como condição de algo pressuposto pelo próprio cético. Assim, “o jogo do idealismo se volta contra ele” (B276).⁵

O modelo de argumentação encontrado na Refutação, assim como na Dedução Transcendental e nas Analogias, foi explorado na epistemologia analítica da segunda metade do século XX sob o título de

⁵ Para uma boa apresentação da Refutação, ver Klotz (2012).

“argumento transcendental”. A principal referência dessa estratégia argumentativa de inspiração kantiana é Strawson (1959, 1966), que explicitamente procura desvencilhá-la da “doutrina da síntese” e do “idealismo transcendental”. A estratégia teve uma crítica já clássica em Stroud (1968). A despeito disso, a discussão sobre ela seguiu prosperando.⁶

IDEALISMO TRANSCENDENTAL (OU FORMAL)

Na Estética Transcendental, Kant pretende ter mostrado que espaço e tempo são formas da nossa sensibilidade e que, portanto, relações e propriedades espaço-temporais convêm meramente aos fenômenos, não às coisas em si mesmas. Como o uso legítimo das categorias restringe-se aos objetos da experiência possível e esta depende da sensibilidade, só podemos conhecer *a priori* os fenômenos, não as coisas em si. Trata-se da doutrina do idealismo transcendental, já anunciada no prefácio à segunda edição da *Crítica*, no que ficou conhecido como a “revolução copernicana” de Kant.

Na literatura, há basicamente dois modelos interpretativos dessa doutrina. A assim-chamada “interpretação de dois mundos” remonta às primeiras recensões da *Crítica* e teve sua formulação mais influente no ensaio “Sobre o idealismo transcendental”, de Jacobi, em 1787.⁷ Segundo essa via interpretativa, que dominou a leitura de Kant até pelo menos recentemente, fenômenos e coisas em si seriam dois tipos distintos de entidade: estas seriam coisas cuja existência e natureza seria independente de nossa experiência, enquanto aqueles seriam entidades

⁶ Ver Stern (2003).

⁷ Ver Bonacinni (2003).

meramente subjetivas, causadas pela afecção da mente pelas coisas em si. Quando Kant escreve que “todas as coisas intuídas no espaço ou no tempo [...] não são mais do que fenômenos, i.e., meras representações, as quais [...] não têm fora de nossos pensamentos qualquer existência fundada em si mesma” (A491/B519), parece conferir lastro a essa interpretação. À parte a acusação de que o idealismo transcendental consistiria em um subjetivismo extremo, essa leitura enseja suspeitas quanto à coerência interna da doutrina. Como já observara Jacobi e reiterou Strawson (1966) quase duzentos anos depois, a suposição de que as coisas em si originam os fenômenos ao afetarem a mente emprega categorias como *causa* e *efetividade* para além dos limites da experiência possível, violando as restrições epistêmicas da filosofia transcendental.

Isso motiva a busca de uma interpretação alternativa. De acordo com a assim-chamada “interpretação de dois aspectos”, as noções de *fenômeno* e *coisa em si* correspondem não a dois tipos distintos de entidade, mas a dois aspectos sob os quais se toma os objetos *da experiência* na reflexão filosófica sobre as condições necessárias desta última: sob o primeiro, considera-se a forma de nossa experiência de objetos; sob o segundo, faz-se abstração dela. Essa abordagem do idealismo transcendental encontra seu lastro especialmente em textos posteriores a 1781, quando Kant reage à recepção inicial da *Crítica*. Na segunda edição dessa obra, ele apresenta a doutrina como a tese de que não podemos “ter conhecimento de nenhum objeto enquanto coisa em si, mas tão-somente enquanto objeto da intuição sensível, ou seja, enquanto fenômeno” (B XXVI), prescrevendo-nos “tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*” (B XXVII). Na literatura recente, o mais importante representante dessa via interpretativa é Allison (1983), que interpreta a filosofia transcendental como uma reflexão sobre

“condições epistêmicas”, consideradas condições necessárias para algo ser objeto de conhecimento para sujeitos com um entendimento discursivo (mediante conceitos) e uma sensibilidade como a nossa. Embora influente, a interpretação de Allison é alvo de críticas importantes. Entre elas, a de reduzir o idealismo kantiano à tese “anódina” (Langton 1998, p. 8-12) de que só podemos conhecer as coisas sob as condições em que podemos conhecê-las. Tais críticas ensejaram esforços de alternativas na esteira do modelo de “dois aspectos”, como de Langton (1998) e Allais (2015).⁸

GLOSSÁRIO

Begriff: Conceito.

Erkenntnis: Conhecimento.

Verstand: Entendimento.

Erfahrung: Experiência.

Erscheinung, Phänomenon, Phaenomenon: Fenômeno.

Idee: Ideia.

Anschauung: Intuição.

Gegenstand, Objekt: Objeto.

Perzeption, Wahrnehmung: Percepção.

Grundsatz, Principium, Prinzip: Princípio.

⁸ O autor agradece aos editores e ao revisor anônimo por suas observações, que contribuíram para aperfeiçoar o texto.

Vernunft: Razão.

Vorstellung: Representação.

Wissen: Saber.

Sinnlichkeit: Sensibilidade.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às Obras de Kant**: Crítica da Razão Pura. Florianópolis: Nefiponline, 2012.

GUYER, P. (org.). **Kant**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

WOOD, A. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

REFERÊNCIAS

ALLAIS, L. **Manifest Reality**: Kant's idealism and his realism. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealism**: an interpretation and defense. 1ª. ed. New Haven/London: Yale University Press, 1983.

ALTMANN, S. Lógica geral e lógica transcendental. In: KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às Obras de Kant**: Crítica da Razão Pura. Florianópolis: Nefiponline, 2012, p. 179-225.

BONACCINI, J. A. **Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

FONSECA, R. D. Categories, necessity, and the proof-structure of the B-Deduction. In: RUFFING, M.; TERRA, R. R.; ROHDEN, V. (orgs.). **Recht und Frieden in der Philosophie Kants**: Akten des X. internationalen Kant-Kongresses. Berlin: Walter de Gruyten, 2008, v. 2, p. 233-244.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. (Trad. Fernando Costa Mattos) Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. **Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência**. (Trad. José Oscar de Almeida Marques) São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

- KANT, I. **Lectures on Logic**. (Trad. J. Michael Young) Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KLOTZ, H-C. A Refutação do Idealismo: problema, objetivo e resultado do argumento kantiano. In: KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Nefiponline, 2012, p. 415-433.
- LANGTON, R. **Kantian Humility**: our ignorance of things in themselves. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LICHT DOS SANTOS, P. R. Qual o problema da Dedução Transcendental da *Crítica da Razão Pura*. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 72, n. 2-3, p. 401-434, 2016.
- MCDOWELL, J. **Mente e Mundo**. (Trad. João Vergílio Cuter) Aparecida: Ideias & Letras, 2005.
- PARSONS, C. A Estética transcendental. In: GUYER, P. (org.). **Kant**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 85-128.
- PEREIRA, R. H. S. Intuições sensíveis em Kant: nem conceitualismo nem não-conceitualismo. **Manuscrito**, v. 33, n. 2, p. 33-55, 2010.
- QUINE, W. V. O. **De um Ponto de Vista Lógico**. (Trad. Antonio Ianni Segatto) São Paulo: Unesp, 2011.
- SELLARS, W. **Science and Metaphysics**: variations on Kantian themes. London: Routledge, 1968.
- SELLARS, W. **Empirismo e Filosofia da Mente**. (Trad. Sofia Stein) Petrópolis: Vozes, 2008.
- SCHULTING, D. (ed.). **Kantian Nonconceptualism**. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- STERN, R. (ed.). **Transcendental Arguments**: problems and prospects. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- STROUD, B. Transcendental arguments. **The Journal of Philosophy**, v. 65, n. 9, p. 241-256, 1968.
- STRAWSON, P. F. **The Bounds of Sense**: an essay on the *Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

STRAWSON, P. F. **Individuals**: an essay on descriptive metaphysics. London: Methuen, 1959.

TORRES, J. C. B. Cognição intuitiva e pensamento de re. **Analytica**, v. 4, n. 2, p. 33-63, 1999.

WOOD, A. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

30

EPISTEMOLOGIA MORAL

Carlos Augusto Sartori

Tomemos os enunciados “Não se deve roubar” e “Devemos cumprir as promessas feitas”. Esses enunciados representam crenças morais. O enunciado “Não se deve roubar” indica que a ação de roubar é incorreta, ruim e reprovável, enquanto “Devemos cumprir as promessas feitas” indica que a ação de cumprir as promessas feitas é correta, boa e louvável. Em outras palavras, “Não se deve roubar” é o mesmo que “Roubar é moralmente incorreto (ruim, reprovável)” e “Devemos cumprir as promessas feitas” é o mesmo que “Cumprir as promessas feitas é moralmente correto (bom, louvável)”. Utilizaremos as formas “*x* é moralmente incorreto” e “*x* é moralmente correto”, para generalizar crenças morais. A epistemologia moral está interessada em investigar se é possível *saber* que não se deve roubar e deve-se cumprir promessas são crenças morais corretas. Conhecimento é tradicionalmente definido como crença verdadeira justificada.¹ A crença tem como conteúdo uma proposição. Assim, se é possível ter conhecimento moral, então o enunciado moral expressa uma proposição, na qual deve-se crer e que deve ser verdadeira.² Se a proposição é verdadeira, então deve existir

¹ Vamos ignorar a contestação da suficiência dessa definição oferecida por Gettier (1963) e os desdobramentos que se sucederam. Além disso, trata-se da definição de conhecimento proposicional (saber *que*), em contraste com o conhecimento de contato (quem, o que, ...) e com o conhecimento de habilidades (saber nadar, dirigir, fazer bolo, ...).

² Proposições podem ser verdadeiras ou falsas, mas para que um sujeito tenha *conhecimento* dessa proposição, ela tem que ser verdadeira, dada a definição tradicional de conhecimento proposicional.

um fato ao qual ela corresponde.³ Além disso, é preciso ter justificação para crer na proposição verdadeira, em que justificação pode ser tida como boas razões, evidências e coisas do gênero.⁴ Então, a questão da epistemologia moral passa a ser se temos boas razões ou evidências para pensar que uma crença moral é correta ou verdadeira.

Céticos morais mantêm que não é possível ter conhecimento moral. Se conhecimento é crença verdadeira justificada, um cético, de maneira mais radical, dirá que não temos conhecimento moral porque não temos nem mesmo justificação para nossas crenças morais.⁵ Encontramos aqui a *problemática pirrônica*, expressa no argumento do regresso epistêmico: Se *S* sabe que *p*, então *p* deve estar justificada para *S*. Se *p* é justificada para *S*, então devem existir outras crenças, *q*, *r*..., que fornecem justificação para *p*. Por sua vez, *q*, *r*, ... também devem ser justificadas. Logo, devem existir outras crenças que fornecem justificação para *q*, *r*, ... e essas outras crenças também devem ser justificadas por outras crenças, e assim por diante. Mas isso levará *S* a uma situação epistemicamente problemática: ou *S* seguirá ao infinito buscando razões para *p*, ou *S* fará surgir um círculo vicioso em que, pelo menos em parte, *p* contará como suporte de si mesma, ou *S* vai interromper o regresso de maneira arbitrária numa crença para a qual não há nenhum apoio. Ora, nem o regresso ao infinito, nem a circularidade e nem a parada arbitrária fornecem apoio adequado para

³ Novamente, deixemos de lado a intrincada questão da verdade e aceitemos, ainda que provisoriamente, a tese da correspondência.

⁴ Trata-se da justificação *epistêmica*: aquela em que o sujeito tem razões, evidências, etc., para pensar que a crença seja *verdadeira*. Há outros tipos de justificação que, por ventura, o sujeito possa ter (justificação cultural, justificação teológica, por exemplo), mas que não têm relevância para o conhecimento.

⁵ Se o cético desvincular conhecimento de justificação, isto é, se adotar uma definição de conhecimento independentemente da justificação, então poderia adotar uma posição mais moderada: não temos conhecimento moral, mas podemos ter justificação para nossas crenças morais.

p. Portanto, *S* não tem justificação para *p*. Se *p* é uma crença moral, conclui-se que *S* não tem justificação para suas crenças morais. E como *S* é qualquer sujeito doxástico,⁶ então conclui-se que não há justificação para as crenças morais. Como conhecimento depende da condição de justificação, concluiremos que não há conhecimento moral.

É importante observar que o cético não precisa negar que haja fatos morais ou obrigações morais. O cético nega simplesmente a possibilidade de termos conhecimento moral ou, mais radicalmente, a possibilidade de termos crenças morais justificadas. Mas, já em Aristóteles encontramos a tentativa de solucionar o problema do regresso: Aristóteles admite que existe uma categoria de crenças cuja justificação não depende de outras crenças.⁷ Dessa forma, a estrutura linear do regresso epistêmico seria interrompida por uma crença cuja justificação seria obtida diretamente da experiência de *S*. Essa crença que interrompe o regresso é a crença básica, estipulação crucial que dá origem ao fundacionismo epistêmico. Assim, para exemplificar, uma crença perceptual seria justificada, em última análise, pela experiência sensorial de *S*; uma crença memorial seria justificada, em última análise, pela experiência mnemônica de *S*. Tradicionalmente, consideram-se quatro fontes de crenças básicas: a percepção, a introspecção, a memória e a intelecção pura.⁸ Essas quatro fontes justificam as crenças básicas e, em virtude delas, essas crenças básicas

⁶ Sujeito doxástico é aquele sujeito que forma a crença. Em contraste, usa-se sujeito epistêmico para o sujeito que detém conhecimento.

⁷ Ver Aristóteles, *Analíticos posteriores*, § 3.

⁸ Há diferença entre fonte básica de crenças e fonte de crença básica. Uma fonte é básica se produz crenças independentemente de qualquer outra fonte: percepção, introspecção e intelecção (intuição) são fontes básicas de crenças básicas. Mas há fontes não-básicas de crenças, fontes que dependem de outras fontes para produzir crenças: a memória é um exemplo. Para lembrar que *p*, é preciso que o sujeito tenha tido uma experiência de outra ordem – perceptual, por exemplo. Entre as fontes de crenças básicas, encontra-se também o testemunho, que também não é uma fonte básica.

constituem conhecimento, desde que sejam verdadeiras. Agora, caberia perguntar se existe essa mesma basicidade para crenças morais, ou seja, caberia perguntar se essa mesma estrutura fundacionista poderia ser adotada para estabelecer a justificação de crenças morais e o conhecimento moral.

As visões *realistas* relativamente à moral consideram que existem fatos morais e, assim, os enunciados morais representam proposições⁹ que se referem a esses fatos morais, fatos que engendram obrigações morais. Essas proposições são verdadeiras, caso correspondam a esses fatos morais, ou falsas, se forem malsucedidas em corresponder a esses fatos morais. Para os realistas morais, portanto, existe conhecimento moral. Os realistas morais podem ser reducionistas ou não-reducionistas.

Para os reducionistas ou naturalistas éticos, os enunciados morais são traduzíveis por enunciados que não contêm termos avaliativos. Assim, “*x* é moralmente errado” se traduz por “*x* é prejudicial”, “*x* traz infelicidade”, “*x* produz sofrimento”, etc; “*x* é moralmente correto” se traduz por “*x* traz satisfação”, “*x* aumenta a felicidade”, “*x* produz prazer”, etc. Por outro lado, encontramos as teorias não-reducionistas, isto é, teorias que consideram que os enunciados morais podem ser especificados somente em termos avaliativos. Entre esses, estão os *racionalistas*, que afirmam que as proposições morais são conhecidas independentemente da experiência, de modo similar ao conhecimento que temos de proposições da matemática. Essas teorias são

⁹ Proposição é definida como significado de uma sentença declarativa (ou de um enunciado declarativo). No caso de proposições morais, trata-se de enunciados ou sentenças com conteúdo moral. As proposições morais constituem o conteúdo das crenças morais.

fundacionistas, já que admitem a existência de fatos morais que são conhecidos diretamente pelo exercício da razão.

Vale lembrar Kant e a postulação de que a moralidade se identifica com a racionalidade, o que impõe que um ser racional está obrigado a agir de acordo com a lei moral. Essa lei moral é puramente *formal* e, por isso, é incondicional e universal. Kant especifica o princípio moral universal através do imperativo categórico, que postula que devemos agir de modo que o princípio (ou máxima) que seguimos possa ser válido para todos incondicionalmente e de modo a considerar a humanidade de si ou de outros como um fim em si.¹⁰ Mas não temos conhecimento da lei moral no mundo sensível, de modo que o acesso a ela se dá somente no âmbito do inteligível.

Segundo essa mesma visão fundacionista e racionalista, encontramos o *intuicionismo ético*. Segundo o intuicionismo ético, temos um conjunto de crenças morais básicas derivadas da própria intuição.¹¹ Portanto, sabemos que uma proposição moral é verdadeira ou correta porque apreendemos sua verdade ou correção puramente do entendimento que temos dessa proposição. Um intuicionista muito influente foi W. D. Ross, que postulou a teoria dos deveres *prima facie*, deveres que se impõem uma vez que se considere toda a situação, isto é, uma vez que não se interponha um dever com maior força.¹² Em outras palavras, um dever é um dever *prima facie* se não houver nenhum anulador do dever numa dada situação. Por exemplo, podemos crer que não devemos mentir, mas, talvez para evitar uma consequência extrema

¹⁰ O imperativo categórico, especificado em “princípio de humanidade”, indica que devemos agir de modo a respeitar a dignidade *de pessoa* de cada um.

¹¹ Intuição, aqui, é sinônimo de razão pura ou entendimento puro.

¹² São deveres *prima facie*, para Ross: fidelidade, reparação, justiça, gratidão, autoaperfeiçoamento, benevolência e não-maleficência.

numa dada situação, o que se deve fazer é justamente omitir ou faltar com a verdade. Também podemos crer que devemos cumprir as promessas feitas, mas alguma situação pode se apresentar em que o cumprimento da promessa levaria a consequências indesejáveis ou prejudiciais, o que importaria que a promessa não fosse cumprida. Não se pretende que o sujeito descarte exaustivamente os anuladores do dever. Há uma *sensibilidade* à ausência de anuladores. Mas é importante marcar que, para Ross, percebemos que mentir é errado (dever *prima facie* de fidelidade) porque observamos a imoralidade desse ato em atos particulares de mentir; percebemos que é correto cumprir as promessas feitas (dever *prima facie* de reparação) porque observamos a moralidade desse ato em atos particulares de cumprir promessas. Portanto, crenças em proposições morais particulares precedem crenças em proposições morais gerais. Quer dizer, observa-se a correção do princípio moral *nesta* situação, depois *naquela* situação e depois *naquela outra* situação. Conforme o sujeito adquire maturidade, ele apreende *por reflexão* a verdade do princípio geral do dever *prima facie*.

Essa visão moderada de intuicionismo¹³ é seguida por Robert Audi: o padrão epistêmico para as crenças morais é o *reflexionismo*. Uma vez que *S* considera o princípio “*x* é correto”, *S* reflete sobre em que consiste *x*, que outros princípios se opõem a *x*, quais são as razões para *x*, como seria a vida se aceitássemos *x*. Esse reflexionismo, portanto, é o método de que dispomos para justificar nossas crenças morais e é o que faz com que a crença moral seja elevada ao nível de conhecimento. O princípio moral, entretanto, não tem a forma de uma proposição da matemática como “dois mais dois é igual a quatro” e nem a forma da proposição

¹³ Uma vez que a teoria não acarreta a in anulabilidade do dever, ela dispensa a infalibilidade. Por isso é dita moderada.

lógica simplicíssima apresentada por Locke, “o que é, é”.¹⁴ A forma do princípio moral é semelhante ao exemplo oferecido por Audi de uma proposição autoevidente que pode não ser compreendida imediatamente: são necessárias quatro gerações para aparecer um bisneto.¹⁵ Mas, apesar de S precisar refletir sobre o conteúdo da proposição, a compreensão dessa proposição não depende de nada que esteja fora dela. Ou seja, como “percebemos” a verdade dessa proposição puramente pelo entendimento, a justificação que temos e nosso conhecimento dessa proposição é *diretamente* obtida através da intuição.

Michael Huemer também defende o intuicionismo, mas propõe que a intuição moral é acompanhada de uma aparência que apresenta o conteúdo da crença moral como verdadeiro. Huemer define a intuição como “uma aparência intelectual inicial”, anterior à reflexão, que não depende de inferência a partir de outras coisas. A intuição ética, então, é uma aparência intelectual inicial “cujo conteúdo é uma proposição avaliativa”.¹⁶

Mas o conhecimento de princípios morais pode depender de maneira crucial da experiência. Hume, por exemplo, sustentava que o conhecimento moral depende das paixões e emoções. A indignação, desconfiança, decepção, angústia, medo, por exemplo, são emoções que os atos moralmente incorretos despertam. Sem esse tipo de experiência, S não teria como saber que uma ação é moralmente correta ou incorreta. São essas emoções que permitem julgar uma ação como virtuosa ou

¹⁴ Ver Zimmerman (2010, p.94).

¹⁵ “A existência de um bisneto é impossível separadamente da existência de quatro gerações” (Audi, 2004, p. 49).

¹⁶ Huemer (2005, p. 102).

viciosa e, assim, julgar se uma ação é moralmente permissível, obrigatória ou proibitiva. A justificação das crenças morais e o conhecimento moral são, dessa forma, não-inferencialmente obtidos através da empatia que *S* sente na consideração das ações: *S* crê que a ação é correta ou incorreta a partir das emoções despertadas pela ação, de modo que a crença na correção da ação não depende de nenhuma inferência a partir de outras coisas que *S* crê ou sabe. Esse “intuicionismo empirista”, embora também seja racionalista, difere do anterior apenas por considerar que o conhecimento moral não é completamente intelectual na sua origem.¹⁷

Não obstante, o intuicionismo é uma teoria de perspectiva *internalista*, isto é, a justificação das crenças morais é entendida como justificação *desde o ponto de vista do próprio sujeito*. Em outras palavras, o fator justificacional é interno à mente do sujeito. Mas as teorias fundacionistas enfrentam um grave dilema, o chamado *dilema de Sellars*, que desafia a ideia de crença básica e compromete a estrutura linear da justificação e do conhecimento. O dilema postula que, para justificar uma crença, o fator justificacional tem que ter o mesmo tipo de conteúdo, já que precisa manter relação lógica com a crença. Então, não há problemas em se considerar que uma crença justifica outra crença, já que o conteúdo das crenças é proposicional. Todavia, o fundacionismo estipula que há crenças cuja justificação é obtida diretamente da experiência ou da razão. Consideremos uma crença perceptual de *S*, cuja justificação deriva da experiência sensorial de *S*. A experiência sensorial ou tem conteúdo proposicional ou não tem conteúdo proposicional. Se a experiência sensorial tem conteúdo proposicional, então ela carece de

¹⁷ Ver Zimmerman 2010, p. 98ss).

justificação e, portanto, não interrompe o regresso; se a experiência sensorial não tem conteúdo sensorial, então ela não precisa ter justificação, mas também não têm como estabelecer relação lógica com a crença e, portanto, não pode justificá-la. Portanto, não há crenças básicas. Consequentemente, o fundacionismo é falso. Se o argumento do dilema for correto, então a estrutura linear da justificação é uma concepção errônea e deve ser substituída por uma estrutura mais adequada: a estrutura *holística*.

Os defensores dessa proposta são os *coerentistas*. Segundo essa concepção de justificação, as crenças são justificadas pelas suas relações dentro de todo sistema de crenças de um sujeito. Um expoente de uma teoria coerentista da moral é o que John Rawls chamou de *equilíbrio reflexivo*. Todas as crenças morais estão relacionadas na rede de crenças formada pelo sistema de crenças do sujeito e, nessa rede, cada crença fornece apoio às outras e recebe suporte das outras. Uma crença abstrata como a de que todos os seres humanos são iguais justifica e explica outras convicções que temos sobre os seres humanos, como a ideia de igualdade, que, por sua vez, justifica e explica outras crenças a respeito, como a de que nenhum ser humano pode ser colocado em situação de humilhação. Note-se que o coerentismo também adota uma perspectiva internalista da justificação, já que essa justificação depende das relações lógicas dentro do próprio sistema de crenças do sujeito.

Há teorias que rejeitam essa perspectiva internalista. São teorias *externalistas*, para as quais a justificação depende também de fatores externos ao sujeito. O *confiabilismo* é uma dessas teorias.¹⁸ Para o confiabilista, a justificação depende da confiabilidade do processo de

¹⁸ Além do confiabilismo, podemos citar como teorias externalistas: A teoria causal, a teoria do rastreamento da verdade e a teoria da função apropriada.

formação de crenças, o modo causal da formação da crença, etc. Esses métodos ou processos, que têm caráter cognitivo, são confiáveis porque tendem a produzir mais crenças verdadeiras do que crenças falsas. David Copp diz que, “pelo menos em certos contextos, algumas pessoas podem ser muito confiáveis em chegar espontaneamente a crenças morais verdadeiras” (2000, p. 58). Segundo Copp, temos uma *sensibilidade moral* confiável que nos habilita a reconhecer o caráter moral de certa ação e decidir se a ação é correta ou não. Se *S* não consegue perceber a moralidade presente numa ação, então falta a *S* essa sensibilidade moral. Essa sensibilidade é um processo que promove a conexão epistemicamente relevante entre as crenças morais e os fatos morais, considerando em que consistem para uma sociedade esses fatos morais. A sensibilidade moral de que fala Copp é uma harmonia entre três componentes: O primeiro, uma “forte tendência em notar traços moralmente relevantes numa situação” (2000, p. 56). *S* é capaz de perceber o sofrimento, o terror, ou o prazer, a felicidade, etc., aspectos que estão envolvidos na ação e que têm valor moral. O segundo, “a tendência confiável de extrair a conclusão moral correta a partir dos traços moralmente relevantes observados das situações e extrair essa conclusão rapidamente, mas de maneira moralmente apropriada” (id. *ibidem*). Em algumas situações, *S* percebe imediatamente que a ação é incorreta ou correta a partir dos traços relevantes que ele observa, sem exigência de reflexão; em outra situação, alguma reflexão é necessária para se perceber a correção ou não correção da ação, por isso a conclusão moral deve ser extraída com a rapidez apropriada para o julgamento moral da ação. O terceiro aspecto da sensibilidade moral é “uma tendência confiável de ser motivado de maneira moralmente apropriada” (id. *ibidem*), no sentido de tentar interromper uma ação,

caso se perceba que é incorreta, ou estimulá-la, caso seja percebida como correta. *S* não precisa, entretanto, entender como essa sensibilidade moral se conecta com a verdade: basta que ela forneça elementos que motivem adequadamente a ação de *S*, quando estas têm caráter moralmente relevante. Observe-se que as crenças morais são derivadas diretamente da sensibilidade moral de *S*, o que torna esse confiabilismo uma teoria fundacionista, mas a justificação das crenças morais depende da confiabilidade da sensibilidade moral, e tal confiabilidade não depende apenas da mente de *S*, o que torna a teoria externalista.

Há teorias, porém, que rejeitam a não-inferencialidade da justificação das crenças morais. Segundo essa visão, a justificação é sempre inferencial. Locke, por exemplo, diria que sem essa inferência, as crenças morais não teriam qualquer embasamento. Locke, embora rejeitasse o inatismo, não rejeita a não-inferencialidade de certas verdades primárias e autoevidentes, como a expressa no princípio de não-contradição (“é impossível para uma mesma coisa ser e não ser”). Mas as crenças morais têm um estatuto diferente de basicidade. Zimmerman (2010) interpreta Locke da seguinte maneira: para se ter conhecimento moral ou ter uma crença moral justificada é preciso que se tenha bons argumentos ou um corpo de evidências substancial. *S* pode deduzir que não é correto mentir porque (a) *S* supostamente sabe que Deus quer que ele diga sempre a verdade e que a mentira lhe trará sofrimento e (b) é autoevidente que *S* não deve fazer aquilo que lhe trará sofrimento. Nem mesmo a regra de ouro, segundo a qual devemos fazer somente aquilo que desejáramos que fizessem a nós, pode ser conhecida ou justificada sem uma razão a seu favor. Ou seja, a partir de conhecimentos básicos de proposições não-morais deriva-se o

conhecimento de proposições morais.¹⁹ Dessa forma, deduzimos nosso conhecimento moral ou justificação de crenças morais de premissas não avaliativas, ou seja, deduz-se o dever ser a partir do ser. Mas de nada serviria para o conhecimento moral ou para a justificação de crenças morais um argumento que fosse simplesmente válido. Em outras palavras, o argumento deverá ter valor epistêmico, isto é, o argumento deve ser capaz de *produzir* conhecimento moral ou justificação da crença moral que figura na sua conclusão. O argumento de Locke, que apresentamos acima, parece não ter a força epistêmica que dele se espera. Ainda que seja um argumento válido, as premissas são duvidosas e parecem não estabelecer a conclusão moral. Nesse caso, mesmo que a conclusão seja verdadeira, a justificação dela e o consequente conhecimento não deriva da validade do argumento. Por outro lado, S poderia aceitar, a partir de um testemunho confiável, que, se uma ação *x* causa sofrimento, então *x* é moralmente errada. A partir daí, S observa que a ação *x* causa sofrimento e conclui que *x* é moralmente errada. A conclusão moral de S foi derivada por *modus ponens* e é, portanto, válida. Mas S poderia não ter nenhuma informação sobre a validade do *modus ponens* e, mesmo assim, pareceria muito tentador extrair a conclusão de que *x* é moralmente errada. Novamente, parece que a justificação e o conhecimento moral não dependem do reconhecimento da validade do argumento. Mas isso não elimina a possibilidade de se derivar dedutivamente o dever ser a partir do ser, de modo que essa possibilidade pode permanecer bastante atraente para determinar a justificação das crenças morais e o conhecimento moral.

¹⁹ Ver Zimmerman 2010, p. 78ss.

As teorias que se apresentaram até aqui são cognitivistas, isto é, postulam a possibilidade da justificação das crenças morais e do conhecimento moral. Todavia, por outro lado, encontramos teóricos que negam a existência de fatos morais, fatos que engendram obrigação moral. São os *antirrealistas morais*. Se não há fato moral, então não há nada para ser conhecido. Portanto, os enunciados morais não expressam proposições e não podem ser verdadeiros ou falsos. Mackie (1977) apresentou o argumento da estranheza (*“argument from queerness”*) para mostrar que não existem obrigações morais. Segundo Mackie, assume-se que as obrigações morais sejam objetivas e prescritivas em sua essência, mas não vamos encontrar nada no mundo que tenha essas propriedades. Portanto, não há como conhecer obrigações objetivas e prescritivas e não há como estabelecer qualquer relação entre obrigações e prescrições e outros fatos comuns. Portanto, não há obrigação moral.²⁰

Subjetivistas morais são antirrealistas morais. Para o subjetivista, os predicados morais não representam propriedades objetivas. O subjetivista é, por isso, reducionista: os predicados morais podem ser substituídos por atitudes psicológicas como crer ou aprovar. Para o subjetivista, quando *S* enuncia “*x* é moralmente incorreto”, *S* simplesmente expressa sua crença ou sua desaprovação relativamente a *x*. Quando *S* enuncia “*x* é moralmente correto”, *S* simplesmente expressa sua crença ou sua aprovação relativamente a *x*. Assim, “*x* é moralmente incorreto” se traduz por “*S* crê que não se deve fazer *x*” ou “*S* desaprova *x*”, e “*x* é moralmente correto” se traduz por “*S* crê que devemos fazer *x*” ou “*S* aprova *x*”. Portanto, de acordo com o

²⁰ Ver Zimmerman, Aaron (2010), p. 48).

subjetivismo moral, é incorreto aquilo que *S* desaprova ou crê que é incorreto, e é correto aquilo que *S* aprova ou crê que é correto. “*S*” pode ser qualquer sujeito. Se *S* for um indivíduo, então para um ato ser correto ou incorreto dependerá da crença do indivíduo ou de o indivíduo aprovar ou desaprovar esse ato. Assim, se *S* é um indivíduo, então pode dar-se que se encontrem dois indivíduos tal que um deles aprove *x* e outro desaprove *x*, e não haverá contradição nisso. Essa situação representaria o *subjetivismo individualista*. Mas “*S*” poderia ser uma comunidade ou sociedade e, nesse caso, estaríamos diante do *relativismo cultural*.²¹ De acordo com essa posição relativista, é correto aquilo que aquela sociedade aprova e incorreto aquilo que ela desaprova. Dessa forma, uma sociedade não pode, utilizando seus próprios padrões morais, julgar os padrões morais de outra sociedade. Ainda, “*S*” poderia ser Deus (ou um deus). Nesse caso, é moralmente incorreto aquilo que Deus desaprova e é moralmente correto aquilo que Deus aprova. Por conseguinte, “*x* é moralmente incorreto” significa “Deus desaprova *x*”, e “*x* é moralmente correto” se traduz por “Deus aprova *x*”. Esse argumento é conhecido como *teoria do comando divino* e, para saber o que Deus aprova ou desaprova é preciso estudar os textos sagrados.²²

Outra versão de antirrealismo moral é o *não-cognitivismo*. De acordo com essa visão, “*x* é moralmente incorreto” representa a aversão de *S* ao ato de roubar, e “*x* é moralmente correto” representa o entusiasmo de *S* em relação ao ato de cumprir as promessas feitas. Esses enunciados não expressam qualquer propriedade real do tipo “é

²¹ Diferentemente do subjetivismo individualista, em que não há contradição entre um indivíduo que aprova e outro que desaprova *x*, no relativismo cultural não pode se dar que um indivíduo aprove e outro não. É a sociedade que decide o que é correto e o que não é correto.

²² Ver Huemer (2005, esp. Cap. 3).

errado”, “é ruim”, “é correto” ou “é bom”. O *emotivismo* é uma versão não-cognitivista segundo a qual o enunciado moral expressa o próprio sentimento de S diante de uma ação moral. É como se, diante de x, S se manifestasse com vaias ou aplausos.²³ A linguagem moral erra ao considerar o que são fatos normativos e ao se referir a fatos morais como se eles existissem, embora não haja nada que possa ser identificado com fato moral. O *quase-realismo* de Blackburn segue nessa mesma linha: utilizamos enunciados morais como se existisse alguma verdade nesses enunciados, mas não há; o que fazemos ao utilizar enunciados morais são atividades particulares: expressar uma atitude, pressionar planos, intenções, condutas.²⁴ O expressivismo de normas, de Gibbard, é enquadrado nessa linha emotivista: somos influenciados por normas devido a pressões seletivas que conferem vantagens adaptativas. A linguagem moral engendra sentimentos e emoções e a posse desses sentimentos e emoções determinam o que é certo e o que é errado, que são identificados por uma *sensibilidade* que permite endossar ou rejeitar racionalmente um tipo de prática. A moralidade está relacionada com sentimentos, embora se fale como se existissem verdades nessa fala.²⁵ Outra versão não-cognitivista é o *prescritivismo* de Hare.²⁶ “x é moralmente incorreto” é o mesmo que “Não faça x” e “x é moralmente correto” é o mesmo que “Faça x”, ou seja, os enunciados morais são imperativos morais de caráter universal. Eles indicam como S deve proceder na sua conduta moral.

²³ Representante dos emotivistas é Ayer.

²⁴ Ver Dall’Agnol, Darlei (2002, p. 102).

²⁵ Ver Felfhaus, Charles (2011, p. 307ss).

²⁶ Hare (1996).

Entre as visões antirrealistas, também encontramos a *teoria do erro*²⁷. Para os defensores dessa teoria, os enunciados morais expressam proposições, mas os predicados “é errado”, “é ruim”, “é correto” ou “é bom” não representam propriedades reais. Assim, “*x* é moralmente incorreto” ou “*x* é moralmente correto” representam proposições falsas. As proposições morais, portanto, são sistematicamente falsas. Ora, uma vez que o conhecimento só se obtém daquilo que é verdadeiro, então não há conhecimento moral.²⁸

REFERÊNCIAS

- AUDI, R. **The good in the right**: A theory of intuition and intrinsic value. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- AUDI, R. **Moral knowledge and ethical character**. New York: Oxford University Press, 1997.
- BLACKBURN, S. **Ruling Passions**. Oxford: Clarendon, 1998.
- COPP, David. Four epistemological challenges to ethical naturalism: Naturalized epistemology and the first-person perspective. In: CAMPBELL, R.; HUNTER, B. (eds). *Moral epistemology naturalized*. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 26, p. 31-74, 2000.
- DALL’AGNOL, D. Quasi-realism in moral philosophy. An interview with Simon Blackburn. **Ethic@. Revista Internacional de Filosofia Moral**, v. 1, n. 2. p. 101-114, 2002.
- FELHAUS, C. A abordagem expressivista de normas de Gibbard. **Ethic@. Revista Internacional de Filosofia Moral**, v. 10, n. 2. p. 303-321, 2011.

²⁷ A teoria do erro também é conhecida por niilismo. Todavia, isso pode induzir a erro, já que alguns teóricos consideram niilistas aquelas visões morais para as quais não existem fatos morais, ou seja, o niilismo moral poderia ser também sinônimo de antirrealismo moral.

²⁸ Indico a leitura de Huemer (2005) e Zimmerman (2010), que foram a base deste verbete.

GIBBARD, A. **Wise Choices, Apt Feelings**. Oxford: Clarendon, 1990.

HARE, R. M. **A linguagem da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HUEMER, M. **Ethical intuitionism**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

MACKIE, J. **Ethics: Inventing right and wrong**. London: Penguin, 1977.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROSS, W. D. **The right and the good**. Oxford: Clarendon, 1930.

ZIMMERMAN, A. **Moral epistemology**. New York: Routledge, 2010.

EPISTEMOLOGIA NATURALIZADA

José Eduardo Pires Campos Júnior

O naturalismo pode melhor ser entendido como uma postura que se estende por todas as áreas da filosofia, tão antigo quanto a filosofia, pois já podemos ver Sócrates rejeitando uma abordagem naturalista no Fédon de Platão (97a-99d). Ali se rejeitam tanto uma metafísica quanto uma epistemologia naturalista.

Contemporaneamente as propostas de epistemologias naturalizadas se caracterizam de forma mínima como uma abertura em maior ou menor grau aos aportes vindos das ciências empíricas. Esse grau de abertura vai desde um interesse genuíno de que os resultados de algumas ciências – e há também uma larga amplitude em relação a quais ciências devem ou não entrar no rol das que forneceriam esses resultados – possam trazer uma melhor compreensão de alguns problemas epistemológicos, até a indicação de que algumas dessas ciências serão as responsáveis pela resolução dos problemas epistemológicos, seja por contribuição, seja por eliminação da atividade filosófica tradicional da epistemologia, vista como inócua para a atividade que se propõe. De forma geral, as propostas de epistemologias naturalizadas compartilham um conjunto de posições quanto aos métodos e resultados das ciências e o comprometimento de seu uso na filosofia; a filosofia deve estar permeada de ciência. “A epistemologia naturalizada é melhor vista como um conjunto de visões segundo as

quais a epistemologia está intimamente conectada com as ciências naturais.” (FELDMAN, 2012)

Philip Kitcher, em seu artigo *The naturalists return* (1992), traça um histórico recente da queda e reascensão da epistemologia naturalizada. Segundo Kitcher, até a ascensão da filosofia de estilo fregeano – Frege e outros passam a recusar a filosofia informada pela psicologia – o comum na atividade filosófica é a utilização recorrente das ciências e seus resultados e métodos. A filosofia pós-fregeana recusou o psicologismo filosófico e institui como característica central do método filosófico a análise conceitual. A epistemologia não fugiu dessa transformação indicada pelo deslocamento da atividade como sendo de esclarecimento de conceitos. A linhagem que Kitcher apresenta vai de Frege a Russell e Wittgenstein, e depois toda a prática em filosofia analítica anglo-americana. O legado de pontes entre filosofia e ciência, vindo da filosofia moderna e encontrado de forma incipiente em Descartes, Locke, Kant, Mill e outros, teria sido abandonado.

Se no diálogo com as ciências o esforço de Descartes foi abandonado, sua figura reaparece também como forte delineadora da prática da epistemologia de análise conceitual, em especial sua preocupação em responder às dúvidas céticas a partir de uma perspectiva fundacionalista. Segundo as perspectivas naturalistas, assim como Descartes, a epistemologia tradicional, apesar de não ser infalibilista como o filósofo francês, procura evitar o ceticismo garantindo uma fundação para o conhecimento por meio da análise a priori dos conceitos, o que costumeiramente é chamado de “*armchair philosophy*” (filosofia de poltrona). Segundo a maior parte dos epistemólogos naturalistas, a epistemologia tradicional pretende ser uma “filosofia primeira” ao estilo cartesiano, uma atividade que precede

e funda o conhecimento científico. Essa pretensão cartesiana é caracterizada pela análise *a priori* dos conceitos, de forma autônoma e independente das ciências empíricas, mas para Quine “essa procura foi vista como uma causa perdida”. (QUINE, 1969. p. 74)

A retomada de folego contemporânea da epistemologia naturalizada é vista como tendo início quando da publicação do artigo *Epistemology naturalized* de Willard Quine (1969). Quine já começa o artigo afirmando que normalmente cabe à epistemologia a fundamentação da ciência, mas mesmo o projeto fundacionalista de empiristas lógicos, de derivar crenças sobre o mundo a partir de crenças sensoriais, é um projeto falho. Em seu artigo de 1951, *Two dogmas of empiricism*, Quine (1980) já tinha criticado a impossibilidade de diferenciarmos proposições analíticas e sintéticas, isto é, proposições que garantiriam crenças fundacionais independentes dos sentidos e crenças fundacionais diretamente derivadas dos sentidos, o que acabou atingindo também a distinção *a priori* e *a posteriori*.¹ Caberia à epistemologia indicar as conexões causais entre evidências sensoriais e crenças sobre o mundo, mas a natureza desse empreendimento, é para Quine (1969, p. 82), objeto da psicologia, o que faria que a “epistemologia, ou algo como ela, simplesmente se colocasse em seu lugar como um capítulo da psicologia, e assim, da ciência natural. Ela estuda um fenômeno natural, isto é, um assunto humano físico.” Cabe à psicologia informar como o *output* teórico deriva do *input* sensorial, pois é

¹ As proposições analíticas seriam aquelas em que o predicado nada apresenta de novo sobre o sujeito, isto é, o que é explicitado no predicado já é implícito no sujeito (“Todos os celibatários são solteiros”). As proposições sintéticas seriam aquelas em que o predicado acrescenta algo além do que o sujeito já supõe (“Todos os solteiros são infelizes”).

importante lembrar que a perspectiva de psicologia de Quine é behaviorista.²

Quanto ao ceticismo e suas críticas, em especial a de que o filósofo naturalista estaria incorrendo em um círculo vicioso ao responder o cético valendo-se da ciência, Quine afirmava que as dúvidas céticas só se colocam dentro de um quadro de conhecimento científico: “Seria melhor descobrir como a ciência é de fato desenvolvida e aprendida do que fabricar estruturas fictícias com efeitos similares.” (QUINE, 1969. p. 78) O holismo de Quine afirma que proposições individuais não são testáveis a ponto de negar teorias em seu todo, ligado ao fato de que não temos como derivar logicamente teorias a partir exclusivamente de observações – uma generalização não conta com os casos não observados – e de ser impossível uma tradução das proposições de uma teoria por meio de vocabulário observacional; assim, o ceticismo e suas dúvidas são apenas fruto do desencontro entre crenças e mundo derivados já da estrutura teórica. Quine usualmente usa a metáfora do barco que muda suas peças ao longo do caminho para descrever o empreendimento do conhecimento como uma revisão contínua de práticas e crenças do sujeito/agente epistêmico. A capacidade que temos de entender o mundo é que levanta a diferença entre aparência e realidade, fonte real das dúvidas céticas. Esse tipo de atitude frente ao ceticismo é comum a outros epistemólogos naturalistas que tomam as dúvidas céticas como um beco sem saída.

² Quine advogava um behaviorismo semelhante ao de seu colega e amigo em Harvard, Burrhus Frederic Skinner, que afirmava que todo e qualquer comportamento só pode ser explicado em função de suas relações causais com as mudanças ambientais, das quais o comportamento é derivado. A proposta de Skinner era de que a psicologia deveria abolir o uso de termos que remeteriam a algum suposto processo interno ao indivíduo; todos esses termos devem ser substituídos por vocabulário que remete ao comportamento observado.

A resposta usual ao ceticismo por parte dos epistemólogos naturalistas é a de que eles simplesmente incorrem em argumento circular vicioso. Validar o conhecimento empírico possível em função da ciência empírica continuaria a ser circular e é derivado da recusa dos naturalistas em admitir o *a priori*. Argumentar que as ciências podem eventualmente voltar-se contra si mesmas – suas crenças e métodos – não responde às críticas céticas de forma satisfatória e, pelo contrário, apenas desconsideram a possibilidade lógica de que estejamos enganados sobre o mundo. A posição naturalista estaria vencida de início, pois pressuporia de alguma forma princípios *a priori*.

A proposta de Quine é eminentemente eliminativista, pois reduz a epistemologia à psicologia e não é o padrão entre as propostas correntes de epistemologias naturalistas, mas uma outra característica cartesiana se apresenta a ser resolvida também pela epistemologia naturalizada de Quine, a normatividade. A epistemologia tradicional pretende ser normativa no sentido de indicar que processos de aquisição de crenças devem ser utilizados, e nesse sentido, a epistemologia precede as ciências. Para Quine, a normatividade equipara-se a uma tecnologia – utiliza o termo “engenharia” – para aplicação de técnicas para a procura de verdades. A psicologia se mostra como um instrumento para se chegar à verdade e à predição.

Outros epistemólogos naturalistas não se mostraram à vontade com a proposta quineana de eliminação da epistemologia pela psicologia e a indicação de que o aspecto melhorativo da normatividade da epistemologia tradicional seria apenas a aplicação de técnicas de predição e verdade. Kitcher (1992) indica que, desde a publicação em 1963 do artigo *Is justified true belief knowledge?* de Edmund Gettier, a epistemologia tradicional tentou inúmeras respostas ao problema

apresentado por meio de seu método apriorístico conceitual e psicológico. As décadas de 60 e 70 do século XX coincidiram com o declínio da psicologia behaviorista advogada por Quine e a ascensão das ciências cognitivas, o que influenciou tentativas de epistemólogos em responder aos problemas tipo Gettier com estratégias que incluíam perspectivas abertamente psicológicas e de cunho naturalista. Essas propostas foram vistas como uma reação à percepção por parte dos naturalistas de que as estratégias tradicionais estariam estagnadas na resposta ao problema de Gettier e que a psicologia do sujeito deveria estar de alguma forma alinhada com os princípios propostos pela epistemologia tradicional.³ Alvin Goldman seria o principal proponente de uma resposta externalista que se tornaria praticamente unânime entre os naturalistas, com variações. Goldman advoga um naturalismo confiabilista em epistemologia baseado nas descobertas da psicologia cognitiva que identificaria e avaliaria processos de formação de crenças indicando aqueles que são mais confiáveis na produção de crenças verdadeiras. A epistemologia continuaria com seus objetivos de clarificar e descrever conceitos e princípios, mas estes objetivos só podem ser alcançados pelo exame empírico de como realmente aplicamos e adquirimos esses conceitos. Isto nos daria a indicação de quais processos são efetivos na formação de crenças verdadeiras e quais não são.⁴

Abriu-se uma vertente de críticas às tentativas de explicar a justificação de forma ahistórica e psicológica na epistemologia tradicional. Isto teria aberto caminho para diversas abordagens que

³ RYSIEW (2016).

⁴ GOLDMAN (1994).

levariam em conta não só a psicologia, mas também a neurologia, a sociologia, a história, a etologia, etc., como a aplicação da história e da sociologia das ciências nas questões relativas ao conhecimento científico e seu desenvolvimento, como desenvolvido por Thomas Kuhn (2013) em *A estrutura das revoluções científicas* publicado em 1962, onde fatores sociais, políticos e psicológicos são apresentados como determinantes para a aceitação das crenças científicas. Não por acaso, Quine percebeu e desgostou dos possíveis caminhos abertos. “Vimos que o deslocamento da epistemologia do seu antigo status como filosofia primeira originou uma onda de niilismo epistemológico. Esse estado de espírito se refletiu de alguma forma na tendência de Polányi, Kuhn e do Russell Hanson tardio em diminuir o papel da evidência e acentuar o relativismo cultural.” (QUINE, 1969. p. 87)

Na esteira de Goldman, temos a proposta naturalista de Hilary Kornblith de tomar o conhecimento como um fenômeno natural. Como Goldman, Kornblith é um confiabilista e vê nos resultados da investigação científica a capacidade de recomendar práticas epistemológicas que possibilitem o melhoramento de nossas condições de atingir crenças verdadeiras; essa recomendação constitui o aspecto normativo da epistemologia naturalista. Para Kornblith, a atividade da epistemologia não é a análise conceitual, mas o exame do conhecimento como um fenômeno natural, feita inicialmente do exame empírico dos casos mais aparentemente claros de conhecimento, como o conhecimento científico. Nesse procedimento não cabe limitarmos que áreas da ciência seriam as preferenciais: psicologia, sociologia, evolução, neurociência, etc. podem nos aconselhar na revisão de métodos de aquisição de crenças. A proposta original de Kornblith é a de que temos capacidades cognitivas que nos permitem identificar os

tipos naturais e suas relações causais. Um tipo natural é um conjunto de propriedades homeostáticas (agrupamento regular e constante) encontrado na natureza. Como nossos mecanismos cognitivos se desenvolveram de forma a privilegiar as características que possibilitavam a sobrevivência do organismo, a distinção entre fato e ilusão nos ambientes habitados foi selecionada, isto é, temos uma capacidade relativamente confiável de perceber os tipos naturais e suas relações causais, nos possibilitando gerar mais crenças verdadeiras que falsas em certas ocasiões e contextos. Nossos hábitos indutivos seriam confiáveis e nos permitiriam também distinguir ambientes inusitados onde seriam potencialmente errôneos, em especial, quando fazemos inferências probabilísticas.⁵

A mais recente crítica à epistemologia tradicional tem vindo de uma nova área da filosofia, dita experimental (*experimental philosophy*), que também é uma abordagem naturalista, não só da epistemologia, mas de toda a filosofia. As críticas se voltaram principalmente para o papel das intuições na epistemologia. Algumas pesquisas teriam mostrado que as intuições sobre casos do tipo Gettier variam por gênero, etnia, condição social e expertise, portanto, as intuições não seriam confiáveis.⁶ A defesa das intuições levantou algumas contradições das epistemologias naturalizadas. George Bealer (1993) e Laurence Bonjour (1998) acusam posições empiristas estritas, como o naturalismo epistemológico, de incoerência, pois pressupõem o uso de intuições. Goldman e Kornblith defendem o uso de intuições pela epistemologia, mas não da maneira usual da epistemologia tradicional,

⁵ KORNBLITH (1993).

⁶ WEINBERG et al. (2001).

pois indicam que as intuições não ocorrem *a priori*, mas são informadas previamente. Para Goldman elas são o objeto de pesquisa empírica psicológica de nossos conceitos e para Kornblith o objeto da observação de fenômenos naturais de interação entre organismo e meio ambiente, característica de uma abordagem ecológica. Recentemente, Edouard Machery e outros (2017) refizeram as pesquisas da percepção intuitiva sobre os casos Gettier entre populações diversas e encontraram o contrário das pesquisas iniciais da filosofia experimental. Haveria uma epistemologia popular central de cunho inato que mostrou ser comum a essas diversas populações, o que deu mais força à noção de que intuições são *a priori*.

GLOSSÁRIO

Natural kinds: O termo inglês “natural kinds” aparece em dois autores naturalistas importantes: Quine e Kornblith. Quine escreveu um artigo com esse título que está no livro *Ontological relativity and other essays* de 1969. A primeira tradução para o português está no volume com artigos de Quine da 1ª edição da Coleção Os Pensadores, de 1972. Lá o tradutor escolheu “Espécies naturais” para traduzir o título do artigo. Em Kornblith esse conceito tem origem em John Locke via Richard Boyd, que o utiliza para defender um realismo científico. A minha opção por traduzir “natural kinds” utilizando os termos “tipos naturais” se deu em razão de o termo “espécie” estar mais afeito ao uso biológico, inclusive quando os críticos de Boyd e Kornblith utilizam as espécies biológicas para criticar a possibilidade de que possamos identificar categorias/tipos naturais.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

ÉVORA, F. R.; ABRANTES, P. C. (eds.), *Naturalismo epistemológico. Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (edição especial), série 3, v. 8, nº 2, jul.-dez. 1998. (Com uma introdução de Paulo Abrantes, essa edição dos Cadernos de História e Filosofia da Ciência apresenta a tradução de 4 artigos sobre o naturalismo epistemológico. O artigo de Philip Kitcher é uma introdução às raízes modernas das abordagens naturalistas em epistemologia até suas novas configurações na filosofia contemporânea. O artigo de Alvin Goldman apresenta a sua visão confiabilista e

naturalista. Hilary Kornblith apresenta a ideia de que conhecimento seja um fenômeno natural e assim deva ser estudado. Por fim, Laurence Bonjour indica que a insistência dos naturalistas de irem contra o *a priori* na filosofia e sua independência das ciências contém um pressuposto apriorístico.)

RITCHIE, J. **Naturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2013. (O livro de Jack Ritchie apresenta a posição naturalista em diversos campos da filosofia. De especial atenção para a temática epistemológica são os capítulos 1, 2 e 3, onde são apresentadas a caracterização da epistemologia como filosofia primeira, a proposta naturalista de Quine e a ligação do naturalismo com a posição confiabilista)

KORNBLITH, H. Em defesa de uma epistemologia naturalizada. In: GRECO, J.; SOSA, E. (orgs.). **Compêndio de epistemologia**, 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2008. (Hilary Kornblith apresenta aqui uma defesa de seu naturalismo epistemológico e tenta responder algumas das críticas à sua posição e ao naturalismo de maneira geral.)

REFERÊNCIAS

BEALER, G. The incoherence of empiricism. In: WAGNER, S., WARNER, R. (eds.). **Naturalism: a critical appraisal**. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1993, p. 163-196.

BONJOUR, L. Contra a epistemologia naturalizada. In: ÉVORA, F. R.; ABRANTES, P. C. (eds.). Naturalismo epistemológico. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência** (edição especial), série 3, v. 8, n° 2, jul.-dez. 1998, p. 171-202.

FELDMAN, R. Naturalized epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2012). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epistemology-naturalized/>>

GOLDMAN, A. Naturalistic epistemology and reliabilism. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 19, n° 1, p. 301-320, 1994. (Há tradução em português: Epistemologia naturalizada e confiabilismo, in ÉVORA, F. R.; ABRANTES, P. C. (eds.), Naturalismo epistemológico. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência** (edição especial), série 3, v. 8, n° 2, jul.-dez. 1998, p. 109-145.)

KITCHER, P. The naturalists return. **The Philosophical Review**, v. 101, n. 1, p. 53-114, 1992. (Há tradução em português: O retorno dos naturalistas, in ÉVORA, F. R.; ABRANTES, P. C. (eds.), Naturalismo epistemológico. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência** (edição especial), série 3, v. 8, n° 2, jul.-dez. 1998, p. 27-108.)

KORNBLITH, Hilary. **Inductive inference and its natural grounds**. Cambridge: MIT Press, 1993.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**, 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MACHERY, E. et al. Gettier across cultures. **Noûs**, v. 51, n. 3, p. 645-664, 2017.

PLATÃO. **Diálogos** (O banquete – Fédon – Sofista – Político). São Paulo: Abril Cultural, 1972.

QUINE, W. V. Epistemology naturalized. In: QUINE, W. V. **Ontological relativity and other essays**. Nova York: Columbia University Press, 1969, p. 69-90.

QUINE, W. V. Two dogmas of empiricism. In: QUINE, W. V. **From a logical point of view**, 2ª ed. Boston: Harvard UP, 1980, p. 20-46.

RYSIEW, Patrick. Naturalism in epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2016). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized>>

WEINBERG, J.; NICHOLS, S.; STICH, S. (WNS). Normativity and epistemic intuitions. **Philosophical Topics**, v. 29, n. 1-2, p. 429-460, 2001.

EPISTEMOLOGIA SOCIAL*José Leonardo Ruivo**Luiz Paulo Cichoski*

De modo muito geral a epistemologia social visa investigar como aspectos da vida cognitiva – individual e coletiva – se relacionam normativamente com evidências, práticas sociais e grupos ou entidades coletivas; isto é, de que forma estados cognitivos são afetados por aspectos da vida social. Em suma: o estudo da dimensão social do conhecimento. De modo mais específico podemos reconhecer pelo menos duas formas de agregar as pesquisas que tratam desse tema. Uma mais próxima da sociologia do conhecimento e outra mais próxima da epistemologia analítica. Neste verbete nos concentraremos na exposição da taxonomia apresentada por Goldman e Blanchard (2016/2021), que possui estreita relação com o trabalho de Alvin Goldman na tradição analítica. Antes disso, porém, apresentamos um breve histórico sobre o uso do termo “epistemologia social” dentro e fora da filosofia.

BREVE HISTÓRICO

O termo “epistemologia social” foi utilizado pela primeira vez por Jesse Shera (1977) no contexto da biblioteconomia.¹ Dentro da filosofia o termo aparece pela primeira vez apenas em 1987, pela ocasião da publicação de uma edição especial da revista *Synthese*, com o tema

¹ Zandonade (2004); Lamar (2007); Cichoski (2013).

epistemologia social. Na introdução, o organizador, Frederick Schmitt, manifesta o tom de crítica à epistemologia analítica como praticada até então: essa muito pouco se interessou pela relação entre conhecimento e sociedade, fixando-se demasiadamente em processos e avaliações individuais. E é para suprir essa lacuna que se faz necessária uma “socialização” da epistemologia.

De acordo com Schmitt (1994, 1999), a ênfase social na filosofia analítica em geral e na epistemologia em particular visa utilizar as ferramentas e métodos analíticos para compreender a constituição social humana e o papel que o conhecimento nela desempenha. E foi a partir do momento em que filósofos analíticos se voltaram para os aspectos sociais que passou-se a notar, de maneira cada vez mais nítida, a existência de um viés individualista na produção filosófica em geral e na epistemológica em particular.

Atentar para esses vieses permite à comunidade considerar, ou mesmo, reconsiderar, seriamente as consequências de se aderir a uma premissa individualista. Mesmo sem entrar no mérito da discussão, podemos exemplificar esse ponto no contexto da epistemologia do testemunho: há um amplo reconhecimento de que o ideal de autonomia intelectual é o que justifica a defesa do testemunho como fonte secundária de justificação. Contudo, somente com a constatação de uma premissa individualista naquele ideal de autonomia intelectual que se torna claro o risco de um ceticismo, afinal: se boa parte do nosso conhecimento histórico, por exemplo, parece ser baseado no testemunho como fonte primária de justificação, então, ou se reconsidera o lugar do conhecimento histórico, ou se reconsidera o lugar do testemunho como fonte secundária de justificação. A tradição anti-individualista pressiona o segundo disjuncto da consequente.

Cabe notar que essa preocupação com a dimensão social do conhecimento não é uma preocupação exclusiva da filosofia analítica. De acordo com Martin Kusch (2011), Alvin Goldman e Thomas Blanchard (2016/2021), podemos encontrar, no final dos anos 1960 e início dos 1970, em autores como Thomas Kuhn; Michel Foucault; nos defensores do “programa forte” da Sociologia da Ciência; e na emergência da filosofia feminista uma mesma preocupação: mapear e compreender de que forma conceitos como conhecimento, racionalidade e justificação se relacionam com aspectos da vida social.

Ainda que esse conjunto de abordagens partilhe de uma preocupação semelhante, podemos identificar dois modos bastante diferentes de fazer epistemologia social, caracterizados por Kusch (2011) como uma compreensão ampla e estreita da área. O modo amplo, compreende que a área abrange toda investigação sobre o papel da dimensão social dos conceitos epistêmicos (conhecimento, crença verdadeira, justificação, sabedoria, entendimento, dentre outros). Nessa compreensão a epistemologia social engloba disciplinas como a sociologia do conhecimento, história social da ciência ou filosofia das ciências sociais, assim como estudos que seguem linhas pragmatistas, marxistas e da hermenêutica. A epistemologia social compreendida de forma estreita se inicia em 1980 e está centrada na epistemologia analítica, influenciada pela filosofia feminista e filosofia da ciência.

Embora Kusch pretenda ultrapassar tal cisão,² a visão estreita (para utilizar o vocabulário do autor) parece ser a que melhor conseguiu determinar um programa de pesquisa mais ou menos coeso. Nesse

² Através de um programa de epistemologia social *diagnóstica*, que tenta analisar, explicar e criticar as fundações clássicas da epistemologia. Sendo esse programa subdividido em: epistemologia social analítica, genealógica, histórica, política e epistemologia naturalizada (cf. Kusch, 2011).

sentido, cabe notar como tal concepção estreita se aperfeiçoou a fim de incorporar um programa de pesquisa vasto que detalharemos a seguir.

RAÍZES E RAMIFICAÇÕES DA EPISTEMOLOGIA SOCIAL

O projeto da epistemologia social passa a fazer parte da agenda da filosofia analítica principalmente a partir dos trabalhos de Alvin Goldman, que tem início no final dos anos 1980 e cuja forma mais acabada encontra-se no seu livro *Knowledge in a Social World*, de 1999. A marca central do projeto de Goldman é que a pesquisa em epistemologia social deve ser orientada para a noção de verdade. Outros autores que também contribuíram significativamente para o campo da epistemologia social de orientação analítica, ao longo da década de 1990, foram C.A.J. Coady, Edward Craig, Steve Fuller, Philip Kitcher e Frederick Schmitt. Esse último desenvolveu um robusto trabalho ao longo do final da década de 1980 e na década de 1990, onde destacam-se o supracitado volume especial da *Synthese* além de livros e verbetes que buscaram refletir sobre a natureza e o escopo da epistemologia social. Steve Fuller, por sua vez, participou da edição especial organizada por Schmitt, e contribuiu significativamente para a área tanto com a criação da revista *Social Epistemology*, em 1987, assim como com a publicação de um livro com o mesmo nome em 1988, sedimentando assim a utilização do termo no contexto filosófico. Porém, o autor distanciou-se da concepção estreita de epistemologia social, se aproximando de tópicos e temas relativos a sociologia do conhecimento científico.

Alvin Goldman trouxe para a epistemologia formas paradigmáticas de trabalhar com fenômenos sociais tanto com seu livro de 1999 quanto com o lançamento, em 2004, da revista *Episteme*. Esses marcos serviram

para mostrar que, para além de rótulos, o critério distintivo das pesquisas em epistemologia social se dá através do tipo de problemas abordados. Talvez por isso que Goldman e Blanchard (2012, 2016/2021) situam como critério de demarcação para o trabalho em epistemologia social o modo como o “social” é determinado e não a aproximação ou afastamento com a epistemologia analítica. Diante disso, são propostos três ramos para a epistemologia social: a epistemologia social pode ser interpessoal, coletiva ou institucional.

A EPISTEMOLOGIA SOCIAL INTERPESSOAL

O primeiro ramo da epistemologia social toma por objeto o chamado caráter social da evidência e gira em torno do seguinte problema: em que medida informações advindas de outros indivíduos influenciam o sistema de crenças de um agente individual? Três tópicos são essenciais nesse ramo.

O primeiro centraliza a discussão sobre o testemunho³ – ou seja, o ato de um falante comunicar algo para um ouvinte. Aqui cabem investigações sobre a natureza do testemunho, que visam determinar as condições necessárias e suficientes para que algo conte como testemunho. Mas certamente é a epistemologia do testemunho que ocupa o centro do debate. Essa investigação gira em torno do seguinte problema: em que medida é racional formar uma crença com base naquilo que os outros me dizem? A partir daí há duas posições clássicas: a de David Hume, que defende o reducionismo – a tese de que a justificação testemunhal se reduz a outras fontes, como percepção, raciocínio ou memória. E a de Thomas Reid, que defende o

³ Ver o verbete ‘Epistemologia do Testemunho’, neste compêndio.

antirreducionismo – o testemunho é uma fonte básica de justificação. Contemporaneamente, contudo, o debate se expandiu incorporando versões híbridas ou que até mesmo rejeitam o pressuposto de que o testemunho ofereça justificação para as crenças formadas a partir do que é asserido.

O segundo tópico de uma epistemologia social interpessoal é o desacordo. É reconhecido que há muitas formas de desacordo (científico, político, religioso, etc) e, assim como na discussão sobre testemunho, a discussão sobre a natureza do desacordo tem lugar aqui. Contudo, são nas discussões sobre desacordo entre pares que os autores têm centralizado seu foco. O cerne do problema aqui é: qual é a atitude doxástica adequada – manter, ou suspender a crença de que p – em um caso de desacordo entre pares epistêmicos sobre se p é o caso? Conciliacionistas defendem que em um desacordo entre pares as partes devem suspender o juízo ou, pelo menos, reduzir sua confiança. A posição contrária, não-conciliadora, defende que uma das partes não precisa modificar sua opinião. Um dos problemas que tal tese enfrenta é o de explicar como alguém pode defender o não-conciliacionismo sem defender uma perspectiva dogmática ou relativista. Contemporaneamente foram oferecidas posições intermediárias no debate, que problematizam especialmente o caráter idealizado dos casos paradigmáticos ou dos termos em questão.

O terceiro tópico diz respeito ao conceito de autoridade epistêmica (ou *expertise*). Um dos problemas centrais aqui é o de como definir autoridade epistêmica, e em que medida ela é diferente de autoridade em um sentido mais amplo (prática ou política, por exemplo). Outro problema relevante é o conceito de confiança: haverá uma forma estritamente epistêmica de defini-la? E, em caso negativo, o que isso

acarreta para a aceitação do testemunho de especialistas? Pode-se argumentar que, se não é possível uma definição minimamente epistêmica, então ao confiar nos outros estaríamos abrindo mão da nossa autonomia intelectual. Uma discussão que se segue dessa é sobre a identificação do que é um especialista – problemática principalmente quando especialistas estão em desacordo. Nessa situação, como um leigo pode reconhecer quem tem razão, determinando quem possui autoridade epistêmica de fato?

O fator em comum desses três tópicos é que eles enfatizam a interação entre indivíduos como o objeto de investigação da epistemologia social. Além disso, é importante dizer que esse primeiro ramo permite outras discussões que ainda estão sendo sistematizadas, tal como a discussão sobre o papel epistêmico do silêncio, de boatos e de notícias falsas.

A EPISTEMOLOGIA COLETIVA

O segundo ramo da epistemologia social é a epistemologia coletiva. Sua grande diferença em comparação com o ramo anterior é que aqui o sujeito epistêmico (o indivíduo que possui conhecimento ou que está na posição de conhecedor) não é mais um indivíduo, mas uma entidade coletiva como um grupo de pesquisa, uma universidade ou qualquer outra instituição social. Entidades coletivas são filosoficamente intrigantes por várias razões. Uma delas é semântica: a naturalidade de seu uso ordinário não se traduz em facilidade para definir qual é a sua referência. Outra delas é ontológica: embora entidades coletivas desempenhem um papel significativo na nossa vida é difícil explicar critérios de identidade, permanência, surgimento e desaparecimento

dessas entidades. Um terceiro conjunto de problemas diz respeito as atribuições e avaliações de atitudes doxásticas: ⁴ grupos possuem estados mentais? E, em caso positivo, serão eles análogos aos estados mentais de indivíduos? Considerando que grupos possuam estados mentais se discute se eles podem possuir estados mentais propriamente epistêmicos como, por exemplo, “Os cristãos têm evidência para a existência de Deus”, ou “O comitê de avaliação sabe que o candidato X é o mais competente para assumir o cargo.”

Tal ramificação abriga problemas que extrapolam bastante a epistemologia tradicional, uma vez que envolve discussões sobre a semântica, ontologia e psicologia de entidades coletivas. Além disso, o que há em comum em todos esses problemas é que eles enfatizam entidades coletivas como o objeto de investigação da epistemologia social.

A EPISTEMOLOGIA SOCIAL INSTITUCIONAL

O terceiro ramo da epistemologia social incide sobre o que os autores chamam de instituições e sistemas. Aqui, visa-se a avaliação epistemológica de práticas sociais, como, por exemplo, o impacto de preconceitos na recepção de informação ou atribuição de credibilidade (a chamada injustiça epistêmica); discussões sobre a confiabilidade de meios alternativos de informação (fontes como Wikipédia, Facebook ou a Internet de forma geral); sobre a capacidade do sistema legal em rastrear verdades (e, com isso, promover a justiça). O que há de comum no conjunto de questões desse ramo é que o objeto da epistemologia

⁴ Ver os verbetes ‘Epistemologia Coletiva: Crenças Coletivas’ e ‘Epistemologia Coletiva: Justificação e Conhecimento’, neste compêndio.

social não é tão somente a avaliação da performance epistêmica de indivíduos, mas também de sistemas (práticas sociais e institucionais). Dessa forma, abre espaço para a discussão da possibilidade de uma “epistemologia aplicada”:⁵ de que forma uma teoria epistêmica pode guiar a crítica, construção ou reforma de estruturas sociais?

Isso faz deste ramo da epistemologia social o mais vasto e diverso, podendo abrigar uma miríade de tópicos como: construtivismo social, epistemologia da argumentação, epistemologia da democracia, epistemologia do direito, epistemologia da educação, epistemologia feminista, epistemologia da internet, epistemologia moral, epistemologia social da ciência, liberdade de expressão e relativismo epistêmico.

PERSPECTIVAS DA ÁREA

A área da epistemologia social, ainda que bastante nova, dispõe de contornos cada vez mais precisos. As ramificações propostas por Goldman e Blanchard delineiam um critério inclusivo, uma vez que deslocam o foco para problemas filosóficos ao invés de correntes ou modos de se fazer filosofia. Há, contudo, tentativas recentes de delinear o campo que ainda estão sendo exploradas, como os trabalhos de Patrick Reider (2016) e Sanford Goldberg (2016). De forma mais dinâmica pode-se acompanhar as produções em epistemologia social em duas revistas. A *Episteme*, fundada por Goldman e a *Social Epistemology*, fundada por Fuller. Essa última ainda mantém o blogue *Social Epistemology Review*

⁵ Alguns, como David Coady e James Chase (2019), defendem inclusive que muito do que é feito em epistemologia social é epistemologia aplicada.

and Reply Collective permitindo assim um espaço profícuo e diverso para o debate.

Ainda que em desenvolvimento, as caracterizações apresentadas servem para mostrar como a epistemologia social tem se constituído como uma área diversa, incorporando importantes debates sobre aspectos da vida cognitiva individual e coletiva, enfatizando a relação que os estudos sobre o conhecimento têm com práticas interpessoais e institucionais.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

CICHOSKI, L. P. **Epistemologia social**: dois projetos para a dimensão social do conhecimento. 2013. 183 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Santa Catarina, 2013.

GOLDMAN, A. Educação e epistemologia social. (Traduzido por LUZ, A. M.; SILVA, M. R) **Revista Contrapontos** (Itajaí), v.1, n.3, p. 57-70, 2008.

GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. Epistemologia Social. In: SEGUNDO, L. H. M.; CARMO, J. S. (orgs.). **Textos Selecionados de Epistemologia**. Traduzido por: MEDEIROS, F. C. B.; RUIVO, J. L. A.; CICHOSKI, L. P. Pelotas: NEPFIL Online, 2021, p. 160-216. Disponível em: <<https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2021/12/SIF4.pdf>>

GOLDMAN, A. Why Social Epistemology is real epistemology. In: HADDOCK, A; MILLAR, A; PRITCHARD, D. (eds.). **Social Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 1-28.

GOLDMAN, A.; O'CONNOR, C. Social Epistemology. In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2019). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/>>

RUIVO, J. L. A. À guisa de introdução: o que é epistemologia social? Suas origens, ramificações e perspectivas. In: RUIVO, J. L. A. (org.). **Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology**: Social Epistemology. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 11-31.

SCHMITT, F. **Socializing Epistemology**: An Introduction through Two Sample Issue. In: SCHMITT, F. (ed.). **Socializing epistemology**: The social dimensions of knowledge. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994, p. 1-28

SCHMITT, F. Epistemologia social. In: GRECO, J.; SOSA, E. (orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. Traduzido por FERNANDES, A. S. e BETTONI, R. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 547-591.

REFERÊNCIAS

CICHOSKI, L. P. **Epistemologia social**: dois projetos para a dimensão social do conhecimento. 2013. 183 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Santa Catarina, 2013.

COADY, D; CHASE, J. **The Routledge Handbook of Applied Epistemology**. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2019.

EPISTEME: A JOURNAL OF INDIVIDUAL AND SOCIAL EPISTEMOLOGY. Cambridge University Press, 2004-. Quadrienal.

FULLER, S. **Social Epistemology**. Indiana: Indiana University Press, 1988.

GOLDBERG, S. C. A Proposed Research Program for Social Epistemology. In: REIDER, P. J. (ed.). **Social epistemology and epistemic agency**: decentralising epistemic agency. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 3-20.

GOLDMAN, A. **Knowledge in a Social World**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. Social Epistemology. In: PRITCHARD, D. (ed.). **Oxford Bibliographies Online**. New York: Oxford University Press, 2012. Disponível em: <<http://www.oxfordbibliographies.com>>

GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. Social Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2016). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/>>

KUSCH, M. Social Epistemology. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (eds.). **The Routledge Companion to Epistemology**. London/New York: Taylor & Francis, Routledge, 2011, p. 873-884.

LAMAR, A. R. Epistemologia social: possível origem e alguns momentos de seu percurso.

Pro-Posições, v. 18, n.1 p. 103-113, 2007 [52].

REIDER, P. J. Introduction: what is social epistemology and epistemic agency? In:

REIDER, P. J. (ed.). **Social epistemology and epistemic agency**: decentralizing epistemic agency. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016, p. vii-xvi.

SCHMITT, F. F. (ed.) **Synthese**: special issue on social epistemology, v. 73, n. 1, p. 1-204,

1987.

SCHMITT, F. F. Socializing Epistemology: An Introduction through Two Sample Issues.

In: SCHMITT, F. (ed.). **Socializing epistemology**: The social dimensions of knowledge. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994, p. 1-28.

SCHMITT, F. F. Social Epistemology. In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds.). **The Blackwell Guide**

to Epistemology. Malden: Blackwell, 1999, p. 354-382.

SHERA, J. H. Epistemologia Social, Semântica Geral e Biblioteconomia. **Ciência da**

Informação, v. 6, n. 1, p. 9-12, 1977.

SOCIAL EPISTEMOLOGY: A JOURNAL OF KNOWLEDGE, CULTURE, AND POLICY. Taylor &

Francis, 1987-. Bimestral

SOCIAL EPISTEMOLOGY REVIEW AND REPLY COLLECTIVE. Disponível em

<<https://social-epistemology.com>>

ZANDONADE, T. Social Epistemology from Jesse Shera to Steve Fuller. **Library Trends**,

v. 52, n. 4, p. 810-832, 2004.

33

EQUILÍBRIO REFLEXIVO

Tiaraju Andreazza

Como devemos conduzir nossas investigações para descobrir no que acreditar sobre questões morais? Como a plausibilidade de juízos, teorias e princípios morais deve ser avaliada? Por qual método devemos tentar remover nossas dúvidas quando estamos incertos sobre o que é certo ou errado, bom ou mau, justo ou injusto? O equilíbrio reflexivo é um método que responde questões como essas. Ele descreve um “curso hipotético de reflexão” que caracteriza no que consiste uma “reflexão apropriada” (RAWLS, 1999, p. 18). A tese essencial é que adquirimos conhecimento moral, ou pelo menos crença moral epistemicamente justificada, “pensando da maneira correta” e que o equilíbrio reflexivo explicaria no que consiste essa reflexão apropriada (SCANLON, 2014, p. 71). Embora tenha sido introduzido e popularizado por John Rawls como um método para a filosofia moral e política¹, o equilíbrio reflexivo também é reconhecido, tanto por seus críticos quanto defensores, como a metodologia para se conduzir investigações em outras áreas da filosofia, como na epistemologia e na metafísica.² Não por acaso, então, o método havia sido originalmente usado por Nelson Goodman, em *Fact, Fiction and Forecast* (1983), publicado pela primeira vez em 1953, para

¹ A expressão “equilíbrio reflexivo” (*reflective equilibrium*) é cunhado por John Rawls, em sua obra *A Theory of Justice* (1999), originalmente publicada em 1971. Mesmo antes de receber esse nome, o método pode ser encontrado em “Outline for a Decision Procedure for Ethics” (1951), um artigo antigo de Rawls, como o “procedimento” para demonstrar como princípios morais podem ser vistos como justificáveis ou válidos.

² Weinberg, Nichols e Stich (2001).

elucidar o “processo” que serviria para explicar no que consiste a justificação ou validade da nossa prática indutiva. Mas o que é esse método? Em geral, é possível identificar duas interpretações rivais, a saber, uma *coerentista* e uma *intuicionista*.³ Elas convergem no entendimento de que o equilíbrio reflexivo é, nas palavras de Norman Daniels, “uma tentativa de produzir coerência” de um agente que procura um “ponto de equilíbrio” em que as suas crenças morais e não morais formam um conjunto coerente de crenças (DANIELS, 1996, p. 22). Porém, as duas posições diferem radicalmente em *como* entendem essa busca por coerência e *por que* acreditam que esse método teria algum valor epistemológico, isto é, por que alguém interessado em decidir no que acreditar deveria segui-lo.

A caracterização coerentista concebe a reflexão em equilíbrio reflexivo como um processo que ocorre por etapas.⁴ Em uma primeira etapa, uma pessoa qualquer, *S*, que está procurando decidir no que acreditar sobre um determinado assunto, deveria procurar selecionar, entre as suas crenças morais relevantes para esse assunto, apenas aquelas sustentadas sob circunstâncias favoráveis ao bom exercício das

³ Brink (1989) e Daniels (1996) são os principais proponentes de uma abordagem coerentista, enquanto Audi (2004) e Scanlon (2014) são os principais defensores de um modelo intuicionista.

⁴ Ver Scanlon (2014) e DePaul (1993). A ideia de um processo em duas etapas é de Scanlon. Outros, como Rawls, parecem apontar para um processo em três estágios. Primeiro o indivíduo selecionaria os seus juízos morais ponderados. Segundo, ele procuraria por um conjunto de princípios que capaz de estar em uma relação de ajuste mútuo com esses juízos. Cumprindo essas duas etapas, ele estaria em um equilíbrio estreito (*narrow*). Para estar em um equilíbrio próprio, que seria amplo (*wide*), ele teria de, em um terceiro estágio, considerar o mérito de explicações alternativas de suas crenças morais e os seus argumentos filosóficos (RAWLS, 1975, p. 8). O que torna a divisão de duas etapas de Scanlon preferível é o que esse terceiro estágio não parece ocorrer depois da segunda, ou como um processo diferente. Para decidir quais princípios morais explicam os seus juízos morais, e para avaliar como os conflitos entre os seus juízos e os princípios devem ser resolvidos, o indivíduo já terá de valer-se de uma reflexão crítica a partir de descrições alternativas. O modelo de Rawls sugere uma reflexão em que primeiro decidiríamos por conta própria no que acreditar para só então testar como isso se ajusta ao trabalho que os outros, também por conta própria, fizeram. Mas não parece ser assim que nós (ou o próprio Rawls) refletimos na prática.

suas faculdades cognitivas (crenças que não foram realizadas sob estresse emocional, coerção, ausência de informações, ameaça de punição, etc.). Essas seriam as suas crenças morais ponderadas (*considered moral judgments*). Em uma segunda etapa, *S* deveria considerar, entre as principais alternativas em seu contexto intelectual, qual conjunto de princípios morais (ou teoria), tem o melhor “ajuste” ou é mais coerente com os seus juízos ponderados identificados na etapa anterior, e quais princípios poderiam formar, conjuntamente com suas crenças não morais relevantes (como suas crenças sobre história, sociologia, psicologia e economia), um conjunto coerente de crenças morais e não morais. Essa etapa é vista como uma tentativa de *S* de encontrar um conjunto de princípios morais que ofereça a “explicação” mais atrativa dos seus juízos morais ponderados e que não seja inconsistente com suas crenças não morais relevantes. É assumido que os princípios “explicam” nossos juízos ponderados se, tentando aplicar esses princípios, seríamos levados a fazer os mesmos juízos morais ponderados e se podemos construir um argumento em favor desses juízos usando esses princípios como premissas (RAWLS, 1999, p. 41). Como supõe-se que uma pessoa não terá um conjunto completamente coerente de juízos morais, o equilíbrio reflexivo exigirá de *S* um “ir e vir”, em que *S* ora revisará os seus juízos, de um lado, ora os seus princípios, de outro, até encontrar um ajuste satisfatório entre juízos morais, princípios e teorias morais e informações não morais relevantes (RAWLS, 1999, p. 18). Suponha, então, que *S* está em dúvida se (*p*) a tortura é sempre errada, ou se ($\sim p$) a tortura é algumas vezes moralmente permissível (por exemplo, quando ela evitaria a morte de milhares de pessoas). Empregando o equilíbrio reflexivo para decidir no que acreditar, a ideia é que entre *p* e $\sim p$, a proposição mais razoável para

Será aquela suportada pelos princípios morais que ele afirmaria após seguir o método do equilíbrio reflexivo (DANIELS, 1996, p. 31).

A abordagem coerentista recebe esse nome porque ela explica o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo recorrendo a um modelo epistemológico coerentista. Esse modelo estaria presente na afirmação de Goodman de que no acordo entre regras e inferências “reside toda a justificação necessária para ambos” (1983, p. 64) ou na maneira como Rawls concebe a justificação: “uma questão de apoio mútuo de muitas considerações, de tudo se ajustar em uma visão coerente” (1999, p. 19). Para os teóricos que defendem alguma forma de coerentismo, o valor epistêmico de uma crença qualquer é sempre condicional à sua contribuição para a coerência de um sistema coerente de crenças: a tese é que uma crença é justificada pela sua coerência com um sistema coerente de crenças (BRINK, 1989, p. 103). Assim, a promessa é que alguém interessado em descobrir no que acreditar deveria seguir o equilíbrio reflexivo porque, se seguido impecavelmente, o método asseguraria para o seu usuário a aceitação apenas de crenças morais que formam um sistema coerente de crenças. Como crenças são epistemicamente justificadas precisamente pelo seu pertencimento a um sistema coerente de crenças morais e não morais, segue que o uso do equilíbrio reflexivo asseguraria para o seu usuário a sustentação de crenças que são epistemicamente justificadas.

Assim interpretado, o equilíbrio reflexivo é essencialmente a “teoria coerentista da justificação” aplicada à filosofia moral (BRINK, 1989, p. 104) e, enquanto tal, está sujeito a todas as objeções que em geral são dirigidas a essas teorias. Por exemplo, a objeção mais influente dirigida ao equilíbrio reflexivo afirma que se fatos a respeito da coerência interna de um sistema de crenças são fatos que constituem a

justificação epistêmica desse sistema e das suas crenças, então essa propriedade de ser coerente tem de ser uma propriedade que “indica” que esse sistema é verdadeiro. O problema, segue a objeção, é que a menos que as crenças que fazem parte desse sistema sejam justificadas por outros fatos que não a coerência, nós não temos por que pensar que o equilíbrio reflexivo levaria *S* à verdade (BRANDT, 1979, p. 16-23). Por exemplo, se alguém aceita crenças morais deficientes, como crenças morais baseadas em preconceitos raciais, as proposições que seriam coerentes com o conjunto coerente de crenças aceito por essa pessoa refletiriam essas deficiências (KELLY; MCGRATH, 2011, p. 353-354). Em resposta, proponentes de abordagens coerentistas do equilíbrio reflexivo podem argumentar que crenças assim justificadas não são, ao contrário do que parecem, realmente coerentes com um conjunto coerente de crenças que seja “amplo” e não “estrito”, isto é, que inclua informações empíricas relevantes.⁵ Alternativamente, eles podem ressaltar que uma crença justificada não precisa ser verdadeira e insistir que essas crenças preconceituosas, embora falsas e injustificadas *para* nós, ainda assim poderiam ser justificadas *para quem* as aceita como resultado de seguir o equilíbrio reflexivo.

Uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo difere radicalmente desse modelo. Com respeito à primeira etapa, é defendido que *S* procuraria selecionar, sobre o assunto que é objeto da sua investigação, aquelas proposições morais que *lhe parecem verdadeiras* e das quais ele não acredita ter razões para duvidar. Essas seriam as proposições morais que ele afirmaria em suas crenças morais baseadas em *intuições morais*. Todas aquelas proposições morais que parecem

⁵ RAWLS, 1975.

verdadeiras, mas que ele tem razões para acreditar que podem ser falsas, deveriam ser rejeitadas. O proponente da abordagem intuicionista não precisa especificar aqui o que conta como razão para duvidar de uma intuição moral. Por exemplo, ele pode admitir que temos razões para duvidar de intuições de certos tipos, como intuições causadas por emoções como ódio, raiva e nojo, e também de intuições morais que não são consensualmente compartilhadas dentro de uma dada comunidade. Em contraste com o modelo coerentista, para o modelo intuicionista nem todas as nossas crenças morais (ponderadas) são iguais. De acordo com Rawls, algumas crenças morais sustentamos intuitivamente, com mais convicção e confiança do que sustentamos outras, e por isso são “pontos fixos provisórios” (*provisional fixed points*) em nossos sistemas de crenças (por “provisórios” não deve se entender que elas sejam incorrigíveis ou imunes à revisão, pois elas devem ser afirmadas apenas enquanto S não encontrar, em sua reflexão, razões para duvidar delas). Segundo o modelo intuicionista, essas crenças morais cumprem um papel especial no processo do equilíbrio reflexivo, no sentido de que todas as outras crenças morais que aceitamos são “justificadas pelo fato de que elas explicam essas alegações e as unificam de maneiras plausíveis” (SCANLON, 2014, p. 85). Na segunda etapa do método, S procurará (ou formulará) o princípio, ou um conjunto de princípios (uma teoria), que ofereça a melhor explicação dessas proposições. Para cumprir essa segunda etapa, S precisaria revisar ora as suas crenças morais, ora os princípios, até que ambos estejam em uma relação de apoio mútuo, formando um sistema coerente de crenças morais e não morais sobre o objeto da sua investigação. Se esse processo for seguido impecavelmente, S aceitará uma teoria T sobre um assunto X qualquer porque ele acredita que T explica, melhor do que teorias

alternativas, as suas intuições morais relevantes sobre X, intuições das quais ele acredita não ter razões para duvidar. S deve então considerar a plausibilidade de outras proposições morais avaliando a sua plausibilidade à luz dessa teoria.

O corolário de uma abordagem intuicionista é que em uma investigação modelada pelo equilíbrio reflexivo o indivíduo não apenas procuraria encontrar uma posição moral coerente, mas uma posição plausível à luz do que lhe é intuitivamente apropriado pensar sobre a moralidade. Para defender o valor epistemológico desse processo, a abordagem intuicionista usa um modelo epistemológico intuicionista. Para uma epistemologia intuicionista, algumas de nossas crenças morais são *prima facie* (não inferencialmente) justificadas por estarem baseadas em intuições morais das quais não temos razões para duvidar, e todas as nossas outras crenças morais são (inferencialmente) justificadas quando explicam e unificam essas crenças intuitivas, ou quando são apoiadas pela teoria que oferece essa explicação.

Para o modelo intuicionista, o equilíbrio reflexivo não garante a aceitação de crenças morais epistemicamente justificadas. A justificação que as crenças morais recebem de intuições morais é apenas *prima facie*, o que significa que elas permanecem justificadas *desde* que S não tenha razões para duvidar dessas intuições. A teoria que S aceita como resultado de seguir o equilíbrio reflexivo, no entanto, é apenas uma que ele “acredita” que não tem razões para duvidar, e não uma que ele de fato não tem razões para duvidar. Assim, é possível que S siga o equilíbrio reflexivo e termine com crenças que são epistemicamente injustificadas. Uma abordagem intuicionista é assim imune à objeção de que o equilíbrio reflexivo não teria valor epistemológico por não garantir a aceitação de crenças morais epistemicamente justificadas.

Para essa abordagem, o valor epistemológico do método estaria, ao invés, na sua capacidade de colocar o indivíduo que o segue impecavelmente *em posição de* sustentar crenças morais que são epistemicamente justificadas. A ideia é que para sustentar crenças morais epistemicamente justificadas *S* precisa, como uma condição necessária, embora não suficiente, aceitar certas proposições morais porque elas parecem verdadeiras e ele acredita que não tem razões para duvidar. São justamente crenças com essas propriedades que alguém aceitaria como resultado de empregar o equilíbrio reflexivo.

Uma abordagem intuicionista é vulnerável a quaisquer objeções tradicionalmente oferecidas contra epistemologias intuicionistas (e como o intuicionismo é uma forma de fundacionismo, pois entende que a justificação de crenças morais intuitivas não consiste na sua coerência com outras crenças, mas é uma justificação *não inferencial* baseada em intuições morais, ela também está sujeita a objeções dirigidas contra posições fundacionistas). Em especial, contudo, atualmente a abordagem intuicionista é criticada pelo papel que atribui a intuições morais. Joshua Greene, a partir de pesquisas em psicologia cognitiva, defende que nossas intuições morais são *inconfiáveis* porque elas são causadas por processos neurológicos que respondem a fatos de uma situação que são moralmente irrelevantes. Por serem inconfiáveis, nossas intuições morais não seriam normativamente relevantes para determinar no que devemos acreditar, ao contrário do que propõe uma abordagem intuicionista.⁶ Como resposta a essa objeção, a estratégia mais promissora de um defensor da abordagem intuicionista parece ser a de questionar se é possível defender *qualquer* posição em filosofia

⁶ GREENE, 2014.

moral, como a posição de que certos fatos são moralmente irrelevantes, sem o apelo a qualquer intuição moral. Se isso não for possível, então parece que a única alternativa ao método do equilíbrio reflexivo seria o ceticismo moral.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

Para uma apresentação abrangente e acessível do equilíbrio reflexivo e da discussão crítica em torno do método, é recomendável o capítulo 12 (“Reflective Equilibrium”) do *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, de autoria de Yuri Cath. Além disso, o artigo “Is Reflective Equilibrium Enough?”, de Kelly e McGrath (2011), oferece uma acessível discussão crítica e atualizada do método.

REFERÊNCIAS

- AUDI, R. **The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value**. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- CATH, Y. Reflective Equilibrium. In: CAPPELLEN, H.; GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. Hawthorne (eds.). **The Oxford Handbook of Philosophical Methodology**. New York: Oxford University Press, 2016, p. 213-230.
- BRANDT, R. **A Theory of the Good and the Right**. New York: Prometheus Books, 1979.
- BRINK, D. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. New York: Cambridge University Press, 1989.
- DANIELS, N. **Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DEPAUL, M. **Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry**. London: Routledge, 1993.

Goodman, N. **Fact Fiction and Forecast**. 4 ed. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

GREENE, J. Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics. **Ethics**, v. 124, n. 4, p. 695-726, 2014.

KELLY, T.; MCGRATH, S. Is Reflective Equilibrium Enough? **Philosophical Perspectives**, v. 24, p. 325-359, 2011.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. Outline of a Decision Procedure for Ethics. **The Philosophical Review**, v. 60, n. 2, p. 177-197, 1951.

RAWLS, J. The Independence of Moral Theory. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 48, p. 5-22, 1975.

SCANLON, T. **Being Realistic about Reasons**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

34

ÉTICA DA CRENÇA

Eros Moreira de Carvalho

INTRODUÇÃO

José acredita que o aquecimento global não é causado pela ação humana, na sua visão há uma conspiração ambientalista mundial contra o progresso econômico, ele obteve essa crença consultando várias páginas da internet; Antônio acredita que vai se curar de um raro câncer do coração, apesar de ter ouvido seu médico dizer que, no estágio em que o seu câncer se encontra, as chances são muito pequenas; Maria acredita que o seu filho, que, segundo algumas testemunhas, foi visto furtando um chocolate no mercado, é inocente, ele sempre foi um bom filho, ela acalenta; e André, após notar que seus clientes negros dão gorjetas menores, acredita que as pessoas negras não dão boas gorjetas.¹ José, Antônio, Maria e André estão legitimados a acreditar no que acreditam? No clássico artigo “A Ética da Crença”, William Clifford sustentou que ninguém tem o direito de acreditar no que quer que seja se a evidência de que dispõe não for suficiente para a verdade da sua crença. Assim como há regras morais para a correta conduta moral dos agentes, haveria também regras para a correta conduta do agente cognitivo na formação e manutenção das suas crenças. Assim, ao crer, você pode vir a ser recriminado se viola alguma dessas regras. A

¹ Embora o caso do André possa inadvertidamente sugerir um estereótipo, o que não desejamos, esse caso será discutido na seção “A ofensa doxástica” justamente como um exemplo de crença que defensavelmente incorre em um erro moral.

investigação sobre que regras ou normas devem governar o ato de acreditar e quais fundamentos se pode oferecer para elas inaugurou o debate conhecido como *a ética da crença*.

Há pelo menos três modos pelos quais o debate sobre a conduta doxástica se relaciona com a ética. O primeiro e menos contencioso assinala que o ato de crer, analogamente às ações morais, responde a um tipo de normatividade, não necessariamente moral. Por exemplo, as normas para o ato de crer podem ser puramente epistêmicas. Nesse caso, essas normas diriam respeito a como o agente deve visar ou buscar a verdade. O segundo modo como o debate da ética da crença se relaciona com a ética diz respeito à fundamentação das normas para crer. A ideia é que a adoção dessas normas se fundamenta com base em razões morais e sociais. Por fim, o modo mais substantivo consiste em sustentar que o ato de crer, ao menos em alguns casos, é em parte um fenômeno essencialmente moral e que, portanto, razões morais incidem diretamente sobre a legitimidade da crença. Por razões morais, alguém poderia ser recriminado por sustentar uma crença ainda que tivesse evidência favorável para ela. Neste verbete, tangenciando o clássico debate entre Clifford e William James e reações mais contemporâneas ao debate, apresentaremos e discutiremos cada um desses aspectos da ética da crença.

CRENÇAS CULPÁVEIS

Começemos com o experimento de pensamento que aparece logo no início do texto de Clifford, “A Ética da Crença”.² Imagine um armador que tem de avaliar se um navio cheio de emigrantes está

² CLIFFORD (2010, p. 97-99).

suficientemente seguro para ser enviado ao mar. Ele sabe que o navio é velho, tem defeitos de construção, e que já fez muitas viagens. Apesar de estar inicialmente incerto sobre a segurança do navio, o armador afasta as suas dúvidas pela consideração de que, como o navio já havia feito com sucesso muitas viagens, ele provavelmente faria mais uma. Além disso, como há muitas pessoas a bordo, a providência divina zelaria pelo bem-estar dessas pessoas. Feitas essas considerações, o armador acredita sinceramente que o navio está seguro e o libera para navegação.

O armador está legitimado a crer que o navio está seguro para a próxima viagem? As suas considerações são fracas e claramente insuficientes para assegurar minimamente a verdade da sua crença. A expectativa indutiva de que o navio fará uma nova viagem em segurança porque já fez muitas é derrotada pela consideração de que a cada viagem o navio também se desgasta, para além do fato conhecido de que o navio tem problemas de estrutura. O apelo à providência divina, além de basear-se em uma crença bastante disputada, a existência do deus teísta, é derrotada pela consideração de que, ainda que ele exista, não temos qualquer razão para pensar que o deus teísta esteja intervindo para evitar desastres e acidentes, muito pelo contrário. De acordo com Clifford, diríamos que o armador é culpado por crer que o navio está em boas condições de navegação, *“ele não tinha o direito de acreditar com base nos indícios de que dispunha”* (2010, p. 98, ênfase do autor).

Note que a crença do armador é objeto de uma avaliação normativa. Afirma-se que ele não tinha o direito de tê-la, ou que ele é culpado ou irresponsável por tê-la. Por que o armador não tinha esse direito, por que ele deveria investigar e basear-se em indícios mais sólidos? Na literatura, a noção de crença culpável/não culpável está fortemente

associada à concepção *deontológica de justificação*.³ Inicialmente, supõe-se que a noção de crença não culpável é de natureza epistêmica. Por exemplo, o sentido em que o armador é culpado é presumivelmente diferente do sentido em que um pai é culpado ao não crer na honestidade dos seus filhos ainda que ele de fato não sabia se o são.⁴ Essa última seria uma culpa moral, mas não a do armador. Porém, como veremos, há disputa sobre se de fato há alguma noção inteligível de culpa epistêmica.⁵ O que o debate sobre a ética da crença pede são (1) normas que explicitem as maneiras culpáveis ou irresponsáveis, como supostamente é a do armador, e não culpáveis ou responsáveis de acreditar, (2) uma explicação da noção de culpa associada à crença a partir dessas normas, e (3) razões para pensar que devemos seguir qualquer uma dessas normas.

NORMAS EPISTÊMICAS PARA A CRENÇA NÃO-CULPÁVEL

Vejamos que razões poderíamos oferecer para pensar que o armador é culpado e, na seção seguinte, o que pode ser dito sobre a noção de crença não culpável. Uma justificativa para considerar o armador negligente e culpável seria a de que ele deveria buscar o conhecimento ao crer ou, como coloca Williamson, “deve-se julgar (ou crer que *p*) apenas se sabe que *p*” (WILLIAMSON, 2002, p. 11). Em outras palavras, o conhecimento seria a norma da crença.⁶ Na literatura, essa é a abordagem da ética da crença a partir da *epistemologia do*

³ ALSTON (1988).

⁴ CHISHOLM (1969, p. 26).

⁵ BROWN (2019); CHISHOLM (1991); HAACK (2001); PEELS (2017, p. 4).

⁶ SIMION; KELP; GHIJSEN (2016, p. 376).

conhecimento primeiro.⁷ O armador seria culpado por crer em algo que ele não sabia ser o caso, ele sequer investigou. Essa posição enfrenta pelo menos duas dificuldades. A primeira é que precisa ficar claro por que deveríamos almejar *sempre* o conhecimento mais do que a crença provável. Não haveria situações em que mirar apenas a crença meramente provável seria permissível ou mesmo desejável? A segunda é que essa posição parece ser muito exigente, o armador não poderia ter uma crença não culpável de que o navio está seguro a não ser que ela fosse verdadeira. Mesmo sem apelar para cenários céticos, não é difícil imaginar situações em que uma crença baseada em indícios pode, no entanto, se revelar falsa. Pense nos cientistas do passado que defenderam com base em experimentos rigorosos e sérios e, vamos supor, com base em indícios que se considerava suficientes, teorias que hoje sabemos ser falsas. Esses cientistas não merecem ser repreendidos por causa das suas crenças científicas, mesmo quando elas se revelaram falsas, pois recolheram as evidências que estavam ao seu alcance e se apoiaram nelas para crer. Se entendemos a crença baseada em indícios como o ato de crer não culpavelmente, que não merece ser repreendido mesmo quando a crença se revela falsa, então a máxima de que o conhecimento é a norma da crença é inadequada, ela não nos leva à crença não culpável. Isso não é fatal para a tese de que o conhecimento é a norma da crença. O defensor desta tese pode distinguir crença não culpável de crença que possui um tipo mais robusto de justificação e sustentar que o conhecimento como norma da crença nos leva a crenças do último tipo, não a crenças não culpáveis. Crenças não culpáveis não são factivas, isto é, podem ser falsas, ao passo que as crenças justificadas

⁷ WHITCOMB (2014, p. 90).

de modo robusto são tão factivas quanto o conhecimento.⁸ De qualquer modo, seria necessário defender ainda que a noção de crença justificada de modo robusto é mais relevante e interessante que a noção de crença não culpável, ainda que, no dia a dia, pareçamos estar mais interessados na última. Por ora, a noção que nos interessa é a de crença culpável. Assim, precisamos encontrar outra máxima para sustentar que o armador acreditou culpavelmente que o navio estava seguro.

Clifford propôs como norma para a crença que “é sempre incorreto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em indícios insuficientes” (2010, p. 108). Essa norma é uma variante da norma *evidencialista* segundo a qual se deve crer no que se ajusta à evidência disponível.⁹ Uma diferença saliente entre as duas normas é que a de Clifford abrange apenas interdições, crenças que o sujeito não deveria ter, mas não contempla obrigações, crenças que o sujeito deveria ter. Jessica Brown oferece como exemplo da última situação o caso de Trevor, um sujeito que “recebe evidência esmagadora de que pesticidas industriais usados na agricultura são prejudiciais para abelhas e ainda assim suspende o juízo quanto se eles são realmente prejudiciais” (BROWN, 2020, p.3599). Diferente do armador, esse sujeito seria culpado por não crer com base nos indícios sólidos que possui. A glosa evidencialista em termos de ajuste entre crença e evidência disponível contempla os dois tipos de casos¹⁰. Ela parece capturar a

⁸ SIMION; KELP; GHIJSEN (2016, p. 379-380).

⁹ CONEE; FELDMAN (2004, p. 177).

¹⁰ Algumas emendas seriam necessárias para evitar a consequência indesejável de que somos obrigados a crer em tudo que é suportado pela evidência que possuímos. Pode haver consequências lógicas da evidência que possuímos que não vislumbramos e que talvez seja razoável que não estejamos em condições de vislumbrar. Nesse caso, seria um exagero dizer que somos culpados por não crer nessas proposições que seguem da evidência disponível. Uma solução seria a seguinte máxima evidencialista: no caso de se formar alguma atitude doxástica em relação a *p*, então deve-se formar a atitude doxástica em relação a *p* que se ajusta à evidência (CONEE; FELDMAN, 2004, p. 177).

razão pela qual julgamos culpados tanto o armador quanto Trevor. Ambos não fazem justiça à evidência que possuem. O armador vai além dela e Trevor mantém-se aquém dela, ambos são culpados¹¹. Essa razão pode ser o que está por trás das nossas reações intuitivas aos casos do armador e de Trevor. Para facilitar, daqui em diante falaremos da norma de Clifford e da norma evidencialista como se fossem intercambiáveis, tendo em mente a última, mesmo quando estivermos discutindo os argumentos a favor e contra a norma de Clifford. A diferença apontada acima não é relevante para esses argumentos.

Que fundamento se pode apresentar para a norma evidencialista? Pode-se defender a conduta evidencialista como um meio ou o melhor meio para obter bens epistêmicos, como a verdade ou o conhecimento. No entanto, como foi apontado acima, a crença não culpável, isto é, que se ajusta à evidência, não é suficiente para o conhecimento; nos cenários céticos, nem mesmo para a verdade. Pode-se alegar que ela seria pelo menos necessária para a obtenção desses bens epistêmicos, o que é contestado por *confiabilistas* se evidência é entendida como obrigatoriamente acessível ao agente.¹² Conee e Feldman defendem a norma evidencialista alegando que agir em conformidade com ela maximiza o bem epistêmico de ser racional.¹³ Maximizamos a racionalidade epistêmica ao crer no que se ajusta à evidência. Trevor e o armador seriam, então, culpados por acreditarem de modo irracional. A suposição aqui é a de que temos a obrigação epistêmica de ser racional.

¹¹ Uma abordagem mais completa caracterizaria também desculpas que eximiriam ou atenuariam a culpa por violar a norma da crença. Imagine que Trevor tenha sido hipnotizado e sugestionado a não formar qualquer crença sobre pesticidas industriais. Nesse caso, não manteríamos o juízo de que ele é culpado por não crer que esses pesticidas são prejudiciais às abelhas. Para uma discussão cuidadosa desse tópico, veja (PEELS, 2017, p. 169-184).

¹² GOLDMAN (2012, p. 123).

¹³ CONEE; FELDMAN (2004, p. 185).

A AGÊNCIA DOXÁSTICA

Embora se possa questionar se a noção de racionalidade epistêmica apresentada pelo evidencialista é suficientemente clara, especialmente por não ter uma conexão forte com a verdade, de acordo com o evidencialista um agente pode ter muitas crenças falsas mas racionais, bem como muitas crenças verdadeiras, mas irracionais,¹⁴ o principal obstáculo para considerar a norma evidencialista uma boa explicação da noção de crença não culpável é que esta última parece requerer um poder de controle sobre as nossas crenças que talvez não tenhamos, e que o próprio evidencialista não supõe possuímos. Dissemos que o armador e Trevor são culpados respectivamente pela sua crença e pela sua suspensão do juízo. Eles não deveriam ter essas atitudes doxásticas e podem ser repreendidos por isso. Ora, parece que para que seja legítimo vê-los como responsáveis pelas suas respectivas atitudes, eles tinham de ter controle sobre elas.¹⁵ Deveres implicam poderes, costuma-se dizer. Para que o armador seja culpado pela sua crença, ele deveria ter a capacidade de ter uma atitude doxástica diferente. A posição que afirma que temos controle direto sobre as nossas atitudes doxásticas é chamada de *voluntarismo doxástico*. Há tanto argumentos empíricos quanto conceituais contra essa posição.¹⁶ Um argumento conceitual contra é o seguinte. Se eu posso decidir uma crença pela vontade, então posso adquiri-la quer ela seja verdadeira, quer ela seja falsa. Além disso, eu saberia que a adquiro caprichosamente e sem qualquer preocupação com a verdade. Como eu poderia em plena

¹⁴ CONEE; FELDMAN (2004, p. 184).

¹⁵ FELDMAN (2000, p. 669).

¹⁶ ALSTON (1988).

consciência tomar essa crença como minha ao mesmo tempo em que considero a crença como visando a verdade? Isso parecer ser impossível.¹⁷ A alternativa seria sermos capazes de esquecer que adquirimos uma crença caprichosamente tão logo a adquirimos, ou de mudar a nossa concepção da evidência de modo que tomamos a crença como justificada independentemente da maneira caprichosa como a adquirimos. Contudo, como alterar deliberadamente a memória ou a concepção de evidência requer alterar deliberadamente algumas crenças, parece que ainda estamos diante de algo impossível.¹⁸ Argumentos empíricos contra compreendem toda a vasta literatura psicológica sobre a formação de crença¹⁹ e vieses de confirmação.²⁰ Por exemplo, temos a tendência de lembrar erroneamente afirmações que nos foram apresentadas como falsas como se fossem verdadeiras se no momento em que as aprendíamos estávamos sobrecarregados cognitivamente,²¹ embora um erro similar raramente ocorra com afirmações que nos foram apresentadas como verdadeiras. Tal tendência aponta para fatores fora do nosso controle que afetam o conjunto de crenças que fixamos e mantemos. Aliado a outros estudos psicológicos com conclusões similares, Levy e Mandelbaum conjecturam que a “evolução conspirou para nos fazer inicialmente crédulos, uma estratégia decente para criaturas como nós que têm faculdades perceptivas mais ou menos verídicas” (LEVY; MANDELBAUM, 2014, p. 27).

¹⁷ WILLIAMS (1973, p. 148).

¹⁸ LEVY; MANDELBAUM (2014, p. 16).

¹⁹ KRUGLANSKI; BOYATZI, 2014; LEVY; MANDELBAUM (2014, p. 21).

²⁰ NICKERSON (1998).

²¹ LEVY; MANDELBAUM (2014, p. 23).

Há várias reações possíveis a esses argumentos e eles nos levam diretamente às relações intrincadas entre epistemologia e ética. Evidencialistas como Conee e Feldman sustentam que o voluntarismo doxástico não é um requerimento para a aplicação de termos avaliativos e deontológicos como “culpado”, “responsável”, “permissível”, “obrigatório” etc. às atitudes doxásticas (CONEE; FELDMAN, 2004, p. 169). Embora a normatividade epistêmica mantenha alguma analogia com a normatividade moral, elas são distintas. Pode ser que na moral seja necessário ter controle sobre uma ação para ser responsável por ela, mas o mesmo não se aplica às atitudes doxásticas.²² Para eles, a noção relevante para explicar a normatividade epistêmica é a de papel. Assim como o papel de professor traz obrigações para pessoas que ocupem essa função, como a de explicar claramente, quer elas sejam capazes ou não de cumpri-las, o papel de crente também traz obrigações, como a de maximizar a racionalidade epistêmica, para todos nós que estamos na função de acreditar, desacreditar ou suspender o juízo. Outra posição comum na literatura sustenta que temos pelo menos controle indireto sobre as crenças e isso é suficiente para a aplicação do vocabulário de deveres às atitudes doxásticas.²³ Controlamos indiretamente a crença na medida em que controlamos a obtenção de evidência, as estratégias para interpretá-la e raciocinar a partir dela. O armador seria antes criticado por não ter feito a investigação que o exporia à evidência relevante e por ter se engajado em raciocínios falaciosos para racionalizar uma crença do seu interesse, camuflando evidência contrária que ele já tinha. Similarmente, ainda

²² CONEE; FELDMAN (2004, p. 175).

²³ PEELS (2017); RETTLER (2018).

que aceitemos a conjectura de Levy e Mandelbaum de que temos uma tendência natural à credulidade, isso não nos desobriga de evitar nos expor a fontes não confiáveis de informação.²⁴ José, que acredita haver uma conspiração global para nos convencer que o aquecimento global é causado sobretudo pela ação humana, é culpado por se expor demais a sites de confiabilidade duvidosa. O dever de selecionar fontes confiáveis de informação é ainda mais saliente em um contexto, como o atual, em que há excesso de fontes, muitas delas não confiáveis, acessíveis a um custo muito baixo.²⁵

Ambas as posições enfrentam dificuldades. Por um lado, evidencialistas têm a dificuldade de sustentar que a normatividade associada a papeis faz justiça à noção de deveres doxásticos. Parece que não. A normatividade de papeis é teleológica. Alguém pode ser julgado mau professor na medida em que não atinge a finalidade do professor que é a de ensinar, assim como um coração é avaliado como ruim na medida em que falha em bombear o sangue de modo a manter a saúde do seu portador. Essas não são avaliações que suportem a atribuição de culpa ou responsabilidade, elas apenas indicam que algo está aquém da finalidade esperada. Assim, pode ser perfeitamente adequado considerar a finalidade de ajustar a crença à evidência como definidora não dos agentes, mas dos sistemas subpessoais de formação de crença.²⁶ Isso vai ao encontro do reconhecimento de que agentes não têm controle direto sobre as suas crenças. Não haveria, portanto, nenhuma noção legítima de culpa epistêmica, a normatividade teleológica não

²⁴ LEVY; MANDELBAUM (2014, p. 28).

²⁵ VANDERHEIDEN (2016, p. 299).

²⁶ DOUGHERTY (2014, p. 154).

suporta essa noção.²⁷ Por outro lado, se aceitamos que a noção de culpa doxástica se apoia no controle indireto sobre as crenças, então não é claro que essa culpa seja de natureza epistêmica em vez de moral ou prudencial. Para ver isso, voltemos ao caso do armador. Sua culpa é moral por colocar os emigrantes em uma situação de risco. Imagine que não houvesse emigrantes na embarcação, na verdade, nem mesmo tripulação, trata-se de um navio totalmente automatizado. Neste caso, mesmo a sua evidência permanecendo a mesma, diríamos que o armador é imprudente, não culpado, por não investigar as condições do navio.

FUNDAMENTOS MORAIS PARA A NORMA DE CLIFFORD

Se temos controle indireto sobre as crenças, então podemos ser responsáveis indiretamente por nossas crenças. Mesmo que não haja culpa epistêmica, o debate sobre as normas da crença prossegue, o que avaliamos agora é como o agente deve agir para encontrar-se em condições moralmente não culpáveis de formação de crença. Assim compreendida, a ética da crença é um capítulo da ética aplicada.²⁸ Note que podemos continuar defendendo a norma de Clifford ou a evidencialista, desde que ajustemos a nossa compreensão delas. Ao afirmar que não podemos crer sem indícios suficientes ou que devemos ajustar a crença à evidência, o que se quer dizer é que temos de investigar, recolher evidências, evitar raciocínios falaciosos de modo a nos colocar numa posição favorável para que o nosso sistema subpessoal de formação de crença cumpra a sua finalidade. E essas

²⁷ DOUGHERTY (2014, p. 155).

²⁸ DOUGHERTY (2014, p. 146).

diretrizes são defendidas com base na importância moral de ter crenças com certa qualidade epistêmica. Com efeito, é assim que muitos compreendem a defesa de Clifford da sua norma.²⁹ Como o próprio Clifford alega, crença que não esteja baseada em indícios suficientes é uma violação do nosso dever *moral* com a humanidade.³⁰

Na literatura, encontramos defesas consequencialistas³¹ e deontológicas³² da norma de Clifford. Vejamos como procederia a defesa consequencialista. Suponha que o navio naufrague, tirando a vida de muitas pessoas. Nesse caso, parece claro que o armador é culpado pela sua crença. Por crer que o navio estava seguro, ele o liberou para navegação, o que, por sua vez, gerou uma situação propícia para o naufrágio. A sua crença é um antecedente causal relevante da ocorrência do naufrágio. Assim, o armador teria o dever de crer com base em indícios mais sólidos em virtude das consequências da sua crença. Se ele se preocupasse mais com a qualidade da sua crença e exigisse mais indícios para crer, ao não encontrá-los, ele não acreditaria que o navio estava em condições de navegação e não o liberaria para a viagem. Deste modo, no caso em que o navio naufraga, o apelo às consequências do seu ato de crer é suficiente para fundamentar a culpa do armador.³³ Esta não pode, no entanto, ser a resposta correta para a situação do armador, uma vez que Clifford sustenta que ele seria igualmente culpado caso o navio chegasse ileso no seu destino, sem gerar, portanto, qualquer dano aos emigrantes: “não é a crença que

²⁹ AIKIN (2014, p. 42); CONEE; FELDMAN (2004, p. 177).

³⁰ CLIFFORD (2010, p. 104).

³¹ ZAMULINSKI (2002).

³² BERGERON (2006).

³³ AIKIN (2014, p. 44).

conta, mas o modo como a adotou; não se trata afinal da crença ser verdadeira ou falsa, mas de o armador ter ou não o direito a acreditar com base nos indícios de que dispunha” (CLIFFORD, 2010, p. 99). Essa exigência pode ser acomodada pela distinção entre causar dano a alguém e colocar alguém em uma situação de risco.³⁴ Mesmo se, por sorte, o navio chega ao seu destino ileso, uma das consequências da ação do armador é que ele colocou os emigrantes em uma situação de risco. Essa consequência não é obviamente tão ruim quanto a que leva ao naufrágio e possivelmente à morte dos emigrantes, mas ela não deixa de ser uma forma de prejuízo para terceiros. Em qualquer caso, o armador evitaria a correspondente consequência indesejável se fosse mais zeloso e acreditasse apenas com base em indícios suficientes. Se crenças infundadas ensejam ações que têm consequências ruins para terceiros, e podemos evitar essas últimas seguindo a norma de Clifford ou a evidencialista, então temos a obrigação moral de seguir uma dessas normas.

A defesa consequencialista da norma de Clifford esbarra em contraexemplos simples.³⁵ Lembremos que essa norma visa ser aplicada a *todas* as crenças, sem exceções. Podemos apresentar tanto casos de crença infundada que não têm consequências indesejáveis para terceiros quanto, mais do que isso, casos de crença infundada que têm consequências benéficas para terceiros. A situação já mencionada do armador que, sem qualquer inspeção, libera um navio automático, não tripulado, e, vamos supor, sem nenhuma carga imprescindível para ajudar ou salvar a vida de terceiros, é um exemplo do primeiro tipo de

³⁴ ZAMULINSKI (2002, p. 439).

³⁵ OLIVEIRA (2017).

caso. Berit Brogaard apresenta um exemplo do segundo tipo de caso. Suponha um médico malvado que tenha câncer cerebral e descobre uma cura para este tipo de câncer. Como é muito malvado, ele aplica a cura apenas em si mesmo e não a compartilha com o resto da humanidade. No entanto, antes que a cura tenha efeito, uma pequena lesão no seu cérebro faz com que ele tenha a crença de que o composto que ele descobriu é um veneno poderoso. Ele obtém acesso aos reservatórios de água da sua cidade e dilui grandes quantidades do composto na água. Suponha que os efeitos colaterais desse novo composto sejam irrisórios. Como resultado, ele salva a vida de centenas que de outro modo morreriam de câncer cerebral.³⁶ A crença do médico de que o composto é um veneno muito poderoso não está baseada em indícios suficientes e, no entanto, produz consequências benéficas. Se o que conta são as consequências, então não está claro por que o médico deveria ser culpado pela crença que mantém, como sugere a máxima de Clifford. Brogaard também argumenta que mesmo nos casos em que uma crença infundada tem consequências indesejadas, não se segue que o agente não tenha o direito de tê-la em vez de não ter o direito de tê-la ou, se a tem, de não agir sobre ela. Uma crença não irá gerar qualquer consequência ruim se você não estiver motivado a agir com base nela. Assim, se o armador, na situação original, tinha alguma obrigação, é a de não crer com base em indícios insuficientes ou, se crê, de não agir com base nela.³⁷ Juntas essas críticas ameaçam o caráter universal e incondicionado da norma de Clifford.

³⁶ BROGAARD (2014, p. 131).

³⁷ BROGAARD (2014, p. 133-136). Na verdade, uma vez que o agente mantém a crença, ele não só deve evitar agir com base nela, mas mais do que isso, ele teria também de monitorá-la para evitar ou contrabalancear o surgimento de expectativas e disposições automáticas com base no conteúdo dessa crença (CARVALHO, 2018, p. 31-32).

Vejamos agora uma defesa deontológica da norma de Clifford, que se pretende imune às críticas acima. Melissa Bergeron sustenta que, apesar da leitura consequencialista ser sugerida pelo caso do armador e outros oferecidos por Clifford, seu interesse não está nas consequências de crenças particulares, mas em defender uma política geral de manejo das crenças que seja compatível com o nosso comprometimento antecedente com a obrigação moral de não prejudicar os outros.³⁸ A norma de Clifford, segue o argumento, pode ser universalizada, isto é, seguida por todos, sem gerar conflito com o dever de não prejudicar os outros. Já a política oposta, a de crer sem se basear em evidência, não pode ser universalizada, uma vez que, se fosse, o risco de causar dano a si mesmo e aos outros não seria minimizado, o que é incompatível com a obrigação moral de não prejudicar os outros. Se temos a obrigação de não prejudicar os outros, então temos a obrigação de minimizar o risco de prejudicar os outros tanto quanto possível, dadas as nossas condições e limitações cognitivas. Note que não se trata de, em cada caso particular, evitar crenças que tenham como consequência colocar terceiros em uma situação de risco. Ainda que nem todas as crenças obtidas por uma política não-evidencialista tenham consequências indesejadas, a adoção dessa política revela uma falha moral por não *tentar* minimizar o risco de prejudicar terceiros. Independente de qualquer risco potencial ou real, você sabidamente estaria adotando uma política de crenças que não faz jus ao cuidado que os outros merecem, em suma, você estaria desrespeitando a dignidade do outro

³⁸ BERGERON, 2006, p. 68. Pode-se propor uma defesa semelhante da norma de Clifford a partir do comprometimento antecedente com a obrigação moral de ajudar os outros, veja (GOLDBERG, 2015), especialmente o capítulo "The Ethics of Assertion (and Belief)".

ao não levar a sério a sua obrigação de não prejudicar terceiros.³⁹ De qualquer modo, na avaliação de Bergeron, mesmo crenças infundadas aparentemente sem maiores consequências para terceiros acabam implicando atitudes moralmente erradas. Quando cedemos à credulidade, criamos a oportunidade para que outros nos prejudiquem, pois acabamos dando um incentivo para que não se importem com a correção do que dizem para nós, nos tornamos assim cúmplices do seu desleixo em relação a nós. Como salienta o próprio Clifford, “como poderá o meu amigo respeitar a verdade da minha mente quando eu próprio sou descuidado com ela, quando acredito em coisas porque quero acreditar nelas, porque são reconfortantes e agradáveis?” (2010, p. 107). Por fim, a nossa credulidade pode contagiar os outros ao redor e essa é uma forma de ajudá-los a prejudicar a si mesmos, debilitando “seus poderes de autocontrole, de dúvida, de avaliação imparcial e honesta dos indícios” (2010, p. 106). Na leitura deontológica, a credulidade é ruim não pelas suas consequências, as crenças falsas que ela engendra e propicia, mas pelas atitudes em relação ao outro que ela implica. Assim, o dever moral incondicional de não prejudicar terceiros nos leva ao dever incondicional de crer com base em indícios suficientes.

Ambas as defesas morais da norma de Clifford ou evidencialista são ameaçadas pela defesa de James da norma mais fraca segundo a qual temos o direito de acreditar pela vontade em uma proposição desde que a razão seja neutra em relação a ela e seja benéfico acreditar nela.⁴⁰ A razão é neutra quando não há evidência nem favorável nem

³⁹ BERGERON (2006, p. 76).

⁴⁰ JAMES (2010, p. 149-150).

desfavorável a uma proposição. O evidencialista recomenda, nesse caso, a suspensão do juízo. James recomenda a crença se ela for benéfica para o agente e ele assim preferir, a depender do seu apetite pela verdade. Uma crítica que ele endereça à Clifford é que este último parece ter se fixado no objetivo de evitar o erro, enquanto o objetivo de encontrar a verdade, igualmente legítimo, foi deixado de lado. Esses dois objetivos, evitar o erro e obter a verdade, não são equivalentes.⁴¹ Se não acreditarmos em nada, evitaremos o erro, mas também não obteremos nenhuma verdade. Por outro lado, se ignoramos completamente a norma evidencialista, acabamos acreditando em qualquer coisa, muitas delas serão verdadeiras, mas muitas também serão falsas. De qualquer modo, Clifford não teria notado que há diferentes maneiras de equilibrar esses dois objetivos. Em alguns assuntos, como os assuntos científicos em relação aos quais não temos nenhuma urgência, é razoável priorizar o objetivo de evitar o erro sobre o objetivo de obter a verdade. Em outros assuntos, com os morais e em relação aos quais há alguma urgência, não podemos esperar os filósofos decidirem com absoluta certeza quais são os fundamentos últimos da moralidade para então permitir que as pessoas tentem encontrar um termo para as suas desavenças e contendas morais (2010, p. 163). É mais razoável priorizar então a obtenção da verdade. Por fim, há um terceiro tipo de assunto, abrangendo especialmente as crenças religiosas, em que caberá ao temperamento de cada um decidir se será mais arrojado na obtenção da verdade ou se esperará por ela evitando todo tipo de erro. Em relação às crenças religiosas, James acrescenta ainda que crer nelas traz um benefício, “ganhamos, agora mesmo, ao acreditar, e perdemos ao não

⁴¹ CLIFFORD (2010, p. 158).

acreditar, um certo bem vital” (2010, p. 168). Suponha que esse bem vital traga não só bem-estar para o crente mas produza também uma transformação positiva da sua sensibilidade moral, tornando-o mais cuidadoso e generoso. Em uma situação como essa, ainda que o sujeito resolva arriscar e acreditar na afirmação religiosa sem ter evidência para ela, o que é um episódio de credulidade, pode-se argumentar que o bem prudencial e moral que advém desse ato de credulidade talvez sobrepuje e expie a culpa que a credulidade encerra. Clifford parece não contemplar a possibilidade de que, ao nos comprometermos com a norma evidencialista, podemos perder bens que superam o bem de minimizar o risco de prejudicar terceiros. A questão não é fácil, pois é preciso ponderar valores morais, e não está claro se a crença religiosa traz efetivamente tanto um bem prudencial quanto um bem moral, mas essas considerações levantam uma dúvida razoável sobre se a norma evidencialista não foi longe demais⁴².

Outra crítica importante levantada por James é que, como uma questão de fato e de direito, não podemos submeter todas as nossas crenças ao escrutínio da norma evidencialista. Como James pontua, “a nossa natureza inintelectual influencia as nossas convicções” (2010, p. 149), os comprometimentos mais básicos, por exemplo, se teremos ou não “fé na fé de outrem”, se acreditamos que há verdades para serem descobertas, são determinados pela nossa natureza volitiva. Pode-se questionar se deveria ser assim. Mas igualmente não podemos aplicar a regra evidencialista sucessivamente sem acabar caindo no ceticismo do *regresso das justificações*. O próprio Clifford reconhece que há algumas

⁴² Por limitação de espaço, não há como fazer justiça ao rico texto de James (JAMES, 2010) nesta entrada. Para uma análise detalhada de “A vontade de acreditar”, veja (HOLLINGER, 2010) e sobretudo (AIKIN, 2014, p. 79-180).

afirmações que é preciso aceitar antes de se ter evidência para elas, ou então, nem poderíamos começar a investigar.⁴³ Essa concessão aponta, no entanto, para uma limitação do escopo da regra evidencialista. Uma possível resposta seria a introdução da distinção entre o que se pode ou deve *aceitar* e no que se pode ou deve *acreditar*.⁴⁴ A norma de Clifford se aplicaria apenas às crenças. Restaria de qualquer forma o problema de como distinguir essas atitudes doxásticas e, por fim, estipular também regras para a aceitação responsável e não-culpável.

A OFENSA DOXÁSTICA

O que dizer sobre as crenças de Antônio e André? Antônio terá uma chance maior de cura, vamos supor, se ele acreditar que irá se curar, embora ele tenha evidência confiável de que as suas chances são irrisórias. Assim, Antônio tem razões prudenciais para crer que vai se curar e razões epistêmicas para crer que é muito improvável que irá se curar. Pode-se sustentar que essas razões devem ser mantidas apartadas, elas são de natureza distintas e não podem ser comensuradas, e que, no fundo, só as razões epistêmicas deveriam importar, já que a crença visa à verdade⁴⁵. Mas também é possível defender que essas razões não são totalmente incomensuráveis e que todas elas são, de alguma forma, relevantes para a pergunta sobre no que se deve crer.⁴⁶ Mesmo visando a verdade, a crença teria também tanto uma dimensão prudencial quanto uma dimensão moral que não

⁴³ CLIFFORD (2010, p. 111 e 131).

⁴⁴ COHEN (1989).

⁴⁵ Como na situação da *aposta de Pascal*, pode ser prudencialmente vantajoso para nós acreditar no deus teísta, mas daí não se segue que tenhamos uma razão para pensar que é verdade que o deus teísta existe.

⁴⁶ MATHESON; VITZ (2014, p. 3-4).

podem ser negligenciadas. Veremos isso com mais cuidado considerando o caso de André, em que razões morais parecem estar em jogo.

André, um homem branco, trabalha como garçom em um bar e costuma tomar notas das características dos seus clientes que lhe dão gorjetas. Segundo o seu registro, que, vamos supor, é confiável e não enviesado, clientes brancos deram na média gorjetas maiores; clientes negros deram na média gorjetas menores. Note que essa evidência não é surpreendente, ela reflete uma desigualdade econômica estrutural que encontramos em nossa sociedade. Há um cliente negro no bar e André acredita, com base na sua evidência, que receberá, se alguma, uma gorjeta irrisória. Esse caso é inspirado em um similar apresentado por Rima Basu.⁴⁷ Ela defende que, apesar de ter evidências para a sua crença, André faz algo errado ao acreditar que o cliente negro no bar lhe dará uma gorjeta pequena. Segundo Basu, a crença de André é uma crença racista⁴⁸ e de um tipo bem especial. Ela não é racista pelo seu conteúdo, como seria o caso se André acreditasse que pessoas negras merecem menos consideração moral. Essa não é a sua crença e, vamos supor, ele não tem qualquer má-fé em relação ao seu cliente negro. André também não baseia a sua crença em falsos estereótipos. Sua crença é, se não verdadeira, pelo menos provável. Dada a sua evidência, é provável que o cliente negro dará uma gorjeta pequena. Ainda assim, segundo Basu, o seu ato de crer seria racista. Como no caso do Antônio, há razões conflitantes para a crença. André tem razões epistêmicas em favor da sua crença, mas teria também, como alega Basu, razões morais

⁴⁷ BASU (2019a, p. 2498).

⁴⁸ BASU (2019a, p. 2501).

contra ela e que deveriam inclusive triunfar em parte sobre as razões epistêmicas. Pode-se objetar que crenças não podem ser racistas, apenas ações. Desde que André não dê qualquer tratamento diferente a esse cliente em relação aos demais, por exemplo, oferecendo um serviço pior, não haveria nada de errado com a sua crença. Retomando a consideração da Brogaard, se o André não se motivar a agir com base na sua crença, ele não deveria ser repreendido por crer que receberá uma gorjeta ruim desse cliente. Afinal, trata-se de uma crença baseada em razões epistêmicas. Contudo, considere o seguinte caso. João trabalha como guarda de uma loja de departamento. Um dia, Maria está saindo da loja e João acredita que a bolsa que ela está carregando foi furtada, embora ele não tenha visto ela pegando a bolsa. Apesar disso, João não faz nada, pois ele anda indignado com o tratamento que a loja lhe tem dado. Embora João não tenha causado dano à Maria, é difícil negar que ele não tenha feito nada de errado com ela. Se nos colocamos no lugar da Maria, “nós não queremos que as pessoas acreditem que furtamos a bolsa. Nos importamos com o que as pessoas acreditam sobre nós” (BASU, 2019a, p. 2506). Nossas atitudes importam, o que acreditamos sobre os outros deveria ser considerado parte da maneira como tratamos os outros. Ao acreditar que Maria teria furtado uma bolsa, João frustrou a expectativa dela de ser considerada *prima facie* inocente. Voltando ao caso do André, de que maneira ele estaria prejudicando o seu cliente negro ao crer que ele dará uma gorjeta pequena? O erro cometido por André não é muito diferente do erro de se tomar erroneamente alguém em uma loja ou em um restaurante como um funcionário simplesmente pela cor da sua pele. A suposição implícita de que aquela pessoa não ocupa posições de prestígio na sociedade é uma forma de contribuir para reforçar e manter estereótipos e a estrutura

desigual do ambiente em que navegamos.⁴⁹ Sua dignidade é ferida ao não ser considerada como alguém que poderia ocupar qualquer posição legalmente aberta para ela, especialmente as mais prestigiadas. André faz o mesmo em relação ao seu cliente, ele “falha em mostrar o cuidado moral exigido pela natureza injusta do ambiente em que eles se encontram” (BASU, 2019b, p. 14). O purista, que defende que só razões epistêmicas deveriam importar para a crença, pode insistir que só ações podem ser moralmente erradas e alegar que só nos importamos com o que as pessoas acreditam sobre nós porque normalmente essas crenças ensejarão ações que podem nos afear. A questão é contenciosa.

As considerações de Basu podem nos levar a reconsiderar a defesa deontológica da norma de Clifford. Se ela estiver correta, então não pode ser o caso que a obrigação moral de não prejudicar os outros nos leve, sem qualificações adicionais, à norma de Clifford. É justamente em virtude da sua obrigação moral de não prejudicar terceiros que André não deve crer com base na sua evidência que o cliente negro dará uma gorjeta ruim. Isso ainda deixa em aberto a questão de como razões morais e epistêmicas devem ser ponderadas para responder a questão sobre no que se deve crer. A proposta de Basu é que, embora razões morais não sejam razões para a verdade da crença, elas são razões para estipular o limiar de evidência suficiente para a crença.⁵⁰ Nessa ponderação devemos considerar, “ao estabelecer a crença, o risco que se impõe a outra pessoa ao falhar em responder com sensibilidade suficiente às características moralmente relevantes do ambiente”

⁴⁹ BASU (2019b, p. 12).

⁵⁰ Uma posição análoga e muito discutida é a que defende que a justificação (ou o conhecimento) é infiltrada pragmaticamente (FANTL; MCGRATH, 2007). A posição de Basu é que razões morais também se infiltram na noção de evidência suficiente. Na filosofia da ciência, uma posição de contornos semelhantes é defendida pela Douglas Heather (DOUGLAS, 2000, 2007).

(BASU, 2019b, p. 17). Isso significa que as demandas de evidência podem variar conforme for o alvo da crença. André precisa de mais evidência do que ele possui para crer que o cliente negro irá dar uma gorjeta pequena, talvez, por exemplo, vindo a saber quanto essa pessoa ganha por mês, se tem filhos, se está endividado etc., enquanto que a evidência que ele já possui pode ser suficiente para crer que um outro cliente no bar, um jovem rapaz branco, irá dar uma gorjeta próxima à média das gorjetas que ele recebeu de rapazes brancos no passado. Essa é a maneira pela qual prestamos o devido cuidado ao outro e asseguramos que a nossa crença minimizará o risco de contribuir para a estrutura historicamente injusta do nosso ambiente.

O caso da Maria também pode ser avaliado de maneira similar. Por se tratar do seu filho, ao qual ela deve lealdade, evidência mais volumosa e robusta é requerida para que ela acredite que ele furtou um chocolate do mercado. Assim, a norma evidencialista talvez tenha de ser reformulada para acomodar adequadamente as demandas morais que recaem sobre nós.

A ética da crença é um tema difícil, pois envolve várias áreas da filosofia e se ramifica em vários subproblemas, como tentamos mostrar nesta entrada; ao mesmo tempo, é um tema vivo e de extrema relevância para a vida cotidiana.

REFERÊNCIAS

- AIKIN, S. F. **Evidentialism and the will to believe**. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- ALSTON, W. P. The Deontological Conception of Epistemic Justification. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 257-299, 1988.

- BASU, R. The wrongs of racist beliefs. **Philosophical Studies**, v. 176, n. 9, p. 2497-2515, 2019a.
- BASU, R. Radical moral encroachment: The moral stakes of racist beliefs. **Philosophical Issues**, v. 29, n. 1, p. 9-23, 2019b.
- BERGERON, M. The Ethics of Belief: Conservative Belief Management. **Social Epistemology**, v. 20, n. 1, p. 67-78, 2006.
- BROGAARD, B. Wide-Scope Requirements and the Ethics of Belief. In: MATHESON, J.; VITZ, R. (eds.). **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 130-145.
- BROWN, J. Epistemically blameworthy belief. **Philosophical Studies**, v. 177, p. 3595-3614, 2020.
- CARVALHO, E. M. A ética da crença: Uma defesa moderada da posição indiciária. **Sofia**, v. 7, n. 1, p. 17-40, 2018.
- CHISHOLM, R. **Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.
- CHISHOLM, R. M. Firth and the Ethics of Belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 51, n. 1, p. 119-128, 1991.
- CLIFFORD, W. F. A Ética da Crença. In: MURCHO, D. (ed.). **A Ética da Crença**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010, p. 97-136.
- COHEN, J. Belief and Acceptance. **Mind**, v. 98, n. 391, p. 367-389, 1989.
- CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism: Essays in Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DOUGHERTY, T. The 'Ethics of Belief' is Ethics (Period). In: MATHESON, J.; VITZ, R. (eds.). **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 146-166.
- DOUGLAS, H. Inductive Risk and Values in Science. **Philosophy of Science**, v. 67, n. 4, p. 559-579, 2000.

DOUGLAS, H. Rejecting the Ideal of Value-Free Science. In: KINCAID, H.; DUPRÉ, J.; WYLIE, A. (eds.). **Value-Free Science?** Oxford: Oxford University Press, 2007. v. 15, p. 120-140.

FANTL, J.; MCGRATH, M. On Pragmatic Encroachment in Epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, n. 3, p. 558-589, 2007.

FELDMAN, R. The Ethics of Belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LX, n. 3, p. 667-695, 2000.

GOLDBERG, S. C. **Assertion**: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech. Oxford: Oxford University Press, 2015.

GOLDMAN, A. **Reliabilism and Contemporary Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HAACK, S. "The Ethics of Belief" Reconsidered. In: **Knowledge, Truth, and Duty**: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 21-30.

HOLLINGER, D. James, Clifford e a consciência científica. In: PUTNAM, R. A. (ed.). **William James**. Aparecida: Editora Idéias & Letras, 2010, p. 95-112.

JAMES, W. A Vontade de Acreditar. In: MURCHO, D. (ed.). **A Ética da Crença**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010, p. 137-174.

KRUGLANSKI, A. W.; BOYATZI, L. M. The Psychology of Knowledge Formation. In: MATHESON, J.; VITZ, R. (eds.). **The Ethics of Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 169-183.

LEVY, N.; MANDELBAUM, E. The Powers that Bind: In: MATHESON, J.; VITZ, R. (eds.). **The Ethics of Belief**: Individual and Social. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 15-32.

MATHESON, J.; VITZ, R. **The Ethics of Belief**: Individual and Social. Oxford: Oxford University Press, 2014.

NICKERSON, R. S. Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises. **Review of General Psychology**, v. 2, n. 2, p. 175-220, 1998.

- OLIVEIRA, L. R. Deontological evidentialism, wide-scope, and privileged values. **Philosophical Studies**, v. 174, n. 2, p. 485-506, 2017.
- PEELS, R. **Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- RETTLER, L. In defense of doxastic blame. **Synthese**, v. 195, n. 5, p. 2205-2226, 2018.
- SIMION, M.; KELP, C.; GHIJSEN, H. Norms of Belief. **Philosophical Issues** (A Supplement to NOÛS), v. 26, n. 1, p. 374-392, 2016.
- VANDERHEIDEN, S. The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 19, n. 2, p. 297-311, 2016.
- WHITCOMB, D. Can there be a Knowledge-First Ethics of Belief? In: MATHESON, J.; VITZ, R. (eds.). **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 89-111.
- WILLIAMS, B. Deciding to believe. In: **Problems of the Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 136-151.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and Its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ZAMULINSKI, B. A Re-evaluation of Clifford and His Critics. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 40, n. 3, p. 437-457, 2002.

35

EXPERIMENTOS MENTAIS

Roberto Schmitz Nitsche

Tiegue Vieira Rodrigues

INTRODUÇÃO

Depois de um longo e cansativo dia de pesquisas filosóficas você resolve jantar, tomar um banho e ir dormir. Durante a noite, sem você perceber absolutamente nada, um grupo de cientistas criminosos enchem a sua casa com um gás sonífero. Depois de alguns minutos eles invadem sua casa e você é raptado por eles. Eles levam você até um laboratório secreto onde estão algumas das tecnologias mais avançadas já criadas, entre elas um supercomputador. Os cientistas iniciam uma grande operação em seu corpo, eles retiram seu cérebro do crânio e o colocam em um tanque com um líquido especial que consegue nutri-lo. Uma infinidade de cabos é colocada no seu cérebro, todos conectados ao supercomputador, que consegue enviar uma quantidade quase infinita de impulsos nervosos para seu cérebro, que os consegue interpretar. Doravante, você não será mais capaz discernir se o que você experiencia é de fato a realidade ou apenas uma simulação de computador, pois o supercomputador consegue simular toda e qualquer atividade cerebral no seu cérebro.¹

¹ Casos como esse foram desenvolvidos por Gilbert Harman (1973) e Hilary Putnam (1999).

Casos como esse são muito comuns na filosofia: a cientista Mary de Frank Jackson,² o quarto chinês de John Searle,³ a máquina das experiências de Robert Nozick,⁴ o problema do trem desgovernado de Philippa⁵ e suas várias variantes,⁶ o véu de ignorância de John Rawls,⁷ Hume e seu problema com o tom de azul,⁸ o besouro de Ludwig Wittgenstein,⁹ o eterno retorno de Friedrich Nietzsche,¹⁰ a Terra gêmea de Hilary Putnam,¹¹ etc. Não são apenas filósofos que usam tais casos, eles são também muito comuns nas ciências: a queda dos corpos de Galileu, o elevador de Einstein, o balde de Newton, as câmaras de gás de Maxwell, o plano inclinado de Stevin, o gato de Schrödinger, etc. Esses casos podem ser usados para facilitar a compreensão sobre os desdobramentos de uma teoria, e, nesse sentido, possuem um valor educacional muito grande, podem ser usados para refutar ou provar alguma teoria, podem servir para analisar nossos conceitos, entre vários outros usos.

O que esses casos possuem em comum? Eles são usualmente nomeados experimentos mentais. Podem existir diversos motivos para cientistas e filósofos utilizarem experimentos mentais. Muitas vezes esses casos envolvem situações em que imaginamos cenários que são fisicamente impossíveis, como correr à velocidade da luz, desconsiderar

² Jackson (1982).

³ Searle (1980).

⁴ Nozick (1974).

⁵ Foot (1967).

⁶ Por exemplo, Judith Jarvis Thomson (1976).

⁷ Rawls (1999).

⁸ Hume ([1748] 2007).

⁹ Wittgenstein (1953).

¹⁰ Nietzsche ([1882] 2001).

¹¹ Putnam (1973).

as forças da gravidade e imaginar planos perfeitamente lisos. Também podemos ser convidados a imaginar cenários que não são fisicamente impossíveis, mas eticamente errados, como quando criamos uma pessoa privada de cores, quando matamos ou torturamos pessoas, ou animais. Por outro lado, há experimentos mentais que podem ser executados fisicamente, não sendo eticamente errados nem fisicamente impossíveis, como no caso da queda dos corpos de Galileu.¹² Podemos conjecturar que oferecer um experimento mental como esse último é mais rápido e menos trabalhoso do que executar um experimento físico. Podemos ter casos em que não dispomos dos instrumentos ou condições necessárias para realizar um experimento físico, e, assim, experimentos mentais são uma ótima ferramenta para criarmos tais instrumentos e condições. Por exemplo, por meio desses experimentos podemos criar planos perfeitamente lisos, viajar à velocidade da luz, privar pessoas de liberdade, mudar a composição do cérebro de alguém, etc.

HISTÓRIA DOS EXPERIMENTOS MENTAIS

Um dos casos mais antigos que talvez possa ser classificado como um exemplo de experimento mental¹³ foi apresentado por Arquitas de

¹² Galileu desenvolveu um cenário para refutar a teoria aristotélica da queda dos corpos, que afirma que o peso determina qual será a velocidade de queda de um objeto. Galileu nos pede para imaginarmos dois corpos, o primeiro deles pesando uma unidade e o segundo pesando duas, que são unidos durante sua queda. A partir da abordagem aristotélica a junção dos dois corpos aumentaria o peso da composição e a faria cair mais rapidamente do que o segundo corpo com duas unidades de peso, por outro lado, o peso mais leve, com uma unidade, atuaria como um freio na composição, pois é mais leve e objetos mais leves caem mais lentamente. A contradição se torna clara. Galileu elegantemente nos apresenta a solução: todos os corpos caem com a mesma velocidade independentemente do seu peso.

¹³ Não há unanimidade na literatura sobre qual caso deve ser considerado o primeiro experimento mental. Por exemplo, Nicholas Rescher (1991) defende que os pré-socráticos já utilizavam experimentos mentais, enquanto Andrew Irvine (1991) afirma que os pré-socráticos representam apenas um primeiro, mas importante, passo em direção a um futuro desenvolvimento dos experimentos mentais.

Tarento¹⁴ (428 a.n.e.-347 a.n.e.). O experimento por ele desenvolvido nos pede para imaginarmos alguém na borda mais externa do universo tentando esticar sua mão através do suposto limite do universo. Se ela conseguir, então ainda há espaço depois da fronteira, mas se ela não conseguir, o que a impede de atravessar a mão deve ser alguma espécie de matéria, sendo uma continuação.¹⁵ Com esse caso Arquitas buscou provar que o universo deve ser infinito. Muitos outros casos podem ser encontrados desde a filosofia pré-socrática até a filosofia contemporânea.

Os filósofos da Grécia antiga, medieval e, em certa medida, os modernos, não possuíam nenhum termo para rotular tais casos.¹⁶ A criação do termo é comumente atribuída a Hans Christian Ørsted (1777-1851), porém também podemos encontrar o termo “experimentar com pensamentos” nos trabalhos de Georg Christoph Lichtenberg (1742 - 1799).¹⁷ Um dos primeiros autores a se preocupar com experimentos mentais foi Ernst Mach¹⁸ que aponta para a importância de seu uso não somente nas ciências. Para ele, os experimentos mentais, através da memória, nos ajudam a identificar detalhes do mundo real aos quais falhamos em dar a devida atenção. Muitas vezes, em sua visão,

¹⁴ Ver Katerina Ierodiakonou (2018, p. 31).

¹⁵ Segundo Ierodiakonou (2011, p. 32), “a estrutura geral do experimento mental de Arquitas é a seguinte: Imagine, diz Arquitas, que o universo é finito, que há um homem em sua borda mais externa e que ele tenta estender sua mão ou seu cajado. Há duas possibilidades: ou ele pode ou não pode estendê-lo. Mas é absurdo pensar que ele não pode estendê-lo. E se ele pode estendê-lo, significa que ele não está no limite do universo; assim, a mesma questão será levantada quando ele avançar, e esta questão continuará a ser levantada *ad infinitum*. Portanto, se assumirmos que o universo é finito, ou chegamos a um absurdo ou concluímos que o universo é infinito. Portanto, o universo é infinito”.

¹⁶ Ver Katerina Ierodiakonou (2005, 2011, 2018).

¹⁷ Ver Aspasia S. Moue, Kyriakos A. Masavetas e Haido Karayianni (2006, p. 63).

¹⁸ Ver Ernst Mach (1976).

experimentos mentais são uma preparação para os experimentos físicos.

Pouco após Mach apontar para a importância dos experimentos mentais, surgem as críticas céticas de Pierre Duhem.¹⁹ O autor argumenta que não podemos confiar nesses casos imaginários e fantasiosos, pois muitas vezes os experimentos mentais não podem se tornar experimentos físicos. A tendência cética em relação aos experimentos mentais continuou ativa através do Círculo de Viena, onde seus membros atribuíram apenas um papel muito menor para o uso de experimentos mentais.²⁰ Sabemos que o Círculo de Viena ficou ativo provavelmente entre os anos de 1922 e 1936, posterior à morte de Duhem em 1916. Albert Einstein, que viveu entre os anos de 1879 e 1955, ou seja, durante um período cético em relação ao uso dos experimentos mentais na ciência, fez abundante uso de experimentos mentais nas suas teorias físicas.

Nesse mesmo período Popper²¹ aponta haver pelo menos uma maneira de fazer bom uso dos experimentos, o modo crítico. O autor aponta o experimento de Galileu como sendo um bom exemplo. Porém, Popper é receoso com o uso de idealizações ou suposições especiais que muitas vezes são utilizados nos experimentos mentais.²² Pouco depois da época de Popper, Koyré²³ aponta os benefícios do uso de experimentos mentais para situações onde é fisicamente impossível ter superfícies perfeitamente planas, corpos perfeitamente rígidos, esferas

¹⁹ Ver Duhem (1991).

²⁰ Ver Aspasia S. Moue, Kyriakos A. Masavetas e Haido Karayianni (2006, p. 65).

²¹ Ver Karl Popper (2005).

²² Ver Karl Popper (2005, p. 466).

²³ Ver Alexandre Koyré (1992).

perfeitamente redondas ou medições totalmente precisas.²⁴ Seguindo uma visão mais otimista, encontramos os trabalhos de Thomas Kuhn.²⁵ Para ele, os experimentos mentais criam um conflito ou uma contradição na maneira como cientista pensa. Dessa maneira, o experimento mental atua como um substituto de conceitos confusos e contraditórios por novos que se encaixem no mundo.

A discussão sobre experimentos mentais tornou-se epistemologicamente mais interessante no final dos anos 80 e início dos anos 90. O primeiro trabalho a surgir nessa época foi de James Robert Brown, publicado em 1986 com o título “Experimentos mentais desde a revolução científica”. Em 1991 John Norton publica um artigo criticando a abordagem de Brown, com o título de “Experimentos mentais no trabalho de Einstein”. Nesse mesmo ano Tamara Horowitz e Gerald Massey organizam uma compilação de artigos intitulado “Experimentos mentais nas ciências e na filosofia”. Alguns desses artigos foram apresentados na conferência “O lugar dos experimentos mentais nas ciências e na filosofia” de 1986.

A ABORDAGEM PLATÔNICA

James Robert Brown²⁶ foi o primeiro autor a defender uma abordagem platônica em relação aos experimentos mentais e também o precursor da discussão atual. O autor não define o que ele entende por experimentos mentais,²⁷ pois “é difícil dizer exatamente o que são. Nós

²⁴ Ver Alexandre Koyré (1992, p. 45).

²⁵ Ver Kuhn (1977).

²⁶ Brown (1986, 1991a, 1991b, 1993, 2002)

²⁷ Lukáš Bielik buscou formular uma definição a partir dos trabalhos de Brown: “eles são realizados na mente; eles envolvem algo semelhante à experiência; normalmente ‘vemos’ algo acontecendo em um

os reconhecemos quando os vemos” (BROWN, 1991b, p. 1). Em vez de definir, ele prefere trazer exemplos, já que os reconhecemos quando os vemos, e classificá-los de acordo com seu uso. O autor os divide entre destrutivos, que servem para refutar teorias, e construtivos, que, por sua vez, recebem três subclassificações: mediativos, que facilitam conclusões de teorias bem articuladas, conjecturais, onde buscam uma explicação para o resultado, e diretos, que não iniciam com uma teoria bem articulada, mas terminam em uma.

Os experimentos mentais por ele classificados como platônicos são, ao mesmo tempo, destrutivos e diretos. Brown aponta três exemplos de experimentos mentais platônicos: “o experimento mental de Galileu sobre a velocidade de queda de corpos de diferentes pesos, o experimento mental EPR que destruiu a interpretação de Copenhague e estabeleceu variáveis ocultas, e o argumento de Leibniz para a conservação da *vis viva*” (BROWN, 1991b, p.76). O que esses casos têm em comum? Eles destroem alguma teoria (destrutivos) e estabelecem uma nova (diretos). Outra característica em comum é que eles são *a priori*, pois não utilizam novas evidências empíricas e também não são derivações lógicas de informações que já possuíamos.

O autor argumenta que existem objetos abstratos, que são entidades platônicas reais, que nos ajudam a produzir uma base para as verdades matemáticas. Em suas palavras: “a matemática é mais bem explicada pelo apelo a entidades platônicas reais; elas não apenas fornecem as bases para a verdade matemática, mas esses objetos abstratos também são de alguma forma responsáveis por nossas intuições e percepções matemáticas” (BROWN, 1991b, p. 49). A sua

experimento mental; há mais do que mera observação neles (como cálculo, aplicação da teoria, adivinhação, etc.); às vezes, eles contêm idealizações” (2014, p. 5).

definição de platonismo diz que, embora esses objetos abstratos da matemática tenham existência independentemente de nós e estejam fora do que entendemos por tempo e espaço, ainda podemos de alguma maneira aprender algo sobre sua existência como um resultado das nossas habilidades mentais de percebê-los.

É a existência dessas entidades matemáticas que possibilita ao experimentador ter algo para perceber no caso dos experimentos mentais platônicos. Portanto, o *a priori* envolvido nesses experimentos é o mesmo que podemos encontrar nas intuições matemáticas. Conforme o autor, “a maneira como alguns experimentos mentais funcionam - os platônicos - permite que compreendamos os universais relevantes” (BROWN, 1991b, p. 85). Dessa maneira, “a epistemologia dos experimentos mentais é semelhante à epistemologia da matemática. Assim como às vezes percebemos entidades matemáticas abstratas, às vezes percebemos universais abstratos” (BROWN, 1991b, p. 85).

A ABORDAGEM DOS ARGUMENTOS

Alguns autores defendem a ideia de que experimentos mentais são argumentos.²⁸ O primeiro a desenvolver tal teoria foi John Norton (1991, 1993, 1996, 2004a, 2004b). O autor defende que experimentos mentais “são argumentos que postulam estados de coisas hipotéticos ou contrafactuais e invocam particularidades irrelevantes para a generalidade da conclusão” (NORTON, 1991, p. 129). Sem a primeira condição estaríamos apenas descrevendo experimentos físicos ou ainda apenas descrevendo estados de coisas que não envolvem nenhuma

²⁸ Laymon (1991), Rescher (1991), Irvine (1991), Forge (1991), Bunzl (1996) e Norton (1991, 1993, 1996, 2004a e 2004b).

experimentação. A segunda condição é responsável pela característica experimental. As particularidades irrelevantes são equivalentes a quando Einstein nos convida a imaginar um físico que foi drogado e levado inconscientemente para uma caixa, todos esses detalhes são irrelevantes para Norton, pois poderíamos imaginar, por exemplo, qualquer outra pessoa no lugar do cientista.

Como experimentos mentais não envolvem nenhuma nova informação empírica, conforme a abordagem de Norton, tudo o que eles podem fazer é organizar e generalizar as informações que já possuímos. Na visão empirista de Norton essas informações são derivadas da realidade, ou seja, através das experiências que temos das interações com o mundo. Todas as informações são colocadas no experimento mental em forma de suposições, sendo que elas podem ser tanto explícitas ou tácitas. O papel do experimento mental é organizar e generalizar essas suposições e nos levar aos resultados da execução.

Para Norton todos os experimentos mentais podem ser reconstruídos em argumentos. Essa versão reconstruída não contém as particularidades irrelevantes, e, portanto, não é um experimento mental. Todos os resultados alcançados pela execução de um experimento mental deverão igualmente ser demonstráveis através da reconstrução em argumentos. Os critérios utilizados pela lógica para avaliar argumentos, serão os mesmos utilizados para avaliar a versão reconstruída do experimento mental: “um bom experimento mental é um bom argumento; um experimento ruim é um argumento ruim” (NORTON, 1991, p. 131).

Se experimentos mentais são argumentos, então “a condução real de um experimento mental consiste na execução de um argumento” (NORTON, 1996, p. 354). Essa afirmação explica porque experimentos

mentais erram, e ainda explica porque eles erram na mesma medida em que argumentos erram. Quando ocorre o emprego de alguma falácia no experimento mental, ele errará na mesma medida em que a sua versão reconstruída em argumentos. Portanto, “[um experimento mental] não pode produzir conhecimento onde um argumento não pode. [Ele] só pode produzir esse conhecimento se um argumento puder” (NORTON, 1996, p. 356).

A ABORDAGEM INTUICIONISTA

Elke Brendel procura desenvolver uma epistemologia dos experimentos mentais baseada em intuições, concordando em algum sentido com a teoria intuicionista de Brown, mas, por outro lado, aceitando algumas partes da abordagem desenvolvida por Norton, a saber, que experimentos mentais podem ser reconstruídos em forma de argumentos. Para a autora “as intuições são [...] atitudes proposicionais mentais que são acompanhadas por um forte sentimento de certeza” (BRENDDEL, 2004, p. 96). Por um lado, nossas intuições possuem certa estabilidade, pois fazemos parte da mesma cultura, em um sentido amplo, pertencemos à mesma espécie e compartilhamos muitos conhecimentos científicos, por outro lado, as intuições podem ser modificadas e receber inclinações diferentes, já que elas dependem do nosso conhecimento e de nossas experiências que podem ser modificados durante nossa vida. Em outras palavras, intuições não são intrasubjetivamente nem intersubjetivamente estáveis, ou seja, elas podem ser modificadas por experiências singulares dos indivíduos e também por experiências em um sentido coletivo.

A facilidade que temos para compreender experimentos mentais é explicada por Brendel através do uso de intuições, algo que Norton não concorda. As intuições, nesse sentido, são motivadas pelos nossos conhecimentos sobre o mundo. A autora afirma que “[...] é mais plausível supor que algumas premissas ocultas funcionam como conhecimento de fundo e que elas não precisam ser ativadas explicitamente quando realizamos um experimento mental. Parte desse conhecimento de fundo consiste em intuições” (BRENDDEL, 2004, p. 96). Nesse sentido, as intuições podem afetar de maneira inconsciente as conclusões dos experimentos mentais, pois elas atuam sobre nosso conhecimento de mundo, nos inclinando a aceitar determinadas conclusões e a rejeitar outras. Nessa perspectiva, as intuições não são platônicas, elas não dependem de nenhum reino abstrato, apenas do que já sabemos e utilizamos como conhecimento de fundo na elaboração e execução dos cenários.

É por meio do processo de reconstrução de experimentos mentais em argumentos que podemos analisar as premissas envolvidas no cenário, ou seja, podemos tornar as premissas implícitas do conhecimento de fundo em premissas explícitas, e, assim, podemos aplicar as regras da lógica na sua avaliação. Com esse processo podemos encontrar premissas implausíveis ou falsas, da mesma maneira que poderemos avaliar inferências válidas e inválidas. Segundo a autora, “ao fazer isso, podemos refletir criticamente sobre as intuições que surgem no experimento mental e analisar se elas realmente representam crenças justificadas ou se nos levam a conclusões erradas” (BRENDDEL, 2004, p. 96).

A ABORDAGEM DOS MODELOS MENTAIS

Em 1992 Nenad Mišćević²⁹ e Nancy J. Nersessian³⁰ desenvolveram independentemente duas teorias muito parecidas. Os dois autores argumentam que experimentos mentais funcionam por meio de modelos que criamos em nossas mentes. Mišćević usa como exemplo desse processo o momento em que vamos a uma loja comprar um móvel novo para nossa casa. Criamos um modelo mental dela, da casa, visualizamos os móveis, o espaço, as janelas, etc. Na hora da escolha do móvel novo, colocamos ele no nosso modelo e vemos como ele se ajeita na nossa casa em relação ao espaço disponível e aos outros móveis. Na abordagem desse autor “é permitido ao experimentador mental usar dedução, raciocínio indutivo e matemática (geralmente aritmética e geometria), para imaginar livremente as coisas e depois reorganizar esses itens imaginados” (MIŠĆEVIĆ, 1992, p. 215).

Os modelos descritos por Mišćević são caracterizados pelo uso de representações: “a característica mais importante das representações e operações é precisamente o seu caráter concreto e quase espacial” (MIŠĆEVIĆ, 1992, p. 220). A qualidade do experimento mental dependerá dos conhecimentos de mundo do experimentador mental, como suas crenças e habilidades, e da qualidade do modelo construído, que precisa ser consistente e coerente.

Para Nersessian os modelos mentais são construídos a partir das nossas compressões das formas narrativas em que os experimentos mentais são apresentados. Para a autora, “um modelo mental é um análogo estrutural de uma situação, evento ou processo do mundo real,

²⁹ Mišćević (1992).

³⁰ Nersessian (1992, 2008, 2018).

ou imaginário que a mente constrói para raciocinar” (NERSESSIAN, 1992, p. 293). Quando o experimento mental se torna público, ou seja, é apresentado a outras pessoas, essa apresentação ocorre por meio de narrativas, é a partir delas que os ouvintes constroem o modelo análogo.

CONCLUSÃO

Se discute que experimentos mentais são tão antigos quanto a própria filosofia, mesmo que de maneira ainda muito rudimentar se comparados com os exemplos contemporâneos. Foram necessários mais de dois séculos de filosofia para que as discussões e preocupações epistêmicas em torno da sua utilidade surgissem. As primeiras formulações mais impactantes nos trabalhos filosóficos começaram a surgir apenas na virada do século XX para o século XXI. Dentre as mais significativas estão a ideia de buscar vincular os acontecimentos dos experimentos mentais com o mundo platônico, em que o experimentador acessa o mundo das regras e leis universais por meio das intuições que ocorrem nos experimentos mentais; a abordagem dos argumentos, em que toda a experimentação mental busca ser reduzida e explicada com o uso das regras da lógica; a posição dos intuicionistas, que afirmam que os experimentos mentais estão fortemente ligados às intuições que ocorrem ao experimentador durante a execução do experimento; a perspectiva de que os experimentos mentais são modelos nos quais se modifica seus itens para avaliar o que ocorre e, com isso, chegar a alguma conclusão sobre o cenário em questão.

REFERÊNCIAS

- ASPASIA S. M.; KYRIAKOS A. M.; HAIDO K. Tracing the Development of Thought Experiments in the Philosophy of Natural Sciences. **Journal for General Philosophy of Science**, v, 37, p. 61-75, 2006.
- BIELIK, L. **Thought Experiments**: Their Structure and Function. 2014. Disponível em: <http://www.amesh.sk/pdf/Bielik-thought_Experiments_Their_Structure_and_Function.pdf>
- BRENDEL, E. Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments. **Dialectica**, v. 58, n. 1, p. 89-108, 2004.
- BROWN, J. R. Thought Experiments Since the Scientific Revolution. **International Studies in The Philosophy of Science**, v. 1, n. 1, p. 1-15, 1986.
- BROWN, J. R. Thought Experiments: A Platonic Account. In: HOROWITZ, T.; MASSEY, G. (eds.). **Thought Experiments in Science and Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991a, p. 119-128.
- BROWN, J. R. **The Laboratory of The Mind**: Thought Experiments in The Natural Sciences. New York: Routledge. 1991b.
- BROWN, J. R. Why Empiricism Won't Work. **Biennial Meeting of The Philosophy of Science Association**, v.2 (Symposia and Invited Papers), p. 271-279, 1993.
- BROWN, J. R. Peeking into Plato's Heaven. **Philosophy of Science**, v. 71, n. 5, p. 1126-1138, 2002.
- BUNZL, M. The logic of thought experiments. **Synthese**, v. 106, n. 2, p. 227-240, 1996.
- DUHEM, P. **The Aim and Structure of Physical Theory**. (Traduzido do francês por Philip P. Wiener). New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- FOOT, P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. **Oxford Review**, v. 5, p. 5-15, 1967.
- HARMAN, G. **Thought**. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1973.

- FORGE, J. Thought Experiments in the Philosophy of Physical Science. In: HOROWITZ, T.; MASSEY, G. (eds.). **Thought Experiments in Science and Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991, p. 209-222.
- HOROWITZ, T.; MASSEY, G. J. (eds.). **Thought Experiments in Science and Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.
- HUME, D. (ed.). **An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings**. Cambridge University Press, 2007.
- IERODIAKONOU, K. Ancient Thought Experiments: A first approach. **Ancient Philosophy**, v. 25, p. 125-140, 2005.
- IERODIAKONOU, K. Remarks on the History of an Ancient Thought Experiment. In: IERODIAKONOU, K.; ROUX, S. (eds.). **Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts**. Leiden: Brill, 2011, p. 37-49.
- IERODIAKONOU, K. The Triple Life of Ancient Thought Experiments. In: STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. (orgs.). **The Routledge Companion to Thought Experiments**. London/NewYork: Routledge, 2018, p. 31-43.
- IRVINE, A. D. Thought Experimentation in Scientific Reasoning. In: HOROWITZ, T.; MASSEY, G. J. (eds.). **Thought Experiments in Science and Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991, p. 149-165.
- JACKSON, F. Epiphenomenal qualia. **Philosophical Quarterly**, v. 32, p. 127-136, 1982.
- KOYRÉ, A. **Metaphysics and Measurement**. Yverdon: Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- LAYMON, R. Thought Experiments of Stevin Mach and Gouy: Thought Experiments as Ideal Limits and as Semantic Domains. In: HOROWITZ, T.; MASSEY, G. (eds.). **Thought Experiments in Science and Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991, p. 167-191.
- MACH, E. **Knowledge and Error: Sketches on the Psychology of Enquiry**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976.
- MISČEVIĆ, N. Mental Models and Thought Experiments. **International Studies in The Philosophy of Science**, v. 6, n. 3, p. 215-226, 1992.

- NERSESSIAN, N. J. In the Theoretician's Laboratory: Thought Experimenting as Mental Modeling. In: POTCHNIK, A. (ed.). **Proceedings of The Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, v.2 (Symposia and Invited Papers), p. 291-301, 1992.
- NERSESSIAN, N. J. **Creating Scientific Concepts**. Cambridge: MIT Press, 2008.
- NERSESSIAN, N. J. Cognitive Science, Mental Modeling, and Thought Experiments. In: STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. (orgs.). **The Routledge Companion to Thought Experiments**. London/ New York: Routledge, 2018, p. 309-326.
- NIETZSCHE, F. **The Gay Science**: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NORTON, J. D. Thought Experiments in Einstein's Work. In: HOROWITZ, T.; MASSEY, G. J. (eds.). **Thought Experiments in Science and Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1991, p. 129-148.
- NORTON, J. D. Seeing the Laws of Nature. **Metascience**, v. 3, p. 33-38, 1993.
- NORTON, J. D. Are Thought Experiments Just What You Thought? **Canadian Journal of Philosophy**, v. 26, n. 3, p. 333-366, 1996.
- NORTON, J. D. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? (Proceedings of the 2002 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association) **Philosophy of Science**, v. 71, p. 1139-1151, 2004a.
- NORTON, J. D. Why Thought Experiments do not Transcend Empiricism. In: HITCHCOCK, C. (ed.). **Contemporary Debates in the Philosophy of Science**. New York: Wiley-Blackwell, 2004b, p. 44-66.
- NOZICK, R. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.
- POPPER, K. **The Logic Of Scientific Discovery**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- PUTNAM, H. Meaning and reference. **Journal of Philosophy**, v. 70, n. 19, p. 699-711, 1973.
- PUTNAM, H. Brains in a Vat. In: BERNECKER, S.; DRETSKE, F. I. (ed.). **Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology**. Oxford University Press, 1999, p. 1-21.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**: Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

RESCHER, N. Thought Experimentation in Pre-Socratic Philosophy. In: HOROWITZ, T.; MASSEY, G. (eds.). **Thought Experiments in Science and Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991, p. 31-41.

SEARLE, J. Minds, Brains, and Programs. In: HEIL, J. (ed.). **Philosophy of Mind**: A Guide and Anthology. New York: Oxford University Press, 1980.

THOMSON, J. J. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. **The Monist**, v. 59, n. 2, p. 204-217, 1976.

WITTGENSTEIN, L. J. J. **Philosophical Investigations**. New York: Wiley-Blackwell, 1953.

36

FUNDACIONALISMO CLÁSSICO

Kátia M. Etcheverry

MOTIVAÇÃO PARA O FUNDACIONALISMO

Conforme o argumento proposto pelo cético Agripa não há modo de se constituir uma cadeia de razões em favor de determinada crença que não seja na forma de um regresso de justificação (ou epistêmico) vicioso que (i) ou terminaria de modo arbitrário; (ii) ou retornaria ao ponto de partida, assumindo uma forma circular; (iii) ou seguiria indefinidamente. Estando correto o cético, uma vez que nenhuma das alternativas do trilema é racionalmente aceitável, jamais poderíamos ter crenças justificadas e tampouco, por via de consequência, conhecimento. A literatura sobre justificação epistêmica tem apresentado teorias que procuram resistir a essa conclusão, recusando de alguma forma cada uma das alternativas: fundacionalistas colocam condições para que a parada referida em (i) não seja arbitrária; coerentistas defendem (ii) alegando que a circularidade nem sempre é viciosa; e infinitistas procuram explicar por que (iii) seria racionalmente aceitável.

A resposta fundacionalista pode ser vista como uma dissolução do trilema de Agripa uma vez que concorda com o cético quanto à inaceitabilidade de qualquer das alternativas do trilema, mas discorda dele quanto a essas alternativas esgotarem as possibilidades de configuração da cadeia, defendendo que a cadeia pode encontrar seu ponto terminal de modo legítimo em crenças que são básicas e

justificadas.¹ Por conseguinte, o fundacionalismo pode escapar ao argumento cético caso seja bem-sucedido na defesa de duas teses: (i) as crenças básicas são justificadas de modo não inferencial e independente da justificação de outras crenças, constituindo de modo não arbitrário o ponto de terminação da cadeia regressiva de razões; e (ii) as crenças não básicas são justificadas por meio de uma cadeia de relações inferenciais com outras crenças da estrutura, tendo por apoio último as crenças básicas.²

O fundacionalismo é essencialmente marcado pela tese de que todo conhecimento deve ter uma fundação, enfrentando, portanto, com exclusividade o desafio de explicar como algumas crenças podem ser justificadas de modo não inferencial.³ A existência de crenças justificadas inferencialmente é algo assumido por qualquer teoria da justificação, de modo que o seguinte princípio de justificação é universalmente aceito: O sujeito S está justificado em crer na proposição P, com base na evidência E, quando S está justificado em crer que E.

Consideremos a seguir por que o fundacionalismo entende que uma teoria da justificação completa deve incluir também um princípio de justificação não inferencial. Conforme o princípio de justificação inferencial, para estar justificado em crer determinada proposição P com base na evidência E, o sujeito S precisa estar justificado em crer que

¹ Feldman (2003, p. 51), por exemplo, se vale do trilema cético para argumentar em favor do fundacionalismo.

² Relações inferenciais podem ser dedutivas ou indutivas. Enquanto relações inferenciais dedutivas garantem a verdade da crença, as indutivas apenas a probabilizam. Plausivelmente, a maior parte do que sabemos ou cremos justificadamente tem por apoio relações probabilísticas.

³ O fundacionalismo se apresenta em diferentes versões, seja conforme o rigor da força justificacional (infallibilidade ou falibilidade), seja quanto à natureza dos justificadores (internalismo ou externalismo). Ver o verbete *Análise do conhecimento*.

E. Além disso, respeitando-se a exigência de suporte inferencial, é preciso que a crença de S de que E esteja também justificada por outra evidência, digamos E^* , a qual por sua vez também precisa ser justificada por E^{**} , e assim sucessivamente. Conforme refere Fumerton (1995, p. 36), o problema do regresso vicioso pode se acentuar ganhando complexidade crescente caso seja exigido, para que a crença P de S seja justificada com base em E, que S esteja justificado em crer que E torna provável P, e também que E^* torna provável E, e E^{**} torna provável E^* , e assim por diante indefinidamente! Se toda justificação for inferencial, uma pessoa só estaria justificada ao crer em qualquer proposição caso realizasse infinitas cadeias de raciocínio de complexidade absurda, o que claramente ultrapassa a capacidade seres humanos normais. Logo, conclui o fundacionalista, algumas crenças precisam ser justificadas não inferencialmente.

FUNDACIONALISMO CLÁSSICO

Tendo presente a caracterização geral da posição fundacionalista podemos considerar em detalhe sua versão clássica, atribuída usualmente a Descartes mas cuja ideia central está presente em escritos da Antiguidade Clássica.⁴ Essa visão é caracterizada por seu rigor, sendo esta versão de fundacionalismo frequentemente chamada de “forte” por entender que conhecimento só pode ser adquirido mediante relações inferenciais dedutivas. Desse modo, o desafio essencial de mostrar como crenças básicas adquirem sua qualificação epistêmica especial se torna mais pungente. A intuição de que nossas crenças racionais devem

⁴ Cf. os Segundos Analíticos de Aristóteles (2004, Livro I, Parte 3, p. 7): “Nossa própria doutrina é a de que nem todo conhecimento é demonstrativo: ao contrário, o conhecimento das premissas imediatas é independente de demonstração”.

repousar em uma fundação granítica, constituída apenas por crenças infalíveis, está claramente expressa nas meditações cartesianas.⁵ A exigência de infalibilidade decorre do próprio uso cartesiano da dúvida radical como método que visa alcançar a certeza indispensável para o conhecimento. Conforme o método da dúvida hiperbólica toda crença da qual o sujeito não tem certeza deve ser eliminada pois, havendo qualquer dúvida sobre determinada crença temos o oposto da certeza e, por conseguinte, não temos conhecimento. A dúvida cartesiana é universal e hiperbólica: toda crença deve poder superar o teste de hipóteses radicais, tais como a do sonho e a do gênio enganador. Essas hipóteses são concebidas por Descartes a fim de ampliar o escopo da dúvida, exigindo que nossos fundamentos para determinada crença sejam incompatíveis tanto com a possibilidade de estarmos sonhando quanto com a de estarmos sendo enganados por um gênio astuto e malévolo. Nessa perspectiva, apenas crenças que resistirem a essa prova têm conexão segura e garantida com a verdade, satisfazendo a exigência cartesiana de certeza e indubitabilidade, podendo, portanto, constituir uma fundação para o conhecimento que é inabalável por ser infalível. O *cogito* é o exemplo emblemático de crença básica obtida pelo método cartesiano, pois quando refletimos sobre estarmos pensando, mesmo que estejamos sob o efeito das artimanhas de um demônio maligno e enganador, não podemos estar enganados quanto ao fato de existirmos. Nessa mesma categoria estão crenças sobre proposições analíticas e crenças sobre nossos próprios estados mentais. Outro aspecto importante associado à exigência de certeza é a natureza internalista da concepção cartesiana: nosso conhecimento só pode ter por fundamento

⁵ Ver Newman (2019).

(i) crenças formadas *a priori* por meio de intuição racional sobre o que nos é autoevidente; ou (ii) crenças formadas a partir do conteúdo de nossos próprios estados mentais conscientes.⁶ Assim, na ótica cartesiana, o rigor infalibilista requer que todo o conhecimento sustentado por uma pessoa seja dedutivamente inferido a partir do fundamento forte constituído pelas referidas crenças. A inegável e contraintuitiva consequência dessa concepção é a drástica redução do que podemos conhecer, sobretudo devido à negação de que possamos conhecer algo em bases probabilísticas, como é o caso do conhecimento de proposições empíricas sobre o mundo exterior. O fundacionalismo em sua forma clássica recebeu numerosas críticas dirigidas tanto ao seu caráter internalista, quanto ao seu rigor infalibilista. As dificuldades teóricas levantadas pelos objetores levaram os fundacionalistas a proporem versões falibilistas, tanto de natureza internalista quanto externalista. Contudo, essas teorias também encontraram seus próprios problemas, o que abriu espaço para o retorno às intuições clássicas por parte de alguns teóricos fundacionalistas contemporâneos.⁷

FUNDACIONALISMO CLÁSSICO CONTEMPORÂNEO

Esta é a posição daqueles que defendem uma versão atenuada de fundacionalismo clássico, na qual a exigência de infalibilidade é entendida de maneira a, segundo eles alegam, capturar a intenção cartesiana com maior propriedade. Nessa ótica, a exigência de infalibilidade se aplica apenas às crenças da fundação, e a propriedade

⁶ Sobre a dicotomia internalismo/externalismo ver o verbete 'Análise do conhecimento', neste compêndio.

⁷ Ver o verbete 'Fundacionismo moderado' e o verbete 'Análise do conhecimento', neste compêndio.

de ser infalível se refere apenas ao que é relevante para o *status* epistêmico da crença, isto é, sua justificação. Esse ponto é de grande importância para a apreciação adequada do que motiva a versão contemporânea, e requer que se considere a propriedade de ser infalível, enquanto garantia de verdade, como sendo epistemicamente interessante apenas se disser respeito à justificação e não à mera crença. Em outras palavras, a exigência de infalibilidade se refere exclusivamente ao fato de as razões que o indivíduo possui para crer em determinada proposição *P* acarretarem a verdade de *P*. A situação apresentada a seguir ilustra essa tese. Suponhamos que Paulo crê em uma verdade necessária, *N*. Mas a proposição envolvida em *N* é altamente complexa, ultrapassando a capacidade de raciocínio de Paulo, que é portanto incapaz de compreendê-la. Apesar de essa proposição ser infalível (i.e. ser impossível que alguém a sustente e ela seja falsa), claramente Paulo não tem conhecimento de *N*, pois ele não crê justificadamente nessa proposição dado que não dispõe de razões para crer que *N* é verdadeira (mesmo que *N* seja necessariamente verdadeira). Logo a infalibilidade que é relevante no âmbito epistêmico não pode ser propriedade da proposição objeto de crença, mas sim da justificação que a pessoa tem para crer nesta proposição. Do ponto de vista epistêmico, a melhor situação que uma pessoa pode estar é a de possuir razões que garantem a verdade da proposição objeto de crença. No caso de Paulo, se ele tivesse a capacidade de raciocínio para compreender as razões acarretadoras da verdade de *N*, ele teria justificação da melhor espécie para crer que *N*. Assim colocado, torna-se claro por que o interesse fundacionalista pela propriedade de ser

infalível deve se colocar na justificação e não na proposição objeto de crença.⁸

O fundacionalismo clássico contemporâneo é proposto visando superar as dificuldades do fundacionalismo clássico cartesiano por meio de dois aspectos teóricos: (i) primeiramente, a explicação de justificação não inferencial das crenças básicas associa infalibilidade e independência epistêmica, permitindo que a fundação se constitua pela parada definitiva e não arbitrária do regresso epistêmico; (ii) em segundo lugar, as crenças da supraestrutura podem ser falivelmente justificadas, o que tem por consequência ampliar consideravelmente o que podemos conhecer, evitando assim o ceticismo. Essas versões contemporâneas de fundacionalismo clássico consideram que o acesso direto e privilegiado que podemos ter ao conteúdo de nossos estados mentais conscientes, por meio de experiência direta, constitui a origem da justificação epistêmica independente e infalível indispensável para crenças fundacionais. A imediatividade característica desse tipo de experiência permite que as crenças formadas com base nela sejam justificadas de modo não mediado (e, portanto, independente), no qual não há espaço lógico para erro.⁹ Por conseguinte, dada sua garantia de verdade e independência, essas crenças seriam adequadas para constituir a fundação a partir da qual as demais crenças da estrutura podem ser inferidas e justificadas, seja por meio de relações dedutivas seja por meio de relações indutivas. Essas propostas visam reduzir o rigor cartesiano de maneira a dar conta das necessidades fundacionalistas sem gerar efeitos colaterais indesejados, explicando

⁸ Sobre a relevância epistêmica da infalibilidade e a motivação para um retorno a um fundacionalismo de inspiração clássica ver Fumerton (1995, p. 71-73).

⁹ Sobre este ponto ver Bonjour (2003a, p. 64 e p. 70) e Fumerton (1995, p. 73-79).

como crenças podem ser básicas e justificadas e evitando danosas consequências céticas.

Apesar de algumas diferenças teóricas, Richard Fumerton e Laurence Bonjour compartilham essa linha argumentativa, colocando a origem da justificação das crenças básicas na experiência imediata de aspectos do conteúdo de estados conscientes. Enquanto Fumerton invoca a relação de contato cognitivo direto (*acquaintance*), que teria como *relata* (i) o pensamento de que p, (ii) o fato de que p, e (iii) a correspondência entre (i) e (ii), Bonjour apela para a noção de “consciência constitutiva”, a qual, segundo ele, é inerente ao conteúdo de todo estado consciente, tornando possível o acesso cognitivo indispensável para a justificação. Em ambos quadros teóricos o resultado é o mesmo, tanto o contato cognitivo direto como a consciência constitutiva proporcionam a confrontação direta com a verdade (fato interno à vida mental do sujeito) e, por via de consequência, justificação não inferencial e infalível.¹⁰

CRÍTICA

Devido precisamente a seu ponto de confluência, essas duas posições compartilham a atenção dos críticos, que se reúnem essencialmente em torno de duas importantes objeções colocadas na forma de dilemas.¹¹ A primeira delas tem sua origem na crítica feita ao fundacionalismo clássico em geral, primeiramente pelo coerentista W.

¹⁰ Outra proposta nesse mesmo sentido, mas menos presente nas discussões em epistemologia, é a de Timothy McGrew (1995 e 2003).

¹¹ Outra crítica importante que não podemos deixar de mencionar, embora não possamos aqui desenvolvê-la, está em Sosa (2003a, 2003b e 2006). Ver Bonjour (2003b) para uma resposta parcial a essa crítica.

Sellars (1963/1991) e posteriormente refinada pelo (então) também coerentista Laurence Bonjour (1985), e sua conclusão de que não há como uma crença ser ao mesmo tempo básica e justificada. A argumentação de Sellars tem como pressuposto a tese coerentista de que apenas estados proposicionais (como é o caso de crenças) podem conferir justificação. Seu alvo específico é a tese fundacionalista de que certos aspectos de nossos estados mentais de conteúdo não proposicional (nossas experiências) nos são “dados” de modo imediato, de maneira que podemos ter conhecimento direto desse conteúdo. Em seu famoso ensaio Sellars entende que a ideia de que algo possa ser conhecido de modo imediato não passa de um “mito” e, em decorrência, o fundacionalismo se veria presa de um dilema fatal, cujo resultado seria a negação de que alguma crença possa ser básica e justificada. Esse dilema é composto pelas seguintes alternativas: ou a experiência tem conteúdo representacional e assertivo (proposicional) e assim pode conferir justificação a crenças, mas não pode constituir uma parada legítima do regresso epistêmico por ser epistemicamente dependente de outro estado representacional e assertivo justificado; ou o conteúdo da experiência não é de caráter representacional e assertivo, sendo portanto epistemicamente independente, caso em que pode colocar fim ao regresso das razões, mas não pode conferir justificação. Assim, de qualquer modo que se conceba a natureza do conteúdo experiencial, crenças baseadas em experiências ou são básicas ou são justificadas, mas não ambos. Em conclusão, conforme este argumento, a posição fundacionalista não pode ser bem sucedida pois, ou o fundamento das crenças básicas está em estados de conteúdo proposicional (outras crenças), e assim essas crenças não podem ser básicas pois sua justificação seria epistemicamente dependente de outras crenças, e o

regresso epistêmico continua; ou o fundamento das crenças básicas está em estados de conteúdo não proposicional, mas sendo assim elas não são justificadas pois apenas estados proposicionais podem conferir justificação.

A crítica feita por Michael Bergmann (2006a, 2006b) se dirige especificamente às versões internalistas de fundacionalismo. Em sua perspectiva, o dilema de Sellars só se coloca contra propostas internalistas de fundacionalismo. Mais precisamente, Bergmann entende que a objeção colocada no dilema se aplica especificamente à exigência de que a pessoa esteja consciente dos fatores que contribuem para a justificação de sua crença (i.e, suas razões). Essa exigência, de que os justificadores estejam cognitivamente disponíveis ao sujeito, tem por finalidade evitar que ele tenha uma crença que, de sua perspectiva, é verdadeira apenas por acidente.¹² Conforme Bergmann, o fundacionalista clássico (ou internalista) não pode satisfazer ambas as exigências, de parada da cadeia justificacional e de consciência dos justificadores. Desse modo, o dilema contra o internalismo se instala porque a exigência de consciência dos justificadores requer que a pessoa conceba que determinado item é um justificador de sua crença, requerendo assim que ela entretenha um estado proposicional, o que impede que a cadeia de razões encontre seu término de modo não arbitrário. Por outro lado, se o fundacionalismo clássico abandonar a exigência de consciência dos justificadores ele se descaracteriza, não mais se distinguindo de versões externalistas.

¹² Para pressionar o internalista e mostrar a magnitude do desafio gerado pela exigência de acesso aos justificadores, Bergmann retoma as reflexões de outros críticos, em especial o caso do clarividente Norman proposto por Bonjour (1985, p. 38-45).

CONCLUSÃO

A essas objeções seguiram-se respostas constituindo um debate altamente interessante,¹³ mas que ultrapassa nosso propósito de oferecer uma breve introdução ao fundacionalismo clássico, tanto na versão cartesiana quanto na versão contemporânea. A literatura epistemológica tem mostrado que a linha teórica mais assumida por fundacionalistas contemporâneos de inspiração clássica reconhece a relevância cognitiva do acesso especial que temos ao conteúdo de nossos estados mentais ocorrentes, e também a imediatez da relação justificacional proporcionada por ele, permanecendo, portanto, firmemente conectada às intuições do projeto cartesiano.

GLOSSÁRIO

Foundationalism: fundacionalismo ou fundacionismo.

Acquaintance: contato cognitivo direto ou familiaridade.

Constitutive awareness: consciência constitutiva.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

FUMERTON, R.; HASAN, A. Foundationalist Theories of Epistemic Justification. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2016). Disponível em: <<https://leibniz.stanford.edu/friends/members/view/justep-foundational>>

POSTON, T. Foundationalism. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/found-ep/>>

¹³ A esse respeito ver Bonjour (2006), DePoe (2012), Fales (2014), Fumerton (2007), Hasan (2011) e Sosa (2003a, 2003b e 2006).

REFERÊNCIAS

- ALSTON, W. **Epistemic Justification**. N. York: Cornell University Press, 1989.
- ARISTÓTELES. **Posterior Analytics**. Easton: Kessinger Publishing, 2004.
- BERGMANN, M. **Justification without awareness**: a defense of epistemic externalism. Oxford: Clarendon Press, 2006a.
- BERGMANN, M. BonJour's Dilemma. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 679-693, 2006b.
- BONJOUR, L. **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- BONJOUR, L. A Version of Internalist Foundationalism. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). **Epistemic Justification**: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues. Malden: Blackwell Publishers, 2003a, p. 3-96.
- BONJOUR, L. Reply to Sosa. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). **Epistemic Justification**: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues. Malden: Blackwell Publishers, 2003b, p. 173-200.
- BONJOUR, L. Replies. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 743-759, 2006.
- DEPOE, J. Bergmann's Dilemma and Internalism's Escape. **Acta Analytica**, v. 27, n. 4, p. 409-423, 2012.
- FALES, E. Turtle Epistemology. **Philosophical Studies**, v. 169, n. 2, p. 339-354, 2014.
- FELDMAN, R. **Epistemology**. N. Jersey: Prentice Hall, 2003.
- FUMERTON, R. **Metaepistemology and Skepticism**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.
- FUMERTON, R. Michael Bergmann, Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism. **Notre Dame Philosophical Reviews**, 2007. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/reviews/justification-without-awareness-a-defense-of-epistemic-externalism/>>
- HASAN, A. Classical Foundationalism and Bergmann's Dilemma for Internalism. **Journal of Philosophical Research**, v. 36, p. 391-410, 2011.

- MCGREW, T. **The Foundations of Knowledge**. Lanham: Littlefield Adams Books, 1995.
- MCGREW, T. A Defense of Classical Foundationalism. In: POJMAN, L.P. (ed.). **The Theory of Knowledge**. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2003. p. 194-206.
- NEWMAN, L. Descartes' Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2019). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/descartes-epistemology/>>
- SELLARS, W. **Science, Perception and Reality**. Atascadero: Ridgeview, 1991. (Originalmente publicado pela Humanities Press, 1963.)
- SOSA, E. Beyond Internal Foundations to External Virtues. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). **Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues**. Malden: Blackwell Publishers, 2003a, p. 97- 170.
- SOSA, E. Reply to BonJour. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). **Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues**. Malden: Blackwell Publishers, 2003b, p. 201-227.
- SOSA, E. Internal Foundations or External Virtues? **Philosophical Studies**, v. 131, p.761-773, 2006.

FUNDACIONISMO MODERADO

Carlos Augusto Sartori

Vamos assumir, seguindo um legado atribuído a Platão, que o conceito de conhecimento seja analisado através dos conceitos de crença, de verdade e de justificação. Temos que *S* sabe que *p* se e somente se *S* crê que *p*, *p* é verdadeira e *S* está justificado em crer que *p*.¹ Nessa análise tradicional do conhecimento, o conceito relevante para a epistemologia é o conceito de justificação, e essa, portanto, será entendida como justificação *epistêmica*: se *S* está engajado na satisfação da meta epistêmica de atingir a verdade e evitar o erro, *S* está epistemicamente justificado em crer que *p* somente se as razões que *S* tem para *p* indicam que *p* é verdadeira.²

Mas que razões podem servir de justificação para *S* crer que *p*? Se pensarmos que um fator justificacional (fator-*J*, para seguir a sugestão de Steup) de uma crença tem que manter relação lógica com essa crença, teremos que admitir que somente crenças podem justificar crenças. Teríamos uma estrutura linear tal que *p* é justificada por *q*, que é justificada por *r*, que é justificada por *s*, ... ($p \leftarrow q \leftarrow r \leftarrow s \leftarrow \dots$). Isso inescapavelmente nos levará a enfrentar o problema do regresso epistêmico, bem ilustrado pelo *trilema de Agripa*: ou empreendemos um regresso ao infinito, ou interrompemos arbitrariamente o regresso, ou faremos o regresso apelar para crenças anteriores da cadeia, gerando

¹ "*S*" estará no lugar de um sujeito doxástico (aquele que forma crenças) ou de um sujeito epistêmico (aquele que está de posse de conhecimento). "*p*, *q*, *r*, ..." estarão no lugar de quaisquer proposições.

² "Justificação" será usada aqui sempre nesse sentido epistêmico.

um círculo vicioso. Nenhuma das três alternativas, a princípio, resolveria adequadamente o problema do regresso e, portanto, estaríamos vencidos pelo ceticismo. Dessa forma, se a estrutura da justificação é linear, o regresso deve ser resolvido de maneira a mostrar que podemos interrompê-lo de maneira legítima. Essa interrupção será legítima somente se rejeitarmos a premissa de que somente crenças podem justificar crenças. Essa é a ideia fundacionista, que sugere que, num ponto da cadeia, encontraremos uma crença cuja justificação não depende de outra crença, a crença básica, cuja justificação provém de alguma outra fonte.

René Descartes é o lugar clássico do fundacionismo. Descartes, através de sua dúvida metódica, empreendeu a busca das ideias claras e distintas, das quais não poderíamos duvidar e sobre as quais se ergueria o edifício do conhecimento. Vê-se bem a metáfora arquitetônica de que o fundacionismo faz uso para estabelecer a estrutura do conhecimento. Assim como um edifício tem uma fundação que sustenta os andares que sobre ela são construídos, o sistema de crenças de um sujeito epistêmico é constituído por uma certa categoria de crenças, as crenças básicas, que sustentam todas as outras crenças do sistema. O fundacionismo epistêmico, portanto, se caracteriza (1) por admitir que existem crenças básicas (crenças fundacionais); (2) que existem crenças não básicas (crenças superestruturais); e (3) que a justificação das crenças não básicas depende de crenças básicas. Como o elemento crucial do fundacionismo é a crença básica, o defensor da teoria terá que apresentar o conteúdo dessa crença, mostrar como essa crença é justificada e explicar como as crenças básicas transmitem justificação para as crenças superestruturais. Dependendo das respostas que forem dadas a essas questões, teremos diferentes versões de fundacionismo. O

fundacionismo cartesiano pretendia que a base fosse absolutamente sólida. As crenças básicas, portanto, deveriam ser autoevidentes e infalíveis, e a transmissão da justificação para as outras crenças deveria se dar por dedução. Mas a ideia cartesiana era restritiva demais. Versões neoclássicas de fundacionismo, assim chamadas por manterem a ideia de infalibilidade, estipulam que crenças básicas devam ser crenças sobre os estados mentais do sujeito epistêmico e que, embora essas crenças possam não ser infalíveis, a justificação que elas possuem o é.³ Entenda-se que justificação infalível é aquela que garante a verdade da proposição objeto da crença. Para esses fundacionistas, entretanto, a transmissão pode se dar também por indução, de modo que a justificação das crenças não básicas pode ser falível. O fundacionismo moderado, por sua vez, faz exigências mais fracas tanto relativamente às crenças básicas quanto à transmissão da justificação.⁴

O fundacionismo moderado postula que as crenças básicas são crenças comuns formadas a partir da percepção, da introspecção, da memória e da intuição (reflexão).⁵ Começemos com um exemplo derivado da percepção: *S* olha pela janela e vê uma árvore no jardim. Ao ser afetado pelo estado de coisas uma-árvore-no-jardim, esse estado de coisas produz em *S* um estado mental correspondente, o estado sensorial de estar experienciando visualmente algo como se fosse uma árvore no jardim. Esse estado sensorial de *S* causa nele diretamente a crença de que há uma árvore no jardim. Formar a crença nesse caso é

³ Laurence Bonjour, Richard Fumerton e Timothy McGrew são expoentes do fundacionismo neoclássico.

⁴ São fundacionistas moderados: Robert Audi, Richard Feldman, James Pryor, James Van Cleve, Matthias Steup, Michael Huemer, entre outros.

⁵ O testemunho também é uma fonte de crenças básicas. Todavia, pelas suas peculiaridades, particularmente por envolver considerações sobre outros sujeitos epistêmicos além de *S*, não será tratado aqui.

irresistível para S ou, em outras palavras, a crença é espontaneamente formada.⁶ Para o fundacionismo moderado, portanto, crenças perceptuais comuns sobre o mundo exterior são crenças básicas, não sendo necessário que S formule crenças sobre seus estados mentais. Essa descrição mostra o que é uma crença básica perceptual: crenças básicas (perceptuais) são crenças derivadas diretamente, isto é, não inferencialmente, da experiência sensorial. Isso, por sua vez, mostra qual é o conteúdo de uma crença básica derivada da percepção: o conteúdo da crença básica perceptual é uma resposta às experiências sensoriais (visuais, auditivas, táteis, etc.). Mas isso não é suficiente para que a crença básica possa sustentar outras crenças do sistema. Para que a crença básica transmita justificação, é preciso que ela mesma seja justificada. Para uma crença básica ser justificada, portanto, não basta que ela seja espontaneamente formada a partir das experiências sensoriais. Para funcionar como base de uma cadeia justificatória, a crença básica tem que ser uma resposta *adequada* às experiências de S, no sentido de que a crença tem como conteúdo aquilo que a experiência indica ser o caso. Nesse caso, podemos dizer que a crença de S de que há uma árvore no jardim está embasada (“enraizada” ou “ancorada”) na experiência sensorial de S⁷ e é esse embasamento (ou enraizamento ou ancoragem) que constitui o fator justificacional de S para sua crença de que há uma árvore no jardim. A justificação de S para sua crença de que há uma árvore no jardim é justamente o fato de ele estar experienciando visualmente algo como se fosse uma árvore no jardim. Essa experiência sensorial visual de S é, portanto, o que causa a crença e o que justifica a

⁶ Ver Feldman (2003, p. 73-5).

⁷ “Âncora” é um termo usado por Audi (2011, e.g. p. 214).

crença (e, se a crença for verdadeira, também é o que faz com que a crença seja um caso de conhecimento para *S*). Temos nisso o que é a basicidade de uma crença perceptual: uma crença básica perceptual é uma crença formada não inferencialmente a partir da experiência sensorial e que está enraizada na experiência sensorial, tal que esse enraizamento é o fator-J da crença. Por isso, normalmente se utiliza “crença básica” com o significado de crença não inferencialmente justificada. Mas isso não indica que a crença básica seja imune ao erro. A justificação da crença básica pode ser anulada, no sentido de que *S* perde a justificação para crer se alguma evidência em contrário se apresentar.⁸ Se *S* forma a crença de que há uma árvore no jardim e está ciente de que a iluminação não é adequada ou de que ele pode estar sob efeito de uma droga alucinógena ou ele lembra (e sabe) que não há árvores no jardim, então ele dispõe de fatores que anulam a justificação que ele obtém através da experiência sensorial. É importante marcar que *S* pode formar justificadamente a crença de que há uma árvore no jardim no tempo *t* e perder ou ter enfraquecida essa justificação no tempo *t*₁ caso se apresente alguma contraevidência. Assim, a crença básica perceptual é justificada desde que tenha sido espontaneamente formada a partir das experiências sensoriais e não haja evidências contrárias. Por isso se diz que as crenças básicas são “inocentes até prova em contrário”: sua justificação é tipicamente *prima facie*.⁹

⁸ Lembre-se o leitor que a anulabilidade a justificação das crenças básicas é característica exclusiva das versões moderadas de fundacionismo. As versões neoclássicas adotam a infalibilidade da justificação das crenças básicas, que é dada pela imediaticidade da formação dessas crenças.

⁹ Note-se que o fundacionismo moderado não implica que a justificação de uma crença básica não possa ser *ultima facie*. O que o fundacionismo moderado pretende é que a justificação da crença básica seja adequada *mesmo que* seja anulável.

Podemos fazer as alterações adequadas e aplicar os mesmos princípios às crenças derivadas de outras fontes: crenças introspectivas, crenças mnemônicas e crenças intuitivas (ou reflexivas), ainda que algumas dessas crenças (as introspectivas e as intuitivas) apresentem segurança epistêmica mais elevada¹⁰. A introspecção, a memória e a intuição, assim como a percepção, produzem crenças básicas e fornecem o tipo de justificação que o fundacionismo moderado requer. Dessa forma, podemos estabelecer o seguinte princípio do fundacionismo moderado: Se *S* forma a crença de que *p* com base em suas experiências (estados mentais sensoriais, mnemônicos, introspectivos ou intelectivos), então *S* está *prima facie* justificado em crer que *p*, ou, dito de outra forma, se *S* forma a crença de que *p* com base em suas experiências, então *S* está justificado em crer que *p* desde que não se apresentem contraevidências para *p*.

O fundacionismo moderado requer que haja justificação direta a partir dos estados mentais perceptuais, introspectivos, mnemônicos e intuitivos e não haja anuladores, e, normalmente, as crenças formadas a partir dessas fontes, as crenças básicas, constituem, também, casos de conhecimento direto. O fundacionismo moderado, então, não requer que o conteúdo das crenças básicas sejam proposições autoevidentes e nem que a justificação seja não anulável e, portanto, os casos de conhecimento direto não precisam ser constituídos por crenças não anulavelmente justificadas.

Ora, uma vez que se admite a possibilidade de erro na base, o fundacionismo moderado se apresenta como uma tese indutivista relativamente à transmissão da justificação das crenças básicas para as

¹⁰ O sentido que se pretende aqui é que somos menos propensos ao engano relativamente a crenças introspectivas e intuitivas do que em relação a crenças perceptuais e mnemônicas.

crenças superestruturais.¹¹ Consideremos um exemplo: o senador N está sendo acusado de receber propina da empresa X. O investigador dispõe das seguintes premissas (crenças que ele formou diretamente): 1. O presidente da empresa denunciou pagamento mensal de propina ao senador N (crença direta via testemunho); 2. O investigador seguiu coordenadas e viu o senador recebendo uma maleta num restaurante (crença direta via percepção); 3. Através de escuta eletrônica, o investigador ouviu a negociação de pagamentos futuros (crença direta via percepção). O investigador conclui: 4. O senador N recebe propina da empresa X. A relação das premissas com a conclusão é indutiva: as premissas tornam a conclusão (altamente) provável, mas não necessária. A justificação que o investigador tem para crer que a conclusão é verdadeira é a força que as premissas têm para estabelecê-la. A indução pode ser tanto enumerativa como uma inferência à melhor explicação.¹² Nesse exemplo, crer que o Senador N está recebendo propina é o que está sendo indicado pelas premissas, que são evidências suficientes para aquela conclusão. As evidências de que o investigador dispõe são efetivamente apoiadoras da conclusão. Mas evidências suficientes podem não transmitir justificação em grau adequado para crer que a conclusão seja *de fato* verdadeira: é preciso que elas não sejam derrotadas por outras evidências que o investigador possui. Por isso se

¹¹ O fundacionismo moderado é uma tese indutivista porque *não requer* que a transmissão da justificação seja dedutiva, embora não precise excluir essa possibilidade. Nos casos em que a justificação é dedutiva, a justificação não é anulável.

¹² A indução por enumeração ocorre quando, a partir de várias observações de casos similares, chega-se a uma dada conclusão. Exemplo: Observou-se o caso x, o caso y, o caso z, o caso w e todos os casos têm a propriedade F. Portanto, todos os casos similares têm a propriedade F. A inferência à melhor explicação ocorre quando, observado um fenômeno, apesar de várias outras possibilidades, o evento x parece ser o que melhor explica aquele evento. Exemplo: Ao chegar ao bairro onde moro, observo que todas as ruas estão molhadas. A melhor explicação para isso é a de que tenha chovido.

requer que as inferências indutivas sejam fortes.¹³ Segue-se disso que as crenças superestruturais são justificadas quando a sustentação que recebem das crenças básicas é obtida por inferência indutiva forte, seja por enumeração ou por inferência à melhor explicação, e quando elas não são derrotadas, isto é, quando a justificação que elas possuem não é anulada por outras evidências.

O fundacionismo moderado (como todo fundacionismo) mantém que se p é justificada, então p está numa cadeia epistêmica. Assim, o fundacionismo é respaldado pelo argumento do regresso epistêmico da justificação: (1) Se S está justificado em crer que p , então p está numa cadeia epistêmica; (2) Há quatro tipos de cadeia epistêmica: a infinita, a circular, a arbitrária e a fundacionista; (3) A justificação epistêmica adequada só é obtida na cadeia fundacionista; (4) Portanto, se S tem justificação para suas crenças, então para algumas delas S tem justificação direta.¹⁴ Como se trata de uma tese sobre a estrutura da justificação (e do conhecimento), o fundacionismo é neutro quanto ao ceticismo: não implica que S tenha *de fato* justificação para suas crenças e não implica, em consequência, que S tenha *de fato* algum conhecimento. Apenas diz como seria a estrutura de um sistema de crenças justificadas, caso houvesse alguma, e como seria a estrutura do conhecimento, caso houvesse algum.

O fundacionismo moderado é falibilista, por admitir que uma crença justificada, mesmo que básica, possa ser falsa. Além disso, a justificação das crenças básicas é tipicamente anulável, mantendo, portanto, que as crenças são sempre justificadas *prima facie*. A

¹³ Inferências indutivas fortes são aquelas em que a verdade das premissas torna a conclusão altamente provável, isto é, se as premissas são verdadeiras, a conclusão é provavelmente verdadeira.

¹⁴ Argumento similar poderia ser construído para os casos de conhecimento direto. Ver Audi, 2011, cap. 9.

transmissão da justificação também pode ser falível, pois o fundacionismo moderado não requer transmissão dedutiva. Assim, as crenças superestruturais podem ser falsas, mesmo que as crenças básicas sejam verdadeiras. Além disso, o fundacionismo moderado não requer que as crenças da superestrutura derivem *toda* sua justificação das crenças básicas, mas apenas o suficiente para se manterem justificadas mesmo que outros fatores sejam eliminados. Portanto, é admitida a contribuição da coerência, ainda que essa não seja nem necessária e nem suficiente para a justificação, mas seja apenas superdeterminante da justificação, espaço que é negado por outras formulações fundacionistas. Assim, admite-se a possibilidade de erro tanto na fundação quanto na superestrutura: para o fundacionismo moderado, *S* pode perder justificação para uma crença básica (e para as crenças superestruturais cuja justificação derive dela) tanto em virtude de suas relações com outras crenças básicas como por crenças de superestruturas que se revelem contraevidências para a crença básica em questão. Da mesma forma, *S* pode perder conhecimento, não apenas por se descobrir que a crença é falsa, mas também porque *S* perde justificação para crer.

Há vantagens em se adotar uma teoria fundacionista moderada.¹⁵ Primeiramente, o fundacionismo parece ser a resposta mais adequada para o problema do regresso epistêmico. A interrupção do regresso é feita de tal forma que não torna a justificação (e o conhecimento) impossível, evitando o ceticismo, e nem tão fácil a ponto de dispensar bases ou de adotar bases sem o empenho da experiência e do pensamento. Segundo, justamente por aceitar a experiência e a razão

¹⁵ Ver Audi (2003).

como fontes básicas de crenças básicas, vai ao encontro do senso comum reflexivo: aceita-se que as crenças básicas derivam da evidência dos sentidos e da intuição.¹⁶ Se, por exemplo, *S* diz que crê que *p* porque ele está vendo “que *p*”, aceitamos que “ver que *p*” é uma boa razão para *S* crer que *p*, ou seja, aceitamos *prima facie* uma base experiencial. Em terceiro lugar, podemos dizer que o fundacionismo moderado é uma explicação simples da estrutura da cognição e condiz com o que se sabe sobre a origem das crenças: elas derivam da experiência, da razão e das inferências.

O fundacionismo moderado tem uma quarta vantagem, que consiste em integrar a epistemologia com a psicologia, no sentido de que o que explica causalmente a formação das crenças é também aquilo que as justifica, e com a biologia, no sentido de que as crenças que formamos a partir das fontes admitidas pelo fundacionismo moderado são essenciais para a nossa sobrevivência: as experiências não apenas refletem a realidade como um espelho, mas permite ascender a um nível abstrato para podermos interagir com a realidade. Por fim, podemos acrescentar que o fundacionismo moderado tem a vantagem de não ser dogmático: é uma visão cognitivamente pluralista, no sentido de admitir que pessoas diferentes tenham experiências diferentes e, por isso, as crenças de *S* não precisam coincidir com as crenças de outras pessoas e também, mesmo para *S*, suas crenças em *t* podem ser mudadas em *t*₁.

¹⁶ Crenças básicas já foram definidas acima: são crenças derivadas *diretamente* da experiência (portanto, são crenças não inferenciais). Fontes básicas são aquelas que produzem crenças sem a cooperação de outras fontes. A percepção, por exemplo, produz crenças sem depender de nenhuma outra fonte. Já o testemunho, que é uma fonte de crenças básicas, não é uma fonte básica, por depender, pelo menos, da percepção.

Contra o fundacionismo moderado, contudo, pesará o dilema de Sellars/Bonjour: Se a crença básica é justificada pela experiência, então a experiência deve manter relação lógica com a crença. Como o conteúdo da crença é proposicional, então ou a experiência tem conteúdo proposicional ou a experiência não tem conteúdo proposicional. Se a experiência tem conteúdo proposicional, precisará de justificação e, portanto, não poderá sustentar a crença básica (a crença básica deixa de ser básica, porque o regresso deverá continuar em busca do justificador da experiência). Se a experiência não tem conteúdo proposicional, então ela não terá nenhuma justificação para transmitir para a crença básica. Portanto, o fundacionismo, mesmo na versão moderada, é falso.¹⁷ O que o dilema propõe mostrar, então, é que não existem crenças básicas, principalmente porque precisaríamos de argumentos que indicassem qual é o traço distintivo que indica que as crenças derivadas da experiência são crenças verdadeiras. O fundacionista moderado tentará responder que esses argumentos são dispensáveis, porque a adequação da resposta aos estímulos sensoriais (se for uma crença perceptual) é a relação crucial que se faz necessária na formação da crença e, dessa forma, é, de fato, a própria experiência que justifica a crença.¹⁸ Não é o caso de discutir o dilema de Sellars aqui, mesmo porque esse desafio não é dirigido exclusivamente ao fundacionismo moderado, já que os fundacionistas de exigências mais fortes também devem enfrentá-lo.¹⁹

Restaria ainda explicar o que é uma resposta adequada à experiência. O célebre caso da galinha com pintas ilustra essa

¹⁷ Sobre o desafio lançado pelo dilema de Sellars ao fundacionismo, ver Sartori (2009).

¹⁸ Ver Feldman (2003).

¹⁹ Ver o verbete 'Fundacionalismo clássico', neste compêndio.

dificuldade: por que a experiência visual de uma galinha com três pintas justifica *S* em crer que há uma galinha com três pintas diante dele e a experiência visual de uma galinha com 48 pintas não justificaria *S* em formar a crença correspondente? O fundacionista moderado poderia responder que, nesse caso, a experiência visual não fornece a *S* todas as informações, o que impediria *S* de formar *justificadamente* a crença de que há uma galinha com 48 pintas diante dele. O fundacionista moderado não precisa sustentar que toda experiência produz crenças e nem que toda crença derivada da experiência é necessariamente justificada.²⁰

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

AUDI, R. Contemporary Foundationalism. In: POJMAN, L. (ed.). **The theory of knowledge**. 3ª ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 2003, p.174-82.

AUDI, R. **Epistemology**: a contemporary introduction to the theory of knowledge. 3ª ed. London/New York: Routledge, 2011.

PRYOR, J. There is immediate justification. In: STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. (eds.). **Contemporary debates in epistemology**. 2ª ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2014, p. 202-222.

VAN CLEVE, J. Why coherence is not enough: a defense of moderate foundationalism. In: STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. (eds.). **Contemporary debates in epistemology**. 2ª ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2014, p. 255-67.

REFERÊNCIAS

AUDI, R. **The structure of justification**. New York: Cambridge University Press. 1993.

²⁰ Ver também as entradas 'Conservadorismo fenomênico' e 'Fundacionalismo clássico', neste compêndio.

FELDMAN, R. **Epistemology**. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003.

FELDMAN, R. Foundational Beliefs and empirical possibilities. **Philosophical Issues**, v. 14, p. 132-148, 2004.

HUEMER, M. **Skepticism and the veil of perception**. Lanham, MD: Rowman & Littlefields, 2001.

PRYOR, J. The skeptic and the dogmatist. **Noûs**, v. 34, n. 4, p. 517-549, 2000.

SARTORI, C. A. O dilemma de Sellars: desafio ao fundacionismo epistêmico. **Veritas**, v. 54, n. 2, p. 96-108, 2009.

SARTORI, C. A. Sobre a viabilidade do fundacionismo moderado. In: SARTORI, C. A.; GALLINA, A. L. (eds.). **Ensaio de epistemologia contemporânea**. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2010, p. 73-91.

STEUP, M. **An introduction to contemporary epistemology**. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

INFILTRAÇÃO PRAGMÁTICA

José Leonardo Ruivo

Tiegue V. Rodrigues

Infiltração Pragmática¹ (IP) é uma posição filosófica que tem recebido muita atenção e tem sido amplamente debatida nos últimos anos. Embora IP possa ser implementada de maneiras distintas a alegação comum compartilhada por todas abordagens é de que as propriedades e/ou relações epistêmicas que determinam o status epistêmico de uma crença – enquanto justificada ou conhecimento – dependem, em parte, de fatores pragmáticos (interesses práticos) salientes para o agente epistêmico acerca da falsidade de sua crença. As principais abordagens sobre infiltração pragmática foram apresentadas e defendidas por Jeremy Fantl e Matthew McGrath (2002, 2007, 2009), John Hawthorne (2004), e Jason Stanley (2005).² Numa aproximação inicial é conveniente analisar IP em relação ao seu distanciamento e aproximação com algumas visões encontradas na tradição epistemológica.

Consideremos a posição *Intelectualista*. O intelectualismo abrange pelo menos duas abordagens que não são conceitual e necessariamente coincidentes.³ A primeira, o *Purismo*, alega fundamentalmente que o

¹ O rótulo se deve a Kvanvig (2004). Agradecemos a Cláudio de Almeida pela sugestão de tradução.

² Diferentes rótulos são, por vezes, utilizados para se referir as posições dos infiltradores. Por exemplo, Stanley denomina sua teoria de Invariantismo Relativo ao Interesse. Hawthorne, de Invariantismo Sensível ao Sujeito.

³ Diferente de como estamos concebendo, alguns autores (e.g. Reed, 2013; Engel, 2009) tomam o intelectualismo simplesmente como equivalente ao purismo ignorando o aspecto invariantista.

status epistêmico da crença de um sujeito em uma determinada proposição depende de relações e propriedades que sejam única e exclusivamente epistêmicas, isto é, que possuam a característica de serem conducentes à verdade. A segunda, o *Invariantismo*, sustenta que os termos comuns do vocabulário epistêmico, tais como ‘justificação’ e ‘conhecimento’, expressam sempre o mesmo conteúdo, independente dos contextos nos quais esses termos são empregados. Os critérios a serem satisfeitos para que se possa atribuir, legitimamente, conhecimento ou justificação a um sujeito não variam de acordo com o contexto ou de acordo com o sujeito envolvido. Infiltradores tendem a negar a primeira e, neste sentido, podem ser considerados *Impuristas*. No entanto, infiltradores corroboram com a segunda e, por isso, são considerados *Invariantistas*.

IP tem sua origem a partir de um desdobramento do debate desenvolvido em torno de uma teoria conhecida como *Contextualismo*.⁴ Assim como os infiltradores atacam o intelectualismo no que se refere à visão purista, os contextualistas atacam o intelectualismo em sua alegação invariantista. Contextualistas alegam que o valor de verdade de sentenças de atribuição de conhecimento varia conforme o contexto conversacional do atribuidor. Vejamos a seguir um clássico exemplo, o *Caso do Banco* (De Rose, 1992):

Situação A: Em uma típica tarde de sexta-feira, Keith e sua esposa estão a caminho de casa. Eles pretendem parar no banco para depositar seus salários. Mas na medida em que passam pelo banco, notam que as filas estão enormes, como de costume nas tardes de sexta. Embora geralmente Keith e sua esposa gostem de depositar seus salários o mais

⁴ Ver o verbete ‘Contextualismo’, neste compêndio.

breve possível não é especialmente importante, neste caso, que eles sejam depositados imediatamente. Assim, Keith sugere que sigam direto para casa e façam o depósito na manhã de sábado. A esposa de Keith diz: “talvez o banco não esteja aberto amanhã. Muitos bancos estão fechados aos sábados”. Keith responde: “Não, eu sei que vai estar aberto. Eu estive lá há apenas duas semanas, no sábado. Ele estará aberto até o meio dia”.

Situação B: Em uma típica tarde de sexta-feira, Keith e sua esposa estão a caminho de casa. Eles pretendem parar no banco para depositar seus salários. Mas na medida em que passam pelo banco, notam que as filas estão enormes, como de costume nas tardes de sexta. Keith sugere que depositem os salários na manhã de sábado, explicando que esteve no banco no sábado de manhã há apenas duas semanas atrás e ele ficou aberto até o meio-dia. Mas, neste caso, Keith e sua esposa acabam de passar um cheque muito importante e com um valor muito alto. Se seus salários não forem depositados em sua conta corrente até segunda-feira pela manhã, o cheque importante que passaram irá voltar, deixando-os numa situação muito ruim. (E, claro, o banco não estará aberto no domingo.) Sua esposa o relembra desses fatos. Ela então diz: “às vezes os bancos mudam seus horários. Você sabe que o banco estará aberto amanhã?” Embora Keith permaneça tão confiante quanto antes (na situação A), de que o banco estará aberto, Keith responde: “Bem, eu não sei. É melhor eu entrar e me certificar”.

De acordo com a análise contextualista temos a seguinte interpretação. Assumindo-se que, tanto na Situação A quanto na Situação B, o banco estará de fato aberto no sábado e que não há nada incomum sobre Situação A ou Situação B que não tenha sido incluído na descrição dos casos, ao pensarmos isoladamente cada situação do Caso

do *Banco*, podemos, intuitivamente, chegar a duas conclusões. A primeira é que na Situação A, quando Keith alega saber que “o banco estará aberto no sábado pela manhã” ele parece estar dizendo algo verdadeiro. Ao analisar esta situação, nós estamos, igualmente, dispostos a atribuir conhecimento a Keith de que “o banco estará aberto no sábado pela manhã”. A segunda é que, na Situação B, Keith também parece estar dizendo algo verdadeiro quando ele concede que não sabe que “o banco estará aberto sábado pela manhã”. Assim, na Situação B, parece que estamos igualmente dispostos a negar conhecimento a Keith sobre se o banco estará aberto no sábado.

Se essa intuição contextualista sobre as situações que envolvem o *Caso do Banco* está correta, então alguma coisa parece estar fora de ordem, pois estamos fazendo duas atribuições de conhecimento contraditórias entre si e isso, claramente, parece ser inaceitável. Os contextualistas resolvem este impasse justamente apelando para o contexto conversacional no qual o atribuidor está inserido quando faz tais alegações (devemos notar que, no *Caso do Banco*, Keith é tanto o sujeito como o atribuidor). Embora os aspectos puramente epistêmicos do sujeito não se alterem em ambas as situações – pois ele possui as mesmas evidências em ambos os casos – o contexto conversacional no qual ele se encontra é alterado da Situação A para a Situação B, e isso faz com que os padrões de avaliação utilizados para determinar o valor de verdade de tais sentenças de atribuição de conhecimento se alterem. Na Situação A os padrões em vigor são mais baixos e por isso atribuímos conhecimento a Keith, já na Situação B os padrões de avaliação se elevam, são mais altos dado a mudança no contexto conversacional, e, por esta razão, negamos que o sujeito tenha conhecimento.

Os infiltradores discordam da explicação contextualista de situações como as descritas no *Caso do Banco*. Embora os infiltradores concordem que Keith está correto nas suas autoatribuições, discordam da explicação contextualista para o *Caso do Banco*. Dado que são impuristas e invariantistas, defendem a ideia de que sentenças de atribuição de conhecimento não variam de acordo com o contexto conversacional do atribuidor, mas estão atreladas aos *interesses práticos* do sujeito. De acordo com a abordagem de IP proposta por Stanley (2005), as variações de conhecimento no *Caso do Banco* são explicadas pelos fatores pragmáticos (interesses práticos) presentes em cada uma das situações e são eles os responsáveis pelas variações na posição epistêmica do sujeito ao longo das dimensões de conducência à verdade. Deste modo, diferentemente da análise contextualista, Keith possui melhor evidência para a proposição de que o banco abrirá sábado pela manhã na Situação A do que na Situação B. Isso ocorre porque na Situação A parte da sua evidência é ‘o banco abrirá sábado pela manhã’, o que é evidência excelente para crer que ‘o banco abrirá sábado pela manhã’. Já na Situação B, Keith não possui essa evidência. A diferença entre os dois casos, segundo Stanley, seria uma diferença no conhecimento. Salienta-se que Stanley corrobora com uma tese proposta por Williamson (2000), segundo a qual a evidência total de S é igual à totalidade do que S sabe. Ele defende que isso acontece para todas as noções epistêmicas que pensamos possuir relevância quanto às suas dimensões de conducência à verdade. Conforme esta abordagem, portanto, não há nenhuma noção puramente epistêmica que não seja maculada por fatores pragmáticos e, portanto, uma vez que ocorra qualquer mudança nos interesses práticos do sujeito, não somente mudará aquilo que ele sabe, mas também ocorrerá uma mudança

acercados critérios que contam como sua evidência, justificação, razões, probabilidade e todas as outras noções epistêmicas que concebermos. Fica claro, neste momento, porque o rótulo que se convencionou para tais epistemologias impuristas é o de Infiltração Pragmática: pois os fatores práticos “infiltram-se” na avaliação epistêmica.

Um desdobramento importante que tem origem a partir do debate interno aos infiltradores está relacionado à racionalidade prática: é o conhecimento necessário e suficiente para a racionalidade prática, ou apenas suficiente para a racionalidade prática? Fantl e McGrath defendem a tese da suficiência e propõe o *Princípio Conhecimento-Razão* (PCR): Se S sabe que p, então p é apropriada para figurar como razão prática para S (quando p é relevante para agir). Inicialmente cabe explicar o que é o critério de relevância de p. Intuitivamente, Keith sabe que $2 + 2 = 4$, e tal proposição é apta a figurar como razão prática em um caso em que tal proposição seja relevante. Obviamente há uma série de proposições que alguém conhece, mas que nunca irá utilizar em seu raciocínio prático. Entretanto, o que o princípio salienta é que, em sabendo e nas condições apropriadas, tal sujeito estará justificado teoricamente, justamente porque sabe, e praticamente, por conta de PCR, a utilizar a proposição para agir.

Em defesa de PCR Fantl e McGrath apontam uma série de razões. Dentre elas, destaca-se a noção de que é através desse princípio que se explica o que há de problemático na seguinte sentença: “eu posso saber que p, mas não posso contar com p quando há muito em risco se p for falsa”. Imagine que Keith, na Situação B, venha a saber que o “banco estará aberto no sábado”. Seria irracional se ele realizasse o seguinte raciocínio: eu sei que o banco estará aberto no sábado para que eu possa depositar o meu salário, mas ainda assim eu não posso utilizar essa

crença como razão para ir ao banco depositá-lo. Isso, segundo os autores, mostraria duas coisas: que nosso raciocínio naturalmente não segrega razões teóricas e práticas e, além disso, que nossa psicologia nos faz mais cuidadosos frente a um risco iminente – como parece ser o caso de Keith na Situação B. Dizer que somos mais cuidadosos frente a um risco iminente é dizer que as pessoas buscam conhecimento (mais evidências) em casos como a Situação B (Keith precisa de mais evidências, na Situação B, porque é praticamente importante para ele saber se o “banco estará aberto no sábado”). E esse fato, segundo os autores, só pode ser explicado através de PCR. Outra razão que os autores ressaltam em favor de PCR é que normalmente utilizamos itens de conhecimento como razão para agir. Por exemplo: “Eu sei que, se eu voltar amanhã, serei capaz de depositar o cheque em tempo e sem esperar nas longas filas como seria hoje. Portanto, eu tenho essa razão para retornar amanhã.”

Hawthorne e Stanley (2005), por sua vez, argumentam em favor de IP defendendo que o conhecimento é necessário e suficiente para a racionalidade prática. Para isso apresentam o *Princípio Razão-Conhecimento* (PRC): P é apropriada para figurar como razão prática para a ação A se e somente se S sabe que p (quando A é dependente de p). Imagine que Keith está deliberando se deve ou não ir ao banco no sábado. De acordo com PRC, conhecimento torna a ação racional e, desse modo, na Situação A, onde não há nenhum risco prático relevante, Keith está autorizado a agir sobre a proposição, por exemplo, indo ao banco sábado pela manhã. O mesmo já não ocorre na Situação B: de acordo com PRC Keith não sabe que p, “o banco estará aberto no sábado” e, portanto, não é apropriado para ele agir, digamos, indo ao banco no sábado, com base em p. Keith precisaria buscar mais evidências para melhorar sua

posição epistêmica e, só então, poderia utilizar p como razão para fazer D .

Hawthorne e Stanley acreditam que PRC é superior a PCR, especialmente por duas razões. A primeira é que PCR, ainda que esclareça a relação entre a racionalidade prática e o uso do conhecimento, o faz na direção de suficiência e, portanto, nada diz sobre ser ou não aceitável utilizar uma proposição p , da qual S não tem conhecimento, para realizar uma ação A que é dependente de p . A segunda razão é que PCR, porque toma a direção de suficiência, não explica de modo adequado a relação entre conhecimento e razões: de acordo com PCR Keith, na Situação B, não sabe se “o banco estará aberto no sábado” porque não age sobre tal proposição, digamos, esperando para ir ao banco no sábado. Mas não é racional agir como se o Banco estivesse aberto, digamos, indo para casa, porque Keith não sabe que o banco estará aberto no sábado. Em outras palavras não é a ausência de conhecimento que explica a irracionalidade prática, mas a ausência de racionalidade prática para agir parece ser o que explica a ausência de conhecimento.

Esse debate motivou uma série de respostas e alternativas. Fantl e McGrath (2009) apontam que PCR é a melhor alternativa para falibilistas. Stanley (2005), defende que sua teoria é a que melhor explica as intuições contextualistas. Uma série de discussões se sucederam, mostrando que o tópico ainda é relevante para a epistemologia contemporânea. Por exemplo, Pascal Engel (2009) situa a discussão entre infiltradores e o debate sobre o valor do conhecimento. Anne Baril (2013) discute como a noção de excelência epistêmica, cara aos epistemólogos da virtude, necessita de uma compreensão impurista. Brian Kim (2017) reconstrói a discussão sobre infiltração pragmática

como uma importante discussão epistemológica para demarcar o que distingue o campo prático do campo epistêmico. Por fim, trata-se de um tema com importantes desdobramentos e que permanece em discussão.

GLOSSÁRIO

Epistemic position: posição epistêmica.

Interest-Relative Invariantism: Invariantismo Relativo ao Interesse.

Pragmatic encroachment: infiltração pragmática.

Subject-Sensitive Invariantism: Invariantismo Sensível ao Sujeito.

Variantism: variantismo.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

FANTL, J.; MCGRATH, M. **Knowledge in an uncertain world**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

HAWTHORNE, J; STANLEY, J. Conhecimento e Ação. [Tradução: José Leonardo Ruivo; Tiegue Rodrigues] **Revista Cultura e Fé**, v. 37, n. 144, 2014.

REED, B. Practical Matters Do Not Affect Whether You Know. In: STEUP, M.; TURRI, J. (eds.). **Contemporary Debates in Epistemology**. Malden: Blackwell, 2013, p. 85-106.

RODRIGUES, T. V. Conhecimento, Contexto e Infiltração Pragmática. **Intuitio**, v. 6, n. 2, p. 5-18, 2015.

STANLEY, J. **Knowledge and Practical Interests**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

REFERÊNCIAS

BARIL, A. Pragmatic encroachment in accounts of epistemic excellence. **Synthese**, v. 190, n. 17, p. 3929-3952, 2013.

- DEROSE, K. The Problem with Subject-Sensitive Invariantism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 68, n. 2, p. 346–350, 2004.
- ENGEL, P. Pragmatic Encroachment and Epistemic Value. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 183–203.
- FANTL, J; McGRATH, M. Evidence, Pragmatics, and Justification. **The Philosophical Review**, v. 111, p. 67–94, 2002.
- FANTL, J; McGRATH, M. On Pragmatic Encroachment in Epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, p. 558–589, 2007.
- FANTL, J; McGRATH, M. **Knowledge in an uncertain world**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HAWTHORNE, J. **Knowledge and Lotteries**. Oxford: Oxford: Oxford University Press, 2004.
- HAWTHORNE, J; STANLEY, J. Conhecimento e Ação. [Tradução: José Leonardo Ruivo; Tiegue Rodrigues] **Revista Cultura e Fé**, v. 37, n. 144, 2014.
- KIM, B. Pragmatic encroachment in epistemology. **Phylosophy Compass**, v. 12, n. 5, p. 1–14, 2017.
- KVANVIG, J. Pragmatic Aspects of Knowledge? **Blog Certain Doubts**, 2004. Disponível em:<<http://certaindoubts.com/?p=13>>
- REED, B. Practical Matters Do Not Affect Whether You Know. In: STEUP, M.; TURRI, J. (eds.). **Contemporary Debates in Epistemology**. Malden: Blackwell, 2013, p. 85–106.
- STANLEY, J. **Knowledge and Practical Interests**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

39

INFINITISMO

Tito Alencar Flores

O caminho que leva ao infinitismo parte de uma suposição bastante simples: nossas crenças devem ser sustentadas por razões. A essa suposição chamaremos de “tese infinitista” e o modo como devemos interpretá-la será exposto a seguir.

A tese infinitista se aplica a atitudes proposicionais doxásticas (a relação cognitiva de aceitação/rejeição que mantemos com o conteúdo de enunciados descritivos) e serve para avaliar epistemicamente tais atitudes. Ou seja, a aceitação de uma determinada proposição será avaliada de acordo com a disponibilidade de razões para crer que tal proposição é verdadeira.¹

Segundo o infinitismo, todas as atitudes doxásticas de um indivíduo merecem o mesmo tratamento. Ou seja, não há crença que possa, pelo motivo que seja, prescindir da exigência de disponibilidade de razões. Dado que a tese infinitista é normativa, ela não estabelece que é impossível para um ser humano sustentar opiniões sem dispor de razões. Obviamente, isso é possível.² Porém, crenças para as quais não

¹ Naturalmente, é possível avaliar atitudes doxásticas de outras maneiras. É bastante comum que nossas opiniões sejam moralmente avaliadas, por exemplo. Por outro lado, não é óbvio que avaliações epistêmicas se reduzam à avaliação de crenças. É possível que outras atitudes mentais também possam ser epistemicamente avaliadas. Caso atos mentais como *temer que p*, ou *desejar que p*, por exemplo, não possam ser reduzidos a alguma forma de *crer que p*, tais atos poderiam ser avaliados em virtude de sua justificação epistêmica.

² Talvez, levando em conta um certo sentido do termo “razão”, mais aproximado do conceito de motivo ou causa, seja factualmente impossível para um sujeito ter uma crença sem uma razão. O ponto que ressaltamos, entretanto, é que é possível, e até mesmo frequente, um sujeito manter uma crença sem dispor de uma razão que adequadamente justifique epistemicamente essa opinião.

há razões de apoio serão avaliadas negativamente, não podendo ser, portanto, epistemicamente justificadas. Assim, para um infinitista, o conjunto de nossas crenças precisa ser justificado à base de razões.

A noção “conjunto de nossas crenças” abrange as razões que dispomos para aceitar outras proposições. Não faria sentido afirmar que, se alguém tem uma opinião para a qual dispõe de uma razão, essa razão não seja algo que o indivíduo toma como verdadeiro. O caso parece ser, justamente, o contrário: quando temos uma proposição, *r*, que funciona como uma razão para aceitar outra proposição, *p*, a razão *r* deve ser algo que também cremos, deve ser parte do conjunto de nossas opiniões.

Dessa forma, proposições que funcionam como razões também precisam de razões de apoio: tudo aquilo que, de uma maneira ou outra, tomamos como verdadeiro requer razões de sustentação, sob pena de sua aceitação ser realizada de modo irracional.³

A tese infinitista tem, portanto, a seguinte consequência: se para todas as proposições que aceitamos precisamos de razões e se nossas razões são também proposições que aceitamos, então é necessário que infinitas razões estejam disponíveis para que a justificação epistêmica seja possível. Portanto, a tese infinitista determina que uma condição necessária para a justificação epistêmica é a existência de uma série infinita de razões.⁴

Tomada ao pé da letra, entretanto, a expressão “conjunto infinito de razões” pode indicar uma condição necessária e suficiente para a justificação epistêmica, ao passo que um *conjunto infinito de proposições*

³ O termo “irracional” deve ser entendido aqui como sinônimo de “epistemicamente injustificado”.

⁴ Tal como entendido aqui, o conceito série infinita de razões exclui a possibilidade de recorrência de razões.

apresentaria apenas uma condição necessária. Essa interpretação é correta desde que a noção “conjunto infinito de razões” explique satisfatoriamente os três seguintes pontos:

(1) O que faz com que uma proposição funcione como uma razão para outra proposição? Um aspecto central da tese infinitista é o reconhecimento de que uma proposição pode funcionar como uma razão apenas quando apoiada por outra razão, o que acarreta que somente conjuntos infinitos podem constituir conjuntos de razões. Entretanto, a conexão entre a justificação e a verdade não é estabelecida pelo fato de uma série de proposições ser infinita. Se fosse assim, qualquer proposição justificaria qualquer outra proposição. O fato de haver infinitas proposições não significa que a relação de justificação ocorre. Portanto, é essencial uma explicação a respeito da relação epistêmica que deve existir entre proposições para que, num conjunto infinito, certas proposições indiquem ou confirmem a verdade de outra proposição.

(2) Como definir a justificação epistêmica em termos pessoais? É necessário explicar o que torna certas séries infinitas de proposições, nas quais existe a relação epistêmica que faz de certas proposições razões para outras, adequadas para um indivíduo, mas não para outros. Essa explicação é pertinente já que qualquer proposição pode ser deduzida ou indutivamente inferida de infinitas proposições. Há infinitas proposições que se conectam dedutiva ou probabilisticamente com “fumar causa câncer”, por exemplo, e há distintas estruturas de razões que podem justificar essa proposição para diferentes indivíduos. Portanto, seria certamente incorreto afirmar que, tão somente pelo fato de haver infinitas proposições que servem de razão para “fumar causa câncer”, eu estaria justificado caso aceitasse que fumar causa câncer.

Afirmar isso seria equivalente a assumir que qualquer pessoa sempre tem justificação para aceitar qualquer proposição. O fato de haver infinitas razões para *p* não implica que *eu* tenha qualquer razão para aceitar *p*. Isso significa que não é qualquer conjunto infinito de razões que se encaixa à situação epistêmica de um sujeito e confere a ele justificação para crer. Assim, o infinitismo precisa esclarecer o que faz com que um certo sujeito *possua* uma determinada estrutura de razões, de modo que tal estrutura componha o *seu* conjunto de razões.

(3) Quais capacidades individuais regulam a justificação de uma crença? É imprescindível que o uso das razões na sustentação de opiniões, e a capacidade do sujeito de apresentar essas razões, sejam tratados como elementos relevantes para determinar se suas crenças são epistemicamente justificadas ou não. Seria impossível oferecer uma análise completa da justificação epistêmica desconsiderando aspectos que fazem de uma determinada crença uma ação dotada de mérito intelectual.

Assim, a tese infinitista segundo a qual nossas opiniões devem ser apoiadas por razões resulta na impossibilidade de um conjunto finito de proposições constituir um conjunto de razões. O finitismo é, portanto, falso. Entretanto, a falsidade do finitismo não é condição suficiente para a justificação epistêmica já que nem toda série infinita de proposições pode ser considerada um conjunto adequado de razões para qualquer indivíduo.

Embora essas explicações sejam fundamentais para uma teoria infinitista acabada, elas não são indispensáveis para uma avaliação inicial do infinitismo. Assim, qualquer das seguintes interpretações será, inicialmente, satisfatória: ou se supõe que o conjunto infinito de razões é uma condição necessária para a justificação epistêmica, ou se

supõe que é necessária e suficiente, dada uma resposta satisfatória aos três pontos acima mencionados.

Assim, podemos definir o infinitismo como a teoria epistemológica que sustenta que (1) nenhuma proposição pode funcionar como uma razão na ausência de razões adicionais e (2) uma razão, *r*, não pode ser parte do conjunto de razões para *r*. (1) acarreta a inexistência de razões fundacionais – o que é equivalente a afirmar que o fundacionismo é incorreto, e (2) acarreta a exclusão de um conjunto circular de razões – o que é equivalente a afirmar que as versões de coerentismo que não se reduzem a formas de fundacionismo são incorretas.

INFINITISMO E CETICISMO

O surgimento do infinitismo na epistemologia contemporânea, curiosamente, ocorreu associado ao ceticismo pirrônico. A obra de Peter Klein, responsável pelo resgate do infinitismo, é inicialmente ligada a uma forma de pirronismo.⁵

Entretanto, infinitismo e ceticismo não devem ser confundidos. A principal razão para isso é bastante simples: o infinitismo não tem como consequência a impossibilidade da justificação epistêmica, nem defende a tese de que a suspensão do juízo é sempre a atitude doxástica mais razoável. Ao contrário, para o infinitismo, racionalidade, justificação ou conhecimento são possíveis, dada a existência de um conjunto infinito de razões.

O trilema de Agripa, o argumento pirrônico destinado a mostrar que a suspensão do juízo deve ser universalmente adotada, parte da suposição de que se uma crença é epistemicamente justificada, então há

⁵ Cf. Klein, 2000.

razões para a sustentação dessa crença. Porém, uma vez que os três únicos caminhos disponíveis para a justificação de uma opinião, ou para a estruturação de uma cadeia adequada de razões (a hipótese, o regresso ao infinito e o raciocínio circular), não permitem que razões sejam oferecidas sem algum vício incorrigível, ou a existência mesma de um conjunto adequado de razões, nenhuma opinião poderá ser justificada. Assim, todas as proposições possuem o mesmo status epistêmico para todos os indivíduos: nenhuma proposição é epistemicamente justificada para ninguém.⁶ Portanto, segundo o pirronismo, como toda crença será mantida de maneira arbitrária ou dogmática, deve-se suspender o juízo, i.e., deve-se suspender a aceitação de qualquer proposição.

Dada a suposição de que razões devem elas mesmas ser justificadas para que possam justificar (cuja consequência é que se r é a razão para crer p e não há justificação para crer r , então não há justificação para crer p), o que temos é que se toda opinião precisa de razão, então é impossível que qualquer opinião seja justificada. Como devemos aceitar que nossas opiniões precisam de razões, temos que admitir que nenhuma opinião pode ser justificada. Ao menos tal é a argumentação cética.

A posição infinitista, por outro lado, é bastante diferente: não é o caso que todas as proposições possuam o mesmo status epistêmico para um indivíduo, nem que uma dada proposição possua, necessariamente, o mesmo status epistêmico para todos os indivíduos. Segundo o

⁶ Talvez não seja correto afirmar que o pirronismo considera que não há qualquer proposição epistemicamente justificada para qualquer indivíduo. Talvez sejam apenas proposições cujo valor de verdade não seja evidente, de modo que verdades lógicas e mesmo proposições que descrevem estados mentais do indivíduo possam ser justificadas. Em todo caso, o ponto é que nenhuma proposição do tipo que aqui consideramos relevante, i.e., proposições que descrevem fatos ou estado de coisas, podem ser, segundo o pirronismo, justificadas para nenhum indivíduo.

infinetismo, certas proposições podem ser justificadas para determinados indivíduos, outras não. Similarmente, uma determinada proposição pode ser epistemicamente justificada para um sujeito, mas não para outro. De modo correspondente, diferentemente da posição cética, para o infinitismo não é o caso que, necessariamente, todas as crenças de um indivíduo tenham o mesmo status epistêmico. A consequência do infinitismo não é que a justificação é impossível, mas que nós temos justificação para aceitar uma proposição sempre que dispusermos de um conjunto ilimitado de razões para aceitá-la.

Assim, mesmo que argumentos pirrônicos possam ser apresentados tomando a tese infinitista como ponto de partida, não se deve concluir que a aceitação da tese infinitista resulta em qualquer forma de ceticismo.

Há diferentes maneiras de apresentar o trilema de Agripa, por vezes indevidamente chamado “problema do regresso”,⁷ e não há consenso sobre como se deve defini-lo, nem como corretamente analisá-lo. Entretanto, se sua análise for correta, ela deve levar ao reconhecimento de que há dois problemas distintos que surgem do trilema.

Por um lado, há um *problema estrutural* colocado pelo trilema de Agripa. Esse é o problema que nasce da tentativa de responder às seguintes perguntas: que tipo de estrutura de razões permite a justificação epistêmica? Uma série de razões que se repetem pode

⁷ A escolha do nome “problema do regresso” é equivocada pois enfatiza apenas um dos modos que, segundo os pirrônicos, devem levar à suspensão do juízo. Além do mais, parte do problema pirrônico sequer diz respeito ao regresso, ou progresso, da justificação. Com relação a tudo aquilo que diz respeito à justificação proposicional, o que está em jogo são as características normativas que regulam conjuntos de razões, que podem e, segundo o infinitismo, devem ser conjuntos infinitos de razões. Mas séries infinitas de razões não possuem qualquer relação óbvia com alguma noção de regresso de razões.

justificar? Uma cadeia com uma razão última, para a qual não há razão adicional, pode justificar? Uma série com razões que não se repetem e que não possui uma razão última pode justificar?

Por outro lado, há um *problema dialético* colocado pelo trilema. Esse é o problema que emerge da tentativa de responder a estas perguntas: há alguma forma de argumentação que pode conferir credibilidade a uma opinião? É epistemicamente apropriado não oferecer razões para uma crença? Pode haver um ponto final no processo de justificação de uma opinião? Em que medida é necessário defender uma crença para que ela seja justificada?

Mesmo que se suponha que uma dessas interpretações possui alguma prioridade, lógica ou histórica, sobre a outra, é fundamental notar que teremos teorias substancialmente diferentes para responder a cada um desses conjuntos de questões.

JUSTIFICAÇÃO PROPOSICIONAL E JUSTIFICAÇÃO DOXÁSTICA

É impossível analisar corretamente o conceito de justificação epistêmica sem realizar a distinção entre justificação proposicional e justificação doxástica. É essa distinção que permite a um epistemólogo examinar a justificação epistêmica sem tratar de crenças. Além disso, distinguir justificação epistêmica em termos de justificação proposicional e doxástica permite uma abordagem adequada de casos onde (a) o indivíduo tem justificação para crer *p*, mas sua crença em *p* não é epistemicamente justificada, seja porque (i) ele não usa adequadamente suas razões na justificação de sua crença, ou porque (ii) a formação ou sustentação da crença em *p* está desvinculada das razões

de que ele dispõe para crer em *p*, e (b) o sujeito possui justificação para crer em *p*, mas não crê em *p*.

Assim, podemos tratar, por um lado, das condições para que um sujeito *tenha* justificação para sustentar opiniões, independentemente de ele ter ou não crenças ou de manter suas crenças com base nessas razões. Com esse tratamento *ex ante* da justificação epistêmica, chamado de justificação proposicional, dificuldades que envolvem o modo como baseamos nossas crenças em razões, ou se devemos ser capazes de defender nossas opiniões, simplesmente não surgem. É aqui onde a tese infinitista possui sua consequência mais óbvia e direta: ninguém pode ter justificação a menos que disponha de um conjunto infinito de razões.

Por outro lado, podemos tratar das condições para que um indivíduo *tenha* crenças epistemicamente justificadas. Ou seja, podemos tratar especificamente da justificação doxástica. Há diversas exigências que podem ser estabelecidas para esse tipo de justificação, inclusive a de que a justificação proposicional é uma condição necessária para a justificação doxástica. A seguir será apresentada apenas uma condição, que é tão interessante quanto controversa.

Ao definirmos *justificação doxástica*, é necessário levarmos em conta outra distinção, entre *estar justificado ao crer em p* e *mostrar que se está justificado ao crer em p*. Embora seja frequente afirmar que, para que um sujeito tenha uma opinião justificada, não é necessário que ele mostre que está justificado, não há nada de obviamente incorreto em sustentar que um sujeito só pode estar justificado ao crer em *p* se ele é capaz de mostrar que está justificado ao crer em *p*. Assim, mesmo que um sujeito tenha razões para crer em *p*, a crença em *p* não será justificada para esse sujeito se ele for incapaz de defender sua opinião.

Mesmo que essa exigência seja considerada exagerada e, ao final, julgue-se que ter uma crença justificada não requer mostrar ou apresentar a justificação, seria um equívoco ignorar que há um sentido relevante da justificação epistêmica que está diretamente vinculado com a defesa da opinião, com a capacidade do indivíduo de apresentar as razões que a justificam.

Em todo caso, as condições para S ter justificação não são idênticas às condições para que a crença de S em p esteja epistemicamente justificada. Assim, a distinção permite que se trate de forma independente esses dois modos da justificação epistêmica.

Uma maneira interessante de entender a distinção entre justificação proposicional e doxástica é relacioná-la com as duas interpretações do trilema de Agripa. Assim, uma resposta ao problema estrutural, que diz respeito à forma que uma cadeia de razões deve possuir para que a justificação epistêmica seja possível, gera uma teoria da justificação proposicional. Já uma resposta ao problema dialético, que diz respeito ao estabelecimento das condições para que a crença de um indivíduo seja epistemicamente justificada, produz uma teoria da justificação doxástica.

Dadas as diferenças entre justificação proposicional e doxástica, uma teoria da justificação proposicional não acarreta uma teoria da justificação doxástica. É possível ser infinitista tanto a respeito da justificação proposicional quanto da justificação doxástica, porém serão teorias que abordam aspectos distintos, embora talvez complementares, da justificação epistêmica.

O estágio atual do desenvolvimento do infinitismo parece indicar que há maiores obstáculos para a elaboração de uma teoria infinitista da justificação doxástica. O principal motivo é o seguinte: dada a

hipótese de que a justificação proposicional é uma condição necessária à justificação doxástica, o infinitismo teria como consequência que uma crença só poderá estar adequadamente justificada quando as infinitas razões que são necessárias para sua justificação forem lançadas em seu apoio. Dado que essa é, ao menos aparentemente, uma exigência que não pode ser satisfeita por seres humanos, o infinitismo acarretaria que, ainda que possamos ter justificação para crer, nenhuma de nossas crenças será justificada. Desse modo, a tarefa relativa à justificação doxástica seria mostrar que (a) de alguma maneira, não é o caso que se deva oferecer infinitas razões para que uma crença seja justificada ou (b) é possível, em algum sentido, oferecer infinitas razões para justificar uma crença.

A proposta de Klein, por exemplo, é uma combinação entre infinitismo e contextualismo. Para ele, uma crença estará suficientemente justificada – a ponto, inclusive, de ser essa justificação suficiente para tornar a crença um caso de conhecimento – quando o contexto não demandar mais razões para a justificação dessa opinião. Ou seja, para Klein a crença de *S* em *p* estará justificada se *S* for capaz de buscar as razões que justificam *p* a ponto de atender as exigências de justificação requisitadas pelo contexto no qual *S* se encontra.⁸

Uma alternativa tanto ao contextualismo de Klein quanto à renúncia em oferecer uma abordagem propriamente infinitista da justificação doxástica seria mostrar que é possível oferecer infinitas razões para uma crença. Essa alternativa seria baseada na ideia de que a crença de *S* em *p* é epistemicamente justificada se *S* tem justificação para crer que possui um conjunto infinito de razões para *p*. Desse modo,

⁸ Cf. Klein, 2014.

a crença em *p* não seria justificada em virtude de o sujeito possuir infinitas crenças justificadas que apoiam a crença em *p*, mas sim porque ele dispõe de infinitas razões para crer em *p* e está justificado em crer que possui infinitas razões para crer em *p*. Desse modo, ainda que não ocorra a distribuição de infinitas razões em infinitas crenças, o sujeito de fato oferece infinitas razões para sua crença. Se é possível ter justificação para aceitar que há uma estrutura infinita de razões para aceitar *p* sem ter que formar crenças em cada uma delas, então a crença em *p* estaria justificada. Rejeitando a suposição de que uma crença pode conter apenas uma razão (ou um conjunto finito de razões), não seria mais necessária a presença de crenças justificadas independentes para cada elo da cadeia infinita, mas apenas justificação para crer na forma em que a estrutura de razões é constituída.

Seja como for, há um esboço suficientemente plausível da abordagem infinitista sobre a justificação proposicional e diversas alternativas para relacioná-la com uma teoria da justificação doxástica. Um interessante caminho aberto a aventuras epistemológicas.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

FLORES, T. Infinitismo e justificação epistêmica. In: SARTORI, C.; GALLINA, A. G. (eds.).

Ensaio de epistemologia contemporânea. Ijuí: Unijuí Editora, 2011, p. 263-280.

Apresenta uma introdução ao infinitismo.

KLEIN, P. El conocimiento humano y el progreso infinito del razonamiento. **Signos**

Filosóficos, v. 10, n.19, p.175-204, 2008. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34311555007>> Texto fundamental do infinitismo epistêmico. Em língua espanhola.

BIBLIOGRAFIA SUGERIDA

AIKIN, S. **Epistemology and the Regress Problem**. NY: Routledge, 2011.

ALSTON, W. **Epistemic Justification**. Cornell University Press, 1989.

AUDI, R. **Rational Belief: Structure, Grounds and Intellectual Virtues**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BERGMANN, M. Is Klein an Infinitist About Doxastic Justification? **Philosophical Studies**, v.134, n. 1, p.19-24, 2007.

CLING, A. The Trouble With Infinitism. **Synthese**, v. 138, p. 101-123, 2004.

FANTL, J. Infinitism and Practical Conditions on Justification. **Logos and Episteme**, v. 2, n. 2, p.191-209, 2011.

FIRTH, R. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In: GOLDMAN, A.; KIM, J. (eds.). **Value and Morals**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1978.

FLORES, T. Infinitismo e externalismo inferencial. **Veritas**, v. 60, n. 3, p. 566-578, 2016.

GOLDMAN, A. **Liasons: Philosophy meets the Cognitive and Social Sciences**. Mass: MIT Press, 2003.

FOGELIN, R. **Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

KLEIN, P. Reasons, Reasoning, and Knowledge: A Proposed Rapprochement between Infinitism and Foundationalism. In: TURRI, J.; KLEIN, P. (eds.). **Ad Infinitum: New Essays On Epistemological Infinitism**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

KLEIN, P. Infinitism is the solution to the regress problem. In: STEUP, M.; SOSA, E. (eds.). **Contemporary debates in epistemology**. Malden, MA: Blackwell, 2005.

KLEIN, P. The Failures of Dogmatism and a New Pyrronism. **Acta Analytica**, v. 15, n. 24, p. 7-24, 2000.

LEHRER, K. **Knowledge**. Oxford: Clarendon Press, 1974.

LEITE, A. On justifying and Being Justified. **Philosophical Issues**, v. 14, n. 1, p. 219, 253, 2004.

POLLOCK, J.; CRUZ, T. **Contemporary Theories of Knowledge**, 2^a ed. New York: Rowman & Littlefield, 1999.

STEUP, M.; SOSA, E. (eds.). **Contemporary debates in epistemology**. Malden, MA: Blackwell, 2005.

40

INJUSTIÇA EPISTÊMICA

Breno R. G. Santos

INTRODUÇÃO

Desde os anos de 1980, a partir de uma série de trabalhos seminais no campo da então recém surgida epistemologia social, há poucas dúvidas acerca do aspecto social inescapável da nossa vida epistêmica em comunidade. Isso não significou, obviamente, o abandono de um trabalho epistemológico marcadamente normativo. Tampouco significou um aceno à sociologia do conhecimento e aos seus comprometimentos frequentemente relativistas e avessos a categorias analíticas historicamente consolidadas no linguajar epistemológico¹. Significou, em realidade, uma expansão do potencial descritivo e normativo da epistemologia, que agora dispunha de um léxico ampliado para falar sobre racionalidade, evidência, crença justificada e conhecimento.

O que significa, então, falar em racionalidade, em evidência, em crença justificada e em conhecimento quando todos esses fenômenos são vistos como parte de uma paisagem epistêmica ampla, de um ecossistema cognitivo que envolve não apenas a nossa capacidade individual de nos relacionarmos com o mundo, mas também a nossa capacidade compartilhada, coletiva, para tal? Mais importante ainda, o que significa falar em tudo isso quando esse ecossistema não é uma

¹ Ver GOLDMAN e O'CONNOR (2019) para uma explicação das diferenças entre os projetos analíticos de epistemologia social e a sociologia do conhecimento.

mera construção idealizada do espaço de razões no qual formamos crenças, adquirimos e transmitimos conhecimento? Nossa vida em comunidade, na prática, está marcada por uma série de normas e limitações políticas, sociais, econômicas e culturais. A prática epistêmica efetiva e não idealizada, por sua vez, tende a no mínimo refletir algumas dessas normas e limitações e, em sua face agudizada, tende a aprofundar seus aspectos mais danosos.

Destacada como uma das autoras centrais dessa virada social da epistemologia, Miranda Fricker, em seu livro *Epistemic Injustice* (2007), se propõe a investigar justamente o movimento de complementaridade entre sistemas e normas político-sociais e o modo em que produzimos, adquirimos, conservamos e transmitimos conhecimento em sociedade. Ainda que comprometido com muitas das categorias analíticas tradicionais às teorias do conhecimento, o trabalho de Fricker é dotado de uma crítica incisiva à desatenção da epistemologia tradicional aos aspectos epistemicamente deletérios da nossa vida social. Sua proposta consiste em, a partir dessas observações, construir uma teoria híbrida, ético-epistêmica, que nos ajude não só a identificar as falhas morais das nossas trocas testemunhais cotidianas, mas também a natureza individual e estrutural das correções dessas falhas. Neste verbete, ofereço uma apresentação breve e introdutória do conceito de injustiça epistêmica, de suas subpartes e da epistemologia das virtudes subjacente à proposta de Fricker, tanto em termos de caracterização quanto em termos de solução dos problemas que seu livro nos ajuda a diagnosticar. Ao final, indicarei algumas direções de crítica e aprofundamento dessa proposta nos trabalhos de outros autores e autoras que se ocuparam da compreensão desse profícuo debate.

INJUSTIÇA TESTEMUNHAL E INJUSTIÇA HERMENÊUTICA

Começemos pelo conceito central: *injustiça epistêmica*. Trata-se de uma exclusão da participação em práticas de produção e/ou transmissão de conhecimento motivada por preconceito de identidade, individual ou estrutural, que causa danos a um sujeito na sua capacidade de conhecedor.² Em uma injustiça epistêmica podemos identificar alguns fenômenos constitutivos que nos ajudam a entender tanto sua natureza quanto o mal que ela causa. Uma injustiça epistêmica é fruto de poder identitário. Esse poder nada mais é do que uma instância específica da operação de poder social presente em uma sociedade. Poder social é uma capacidade socialmente localizada de controlar as ações dos outros, onde essa capacidade pode se manifestar de forma ativa ou passiva, agencial ou estrutural (p. 9). Como a própria Fricker ressalta (pp. 9-10), poder social, embora não seja mera capacidade social – como a nossa capacidade de descontar um cheque no banco, por exemplo – também envolve um elemento central de coordenação social necessário para que seja exercido.

Uma guarda de trânsito, por exemplo, exerce poder social ativamente à medida que sua ação de notificar um mau motorista tem o poder de controlar suas ações presentes e futuras atrás do volante. Por outro lado, ela exerce poder social passivo à medida que sua presença no patrulhamento do trânsito, associada a um histórico de exercício de poder ativo, é capaz de, sem necessariamente aplicar uma multa naquele momento, controlar as ações dos motoristas que passam por

² FRICKER (2007, p. 1-5). A maior parte das referências desse texto será feita ao livro de Fricker de 2007. Por isso, indicarei apenas a página de referência daqui para frente. Quando a referência não for a essa obra, ficará explícito através do nome e data da publicação. Os trechos das obras citados em português são de tradução própria.

ela. É por conta de uma coordenação social prática entre as orientações da guarda de trânsito e o modo de organização do trânsito da cidade que o poder social é exercido (p. 10).

O tipo de poder social de interesse central para Fricker é o *poder identitário*, que pode também operar ativa ou passivamente, individual ou estruturalmente, mas que depende fundamentalmente do que Fricker chama de uma *coordenação imaginativa*, além de uma coordenação prática, para que possa atuar. Nesse sentido, o poder identitário é um poder social que depende de concepções socialmente compartilhadas acerca de identidades sociais para que possa exercer sua força em determinado contexto social. Quando alguém tem negada sua entrada em estabelecimentos comerciais por conta da sua cor de pele, por exemplo, e quando essa negação é sistemática e naturalizada em determinado contexto social, as ações dessa pessoa estão sob controle de um poder social identitário que, a partir de uma concepção sócio-imaginativa acerca de pessoas como ela, determina o que essa pessoa pode ou não fazer naquele contexto. O poder identitário opera fundamentalmente, então, a partir de *estereótipos de identidade* compartilhados. Tais estereótipos, de acordo com Fricker, podem ser positivos, negativos ou neutros. Estereótipos, em si, não são o problema. O compartilhamento de concepções acerca de identidades sociais nos é útil em muitas das nossas tarefas epistêmicas cotidianas – pense, por exemplo, na utilidade dos estereótipos quando precisamos procurar um morador de uma determinada região da cidade para saber como chegar ao hospital mais próximo. Retornarei a esse ponto quando da discussão dos caminhos de solução das injustiças epistêmicas.

O problema reside, por outro lado, na utilização de concepções compartilhadas não confiáveis, ou injustificadas, para determinar em

quem e no que devemos acreditar. O problema para Fricker, então, reside não nos estereótipos de identidade, mas sim nos *preconceitos* de identidade. Preconceitos de identidade são julgamentos de identidade, negativos ou positivos, que operam através da associação entre sujeitos, ou grupos sociais, e um ou mais traços de caráter, moral, político, epistêmico etc., e que tipicamente exibem algum tipo de resistência a contraevidências, devido a um investimento afetivo por parte do seu possuidor com relação a uma ou mais identidades sociais (p. 4; 35). Nesse sentido, uma injustiça epistêmica ocorre quando alguém é prejudicado em sua capacidade enquanto conhecedor por conta de um preconceito de identidade presente na economia de credibilidade na qual esse sujeito está inserido. Por “economia de credibilidade”, Fricker entende os modos pelos quais identificamos bons e maus informantes e atribuímos credibilidade ou autoridade epistêmica. Nossas trocas epistêmicas cotidianas ocorrem tendo como pano de fundo essa economia, e as injustiças que decorrem dela são manifestações de problemas presentes nela. Para entender como tais injustiças operam na prática, passemos para os tipos principais de injustiça que, segundo Fricker, se manifestam no nosso cotidiano epistêmico.

Em larga medida, de acordo com essa proposta, alguém pode ser prejudicado em sua capacidade de fornecedor de conhecimento ou na sua capacidade para expressar e/ou fazer sentido de experiências sociais. No primeiro caso, o sujeito sofre o que Fricker chama de uma *injustiça testemunhal*. No segundo caso, esse sujeito está sofrendo, segundo ela, uma *injustiça hermenêutica*. Manifestação central das exclusões epistêmicas, de acordo com Fricker, uma injustiça testemunhal ocorre quando um sujeito tem sua capacidade de testemunhar algo a alguém reduzida ou impedida por conta de um

preconceito de identidade operando no ato da troca testemunhal, ou até anteriormente a ela. Considere o seguinte caso, apresentado em maiores detalhes por Fricker (p. 23). Tom Robinson, um dos personagens principais do livro *To Kill a Mockingbird*, de Harper Lee (1960),³ é um homem negro vivendo em uma região altamente segregada no interior do estado norte-americano do Alabama. Tom é acusado de abusar sexualmente de uma jovem branca da região. A acusação é falsa e as evidências apontam para a inocência de Tom. No entanto, a despeito disso, seu julgamento, realizado por uma promotoria branca, por um juiz branco e por um júri completamente branco, se transforma em um espetáculo de racismo implícito e explícito que tensiona o processo legal. O testemunho de Tom, embora corroborado por toda a evidência disponível, menos pela palavra da acusação, é recebido pela promotoria e, em certa medida, pelo júri como muito menos do que credível. A palavra de Tom é tida como não confiável ou até como significando o exato oposto do que ele quis verdadeiramente testemunhar. No fim das contas, se estabeleceu no julgamento, segundo Fricker, uma luta direta entre o poder da evidência e o poder do preconceito racial da época, com o poder do preconceito vencendo no final (p. 23). Tom foi condenado e, algum tempo depois, foi morto com um tiro pelas costas enquanto supostamente tentava fugir da prisão (p. 26).

O exemplo acima, ainda que ficcional, expressa um conjunto de experiências que sujeitos racializados enfrentaram e ainda enfrentam em sociedades marcadas por estereótipos negativos de identidade racial. No caso ficcional, Tom foi vítima de uma injustiça epistêmica. Tom teve sua capacidade enquanto conhecedor e, mais especificamente,

³ Traduzido para o português em LEE, Harper. *O sol é para todos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

enquanto sujeito capaz de transmitir conhecimento via testemunho sobre um assunto particular, suprimida de uma prática epistêmica por excelência, que é o julgamento. Ao receber o testemunho de Tom, tanto a acusação quanto o júri deflacionaram sua credibilidade enquanto transmissor de conhecimento e, ao fazerem isso, tornaram seu testemunho sem efeito, tanto epistêmico quanto prático. Tom não conseguiu transmitir conhecimento ao júri racista, tampouco conseguiu que seu ato de fala testemunhal fosse eficaz na sua absolvição. Tom foi vítima, então, de uma exclusão epistêmica operada por um poder identitário que, através de uma imagem socialmente compartilhada acerca de pessoas negras (um preconceito de identidade), e da inclinação destas à verdade, deflacionou sua autoridade enquanto alguém capaz de fornecer um testemunho sobre os fatos em questão, impedindo, assim, sua participação igualitária naquela prática epistêmica.

Uma injustiça testemunhal é, então, um tipo particular de injustiça epistêmica, que se manifesta transacionalmente – na troca testemunhal – e que depende de uma atribuição deficitária e injustificada de credibilidade/autoridade epistêmica a algum sujeito devido ao seu pertencimento a um ou mais grupos sociais⁴. O sujeito que comete a injustiça o faz a partir da posse de um afeto negativo de identidade que associa pejorativamente características morais, políticas e epistêmicas ao seu interlocutor. É importante ressaltar todos esses elementos constitutivos de uma injustiça testemunhal para que ela não seja confundida com outras instâncias de rejeição de testemunhos. Alguém pode ter seu testemunho rejeitado, e sua credibilidade enquanto

⁴ Fricker defende que devemos ter sempre em mente uma ontologia social que considere a intersecção de identidades sociais e não uma visão monolítica dessas identidades. Ver p. 153.

transmissor de conhecimento reduzida, e mesmo assim não sofrer uma injustiça testemunhal. Alguém pode, por exemplo, ter seu testemunho médico rejeitado não por conta de sua identidade social, mas por conta do simples fato de que essa pessoa nunca estudou medicina, tampouco demonstrou conhecimento na área em interações prévias. Nem toda rejeição de testemunho ou deflação de credibilidade se configura como um caso de injustiça testemunhal. Uma injustiça testemunhal, em particular, e epistêmica, em geral, tem como base um dano moral indevido, expresso no preconceito de identidade. E, mais especificamente, Fricker está interessada em casos de injustiça testemunhal nos quais os preconceitos de identidade são sistemáticos, ou seja, casos em que o preconceito em questão rastreia sua vítima em outras esferas de sua vida prática (p. 27).

Com a noção de injustiça testemunhal em mãos, Fricker acredita poder captar uma parcela significativa das nossas falhas em nos relacionar epistemicamente uns com os outros. A ideia geral é que, em sociedades onde opera o poder social identitário, seja ele de gênero, raça, classe, orientação sexual etc., os marcadores de autoridade epistêmica tenderão a reproduzir as relações de desigualdade social e política promovida por esse poder social. Em uma sociedade machista, nossas relações epistêmicas tenderão a reproduzir valores machistas, o mesmo para sociedades homofóbicas ou elitistas e seus respectivos valores. Uma troca testemunhal no interior de um Alabama segregado dos anos de 1930 tenderá a ser desfavorável para sujeitos negros, e para sujeitos racializados como um todo. A ideia de Fricker é que afetos negativos de identidade social têm um lado epistêmico e carregam consigo determinações do que está autorizado e do que está proibido de ponto de vista da nossa vida epistêmica em comunidade. Como o

testemunho é uma fonte central de conhecimento, instâncias de testemunho tenderão a trazer consigo tais determinações. Para Fricker, nas sociedades contemporâneas as injustiças são a regra e a justiça é exceção – fato que, de acordo com a autora, foi negligenciado por grande parte dos teóricos da justiça (Prefácio, p. vii). A partir desse entendimento é que podemos, segundo ela, compreender não só como e onde nossas práticas epistêmicas podem ter falhas, mas também como corrigir tais falhas, visando um cenário de justiça epistêmica.

Antes de falarmos de justiça, entretanto, olhemos rapidamente para o segundo tipo de injustiça epistêmica que Fricker nos apresenta como central, ainda que menos prevalente que a injustiça testemunhal: a *injustiça hermenêutica*. Uma injustiça hermenêutica, como o nome já parcialmente indica, diz respeito a uma exclusão epistêmica direcionada aos modos de compreensão e interpretação de experiências sociais. Mais uma vez, um exemplo de Fricker nos ajudará a ilustrar o conceito para melhor entendê-lo. Nos anos de 1970, Carmita Wood, uma funcionária do Departamento de Física Nuclear da Universidade de Cornell, nos Estados Unidos, foi vítima do que podemos chamar de uma atenção sexual unilateral indesejada,⁵ uma série de investidas sexuais não solicitadas por ela. Essa atenção continuada e constrangedora, dispensada por um dos professores do departamento, fez com que Carmita pedisse afastamento do trabalho, após sofrer com dores causadas pelo estresse da situação. Percebendo que a situação não havia melhorado, Carmita decidiu pedir demissão do seu emprego. Ao tentar pleitear seu seguro desemprego, e ao ser questionada pela funcionária responsável pelo atendimento sobre qual havia sido a razão do pedido

⁵ BAILEY (2014, p. 64).

de demissão, Carmita não conseguiu expressar o real motivo do seu pedido. Não havia, ou não parecia haver para ela, um modo de expressar sua experiência continuada e indesejada com esse professor que desse conta da real natureza do que havia sido experienciado. Ela teve seu pedido de auxílio negado.

Carmita havia sofrido *assédio sexual*, em uma época em que o termo ainda não estava consolidado no léxico político do movimento de mulheres dos EUA. E a dificuldade que Carmita encontrou para expressar as razões de sua demissão deve-se a uma lacuna que está presente onde deveria existir um conceito claro para expressar suas experiências. Sua incapacidade de fazer sentido das suas experiências sociais é resultado, segundo Fricker, de um problema social mais profundo. Considerando que experiências desse tipo não são novidade, tampouco são incomuns entre mulheres, espanta-nos não termos, até pelo menos os anos 70, um modo de expressar tais experiências de forma clara e inteligível.

Hoje em dia, e muito por conta do esforço coletivo do movimento feminista de segunda onda, é natural que encaremos situações como essa enquanto situações de assédio sexual. Mas a inexistência dessa clareza àquela altura, segundo Fricker, foi fruto de um processo duplo de marginalização das mulheres (p. 153). A partir dos processos de exclusão dessas mulheres da participação na vida social e política, promoveu-se o que Fricker chama de uma marginalização hermenêutica, uma exclusão dos processos de construção e revisão de recursos epistêmicos coletivos. No caso em questão, a baixa participação das mulheres nas atividades de construção conceitual em torno das opressões sociais correntes, que se dava, em grande medida, nas universidades e no campo jurídico, fez com que muitas das

experiências que foram (e ainda são) centrais à vida delas, em uma sociedade marcada por preconceitos estruturais de gênero, ficassem obscurecidas do entendimento coletivo. Ainda que, em alguns casos, houvesse clareza para elas sobre a real natureza das suas experiências, o que parece não ter ocorrido com Carmita, essa clareza estaria faltando no debate coletivo acerca dos avanços sexuais unilaterais indesejados ocorridos no ambiente de trabalho, muitas vezes interpretados apenas como brincadeiras inocentes sem fundo de maldade.

Alguém sofre uma injustiça hermenêutica, então, se tem “uma área significativa de sua experiência social [ocultada] do entendimento coletivo devido a marginalização hermenêutica” (p. 158). A experiência de assédio vivida por Carmita estava ocultada não apenas para ela, mas também para seus interlocutores. Coletivamente, não havia clareza sobre o que tinha acontecido com Carmita, ou com outras mulheres vítimas do mesmo tipo de comportamento predatório. É importante notar aqui que Fricker compreende que a injustiça, ainda que possa ser localizada na tentativa de testemunhar uma experiência particular, não está relacionada necessariamente a qualquer afeto negativo de identidade que um interlocutor possa vir a ter contra Carmita. Uma injustiça hermenêutica, diferentemente de uma injustiça testemunhal, não é transacional, mas sim estrutural. O que há de preconceituoso no caso de uma injustiça hermenêutica não é a troca testemunhal em si, mas os recursos hermenêuticos disponíveis para Carmita e para seus interlocutores. Nesse sentido, uma injustiça hermenêutica não tem, necessariamente, um culpado ou causador individual. Ela é causada pela estrutura de marginalização social que perpassa o modo pelo qual nos relacionamos epistemicamente uns com os outros.

A despeito da diferença em sua causalidade imediata, ambas as injustiças estão, em grande medida, assentadas em estruturas socio-epistêmicas de opressão. Do mesmo modo, os danos causados aos sujeitos no lado receptor da injustiça são expressões e modos de aprofundar os mecanismos de exclusão presentes nessas estruturas. A natureza híbrida de tais injustiças faz com que os danos que ela causa sejam potencialmente igualmente híbridos. Os sujeitos injustiçados epistemicamente, segundo Fricker, não apenas estão em uma posição limitada com relação às suas capacidades epistêmicas e comunicativas, mas também são lesados em sua capacidade humana de interferir no mundo e de construir sua identidade a partir da compreensão de suas próprias experiências cotidianas ou da comunicação inteligível dessas experiências (p. 137). E esse entendimento irá refletir na maneira que Fricker traça as estratégias de combate a essas injustiças e de redução de seus respectivos danos.

VIRTUDES DA JUSTIÇA TESTEMUNHAL E DA JUSTIÇA HERMENÊUTICA

Fricker constrói uma proposta inicial de combate às injustiças epistêmicas que tem justamente um caráter híbrido, moral e epistêmico, através de uma teoria da justiça epistêmica. Em primeiro lugar, ela rejeita teorias que considera implausíveis acerca das autorizações e obrigações dos ouvintes com relação às suas transações testemunhais, expressas em grande medida por visões inferencialistas e não inferencialistas tradicionais⁶. Em seguida, após uma breve aproximação com o debate das teorias cognitivistas morais, Fricker

⁶ Na epistemologia social, essas visões são expressas, em grande medida, por posições reducionistas e não reducionistas acerca da justificação testemunhal. Ver, por exemplo, COADY (1992) e FRICKER (1994).

defende que nossos julgamentos de credibilidade precisam ser vistos como tendo origem em uma percepção historicamente e individualmente mediada dos nossos interlocutores. Essa mediação é parte de uma educação ou socialização da nossa percepção para identificar bons e maus informantes e que é, ao mesmo tempo, automática (não inferencial) e crítica.

Nossa capacidade de percepção testemunhal seria um tipo de faculdade crítica que opera a partir de “teorias” de fundo, ou “corpos de generalizações sobre habilidades cognitivas humanas e estados motivacionais relacionados aos dois aspectos da confiabilidade, competências e sinceridade” (p. 66). Essa capacidade estaria operando continuamente e automaticamente em resposta à força racional das razões circundantes ao ato testemunhal. Diferentemente do que propõem os não inferencialistas acerca da nossa justificação testemunhal, essa capacidade automática não é uma autorização a priori para a crença testemunhal, e também não pode ser vista como mera credulidade inadvertida por parte de um ouvinte diante apenas da fenomenologia da troca testemunhal. E diferentemente do que propõem os inferencialistas, tal capacidade não pode, sob pena de um intelectualismo implausível, envolver argumentos acerca da confiabilidade passada de falantes individuais sobre determinados assuntos (p. 63). O que Fricker busca como alternativa a essas duas imagens é um quadro geral dessa capacidade como uma sensibilidade racional que filtra o conteúdo e a forma do que é transmitido, sem se apoiar meramente na sua fenomenologia e sem realizar quaisquer inferências em defesa de sua confiabilidade.

Dado o caráter social dessa percepção, em termos da historicidade do seu aprendizado a partir de um treinamento social constante desde

os nossos primeiros anos de vida, é importante termos em conta a relevância de estereótipos sociais presentes na nossa socialização. Lembremos que, segundo essa proposta, estereótipos são parte essencial da nossa vida epistêmica em comunidade. É, em grande medida, a partir desses estereótipos que fazemos nossos julgamentos cotidianos de credibilidade. Nossa percepção social é um modo de, a partir desse treinamento social, capturar as “pistas e sugestões” de confiança presentes nesses arquétipos (p. 71).

Como vimos também, a naturalização da ideia de julgamentos de credibilidade guiados por estereótipos como suposições de fundo não precisa significar a absolvição de todo e qualquer julgamento de credibilidade, seja ele justificado por estereótipos confiáveis ou não. Precisamos olhar para nossa percepção social como vulnerável às manifestações injustificadas desses estereótipos. E precisamos fazê-lo olhando justamente para a historicidade do seu treinamento. Fricker entende a capacidade perceptiva testemunhal como uma sensibilidade ao que é epistemicamente saliente em uma situação de troca testemunhal, seja em termos dos estereótipos sociais, do conteúdo da comunicação ou até do desempenho efetivo do falante (p. 72). O que é epistemicamente saliente para nós é fruto desse treinamento social para sinais de confiabilidade. Quando o treinamento é feito em uma sociedade marcada por opressões sociais na forma de preconceitos de identidades sistemáticos e estruturais, Fricker defende, muito do que se apresentará como saliente para a confiabilidade será produto dessas relações sociais corrompidas; muito do que será saliente, nesse contexto, se apresentará como estereótipo confiável quando, na verdade, não passa de um preconceito socialmente arraigado.

Quando estereótipos de identidade estão presentes na nossa socialização como o que Fricker chama de uma “corrente contrarracional de poder identitário” (p. 71), nossa percepção social, expressa na nossa sensibilidade testemunhal, tenderá a nos fazer ver nossos interlocutores em cores epistêmicas inadequadas. Uma injustiça testemunhal, como vimos, se origina de uma percepção inadequada de um sujeito como menos competente por conta de um preconceito na economia de credibilidade, que faz com que atribuamos menos credibilidade a esse sujeito do que a credibilidade que ele, de fato, merece. De acordo com essa proposta, esse julgamento inadequado, por ser parte dessa percepção moral treinada, ocorre muitas vezes de modo não doxástico, sem envolver uma consciência ou uma inferência explícita por parte do ouvinte sobre o que o levou a receber o testemunho do modo que ele o recebeu. Isso faz com que, por um lado, esse seja um problema difícil de resolver, já que não podemos apelar para quaisquer falhas explícitas de argumentação que levam um ouvinte a rejeitar a palavra de um falante. Por outro lado, entretanto, isso nos conduz para o tipo de teoria híbrida da justiça epistêmica que Fricker avança em seu trabalho, pois nos permite pensar que, diante disso, o caminho para a justiça epistêmica passa pelo treinamento adequado das nossas sensibilidades, passa pela noção híbrida de virtude intelectual de caráter aristotélico.

Um sujeito moralmente virtuoso, de acordo com corolário das teorias das virtudes morais, apenas vê que uma ação é correta, ou cruel, ou que alguém é caridoso ou egoísta, que uma decisão foi corajosa ou preconceituosa etc., quando essas ações, pessoas ou decisões são, de fato, dessa maneira. Para isso, ele não precisa lançar mão de um argumento em defesa de sua percepção moral. Ele é treinado para essa

percepção, mas não o faz através da obediência a códigos e regras morais universalizantes. Sua percepção, embora treinada, é socialmente flexível, de modo a detectar, de forma improvisada, sutilezas contextuais conducentes ou não a ela (p. 73). Um sujeito testemunhalmente virtuoso, de acordo com a presente proposta, tem sua percepção testemunhal guiada por uma sensibilidade à competência de um ou uma falante e também à sua sinceridade. Ambas a saliências, que são, respectivamente, epistêmica e moral, compõem o que Fricker entende por uma percepção epistemicamente enriquecida de um ou uma interlocutora, que é crítica, ainda que não seja fruto de um raciocínio explícito em sua defesa. A confiança depositada por um ouvinte virtuoso sobre um falante é, então, a expressão de um *sentimento de confiança* de natureza moral e epistêmica de que ele é sincero e de que o que ele testemunha é verdadeiro (p. 79).

As sensibilidades testemunhais mal treinadas, por sua vez - que, infelizmente, podem compor parcelas significativas das sensibilidades em operação nas nossas sociedades marcadas por opressões sociais -, habituarão sujeitos a falhas de reconhecimento de sinceridade e competência, gerando sentimentos de desconfiança preconceituosos. É justamente preocupada com essas sensibilidades que Fricker defende uma visão aristotélica de socialização ético-epistêmica contínua (p. 84). Embora essa socialização possa ser, em parte significativa da vida de uma pessoa, contrarracional, há a possibilidade de correção a partir de experiências que tensionam a socialização anterior, “a fim de suscitar uma reflexão crítica sobre a sensibilidade que [o sujeito] de outra forma simplesmente herdou” (p. 82). É nesse momento que uma herança social passiva é complementada por contribuições individuais, passivas ou ativas, da nossa experiência enquanto ouvintes. Um ouvinte

epistemicamente (e moralmente) responsável ajustará sua sensibilidade às suas novas experiências. Ao fazer isso, o ouvinte exibe o que Fricker chamou de uma “virtude da justiça testemunhal”, uma força antipreconceituosa e racional presente na percepção testemunhal.

Se olharmos para casos de injustiça testemunhal, como é o caso emblemático de Tom Robinson, podemos ver que o que guia os juízos de credibilidade dos membros do júri é uma sensibilidade contrarracional pautada em preconceitos de identidade presentes da economia de credibilidade (parte da sociabilidade) da época. Esses juízos são feitos espontaneamente e de forma irrefletida, como ocorre com a maioria dos nossos juízos. Esse não é o problema, como vimos. O problema é que tais juízos espontâneos não são acompanhados da abertura crítica necessária para a experiência testemunhal.

Segundo Fricker, para que o júri exerça essa abertura, de modo a identificar a relevância do poder identitário em seu julgamento de credibilidade, ele precisa levar em conta “a diferença que faz na sua percepção de Tom Robinson como falante não apenas o fato de que ele é negro, mas igualmente [o fato] *de que eles são brancos*” (p. 91, ênfase no original). É a partir desse movimento que uma percepção testemunhal espontânea assume um caráter reflexivo. E é com esse movimento que a percepção testemunhal do ouvinte passar assumir um caráter corretivo antipreconceituoso comum à virtude da justiça testemunhal (p. 91). O sucesso dessa correção dependerá da neutralização do impacto das opressões sociais nos juízos de credibilidade, adequando a credibilidade final do testemunho em questão. Um ouvinte virtuoso, na visão de Fricker, é alguém que teve sua sensibilidade testemunhal “recondicionada” pelo conjunto de experiências corretivas às quais foi submetido e que, por conta desse processo, emite confiavelmente juízos

de credibilidade racionalmente orientados. É alguém cuja a habilidade de emitir juízos adequados de credibilidade se tornou “uma segunda natureza” epistêmica (p. 97).

A despeito de ter como alvo casos de injustiça testemunhal, a virtude da justiça testemunhal pavimenta o terreno para a compreensão do que Fricker chama de uma virtude da justiça hermenêutica. Dada a natureza diversa da perpetração dessa injustiça, que é estrutural e não individual (ou transacional), não podemos, como no caso da injustiça testemunhal, falar em culpabilidade individual dos processos de marginalização hermenêutica subjacentes a essa injustiça. A raiz sociopolítica estrutural problemática para esse tipo de exclusão demanda, por óbvio, mudanças sociopolíticas estruturais. Esse fato não impede, entretanto, que vislumbremos o papel da educação de uma sensibilidade testemunhal para desfazer as lacunas hermenêuticas, seja de intelecção ou de comunicação (ou de ambas), presentes nesses casos de injustiça hermenêutica.

Para Fricker, ainda que as questões de culpabilidade não se façam presentes, devemos, mesmo assim, pensar na nossa responsabilidade enquanto ouvintes em sociedades marcadas por marginalizações diversas, sociedades nas quais “tentativas de fazer sentido comunicativo de (...) experiências sejam prejudicadas injustamente” (p. 168). Nesse cenário, do mesmo modo que precisamos de uma virtude testemunhal corretiva, precisamos de uma virtude hermenêutica corretiva. Além de neutralizar o risco e os danos das injustiças testemunhais, precisamos garantir que nossa prática cotidiana de compartilhamento de experiências também esteja assegurada contra a influência de processos de marginalização. Para Fricker, uma virtude da justiça hermenêutica deve assumir a forma de “um estado de alerta ou

sensibilidade à possibilidade de que a dificuldade que a interlocutora está enfrentando ao tentar tornar algo comunicativamente inteligível (...) se deve a algum tipo de lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos” (p. 169). A partir de uma percepção reflexiva de um falante, um ouvinte virtuoso deve perceber a origem das dificuldades objetivas geradas pelos processos de marginalização social e epistêmica. Como consequência dessa percepção, o ouvinte virtuoso deve operar uma correção no juízo de credibilidade dispensado ao falante, de modo a contrabalancear dificuldades objetivas de intelecção ou expressão, ajustando para cima quaisquer juízos de baixa credibilidade que possam estar presentes em sua avaliação sobre o interlocutor.

Esse movimento não terá como efeito a eliminação da marginalização hermenêutica (ou de qualquer outro tipo). Afinal, como Fricker nos lembra, essas marginalizações são frutos de relações desiguais de poder social, não sendo algo que pode ser eliminado por ações individuais de sujeitos epistêmicos virtuosos. Para eliminá-las, precisamos de “ação política de grupo” (p. 174). A conduta hermeneuticamente virtuosa, por sua vez, guiada pelo fim característico e híbrido da virtude, a compreensão e a justiça, visa promover episódios de justiça hermenêutica. Através de uma “capacidade indefinidamente sensível ao contexto” (p. 171), o ouvinte virtuoso deve colocar em suspeição quaisquer julgamentos deficitários de credibilidade de falantes membros de grupos socialmente marginalizados, quando estes se propõem e falham na tarefa de fazer sentido de suas experiências sociais, para si e/ou para outros.

CRÍTICAS E DESENVOLVIMENTOS RECENTES

O modo através do qual Fricker apresenta sua teoria das virtudes para a justiça epistêmica tem sido um dos campos de batalha ocupados por seus críticos nos últimos anos. Uma das preocupações principais de alguns desses críticos está na caracterização individualista que Fricker oferece das virtudes corretivas da justiça.⁷ Além de críticas ao potencial de mudança social das virtudes de Fricker, podemos encontrar alguns autores e autoras interessadas em pensar sobre a própria natureza das injustiças sobre as quais as virtudes devem incidir, e sobre os danos derivados dessas virtudes.⁸

Um outro campo de contato com o trabalho de Fricker tem sido o interesse de algumas filósofas e filósofos em compreender a relação entre injustiças epistêmicas, justiça epistêmica, e outros fenômenos políticos e socioepistêmicos.⁹ Grande parte do esforço em conectar a proposta de Fricker a outros fenômenos sociais, políticos e epistêmicos desagua em debates em torno da aplicação dessa teoria para diagnosticar e resolver problemas práticos ou para estabelecer pontes multidisciplinares.¹⁰

Essa lista acima é uma mera síntese das direções e abordagens possíveis a partir do debate sobre injustiças epistêmicas. Qualquer tentativa de exaurir os caminhos de compreensão e diálogo dessa temática com outras questões, filosóficas ou não, terá como inimigo

⁷ Ver ANDERSON (2012); BOHMAN (2012).

⁸ Ver DOTSON (2011); MASON (2011); MEDINA (2011 e 2012); POHLHAUS, JR. (2012); COADY (2012).

⁹ Ver DAVIS (2010); FRICKER (2012); HAWLEY (2012); GILADI (2017); ALMASSI (2018); MEDINA (2018); BAYRUNS GARCIA (2019); MCGLYNN (2019); ICHIKAWA (2020).

¹⁰ Ver BHARGAVA (2013); SANATI e KYRATSOS (2015); WARDROPE (2015); BURROUGHS e TOLLEFSEN (2016); JENKINS (2017); ELZINGA (2018); ATKINS (2018).

principal o caráter dinâmico da teoria de Fricker, tanto em termos de instrumentalização dos seus conceitos centrais quanto de engajamento com a natureza diagnóstica e normativa de sua obra. O mais próximo que se pôde chegar dessa exaustão até o momento, penso eu, foi em Kidd, Medina e Pohlhaus Jr. (2017). Alguém interessado em começar a entender a proposta de Fricker e as possibilidades de articulação desta com outras áreas da filosofia e além, poderá começar pelo exame dessa obra. Lá, perceberá que sequer atravessamos a superfície do debate. Este texto foi uma tentativa de oferecer o ferramental básico para que possamos cavar um pouco mais fundo.

REFERÊNCIAS

- ALMASSI, B. Epistemic Injustice and its Amelioration: Toward Restorative Epistemic Justice. **Social Philosophy Today**, v. 34, p. 95-113, 2018.
- ANDERSON, E. Epistemic justice as a virtue of social institutions. **Social epistemology**, v. 26, n. 2, p. 163-173, 2012.
- ATKINS, A. Black lives matter or all lives matter? Color-blindness and epistemic injustice. **Social Epistemology**, v. 33, n. 1, p. 1-22, 2019.
- BAILEY, A. The Unlevel Knowing Field: An Engagement with Dotson's Third-Order Epistemic Oppression. **Social Epistemology Review and Reply Collective**, v. 3, n. 10, p. 62-68, 2014.
- BAYRUNS GARCIA, E. Expression-Style Exclusion. **Social Epistemology**, v. 33, n. 3, p. 245-261, 2019.
- BHARGAVA, R. Overcoming the epistemic injustice of colonialism. **Global Policy**, v. 4, n. 4, p. 413-417, 2013.
- BOHMAN, J. Domination, epistemic injustice and republican epistemology. **Social epistemology**, v. 26, n. 2, p. 175-187, 2012.

- BURROUGHS, M. D.; TOLLEFSEN, D. Learning to listen: Epistemic injustice and the child. **Episteme**, v. 13, n. 3, p. 359-377, 2016.
- COADY, C. A. J. **Testimony**: A philosophical study. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- COADY, David. Two concepts of epistemic injustice. **Episteme**, v. 7, n. 2, p. 101-113, 2010.
- DAVIS, E. Typecasts, tokens, and spokespersons: A case for credibility excess as testimonial injustice. **Hypatia**, v. 31, n. 3, p. 485-501, 2016.
- DOTSON, K. Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. **Hypatia**, v. 26, n. 2, p. 236-257, 2011.
- ELZINGA, B. Hermeneutical injustice and liberatory education. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 56, n. 1, p. 59-82, 2018.
- FRICKER, E. Against gullibility. In: MATILAL, B. K.; CHAKRABARTI, A. (eds.). **Knowing from words**. Dordrecht: Springer, 1994. p. 125-161.
- FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice**: Power and the ethics of knowing. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FRICKER, Miranda. Silence and institutional prejudice. In: CRASNOW, S. L.; SUPERSON, A. M. (eds.). **Out from the shadows**: Analytical feminist contributions to traditional philosophy. New York: Oxford University Press, 2012, p. 287-306.
- GILADI, P. Epistemic injustice: A role for recognition? **Philosophy & Social Criticism**, v. 44, n. 2, p. 141-158, 2018.
- GOLDMAN, A.; O'CONNOR, C. Social Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2019). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/>>
- HAWLEY, K. Knowing how and epistemic injustice. In: BENGSON, J.; MOFFETT, M. A. (eds.). **Knowing how**: Essays on knowledge, mind, and action. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 283-299.
- ICHIKAWA, J. J. Contextual Injustice. **Kennedy Institute of Ethics Journal**, v. 30, n. 1, p. 1-30, 2020.

- JENKINS, K. Rape myths and domestic abuse myths as hermeneutical injustices. **Journal of Applied Philosophy**, v. 34, n. 2, p. 191-205, 2017.
- KIDD, I. J.; MEDINA, J.; POHLHAUS JR, G. (eds.). **The Routledge handbook of epistemic injustice**. Nova York: Routledge, 2017.
- LEE, H. **To Kill a Mockingbird**. London: William Heinemann, 1960. (Traduzido para o português em LEE, Harper. **O sol é para todos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.)
- MASON, R. Two kinds of unknowing. **Hypatia**, v. 26, n. 2, p. 294-307, 2011.
- MCGLYNN, A. Epistemic objectification as the primary harm of testimonial injustice. **Episteme**, v. 18, n. 2, p. 1-17, 2019.
- MEDINA, J. The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: Differential epistemic authority and the social imaginary. **Social Epistemology**, v. 25, n. 1, p. 15-35, 2011.
- MEDINA, J. Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared hermeneutical responsibilities. **Social Epistemology**, v. 26, n. 2, p. 201-220, 2012.
- MEDINA, J. Misrecognition and Epistemic Injustice. **Feminist Philosophy Quarterly**, n. 4, v. 4, 2018.
- POHLHAUS JR, G. Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance. **Hypatia**, v. 27, n. 4, p. 715-735, 2012.
- SANATI, A.; KYRATSOS, M. Epistemic injustice in assessment of delusions. **Journal of Evaluation in Clinical Practice**, v. 21, n. 3, p. 479-485, 2015.
- WARDROPE, A. Medicalization and epistemic injustice. **Medicine, Health Care and Philosophy**, v. 18, n. 3, p. 341-352, 2015.

NATUREZA DA JUSTIFICAÇÃO: INTERNALISMO VERSUS EXTERNALISMO

Kátia M. Etcheverry

Duas perspectivas se colocam em epistemologia quando consideramos quais itens podem ser justificadores das crenças de um sujeito. De um lado, temos as teorias internalistas¹ segundo as quais todo fator justificador de crenças é sempre um item interno à vida mental do sujeito. Conforme a perspectiva internalista, ainda que a verdade da crença seja incontestavelmente algo externo ao sujeito, a justificação da crença, enquanto constituída pelas razões, ou evidências, que o sujeito tem em favor da verdade da proposição alvo de crença, está inteiramente associada a itens que são estados mentais do sujeito, sejam eles crenças ou experiências. Por outro lado, os externalistas consideram que fatores externos à vida mental do sujeito podem ser justificadores de suas crenças,² mas, a exemplo de Alvin Goldman, reconhecem a relevância epistêmica de o sujeito considerar apropriadamente suas evidências, não formando ou sustentando crenças para as quais possui evidências em contrário.³

¹ Em língua portuguesa, os rótulos 'internalism' e 'externalism' têm recebido duas traduções: 'internalismo' ou 'internismo' e 'externalismo' ou 'externismo'. No presente verbete adotaremos 'internalismo/externalismo'.

² Esse debate tem envolvido vários epistemólogos importantes, resultando em vasta literatura. Alguns nomes importantes são: Alston (1986), Bergmann (2006), Bonjour (2002, 2010b), Bonjour e Sosa (2003), Feldman e Conee (2001), Goldman (1999, 2009), Huemer (2006), McGrew e McGrew (2007), Pappas (2017), Pryor (2001), Sosa (2006) e Steup (2004).

³ Ver o tratamento do caso do clarividente Norman em Goldman (1986, p. 109-113).

INTERNALISMO

As diferentes versões de internalismo têm disputado entre si a correta caracterização de fator interno ao sujeito.⁴ Na posição menos exigente, o internalismo se caracteriza por entender que qualquer item que faça parte da vida mental do sujeito pode ser um fator de justificação.⁵ Já a posição mais exigente considera que todo fator de justificação deve necessariamente ser ambos interno à mente do sujeito e também acessível cognitivamente a ele. O exemplo paradigmático de internalismo fraco é o ‘mentalismo’, também conhecido como ‘internalismo evidencialista’, defendido por Conee e Feldman,⁶ o qual sustenta duas teses: (i) a tese da superveniência,⁷ segundo a qual a justificação (doxástica) da crença *p* do sujeito *S* sobrevém fortemente a seus estados mentais, tanto ocorrentes quanto disposicionais, aos quais ele pode ter acesso cognitivo; e (ii) a tese do conteúdo mental, segundo a qual, se o conteúdo mental de duas pessoas for idêntico, então elas dispõem do mesmo conjunto evidencial referente a um dado conjunto

⁴ Este verbete considera em detalhe duas posições fundacionalistas que exemplificam de modo exemplar o contraste nas concepções de justificação internalista e externalista. Cabe, contudo, mencionar que existem outras propostas, como a de Timothy McGrew, também um fundacionalista forte, e Keith Lehrer, um coerentista. Ver os verbetes ‘Fundacionalismo Clássico’ e ‘Coerentismo’, neste compêndio.

⁵ É preciso ressaltar que teorias internalistas menos exigentes, nas quais o sujeito não precisa ter acesso aos justificadores de sua crença para crer justificadamente, também consideram que o sujeito pode ter esse acesso, dado que todo item pertencente à vida mental da pessoa é passível de ser cognitivamente acessado por ela.

⁶ Ver Conee e Feldman (2001 e 2004).

⁷ Ver Conee e Feldman (2004) e Pryor (2001, p. 104). Apesar de seu caráter ontológico, a noção de superveniência (*supervenience*) tem sido com frequência usada em epistemologia no sentido de tentar falar de uma ligação entre propriedades normativas, como é o caso da justificação, e propriedades naturais, sem, contudo, reduzir as primeiras a essas últimas. Superveniência pode ser entendida como sendo a relação entre dois conjuntos de itens (coisas, propriedades, eventos), digamos *X* e *Y*, na qual *X* depende de *Y* se, e somente se, não pode ocorrer nenhuma alteração em *X* sem que igualmente ocorra alguma alteração em *Y*. Conforme McLaughlin e Bennett (2021): “Um conjunto de propriedades *A* sobrevém a outro conjunto *B* se e somente se nenhum par de coisas pode variar quanto a suas propriedades *A* sem variar também quanto a suas propriedades *B*”.

de proposições, estando, portanto, em igual situação justificacional com referência a essas proposições, como se fossem gêmeos epistêmicos. É importante enfatizar que, embora essa teoria admita que o sujeito tenha acesso potencial ao fato interno que justifica sua crença, ela não exige que ele esteja sempre em posição de, reflexivamente, acessar a base evidencial de sua crença, o que a distingue da posição forte, apresentada a seguir.⁸

Laurence Bonjour⁹ é um dos defensores do ‘internalismo de acesso’, segundo o qual é condição necessária para que o sujeito esteja justificado que os justificadores de sua crença estejam dentro de sua perspectiva cognitiva e, portanto, acessível cognitivamente para ele. Para Bonjour esse acesso é feito por meio da “consciência constitutiva de conteúdo” do estado mental de crença. Em sua terminologia, o item que justifica a crença do sujeito é cognitivamente acessível a ele por integrar de modo constitutivo o conteúdo do estado consciente do sujeito. O ponto central nessa concepção de justificação, aquele que torna possível a justificação não inferencial de crenças básicas que propicia a parada no regresso das razões,¹⁰ é o de que, quando o justificador é uma experiência, a justificação é não inferencial e infalível pois “[a] crença é justificada [...] pela consciência [direta] do ajuste descritivo entre o conteúdo da proposição objeto de crença e o aspecto relevante do conteúdo [não proposicional] da experiência”.¹¹ As crenças que têm origem nessa consciência direta são justificadas de modo não

⁸ Cf. Conee e Feldman (2001).

⁹ Ver Bonjour ((2001e 2003)

¹⁰ Sobre a questão do regresso epistêmico e da justificação de crenças básicas, ver os verbetes Fundacionalismo/Fundacionismo Clássico e Fundacionalismo/Fundacionismo Moderado.

¹¹ Ver Bonjour (2006, p. 744).

inferencial e infalível, pois a imediatividade proporcionada por esse tipo de consciência impede que haja qualquer espaço lógico para a ocorrência de erro.¹²

O ‘internalismo inferencial’, proposto por Richard Fumerton,¹³ considera que o acesso ao justificador não é constitutivo da justificação, mas decorre da relação de contato cognitivo direto (*acquaintance*) com o justificador da crença. No caso de crenças básicas, a justificação decorre da confrontação “direta com a verdade” propiciada pela relação de contato cognitivo direto simultâneo com três *relata*: (i) o produtor da verdade (o fato em correspondência com o qual a crença é verdadeira), (ii) o portador da verdade (o pensamento) e (iii) a correspondência entre fato e pensamento.

[...] Minha sugestão é a de que uma pessoa tem justificação não-inferencial para crer que P quando ela tem o pensamento de que P e está em contato cognitivo direto com o fato de que P, o pensamento de que P, e o fato de o pensamento de que P corresponder ao fato de que P. [...] Quando tudo o que é *constitutivo* da verdade de um pensamento está imediatamente diante da consciência, não há nada mais que se possa querer ou necessitar para justificar uma crença.¹⁴

Dada a imediatividade da relação de contato cognitivo direto, que pressupõe a presença necessária de todos os três *relata*, a justificação não inferencial que nela tem origem é infalível: “O fato com o qual tenho contato cognitivo direto é o próprio fato que torna P verdadeiro. A própria fonte da justificação inclui o que torna a crença verdadeira.”¹⁵

¹² Ver Bonjour (2003, p. 64).

¹³ Ver Fumerton (1995 e 2001).

¹⁴ Cf. Fumerton (2001, p. 13-14).

¹⁵ Cf. Fumerton (1995, p. 75-76).

Já as crenças justificadas via inferência de outras crenças justificadas devem satisfazer o “princípio de justificação inferencial”: “para estar justificado em crer que *P*, com base em *E*, *S* deve estar justificado em crer que *E* torna provável *P*”.¹⁶

EXTERNALISMO

As teorias da justificação externalistas se caracterizam por negarem a tese internalista de que apenas fatores internos à vida mental do sujeito podem justificar suas crenças. Sendo assim, a justificação externalista é composta, ainda que não exclusivamente, por fatores que não se encontram dentro da perspectiva cognitiva do sujeito e que, portanto, não podem ser cognitivamente acessíveis a ele. Segundo os externalistas, somente admitindo que fatores objetivos integrem a justificação é possível explicar a conexão entre crença e verdade, evitando assim objeções céticas principalmente no que refere crenças de conteúdo empírico.¹⁷

Alvin Goldman¹⁸ em sua paradigmática concepção de justificação externalista, conhecida como ‘confiabilismo processual’, concebe crença justificada como sendo crença produzida por processo cognitivo confiável. A confiabilidade do processo cognitivo é determinada objetivamente em função da frequência, ou propensão, com a qual esse processo produz crenças verdadeiras. Essa é uma teoria externalista dado que não é exigido que o sujeito tenha qualquer crença sobre a

¹⁶ Cf. Fumerton (1995, p. 67).

¹⁷ Apenas o confiabilismo processual de Goldman (1979 e 1986) oferece uma teoria da justificação externalista. Propostas como a teoria causal do conhecimento de Alvin Goldman (1967), a teoria do rastreamento da verdade de Robert Nozick (1981) e a teoria da função própria de Alvin Plantinga (1993), pretendem explicar conhecimento.

¹⁸ Ver Goldman (1979, 1986 e 1999).

confiabilidade de seus processos cognitivos, sendo que o grau de justificação está condicionado, e é proporcional, ao grau de confiabilidade do processo produtor da crença. É importante ressaltar que a confiabilidade dos processos não precisa ser perfeita, de modo que um processo pode ser confiável ainda que nem todas as crenças produzidas por ele sejam verdadeiras, desde que a maioria delas o seja, de modo que o confiabilismo é uma teoria da justificação falibilista. O confiabilismo é também uma teoria fundacionalista da justificação, na qual a estrutura das crenças justificadas se compõe por crenças de dois tipos: (i) crenças produzidas por processos dependentes de crenças, ou inferenciais, nos quais tanto os dados de entrada quanto os dados de saída do processo cognitivo são crenças; e (ii) crenças produzidas por processos independentes de crenças, ou não inferenciais, nos quais os dados de entrada são experiências sensoriais e os dados de saída são crenças.

INTERNALISMO E EXTERNALISMO: O DEBATE

A intuição de que a natureza da justificação é internalista está paradigmaticamente presente na concepção cartesiana de que a racionalidade depende de razões de primeira pessoa, aquelas que a pessoa possui em favor da verdade de suas crenças. Vejamos alguns casos oferecidos por internalistas contemporâneos como suporte de sua posição. No primeiro caso imaginemos duas pessoas em situação de igualdade epistêmica em todos os aspectos menos pelo fato de habitarem mundos diversos. Dado que esses gêmeos epistêmicos utilizam os mesmos processos cognitivos, diante das mesmas evidências, eles formam crenças que não diferem entre si, seja quanto a

seu conteúdo seja quanto a sua base evidencial.¹⁹ A única disparidade entre eles está na diferença de seus respectivos ambientes quanto à conexão de seus processos cognitivos e a realidade, de modo que a confiabilidade desses processos difere de um mundo para o outro. Apenas um dos gêmeos forma crenças predominantemente crenças que são verdadeiras, aquele que habita nosso mundo normal, onde as capacidades cognitivas são confiáveis, pois, na maioria das vezes, produzem crenças verdadeiras. O outro gêmeo habita um mundo manipulado por gênio maligno, que altera o funcionamento normal (aquele do nosso mundo) de capacidades cognitivas. Por conseguinte, ambos os gêmeos usam os mesmos processos cognitivos, obtêm o mesmo conjunto de base evidencial para determinadas proposições e formam as mesmas crenças, mas somente um dos gêmeos obtém uma taxa interessante de crenças verdadeiras. Intuitivamente, ambos são igualmente racionais, suas crenças são igualmente justificadas uma vez que reagem da mesma maneira diante das mesmas evidências, apesar da diferença na proporção de crenças verdadeiras que eles formam. A conclusão defendida pelos internalistas é que se uma crença pode ser falsa e justificada, então a verdade da crença (ou a confiabilidade do mecanismo cognitivo formador da crença) não é necessária para a justificação da crença.

BonJour²⁰ propôs outro caso contra a concepção externalista de justificação. Imaginemos a situação de Norman que regularmente forma crenças verdadeiras usando sua clarividência, mas não tem qualquer evidência sobre sua capacidade extraordinária. Um dia, por

¹⁹ Esse caso foi originalmente oferecido por Stewart Cohen (1984). Desde então, muitas versões explorando essa intuição foram apresentadas na literatura epistemológica.

²⁰ Cf. BonJour (2009, p. 369-370).

clarividência, ele forma a crença verdadeira de que “o presidente está em Nova York”. Caso alguém lhe pergunte por que acredita nisso, ele não terá nenhuma razão a oferecer, pois não dispõe de nenhuma evidência a favor dessa crença dentro de sua perspectiva cognitiva. Apesar da confiabilidade de sua clarividência, intuitivamente, sua crença não é justificada. Esse caso apresenta de modo preciso o que divide as intuições internalistas das externalistas, uma vez que a clarividência de Norman alegadamente satisfaz a condição da confiabilidade dada sua apresentação como uma capacidade que produz alta taxa de crenças verdadeiras. Mas, afirmam os internalistas, o caso de Norman mostra que confiabilidade não é suficiente para justificação. A motivação do internalismo reside precisamente na ideia de que, para estar justificada a crer em determinada proposição, a pessoa precisa dispor, pelo menos potencialmente, de razões em favor da, pelo menos provável, verdade dessa proposição.

Os casos apresentados acima constituem contraexemplos à tese externalista de que os justificadores de uma crença podem ser objetivos e estar fora da perspectiva cognitiva do sujeito. Os internalistas enfrentam, por sua vez, desafios que se colocam precisamente devido à sua exigência de que o sujeito, para estar justificado a crer em determinada proposição, deva ter razões em favor da verdade dessa proposição. Consideremos, primeiramente, a concepção deontológica de justificação internalista segundo a qual justificação epistêmica deriva do cumprimento de deveres epistêmicos.²¹ Os críticos atacam essa posição contestando a relevância epistêmica do cumprimento de

²¹ Ver o verbete ‘Deontologismo Epistêmico’, neste compêndio.

deveres para alcançar a meta da verdade.²² O cerne da questão está precisamente na ideia de que justificação deve ser conducente à verdade, de modo que a natureza dos justificadores deve ser epistêmica, i.e., deve estar relacionada essencialmente à aquisição de crenças verdadeiras, constituindo, assim, um caso de conhecimento. Goldman²³ explora precisamente esse ponto, sem contestar a alegação internalista de que normalmente estamos em melhor posição de acessar cognitivamente fatos internos à nossa mente do que fatos que são externos a ela, mas pressionando o sucesso da concepção de justificação internalista em estabelecer a conexão entre crença e verdade. Teorias internalistas como as de Audi, Bonjour e Fumerton assumem que a correta caracterização do internalismo não é deontológica, mas epistêmica, ou seja, o sujeito está epistemicamente justificado se tem acesso cognitivo (potencial ou efetivo) aos fatores que indicam a verdade de sua crença. A dificuldade é mostrar como esses indicadores da verdade efetivamente permitem colocar na perspectiva do sujeito a conexão entre a crença e verdade. É nesse sentido que algumas objeções foram colocadas ao internalismo de acesso, enfocando a versão fundacionalista e a explicação de justificação não inferencial das crenças básicas.²⁴ Como explicar a justificação fundacional? A dificuldade central está em que os justificadores de crenças fundacionais não podem ser outras crenças, portanto o sujeito precisaria ter acesso a outros tipos de estados mentais conscientes, tais

²² Muitos críticos enfocaram o caráter deontológico da concepção internalista de justificação. Ver Alston (1988), Goldman (1999) e Plantinga (1993).

²³ Em Goldman (1999).

²⁴ Essas objeções têm como alvo a explicação de como justificadores internos à vida mental do sujeito podem ser efetivos indicadores de fatos do mundo exterior. Ver Sellars (1991), Sosa (2003) e Bergmann (2006).

como experiências, e seu papel epistêmico. Feldman,²⁵ por exemplo, sugere que estados como experiências perceptuais podem ser epistemicamente relevantes sem que para isso o sujeito tenha de formar uma crença sobre o conteúdo da experiência. Na teoria de BonJour,²⁶ podemos ter acesso direto a “fatos sobre os conteúdos de nossos estados mentais conscientes, e a fatos sobre verdades *a priori*”. Esse tipo de fatos está normalmente disponível cognitivamente de modo direto ao sujeito, constituindo suas razões de primeira pessoa uma vez que são indicadores para ele da verdade de sua crença. É importante frisar que para ser um justificador para o sujeito é preciso que o sujeito considere o fator em seu papel de indicador da verdade da crença: “[...] ter acesso interno a algum fato que poderia fornecer a base para uma razão justificadora sem também ter acesso a toda conexão lógica ou inferencial da qual essa razão depende não é ter acesso interno pleno à razão em questão”. Fumerton rejeita o internalismo de acesso forte dos justificadores, tanto efetivo quanto potencial, propondo que as condições para a justificação sejam “*constitutivas* da justificação” e acessíveis ao sujeito, mas sem que o acesso ele mesmo seja constitutivo da justificação,²⁷ ou seja outra crença justificada.²⁸ BonJour entende essa concepção de modo mais forte, propondo que estados de experiência perceptual são conscientes por si mesmos, permitindo, assim, que acessemos cognitivamente de modo direto seus conteúdos fenomênicos. A partir dessa concepção, BonJour²⁹ entende ser viável

²⁵ Cf. Feldman (2003, p. 57-59).

²⁶ Cf. BonJour (2010a, p. 205-206).

²⁷ Cf. Fumerton (2001, p. 4-5).

²⁸ Cf. Fumerton (2002, p. 215).

²⁹ Ver BonJour (2006).

escapar da objeção de que tais estados só poderiam ser cognitivamente acessados via outro estado consciente, o que impossibilitaria a parada no regresso de razões. É importante salientar que a diferença entre o internalismo fraco, como o mentalismo defendido por Conee e Feldman, e o internalismo forte, como o defendido por BonJour, está precisamente na pretensão da versão fraca de conseguir evitar dificuldades ao ser menos exigente, dispensando o sujeito de conceber o justificador enquanto tal e, ainda assim, satisfazer a condição internalista. Para o mentalismo, se a experiência perceptual do sujeito for “uma resposta apropriada” ao conteúdo fenomênico da experiência, a condição de superveniência é satisfeita e a crença está justificada, sem que seja preciso que o sujeito tenha consciência de que a crença é uma resposta apropriada ao conteúdo da experiência. A ideia é a de que, ao abrir mão do acesso cognitivo ao papel justificador da experiência, contentando-se em explicar a justificação em termos de superveniência a estados internos do sujeito, o mentalismo pode escapar à dificuldade que se coloca ao internalismo de acesso quanto à explicação de como o sujeito pode ter consciência do justificador em seu papel epistêmico, sem prejudicar a parada no regresso das razões. BonJour³⁰ reage à essa proposta alegando que, ao enfocar o aspecto metafísico do justificador, de ser um estado interno ao sujeito, em detrimento do aspecto epistêmico de ser uma base evidencial para a crença, o mentalismo enfrenta dificuldades para explicar como verdades autoevidentes da lógica e da matemática podem fazer parte da base para a justificação internalista.

³⁰ BonJour (2010a, p. 205).

A crítica ao confiabilismo e, por decorrência, à noção externalista de justificação, é composta pelos casos já apresentados em defesa da justificação internalista, que desafiam a alegação de que a confiabilidade do processo formador de uma dada crença seja condição suficiente e/ou necessária para a justificação epistêmica dessa crença, e também pelo problema da generalidade, primeiramente delineado em linhas gerais por Goldman³¹ e posteriormente desenvolvido por Conee e Feldman.³² Resumidamente, essa crítica alega que o confiabilismo, ao entender que o status epistêmico positivo de uma dada crença depende da confiabilidade do processo formador dessa crença, enfrenta o desafio de identificar o processo formador específico da crença em questão. Para entender essa objeção, é preciso considerar que toda crença é produzida por um processo-*token*,³³ que resulta da instanciiação de vários processos-tipo. O problema da generalidade deriva da dificuldade em se selecionar o(s) processo(s)-tipo cuja confiabilidade é relevante para a avaliação do processo-*token* formador da crença. Goldman e outros confiabilistas têm procurado oferecer respostas a esses problemas, que são centrais no debate entre internalistas e externalistas. Contra o problema do novo gênio maligno, Goldman³⁴ propõe que a justificação da crença, em qualquer mundo, seja considerada conforme um sistema de regras cuja correção depende de o processo cognitivo em questão apresentar uma taxa de sucesso suficientemente alta em mundos normais. Desse modo, os habitantes

³¹ Ver Goldman (1979, p. 12).

³² Ver Feldman (1985) e Conee e Feldman (1998).

³³ Conforme Wetzel (2018): “A distinção entre um tipo e seus tokens é uma [distinção] ontológica entre uma espécie de coisa genérica e suas instancicações concretas particulares [...]”.

³⁴ Ver Goldman (1986).

do mundo regido pelo demônio estariam justificados em suas crenças dado que seus processos de formação de crença são confiáveis em mundos normais. Quanto ao problema expresso na situação do clarividente Norman, Goldman coloca uma cláusula de anti-solapamento da justificação condicionando a justificação do sujeito ao uso certos processos cognitivos, de maneira que crenças como as formadas por clarividência não são justificadas. Desse modo, para estarem justificado, sujeitos como Norman precisam monitorar suas crenças empregando processos confiáveis de produção de crença. Posteriormente, Goldman³⁵ apresenta o confiabilismo como uma teoria da atribuição de justificação na qual são estabelecidas as condições de correção, ou de verdade, das afirmações de justificação. Nessa nova concepção, a avaliação do *status* epistêmico da crença depende de ela ter sido produzida por meio de virtude epistêmica, i.e., processos confiáveis de formação de crença em mundos normais, ou de um vício epistêmico, processos inconfiáveis de formação de crença em mundos normais. Assim, no mundo do gênio maligno, os sujeitos que formam suas crenças usando virtudes epistêmicas possuem crenças justificadas, enquanto que crenças formadas por meio de clarividência não são justificadas. Finalmente o problema da generalidade é enfrentado valendo-se de critérios do senso comum ou mesmo de conhecimentos da área da psicologia. Apesar da candente defesa do confiabilismo, que ultrapassa o confiabilismo processual de Goldman incluindo outras versões de confiabilismo,³⁶ epistemólogos internalistas têm mantido

³⁵ Ver Goldman (1993) e Goldman e Beddor (2021).

³⁶ Como é o caso do confiabilismo da virtude. Ver o verbete 'Epistemologia da virtude', neste compêndio.

firme sua posição, alimentando uma das discussões mais fecundas na epistemologia contemporânea.³⁷

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

BECKER, K. Reliabilism. **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2009. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/reliabil/#:~:text=Reliabilism%20encompasses%20a%20broad%20range,agent%20forms%20a%20true%20belief>>

ENGEL, M. Internalism and Externalism in Epistemology. **Oxford Bibliographies**, 2020. Disponível em: <<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0414.xml>>

MITTAG, D. Evidentialism. **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2004. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/evidenti/>>

POSTON, T. Internalism and Externalism in Epistemology. **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2007. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/int-ext/>>

REFERÊNCIAS

ALSTON, W. Internalism and Externalism in Epistemology. **Philosophical Topics**, v. 14, p. 179-221, 1986.

ALSTON, W. An Internalist Externalism. **Synthese**, v. 74, n. 3, p. 265-283, 1988.

BERGMANN, M. BonJour's Dilemma. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 679-693, 2006.

BONJOUR, L. Externalist Theories of Empirical Knowledge. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 5, p. 53-73, 1980.

BONJOUR, L. Can Empirical Knowledge Have a Foundation? In: MOSER, P. K. (ed.). **Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology**. Lanham: Rowman

³⁷ Acerca da discussão sobre a natureza da justificação ver, entre muitíssimos outros, Alston (1986 e 1988), BonJour (1980, 1996 e 2001), BonJour e Sosa (2003), Conee e Feldman (2001) Fumerton (1988), Goldman (1999) e Kornblith (2001).

& Littlefield Publishers, 1996, p. 97-120. (Reimpressão do “American Philosophical Quaterly”, v. 15, p. 1-13, 1978.)

BONJOUR, L. Toward a Defense of Empirical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 21- 38.

BONJOUR, L. **Epistemology**: Classic Problems and Contemporary Responses. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

BONJOUR, L. A Version of Internalist Foundationalism. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). **Epistemic Justification**: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues. Malden: Blackwell Publishers, 2003, p. 3-96.

BONJOUR, L. Replies. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 743-759, 2006.

BONJOUR, L. **Epistemology**: Classic Problems and Contemporary Responses. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010a.

BONJOUR, L. Externalism/Internalism. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology** (2ª ed). Malden: Blackwell, 2010b, p. 364-368.

BONJOUR, L.; SOSA, E. **Epistemic Justification**: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues. Malden: Blackwell Publishers, 2003.

COHEN, S. Justification and Truth. **Philosophical Studies**, v. 46, p. 279-295, 1984.

CONEE, E.; FELDMAN, R. The Generality Problem for Reliabilism. **Philosophical Studies**, v. 89, p. 1-29, 1998.

CONEE, E.; FELDMAN, R. Internalism Defended. **The American Philosophical Quarterly**, v. 38, p. 1-18, 2001.

CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism**: Essays in Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2004.

FELDMAN, R. Reliability and Justification. **Monist**, v. 68, p. 159-174, 1985.

FELDMAN, R. **Epistemology**. N. Jersey: Prentice Hall, 2003.

- FUMERTON, R. The Internalism/Externalism Controversy. **Philosophical Perspectives**, v. 2 (Epistemology), p. 1988.
- FUMERTON, R. **Metaepistemology and Skepticism**. London: Rowman e Littlefield Publishers, 1995.
- FUMERTON, R. Classical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 3-20.
- FUMERTON, R.; HASAN, A. Foundationalist Theories of Epistemic Justification. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2018). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/>
- GOLDMAN, A. A causal theory of knowing. **Journal of Philosophy**, v. 64, p. 355-372, 1967.
- GOLDMAN, A. What Is Justified Belief. In: PAPPAS, G. S. (ed.). **Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. p. 1-23.
- GOLDMAN, A. **Epistemology and Cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- GOLDMAN, A. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. **Philosophical Issues**, v. 3, p. 271-285, 1993.
- GOLDMAN, A. Internalism Exposed. **The Journal of Philosophy**, v. 96, p. 271-293, 1999.
- GOLDMAN, A. Internalism, Externalism, and the Architecture of Justification. **The Journal of Philosophy**, v.106, n. 6, p. 309-338, 2009.
- GOLDMAN, A.; BEDDOR, B. Reliabilist Epistemology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2021). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/reliabilism/>
- HUEMER, M. Phenomenal Conservatism and the Internalist Intuition. **American Philosophical Quarterly**, v. 43, n. 2, p. 147-158, 2006.
- KORNBLITH, H. **Epistemology: Internalism and Externalism**. Malden: Blackwell, 2001.
- LEHRER, K. **Theory of Knowledge**. Boulder: Westview Press, 2000.

MCGREW, T.; MCGREW, L. **Internalism and Epistemology**: The Architecture of Reason. N. York: Routledge, 2007.

MCGREW, T. **The Foundations of Knowledge**. Lanham: Littlefield Adams Books, 1995.

MCGREW, T. A Defense of Classical Foundationalism. In: POJMAN, L.P. (ed.). **The Theory of Knowledge**. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2003, p. 194-206.

MCLAUGHLIN, B.; BENNET, K. Supervenience. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2021). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/supervenience/>>

NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Cambridge: Harvard University Pres, 1981.

PAPPAS, G. Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2017). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justep-intext/>>

PLANTINGA, A. **Warrant and Proper Function**. New York: Oxford University Press, 1993.

SELLARS, W. **Science, Perception and Reality**. Atascadero: Ridgeview, 1991.

SOSA, E. Beyond Internal Foundations to External Virtues. In: BONJOUR, L.; SOSA, E. (eds.). **Epistemic Justification**: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues. Malden: Blackwell Publishers, 2003, p. 97- 170.

SOSA, E. Internal Foundations or External Virtues? **Philosophical Studies**, v. 131, p.761-773, 2006.

STEUP, M. Internalist Reliabilism. **Philosophical Issues**, v. 14, n. 1, p. 403–425, 2004.

WETZEL, L. Types and Tokens. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2018). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/types-tokens/>>

42

PARADOXO DA LOTERIA

Felipe Medeiros

INTRODUÇÃO

Apresentado por Henry E. Kyburg (Kyburg, 1961), o paradoxo da loteria pode ser interpretado como uma consequência da conjunção da tese lockeana (a ideia de que ter uma crença epistemicamente racional consiste em ter um grau de confiança epistemicamente apropriado que supera um certo limiar) com a noção de que a racionalidade é “fechada”¹ sob a conjunção (a ideia de que se é epistemicamente racional acreditar em p e é epistemicamente racional acreditar em q , então é epistemicamente racional acreditar em $p \& q$). De forma geral, o paradoxo pode ser descrito da seguinte forma: Imagine uma loteria justa com um número n de bilhetes onde sempre há um vencedor. Se n for um número grande o suficiente para tornar a probabilidade de que a p “esse bilhete não é o vencedor da loteria” maior do que o limiar estabelecido pela tese lockeana, então a tese lockeana nos diz que é epistemicamente racional acreditar em p . O problema, entretanto, surge do fato de que deve ser epistemicamente racional acreditar nessa proposição para *qualquer* bilhete dessa loteria. Se isso é o caso, e a crença racional é fechada sob a conjunção, segue-se que a crença na seguinte proposição $p_1 \& p_2 \& p_3 \dots p_{n-1}, p_n$ (onde qualquer instância de p_{ni} consiste na proposição “esse bilhete não é o vencedor da loteria” para cada um dos

¹ Apesar de não explicitamente defendida por Locke, a tese lockeana tem esse nome por ser supostamente inspirada pelo seu pensamento.

bilhetes existentes na loteria) é epistemicamente racional. Mas ora, esse resultado é profundamente surpreendente pois, se a loteria é justa, há um bilhete vencedor (e isso quer dizer que $\sim(p_1 \& p_2 \& p_3 \dots p_{n-1}, p_n)$ é verdadeira). Esse resultado é profundamente surpreendente pois, se adicionarmos a esse fato a simples ideia de que S acredita racionalmente que a loteria é justa e que ele entende o que isso significa, irá seguir daí que S deve acreditar racionalmente tanto em $p_1 \& p_2 \& p_3 \dots p_{n-1}, p_n$ quanto em $\sim(p_1 \& p_2 \& p_3 \dots p_{n-1}, p_n)$. Podemos caracterizar assim uma versão do paradoxo.

UMA VERSÃO DO PARADOXO PARA O CONHECIMENTO

A apresentação anterior do paradoxo parece trazer um problema sério para o conceito de racionalidade. Uma outra versão do paradoxo, entretanto, parece trazer problemas para um conceito talvez ainda mais fundamental, o de conhecimento. Esse problema surge devido a uma “tensão entre várias afirmações ordinárias de conhecimento e nossa aparente incapacidade de saber se é ou não o caso que alguém irá perder na loteria” (Hawthorne, 2004, p. 1). Considere afirmações típicas como a de alguém em uma situação econômica modesta que diz que sabe que “não terá dinheiro suficiente para ir em um safári africano este ano” (Hawthorne, 2004, p. 1). Nas atribuições usuais, parece ser o caso que nós estejamos dispostos a tratar essa pessoa como sabendo essa proposição. Não obstante, também parece ser o caso que pessoas que parecem saber esse tipo de proposição acabam por, em raras ocasiões, tornar-se ganhadoras da loteria, ou, para utilizar outro exemplo, acabam por subitamente herdar “uma grande quantidade de dinheiro de um parente do qual ele[s] não possui[em] nenhuma razão para

esperar uma grande herança” (Hawthorne, 2004, p. 1, *nossa adição entre colchetes*). Se isso está correto, argumentos a partir de situações de loteria parecem conduzir para uma espécie de ceticismo com base em probabilidades, no qual uma ausência de certeza absoluta em relação a proposições empíricas é generalizada para favorecer a ideia de que nós não podemos saber o conteúdo de tais proposições. O argumento pode ser posto da seguinte forma (onde *hcp* é uma hipótese cética probabilística qualquer como “o meu ticket não vai ser o vencedor da loteria”, e *p* é uma proposição qualquer que implica a falsidade da hipótese probabilística como “eu não terei dinheiro para fazer um safári africano”):

- 1- Não é o caso que S saiba *hcp*.
- 2- Se S não sabe *hcp*, então ele não sabe que *p*.
- 3- Logo, S não sabe que *p*.

Esse argumento, que depende do fecho epistêmico da implicação,² é muito semelhante ao argumento cartesiano a favor do ceticismo sobre o mundo exterior. Devemos notar, entretanto, que “as sugestões moderadas do cético de probabilidades sobre como nós podemos estar enganados não são as possibilidades extraordinárias invocadas pelo cético de René Descartes” (Sorensen, 2017). O cético do tipo cartesiano tenta questionar o nosso conhecimento do mundo exterior por meio de um poderoso contra exemplo (a ideia de que nós podemos estar em um cenário cético como o do gênio maligno), o cético probabilístico, por outro lado, “aponta para contra exemplos prosaicos que são fáceis de verificar: talvez você tenha invertido a ordem de um número telefônico,

² Grosso modo essa é a ideia de que certa propriedade epistêmica (usualmente justificação, mas para certos autores conhecimento) é transmitida por meio da implicação lógica.

talvez o agente de viagens tenha pensado que você queria viajar para Moscou, Rússia ao invés de Moscou, Idaho, etc.” (Sorensen, 2017). O cético probabilístico, então, procura apontar que para todas essas proposições sempre há a possibilidade de cenários (em geral altamente improváveis) onde alguma possibilidade faz com que nós estejamos inclinados a duvidar da justificação de nossa crença em proposições *a posteriori* ordinárias. Isso parece acontecer pois, para cada tipo de proposição *a posteriori*, existem possíveis erros (por mais improváveis que eles sejam), que são passíveis de checagem, e que poderiam tornar a crença na proposição alvo falsa. Além disso, é possível checar *alguns* desses erros, mão não é possível checar *todos* eles. Em adição, essas possibilidades não podem, também, ser facilmente desconsideradas. De fato, essas possibilidades são “exatamente o tipo de possibilidade que nós checamos quando algo dá errado” (Sorensen, 2017). Esse fato, junto com a concepção de que, para cada uma dessas possibilidades, pode ser construído um caso de loteria no qual a probabilidade de satisfação de uma proposição lotérica como “esse bilhete é o vencedor” seja ainda menor do que a probabilidade de cada um desses possíveis erros fazem que o ceticismo acerca de probabilidades pareça ser capaz de atacar uma gama de crenças muito maiores do que as originalmente pensadas.

UMA OUTRA REAÇÃO AO PARADOXO

O problema epistêmico gerado pelo paradoxo da loteria (e por problemas céticos semelhantes) gera diferentes reações em diferentes epistemólogos. Williamson (2000) toma asserções como “esse bilhete não é o vencedor da loteria” como epistemicamente inapropriadas e consequentemente como fornecendo evidência a favor da ideia de que,

em pronunciamentos desse tipo, alguma norma de asserção é violada. Se considerarmos que é racional acreditar em proposições desse tipo, asserções lotéricas como essa parecem fornecer evidência a favor da ideia de que o que há de errado nesse tipo de asserção é que o falante não está na posição de *saber* o conteúdo de uma proposição como “esse bilhete não é o vencedor da loteria”, e que isso explica por que a asserção é inapropriada. Esse fato, por sua vez, leva a tese de que o conhecimento é a norma da asserção³ o que é tomado como evidência a favor da tese mais geral que o conhecimento é de alguma forma primitivo.⁴ Especificamente, casos como o de proposições lotéricas parecem, nessa concepção, poder ser tomados como evidência contra a possibilidade de sucesso do projeto de fornecer condições necessárias e suficientes para o conhecimento em termos de *crença verdadeira justificada mais alguma condição que satisfaça Gettier*.⁵

CONCLUSÃO

Paradoxos epistêmicos como o paradoxo da loteria e o paradoxo do prefácio⁶ parecem atacar conceitos centrais a teorização epistêmica. Para tentar lidar com eles, nós vimos que um tipo de possível reação consiste em negar que certos conceitos epistêmicos sejam fechados e/ou transmitidos da maneira usual como pensamos. Um dos princípios passível de ataque em concepções como essa é o seguinte: “Transmissão

³ Grosso modo essa é a tese de que alguém deve asserir que *p* apenas quando sabe que *p*.

⁴ Ver o verbete ‘Conhecimento Primeiro’, neste compêndio.

⁵ Ver o verbete ‘Problema de Gettier’, neste compêndio.

⁶ O paradoxo do prefácio consiste, grosso modo, na ideia de que há inconsistência entre uma afirmação razoável como “nas afirmações a seguir devo ter cometido algum erro” (quando por exemplo escrita no prefácio de um livro sobre um complexo tema científico) e na crença de cada um dos itens apresentados em seguida a esta afirmação estão corretos (mais precisamente na conjunção de que cada um dos itens apresentado, por exemplo, no volume científico está correta).

da Justificação: Se S está justificado ao acreditar em P, e sabe que P implica Q, então S está justificado em crer que em Q com base em P.” (OLIN, 2005, p. 237)

Se estivermos dispostos a achar que concepções como esta estão incorretas, podemos estar dispostos a negar que certas propriedades epistêmicas são fechadas sob certas operações lógicas. Assim sendo, estratégias como essas lidam com o paradoxo ao qualificar o modo como as operações lógicas supostamente descrevem o raciocínio válido.

A outra estratégia que mencionamos procura tomar os problemas apresentados para conceitos epistêmicos como racionalidade como indicando que a explicação para o que ocorre nesses casos deve ser dada por um outro conceito, nomeadamente, o de conhecimento. Devemos notar, entretanto, que essa estratégia ainda pode ser passível de alguns problemas ao tentar lidar com versões do paradoxo que parecem atacar o próprio conceito de conhecimento.

REFERÊNCIAS

- HAWTHORNE, J. **Knowledge and Lotteries**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- KYBURG, H. E. **Probability and the Logic of Rational Belief**. Middletown: Wesleyan University Press, 1961.
- OLIN, D. A case against Closure. **Veritas**, v. 50, n. 4, p. 235-247, 2005.
- SORENSEN, R. Epistemic Paradoxes. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2017). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemic-paradoxes>>.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

43

PARADOXO DO DOGMATISMO

Lucas Roisenberg Rodrigues

O paradoxo do dogmatismo tem origem em uma palestra proferida em Cambridge por Saul Kripke no ano de 1972,¹ posteriormente relatada e discutida em Harman (1973). Kripke apontou que, partindo de princípios epistêmicos plausíveis e intuitivos, pode-se deduzir uma conclusão bastante surpreendente, a saber, que o conhecimento autoriza a desconsiderar quaisquer futuras evidências contrárias àquilo que se sabe. Portanto, o conhecimento autoriza uma certa atitude “dogmática”, que vai de encontro às nossas melhores práticas epistêmicas.

Eis o raciocínio que origina o paradoxo, conforme o relato de Harman. Se eu sei que uma certa proposição é verdadeira, digamos a proposição *P*, então eu também sei, ou estou em posição de saber, que qualquer evidência em favor da falsidade de *P* é uma evidência enganadora (por “evidência enganadora” entendemos uma evidência em favor de uma proposição falsa). Assim, visto que *P* é verdadeira (pois é um caso de conhecimento), qualquer evidência em favor de não-*P* é evidência em favor de uma falsidade, portanto, uma evidência enganadora. Ora, “eu deveria desconsiderar evidência que eu sei que é enganadora. Então, uma vez que eu sei que *P* é verdadeiro, eu estou em posição de desconsiderar qualquer futura evidência que pareça ir contra *P*.” (HARMAN, 1973, p.148).

¹ Posteriormente, a palestra foi revisada e publicada em Kripke (2011).

O argumento original, apresentado por Kripke em sua palestra de 1972 e muitos anos depois transcrito e publicado em Kripke (2011), é ligeiramente diferente da versão de Harman. Imaginemos, para fins meramente didáticos, que um sujeito qualquer (vamos denominá-lo 'S') raciocine da seguinte forma:

- (1) É verdade que P [suposição]
- (2) Se é verdade que P, então qualquer evidência contra P é uma evidência enganadora [suposição]
- (3) Qualquer evidência contra P é uma evidência enganadora [a partir de 1 e 2, via *Modus Ponens*]
- (4) Se a ação T leva a uma consequência C, e desejo, acima de tudo, evitar C, então eu deveria decidir não tomar uma ação do tipo T [suposição]
- (5) Se qualquer evidência contra P é uma evidência enganadora, e desejo, acima de tudo, evitar adquirir uma crença falsa, então deveria decidir agora não aceitar qualquer evidência contra P. [Instanciação de 4]
- (6) Desejo, acima de tudo, evitar uma crença falsa [suposição]
- (7) Devo decidir agora não aceitar qualquer evidência contra P [a partir de 5 e 6, via *Modus Ponens*]

Adicionemos ainda um princípio extremamente plausível o denominado princípio do fechamento epistêmico:²

Princípio do fechamento epistêmico: Para quaisquer sujeito S e proposições P e Q, se S sabe que P, e S infere validamente Q a partir de P, então S sabe que Q.

Vamos supor que S sabe que é verdadeira *cada* uma das suposições do argumento acima, o que é *prima facie* uma possibilidade, e que o sujeito executa o raciocínio, vindo assim a crer na conclusão. Pelo

² Sobre o princípio de fecho do conhecimento, consultar Luper (2008).

princípio do fechamento do conhecimento, ele sabe que deve decidir *agora* não aceitar qualquer evidência contra *P*. E se ele sabe que deve decidir *agora* não aceitar qualquer evidência contra *P*, então é *verdade* que deve decidir *agora* não aceitar qualquer evidência contra *P* (visto que alguém só pode saber que uma proposição é verdadeira se ela for verdadeira) que vier a encontrar no futuro. O resultado disto é que se o sujeito sabe que uma proposição é verdadeira, então ele está autorizado a desconsiderar quaisquer evidências, contrárias ou futuras, que possam entrar em conflito em ela. O sujeito pode, por assim dizer, imunizar a si mesmo contra toda e qualquer contra evidência que vier a encontrar no futuro.

Tendo em vista o argumento proposto por Kripke e Harman, assim como as suposições que anteriormente fizemos, podemos nos perguntar: o sujeito *S*, e presumidamente todo e qualquer sujeito em condições semelhantes, está autorizado a desconsiderar toda e qualquer evidência contra *P*, presente e futura? E se isto não é o caso - se a conclusão não pode ser estabelecida em tais bases - o que há de equivocado no raciocínio em questão?

Uma resposta bastante natural e intuitiva, solução de resto advogada pelo próprio Harman (1973, p. 149), alega que a aquisição das novas evidências altera o conhecimento que se possui e, portanto, o conhecimento apto a ser utilizado para bloquear a nova contra evidência. Assim, pode ser verdade *agora* que eu sei que *P* e que sei que toda evidência contra *P* é uma evidência enganadora. Contudo, isto não quer dizer que no *futuro*, quando vier a adquirir novas contraevidências, ainda continuarei sabendo que *P*, e, portanto, poderei utilizar *P* como razão para rejeitar ou desconsiderar a contraevidência então adquirida. A minha situação evidencial é diferente em ambas as situações, e

presumidamente meu estoque de conhecimento também. Talvez eu perca o conhecimento de que P justamente em virtude da nova contraevidência adquirida.

Em uma vertente semelhante, Roy Sorensen (1988) propôs um tratamento bastante sofisticado e elegante do problema, inspirado em alguns conceitos desenvolvidos na teoria dos condicionais de Frank Jackson. Sorensen distingue entre dois tipos de condicionais: condicionais podres (*junk conditionals*) e condicionais robustos. Uma proposição P é podre relativamente a uma certa proposição Q se, e somente, a probabilidade de P condicional em Q é substancialmente baixa. Uma proposição P é robusta relativamente a uma proposição Q se, e somente se, a probabilidade de P condicional em Q é substancialmente alta. Um condicional podre, por sua vez, é um condicional que é podre relativamente à verdade de seu respectivo antecedente.

Uma das características dos condicionais podres, segundo Sorensen, é que o mero conhecimento da verdade do condicional e dos seus respectivos antecedentes, não nos habilita a executar o *modus ponens* e destacar o consequente. Condicionais podres são, no dizer de Sorensen, resistentes ao *modus ponens*.

Vamos esclarecer estas noções por meio de um exemplo sugerido pelo próprio Sorensen (1988). Suponha que eu saiba que:

(1') meu carro está no estacionamento.

De forma similar, eu também sei que:

(2') Se é verdade que o meu carro está no estacionamento, então também é verdade que: se meu amigo confiável Doug disser que o carro não está no

estacionamento, então o seu relato é enganador (é uma evidência enganadora).

Suponha que eu infira, a partir de 1 e 2, a seguinte proposição:

(3') se meu amigo confiável Doug disse que o carro não está no estacionamento, então o seu relato é enganador (é uma evidência enganadora).

Digamos agora que meu confiável amigo Doug me disse que o carro não está no estacionamento. Assim, eu sei que:

(4') meu confiável amigo Doug disse que o carro não está no estacionamento.

E, por fim, vamos ainda supor que a partir de 3' e de 4' eu infira que o testemunho do meu amigo é uma evidência enganadora, e então ignore ou desconsidere o seu relato. Ora, o condicional 3' é exatamente um exemplo do que Soresen denominou de “condicional podre”. A probabilidade de 3' condicional em 4', supondo tudo o mais constante, é muito baixa. Afinal, se meu confiável amigo Doug disse que o carro não está no estacionamento é muito provável que seja falso que meu carro ainda esteja no estacionamento e, assim, é baixa a probabilidade de ser verdadeiro o condicional 3'. Portanto, o conhecimento que eu tenho da verdade de 3' é um conhecimento podre. Temos assim as ferramentas para propor uma explicação do paradoxo. A nova contraevidência não pode ser descartada ou ignorada com base em conhecimento podre, o que é precisamente o que ocorre no raciocínio que leva à conclusão dogmática.

Outra resposta alternativa importante foi sugerida por Sharon e Levi-Spectre (2010). Os autores, diferentemente de Harman e Sorensen,

sugerem que o problema do paradoxo do dogmatismo está localizado no uso do princípio de fecho epistêmico. A literatura sobre o princípio de fecho epistêmico é bastante extensa, e o paradoxo do dogmatismo pode ser usado como mais um argumento em favor da rejeição do princípio.

Existem ainda outras reações ao paradoxo do prefácio que merecem destaque, por apresentarem críticas à solução de Harman. Lasonen-Aarnio distinguiu entre duas possíveis leituras de *desconsiderar a evidência*, que eu aqui denominarei de leituras *quantitativa* e *qualitativa*. Primeiramente, a leitura qualitativa: um sujeito S ignora uma evidência E relativamente a uma proposição P, se S não permite que o seu estado doxástico (crença, descrença ou suspensão do juízo) em P seja alterado por causa de E. A leitura quantitativa, por sua vez, pode ser entendida da seguinte forma: S ignora a evidência E relativamente à proposição P se S não ajusta os seus graus de crença em P por causa da evidência E. Lasonen-Aarnio argumenta, muito persuasivamente, que um sujeito S epistemicamente racional deve ajustar os graus de crença conforme exigem as evidências adquiridas ao longo do tempo, e não apenas alterar seus estados qualitativos.

O problema, conforme Lasonen-Aarnio, é que a solução proposta por Harman somente pode ser eficaz para a leitura qualitativa. Suponhamos que um sujeito S sabe que P em um momento T_1 . Em um momento T_2 , o sujeito S adquire a evidência E contrária à verdade de P. Como efeito, como P é verdadeira, por se tratar de um caso de conhecimento, a evidência em questão é enganadora, isto é, uma evidência em favor de uma falsidade. Vamos supor ainda que o sujeito S continua sabendo que P em T_2 , mesmo tendo adquirido a evidência E (i.e., a evidência adquirida não eliminou o conhecimento). Como o

sujeito S continua sabendo que P no momento T_2 , a solução de Harman teria alguma serventia apenas para a leitura qualitativa de desconsiderar evidência. A tese de que S não deveria alterar seu grau de confiança em face da evidência E parece, aos olhos de Lasonen-Aarnio, um dogmatismo residual não razoável. A solução padrão de Harman para o paradoxo do dogmatismo, desta forma, não consegue oferecer uma resposta plenamente satisfatória.

Uma outra crítica às soluções padrão de Harman e Sorensen foi proposta recentemente por Borges (2015). Segundo Borges, existem duas versões do paradoxo do dogmatismo, que ele denomina “sincrônica” e “diacrônica”. A primeira diz respeito a qual atitude, ou decisão, um agente deve tomar, no momento presente, frente a uma evidência contrária àquilo que ele sabe. A versão diacrônica é a respeito do que um agente deve fazer quando, no futuro, vier a encontrar evidências contrárias àquilo que ele sabe. A resposta de Harman, na melhor das hipóteses, está apta apenas a fornecer uma resposta à versão diacrônica do paradoxo.

Borges também argumenta que premissas essenciais do raciocínio que produzem a conclusão do paradoxo dependem da existência de meta-conhecimento (o conhecimento de que se tem conhecimento). Voltando ao exemplo que apresentamos anteriormente, eu estou apto a desconsiderar a contraevidência do relato produzido pelo meu amigo apenas se eu sei que sei que meu carro está no estacionamento. Contudo, a premissa relativa ao meta-conhecimento não está originalmente presente no paradoxo do dogmatismo, nem é geralmente aceito que o conhecimento exige o conhecimento de que se tem conhecimento.

GLOSSÁRIO

Junk knowledge: Conhecimento podre.

Junk conditional: Condicional podre.

Epistemic closure principle: Princípio do fechamento epistêmico.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

FETT, J. R. V. Anulabilidade e o Paradoxo do Dogmatismo. **Intuitio**, v. 9, n. 2, p. 133-149, 2016.

FETT, J. R. V. Saul Kripke e o paradoxo do dogmatismo. **Analytica**. Revista de Filosofia, v. 21, n. 1, p. 227-243, 2017.

REFERÊNCIAS

BORGES, R. On synchronic dogmatism. **Synthese**, v. 192, n. 11, p. 3677-3693, 2015.

HARMAN, G. **Thought**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

KRIPKE, S. A. On Two Paradoxes of Knowledge. **Philosophical Troubles**: Collected Papers v. I. Oxford University Press, 2011.

SORENSEN, R. A. Dogmatism, junk knowledge, and conditionals. **The Philosophical Quarterly**, v. 38, n. 153, p. 433-454, 1988.

LASONEN-AARNIO, M. The dogmatism puzzle. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 94, n. 3, p. 417-432, 2014.

SHARON, A.; SPECTRE, L. Dogmatism repuzzled. **Philosophical Studies**, v. 148, n. 2, p. 307-321, 2010.

LUPER, S. Epistemic closure. In: In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2020). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/closure-epistemic/>>

44

PARADOXO DO PREFÁCIO

Lucas Roisenberg Rodrigues

É uma tese quase universalmente aceita que, como quer que venhamos a entender especificamente os conceitos de crença justificada ou racional, a consistência é, ao menos, uma condição *necessária* para a justificação.¹ Com efeito, a tese parece tão evidente que, no mais das vezes, ela é aceita apenas tacitamente, dispensando assim a sua formulação explícita. Contudo, existe um curioso paradoxo, conhecido como *paradoxo do prefácio*, que coloca em dúvida este princípio basilar.

O paradoxo do prefácio foi concebido pelo lógico David Makinson (1965). Imaginemos um determinado sujeito, vamos denominá-lo simplesmente S, que acaba de escrever um extenso livro. Por hipótese, cada sentença do livro é apoiada por excelentes evidências e expressa uma crença racional ou justificada do sujeito. Não há qualquer razão aparente pela qual deveríamos considerar tal situação impossível.

Adicionemos ainda a suposição de que a justificação que o sujeito S tem para cada crença individual do livro é falível, isto é, existe uma possibilidade, mesmo que mínima, de erro e a justificação não garante a verdade da crença em questão. Assim como o sujeito S pode ter uma crença falível, porém justificada, não há qualquer razão aparente pela

¹ Não faço aqui distinção entre “crença justificada” e “crença racional”. Se houver alguma diferença entre os dois conceitos, ela certamente não é relevante para a discussão do presente verbete.

qual ele não possa ter muitas delas, e que elas sejam todas registradas em algum lugar, tal como, por exemplo, em um livro.

O problema surge quando observamos que o sujeito S pode refletir sobre a totalidade das crenças expressas no livro. Ele sabe, por exemplo, que as crenças ali expressas são muitas, (e podemos imaginar o livro tão extenso quanto quisermos). Ele também sabe que é um sujeito falível, isto é, que pode formar crenças falsas, mesmo apesar dos seus melhores esforços. Se o livro for suficientemente extenso, não é extremamente provável que, ao menos, *alguma* das crenças ali expressa seja falsa? Não seria isto suficiente para tornar justificada e racional a sua crença de que existe algum erro, ainda que inespecificado, escondido em algum lugar no extenso livro?

Tendo em vista o raciocínio acima, o sujeito S escreve, muito modestamente, que acredita que existe alguma sentença falsa em algum lugar do livro, ainda que ele não saiba especificar a sentença.² Obviamente, se ele soubesse *qual* sentença é falsa, ele não a manteria. Vamos denominar a proposição “existe uma sentença falsa neste livro” de proposição do prefácio (daqui por diante, referida simplesmente por “PP”).

Seja $p_1, p_2 \dots p_n$ o conjunto de n proposições contidas no livro. Como cada proposição do livro expressa uma crença do sujeito S, e ele acredita justificadamente em cada uma delas, temos que o sujeito S acredita justificadamente em p_1 , acredita justificadamente em $p_2 \dots$ e acredita justificadamente em p_n . Ora, pelo raciocínio que desenvolvemos até aqui, S tem justificação para crer que existe ao menos alguma proposição falsa no livro, i.e., a crença em PP é justificada.

² Para evitar quaisquer problemas de autorreferência, não relevantes para os presentes propósitos, consideramos o prefácio como parte separada do livro.

O problema é que se aceitamos que S acredita justificadamente em PP, e cada proposição do livro expressa uma crença justificada, então S tem um conjunto de crenças justificadas inconsistentes entre si. Vamos supor que S sabe que $p_1, p_2 \dots p_n$ são todas as proposições e infere que a conjunção de todas elas, é falsa. Assim, S acredita justificadamente que $\neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$. Ora, o conjunto de sentenças $p_1, p_2 \dots p_n, \neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$ é inconsistente. Isto viola a tese que expusemos inicialmente, qual seja, de que a consistência é uma condição necessária da justificação.

Em palavras mais simples, a situação com a qual nos deparamos é a seguinte: um sujeito S *acredita justificadamente*, para *cada* uma das proposições de um determinado conjunto de proposições, que ela é verdadeira. Ao mesmo tempo, S acredita justificadamente que ao menos uma das proposições do conjunto em questão é falsa (embora não possa identificar especificamente qual delas é falsa). Ora, não é possível que cada proposição de um conjunto de proposições seja verdadeira, e ao menos alguma delas ser falsa. O sujeito S que mantém estas crenças é claramente inconsistente. Contudo, ele parece ser racional ao fazê-lo.

Consideremos agora um outro princípio, que desempenha um papel importante no paradoxo do prefácio:

(Princípio da conjunção) Se S acredita justificadamente que p_1 e S acredita justificadamente que $p_2 \dots$ e S acredita justificadamente que p_n , e vem a crer $(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$ a partir de $p_1, p_2 \dots p_n$, então S tem justificação para crer que $(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$.

O princípio da conjunção é simplesmente a instanciiação de um princípio mais geral, o princípio do fechamento dedutivo, o qual afirma que se um sujeito S tem justificação para crer em um conjunto de proposições quaisquer, então também tem justificação para crer nas

suas respectivas consequências lógicas.³ A ideia é que se eu tenho justificação para crer em uma determinada proposição (ou conjunto de proposições), então também tenho razão para crer nas consequências lógicas que vir a extrair delas.

Aplicando o princípio da conjunção ao conjunto das crenças individuais expressas no livro, podemos inferir que S tem justificação para crer que $(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$, visto que S tem justificação para crer que p_1 e S tem justificação para crer que $p_2 \dots$ e S tem justificação para crer que p_n . Ora, S tem justificação para crer que $(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$ e também tem justificação para crer que $\neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$. Por uma nova aplicação o princípio da conjunção, podemos deduzir que S tem justificação para crer que $(p_1 \& p_2 \dots \& p_n) \& \neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$. Em outros termos, o sujeito S tem justificação para crer em uma contradição explícita.

Diversas soluções foram propostas para o problema.⁴ Uma das primeiras propostas alegou que o sujeito S tem justificação apenas para crer que *provavelmente* PP é falsa, mas não tem justificação para crer que ele é de fato falsa. A este tipo de resposta denominei *solução adverbialista*. A maior dificuldade para este tipo de proposta é que normalmente não diríamos que é racional crer em sentenças da forma *P e provavelmente é falso que P*. Sem uma explicação de como isto é possível, e como pode-se evitar a aparência de irracionalidade aqui, dificilmente esta será uma alternativa viável.

Pode-se também responder ao problema rejeitando o princípio da conjunção, e o paradoxo do prefácio é frequentemente empregado com

³ Um excelente estudo do paradoxo do prefácio, a partir da relação com o princípio da conjunção e do fechamento dedutivo, pode ser encontrada em Christensen (2004, cap. 3).

⁴ Um exame de algumas das primeiras soluções ao paradoxo do prefácio, incluindo as soluções adverbialistas, pode ser encontrado em Rodrigues (2002).

tal finalidade, juntamente com o também conhecido paradoxo da loteria. O paradoxo do prefácio pode ser assim considerado mais um argumento a ser somado para este fim.

A opção pela recusa do princípio da conjunção carrega diversos custos teóricos. A ideia de que alguém pode ter um conjunto de crenças justificadas e, ainda assim, não estar autorizado a tirar todas as consequências válidas delas pode parecer por demais intolerável. Além do mais, não é suficiente rejeitar o princípio da conjunção para restaurar a consistência nas crenças de S, pois o conjunto de sentenças $p_1, p_2 \dots p_n, \neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$ é logicamente inconsistente.

Diante desta constatação, podemos ser levados a uma resposta mais radical. Alguns importantes filósofos julgaram que o paradoxo do prefácio exemplifica a possibilidade de crenças racionais inconsistentes. Peter Klein e Richard Foley, por exemplo, defenderam que algumas formas de inconsistência não são impeditivas da racionalidade. Segundo esta linha de resposta, o paradoxo mostra que o princípio da conjunção é falso e que devemos aceitar a existência de algumas crenças racionais inconsistentes.

Como a solução parece comprometer princípios epistêmicos importantes, uma alternativa pode ser tentar identificar algum erro no raciocínio que conduz à proposição do prefácio, ou encontrar algum princípio epistêmico que explique por que a proposição não é justificada.⁵ Ryan (1991) argumentou que quando o autor do livro está justificado em crer em cada proposição individual no livro, ele não está justificado em crer em PP, e que quando o autor está justificado em crer em PP, ao menos alguma de suas crenças individuais expressas no livro

⁵ Entre autores que argumentaram que a proposição do prefácio não é justificada, temos Klein (1985) e Foley (1979).

deve ser *injustificada*. Evita-se, assim, a combinação total de crenças justificadas e inconsistentes. Igor Douven (2002), por sua vez, defendeu que no centro do paradoxo do prefácio está a tese de que alta probabilidade é suficiente para a aceitação racional. Ao rejeitar esta tese e substituí-la por uma versão mais restrita, podemos mostrar que o autor do livro não está justificado em crer que PP é verdadeira.⁶

Doris Olin (2003, p. 61-78), em um excelente livro no qual tratou extensamente de diversos paradoxos, alegou que existe um defeito grave na inferência que produz a crença em PP. Tal como ela entende o problema, a partir de uma versão mais global do paradoxo do prefácio, a crença em PP pode ser descrita como produto de uma projeção de erros passados sobre o presente. Esta projeção é descrita como a inferência de que existe alguma crença falsa no conjunto de sentenças encontradas no livro a partir da constatação de que, em circunstâncias semelhantes no passado, crenças formadas de maneiras semelhantes (mesmos métodos) algumas vezes continham algum erro (*i.e.*, alguma delas dela era falsa). Olin pensa que esta inferência é ilegítima. Do *mero* fato, de que um método ou conjunto de métodos frequentemente produziu conjuntos de crenças que continham *alguma* crença falsa no passado, não podemos inferir, sem alguma premissa adicional, que o mesmo método (ou métodos) no presente produz um conjunto de crenças, tal que alguma delas seja falsa.

A autora apresenta um exemplo, a fim de demonstrar o seu ponto. Suponha que um sujeito forme um conjunto de crenças sobre o futuro de maneira reconhecidamente não confiável, por exemplo, utilizando a leitura de cartas de tarô, e que no passado conjuntos de crenças

⁶ Também merece destaque a complexa proposta de Pollock (1986).

formadas desta maneira continham ao menos uma falsidade.⁷ Aplicando o mesmo tipo de raciocínio que produziu a crença na proposição do prefácio, dizemos então que é razoável crer que existe ao menos alguma falsidade no conjunto presente de crenças sobre o futuro formada pela leitura das cartas.

Seja $p_1, p_2 \dots p_n$ o conjunto de crenças formado atualmente pelo método da leitura de cartas de tarô. Se utilizássemos raciocínio semelhante ao que produziu a crença em PP, deveríamos dizer que o sujeito tem razões para crer que existe alguma crença falsa no conjunto $p_1, p_2 \dots p_n$, i.e. que $\neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$. Olin afirma em seguida que, se desconsiderarmos o resultado da leitura das cartas de Tarô, $(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$ é epistemicamente indistinguível de $\neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$.⁸ Olin entende que crenças são epistemicamente indistinguíveis, se não há qualquer razão para preferir uma em detrimento das outras, no que diz respeito às suas credenciais. Contudo, o método da leitura de cartas de tarô não pode nos justificar a preferir uma crença sobre o futuro em detrimento de outra.

O paradoxo do prefácio não é um caso isolado. Pode-se argumentar que existem outros exemplos, estruturalmente semelhantes, nos quais um sujeito S parece ter razão para crer em cada uma das proposições de um conjunto $p_1, p_2 \dots p_n$ e ter razão para acreditar que $\neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$. O que é notável acerca destes outros exemplos é que a evidência elencada

⁷ O exemplo original da autora não é de leitura de cartas de tarô, e foi modificado apenas para tornar o exemplo mais compreensível. Qualquer outro método, que não consideremos confiável e que possa produzir indistintamente crenças verdadeiras e falsas, poderia desempenhar o papel do exemplo aqui apresentado.

⁸ Olin entende que crenças são epistemicamente indistinguíveis, se não há qualquer razão para preferir uma em detrimento das outras, no que diz respeito às suas credenciais.

em favor de $\neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$ é distinta da encontrada no paradoxo do prefácio.⁹

A evidência para crer que $\neg(p_1 \& p_2 \dots \& p_n)$ poderia ser, por exemplo, do tipo testemunhal. Uma fonte extremamente confiável me diz que há alguma proposição falsa em $p_1, p_2 \dots p_n$, mas não informa *qual* das proposições é falsa, de tal modo que não tenho razão para rejeitar alguma das proposições individuais em detrimento de outra. A fonte da evidência para a crença no erro também poderia ser a memória. Também podemos imaginar que eu lembro de ter descoberto que existe *alguma* proposição em falsa em $p_1, p_2 \dots p_n$, ainda que eu não consiga identificar (ou lembrar) a fonte específica do erro.

Uma resposta unificada ao paradoxo do prefácio, que incluísse todas estas outras variações, seria certamente desejável. As dificuldades suscitadas pelo paradoxo do prefácio são persistentes, o que reforça a importância do problema.

GLOSSÁRIO

Epistemic deductive closure: princípio de fechamento dedutivo.

Conjunction principle: princípio da conjunção.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

CONNOR, E. A. The Preface Paradox. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology**, 2ª ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, p. 604–605.

⁹ A existência de outros exemplos estruturalmente semelhantes foi apontada por Connor (2009). Uma análise destes exemplos e da sua relevância pode ser encontrada em Rodrigues (2018).

RODRIGUES, L. R. **Inconsistência e Racionalidade**: uma introdução ao paradoxo do prefácio, 2012, 73 páginas. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2012.

RODRIGUES, L. R. O Paradoxo do Prefácio Generalizado. **Intuitio**, v. 11, n. 1, p. 07-18, 2018.

REFERÊNCIAS

CHRISTENSEN, D. **Putting logic in its place**: Formal constraints on rational belief. Oxford University Press, 2004.

CONNIE, E. A. The Preface Paradox. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A Companion to Epistemology**, 2ª ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, p. 604–605.

DOUVEN, I. A new solution to the paradoxes of rational acceptability. **The British journal for the philosophy of science**, v. 53, n. 3, p. 391-410, 2002.

FOLEY, R. Justified inconsistent beliefs. **American Philosophical Quarterly**, v. 16, n. 4, p. 247-257, 1979.

KLEIN, P. The virtues of inconsistency. **The Monist**, v. 68, n. 1, p. 105-135, 1985.

MAKINSON, D. C. The paradox of the preface. **Analysis**, v. 25, n. 6, p. 205-207, 1965.

OLIN, D. **Paradox**. London/New York: Routledge, 2014.

POLLOCK, J. L. The paradox of the preface. **Philosophy of Science**, v. 53, n. 2, p. 246-258, 1986.

RODRIGUES, L. R. **Inconsistência e Racionalidade**: uma introdução ao paradoxo do prefácio, 2012, 73 páginas. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2012.

RODRIGUES, L. R. O Paradoxo do Prefácio Generalizado. **Intuitio**, v. 11, n. 1, p.7-18, 2018.

RYAN, S. The preface paradox. **Philosophical Studies**, v.64, n.3, p. 293-307, 1991.

PROBABILIDADE EPISTÊMICA

André Neiva

Muitas vezes nos deparamos com afirmações envolvendo os termos “provavelmente” e “provável”, não somente em situações cotidianas como também no discurso científico. Nem sempre, no entanto, tais afirmações querem dizer a mesma coisa. Ou seja, parece haver diferentes tipos de probabilidade. Por exemplo, a afirmação “é provável que um átomo de urânio-238 sofra decaimento radioativo em 4,5 bilhões de anos” expressa a probabilidade física que um evento do mundo natural ocorra, ao passo que a sentença “dados astronômicos tornam provável a hipótese segundo a qual o Universo se originou do Big Bang” se refere à probabilidade epistêmica (ou evidencial) de uma determinada hipótese científica. Tais exemplos indicam que existem diferenças importantes entre probabilidades epistêmicas e probabilidades físicas.

Enquanto probabilidades físicas alegadamente correspondem a propriedades e aspectos reais do mundo, tendo em conta que a sua existência independe do nosso conhecimento, probabilidades epistêmicas determinam o quão fortemente uma hipótese, como a teoria do Big Bang, é suportada ou apoiada por um conjunto de evidências (como os dados e as observações astronômicas que são consideradas relevantes por astrofísicos e cosmólogos).¹ Isso nos remete

¹ É claro que alguém poderia argumentar em defesa da tese segundo a qual não existem probabilidades no mundo que são independentes de agentes e, consequentemente, que as afirmações sobre probabilidades sempre expressam fatos subjetivos. Essa forma de subjetivismo implica em uma posição antirrealista sobre a verdade das afirmações que contêm os termos “provável”, “provavelmente” e correlatos. Infelizmente, não temos espaço para discutir em mais detalhes questões semânticas e

a um dos seus aspectos mais constitutivos: probabilidades epistêmicas dependem da evidência que está sob consideração. Por isso, é apropriado representar probabilidades epistêmicas por meio de uma distribuição de probabilidade condicional em vez de utilizar uma distribuição de probabilidade categórica ou incondicional.² Considerando que H simboliza uma determinada hipótese e E representa um conjunto de evidências, a distribuição $\text{pr}(H | E)$ expressa o grau de probabilidade epistêmica de H condicional em E (ou dado que E é verdadeira). Seguindo a prática mais comum em filosofia, vamos assumir que os portadores da relação de probabilidade epistêmica – no nosso caso, E e H – são proposições, não eventos ou estados de coisas.

Entretanto, a probabilidade epistêmica de uma proposição ou hipótese pode variar significativamente dependendo da evidência ou informação considerada. Suponha que H represente “o Internacional ganhará o próximo Grenal”, que E_1 corresponda a “o Internacional ganhou os últimos cinco jogos no Brasileirão” e que E_2 simbolize “o Internacional não vence o Grêmio há 5 anos”. O valor de $\text{pr}(H | E_1)$ parece ser alto, já que a invencibilidade do Internacional nos últimos jogos favorece H . Porém, dificilmente diríamos que $\text{pr}(H | E_1 \wedge E_2) = \text{pr}(H | E_1)$. Afinal, o fato de que o Internacional não consegue vencer o Grêmio há 5 anos parece desfavorecer a nossa hipótese-alvo H . Esse exemplo bastante simples nos motiva a aceitar o seguinte princípio: quando avaliamos a probabilidade epistêmica de uma hipótese, devemos levar

metafísicas em torno da natureza da probabilidade. Apesar disso, vale ressaltar que muitos bayesianos e probabilistas costumam adotar uma forma de pluralismo, isto é, aceitam que existem diferentes tipos de probabilidade e que o nosso discurso é ambíguo entre diferentes sentidos e usos de “provavelmente”. O leitor interessado pode encontrar mais informações sobre discussões semânticas e metafísicas em Weatherson e Egan (2011) e Handfield (2012).

² O leitor pode encontrar mais informações a respeito do formalismo da teoria clássica da probabilidade (cálculo de Kolmogorov) no verbete “Bayesianismo” presente neste volume.

em consideração toda evidência relevante que temos à nossa disposição e não meramente um fragmento dela. Esse princípio, que foi originalmente formulado e defendido por Carnap (1947), ficou conhecido como o *princípio da evidência total*. Filósofos em geral aceitam esse requisito, embora a literatura filosófica esteja repleta de concepções divergentes sobre o que são as probabilidades epistêmicas.

Antes de discutirmos as posições dominantes que aparecem no debate acerca da natureza das probabilidades epistêmicas, devemos levar em conta um papel teórico primordial que essa noção exerce em relação à confirmação de hipóteses e teorias científicas. Quando cientistas examinam uma dada hipótese H , um dos seus principais interesses consiste em saber se a evidência que possuem fornece justificação suficiente para confirmar H (e qual é o grau de suporte evidencial dado a H); em várias ocasiões, inclusive, precisam decidir qual hipótese de um conjunto de hipóteses concorrentes devem aceitar. Se isso está correto, então parece que probabilidades epistêmicas cumprem uma função importante no âmbito da atividade científica: correspondem ao tipo de probabilidade que usamos quando avaliamos a plausibilidade e o suporte evidencial dado a diferentes teorias.³ Em outras palavras, é natural pensar que juízos de confirmação dependam de probabilidades epistêmicas. Assim, desde Carnap (1962 [1950]), probabilistas têm distinguido duas noções centrais em teoria da confirmação: confirmação incremental, que também é conhecida como *relevância probabilística* (positiva), e confirmação absoluta.

³ Isso não impede que probabilidades físicas ou objetivas (*chance*) também tenham um papel importante na ciência. Elas estão presentes, presumivelmente, em várias áreas como a física, a biologia, a genética, a epidemiologia e mesmo a psicologia. Além do mais, probabilidades objetivas podem ser parte da evidência que temos à nossa disposição em um dado momento, com implicações decisivas para a probabilidade epistêmica de diferentes hipóteses.

Confirmação incremental diz que (dado que K corresponde à informação ou evidência de fundo):

E confirma H (dado K) sse $\text{pr}(H \mid E \wedge K) > \text{pr}(H \mid K)$.

Confirmação absoluta, por outro lado, exige que E torne H altamente (ou suficientemente) provável:

E confirma H (dado K) sse $\text{pr}(H \mid E \wedge K) > \varepsilon$, contanto que $\varepsilon > 0.5$.

Observe que E e K formam em conjunto a evidência total disponível ao agente em um dado tempo.⁴ Em particular, K diz respeito a todo conhecimento ou informação que consideramos relevante antes de obtermos E . Essa divisão é conveniente porque nos permite avaliar o quão bem uma hipótese é suportada por novas informações ou evidências. Vale ainda dizer que os dois sentidos de confirmação acima introduzem condições que são independentes entre si. Pode haver incremento na probabilidade de H (dado por E) sem que a probabilidade epistêmica de H condicional em E ultrapasse ε (e vice-versa). Diferente de confirmação incremental, noção sobre a qual há menos controvérsia, filósofos têm apontado vários problemas em relação à definição de confirmação absoluta. Dois deles merecem a nossa atenção.

O papel que ε deve cumprir é inequívoco: especificar qual é o grau de probabilidade epistêmica para que uma hipótese receba *status* confirmatório positivo. Está longe de ser claro, no entanto, qual exatamente deve ser o seu valor; mesmo embora seja razoável esperar que $\varepsilon > 0.5$. Para responder a esta questão, precisaríamos saber o que

⁴ É necessário que $\text{pr}(E \wedge K) > 0$ para que a distribuição $\text{pr}(H \mid E \wedge K)$ seja definida. Ademais, E e K precisam ser consistentes entre si.

determina ε : se o seu valor depende do tipo de situação evidencial que nos encontramos, se esse limiar está sujeito a certos fatores práticos e contextuais ou se é um valor fixo e uniforme (e, portanto, não varia de acordo com o contexto). Não há muita concordância na literatura sobre quais são as condições que determinam ε . Além disso, é possível que $\text{pr}(H \mid E \wedge K)$ ultrapasse ε devido ao alto valor de $\text{pr}(H \mid K)$ e não por causa da influência que E exerce sobre H . Quer dizer, há uma ampla gama de casos em que a hipótese é provável não por causa da evidência em questão, mas em virtude da sua probabilidade inicial. A título de exemplo, considere o seguinte caso, adaptado de Titelbaum (2022b: 209), que envolve uma loteria: K contém a informação que a loteria é justa, tem um milhão de bilhetes e um único bilhete será sorteado como o vencedor, H afirma que o bilhete de número 601 não será o vencedor e E diz que elefantes possuem tromba. Não é difícil constatar que E não desempenha nenhum papel no que diz respeito ao aumento da probabilidade de H . Apesar de E não ser relevante para H , é o caso que $\text{pr}(H \mid E \wedge K) > \varepsilon$: mais especificamente, $\text{pr}(H \mid E \wedge K) > \varepsilon$ (contato que $\varepsilon < 0.999999$) porque a distribuição inicial $\text{pr}(H \mid K)$ já possuía um alto valor de probabilidade. Por essa e outras razões – fora algumas poucas exceções como, por exemplo, Achinstein (2001) – filósofos têm desenvolvido primariamente teorias da confirmação incremental (ou da relevância probabilística).

Ao lado da dimensão qualitativa associada ao conceito de confirmação, temos a sua contraparte quantitativa, constituída por alguma medida de confirmação. Quando nos voltamos à dimensão quantitativa da confirmação, queremos saber em que grau E confirma H à luz de uma distribuição pr . Em outros termos, medidas de confirmação nos fornecem diferentes maneiras de medir o impacto

confirmatório que um conjunto de evidências confere a uma hipótese do ponto de vista quantitativo. Podemos encontrar uma pluralidade de medidas bayesianas na literatura em teoria da confirmação. Aqui estão as mais populares:

$$\begin{aligned}d(H, E | K) &= pr(H | E \wedge K) - pr(H | K); \\r(H, E | K) &= \log \left[\frac{pr(H | E \wedge K)}{pr(H | K)} \right]; \\l(H, E | K) &= \log \left[\frac{pr(E | H \wedge K)}{pr(E | \neg H \wedge K)} \right]; \\s(H, E | K) &= pr(H | E \wedge K) - pr(H | \neg E \wedge K).\end{aligned}$$

Eells (1982), Earman (1992) e Jeffrey (1992) são talvez os principais proponentes da medida d , tida como a medida tradicional. Por sua vez, os defensores da medida r incluem Horwich (1982) e Milne (1996). A medida l foi proposta por Good (1983) e defendida por Fitelson (2001), ao passo que Christensen (1999) e Joyce (1999) argumentam a favor da medida s . Grande parte da discussão contemporânea gira em torno da adequação dessas medidas. Em particular, todas as medidas acima estão em conformidade com a definição de confirmação incremental: temos confirmação sempre que $pr(H | E \wedge K) > pr(H | K)$, desconfirmação ou infirmação sempre que $pr(H | E \wedge K) < pr(H | K)$ e neutralidade evidencial sempre que $pr(H | E \wedge K) = pr(H | K)$. Por isso, tais medidas são popularmente conhecidas como *medidas da relevância*. Em termos quantitativos, qualquer valor acima de 0 indica confirmação, qualquer valor abaixo de 0 assinala que há desconfirmação e 0 simboliza neutralidade ou irrelevância evidencial.⁵

⁵ Caso r e l não fossem formuladas como medidas logarítmicas, o ponto de inflexão entre infirmar e confirmar dessas medidas seria 1 e não 0; elas teriam como retorno qualquer valor entre 0 e infinito. Contanto que a base do logaritmo seja maior que 1, as versões logarítmicas asseguram que r e l estejam em concordância com a definição de confirmação incremental (tal como ocorre com as medidas d e s).

Além de satisfazer a propriedade mencionada, qualquer medida da relevância probabilística nos permite realizar juízos comparativos acerca do suporte evidencial dado a diferentes hipóteses. Por exemplo, há situações em que queremos saber qual das hipóteses de um grupo de hipóteses concorrentes é mais fortemente confirmada por um determinado corpo evidencial; muitas vezes, inclusive, nos perguntamos se um dado conjunto de evidências E_1 dá mais suporte para uma hipótese H do que um conjunto alternativo E_2 .⁶ Afinal, como poderíamos comparar diferentes graus de suporte evidencial e, mais fundamentalmente, dizer precisamente qual é o impacto evidencial de E sobre H ? Teorias da confirmação que se contentam em estabelecer condições meramente qualitativas não são suficientes se queremos alcançar um nível maior de detalhe, especialmente se pretendemos fazer juízos de confirmação mais precisos a respeito de diferentes hipóteses e conjuntos de evidência. Por fim, muitos filósofos têm procurado estabelecer um grupo mínimo de desideratos e propriedades formais às quais toda e qualquer medida de confirmação deve obedecer. Nesse sentido, Eells e Fitelson (2002) examinam como as medidas que elencamos acima se comportam em relação a diversas condições de simetria, o que nos fornece diversos critérios com base nos quais podemos excluir certas medidas como formalmente inapropriadas. Já

⁶ É importante enfatizar, todavia, que medidas da relevância podem discordar sobre fatos comparativos envolvendo a confirmação de hipóteses. Considere o exemplo oferecido por Titelbaum (2022b). Um mecanismo justo lançará um dado de seis lados. Portanto, cada um dos seis resultados possíveis tem probabilidade igual de $1/6$; a hipótese H_1 diz que a próxima jogada terá como resultado o número 5, H_2 é a hipótese de que a próxima jogada terá como resultado o número 2 ou o número 3, P é a proposição de que o resultado é um número primo e K é toda informação relevante neste caso (por exemplo, que o dado não é enviesado). De acordo com a medida d , o grau de confirmação que H_2 recebe de P é maior que o grau de confirmação que H_1 recebe de P : $d(H_2, P | K) = 1/3$ e $d(H_1, P | K) = 1/6$. No entanto, segundo a medida r , não há diferença no grau de confirmação que P fornece para cada uma das hipóteses: $r(H_2, P | K) = r(H_1, P | K) = \log(2)$.

Crupi, Tentori e Gonzalez (2007) propõem um estudo minucioso – tanto de um ponto vista teórico como também a partir de uma perspectiva experimental – das principais medidas que aparecem no debate contemporâneo.⁷

Até aqui exploramos um papel teórico central que é comumente associado à noção de probabilidade epistêmica, a saber, a sua capacidade de explicar relações de suporte evidencial ou de confirmação. Mas, afinal de contas, o que são as probabilidades epistêmicas? Podemos identificar três concepções influentes que oferecem respostas distintas a essa questão: (1) o bayesianismo subjetivo (ou a interpretação subjetiva de probabilidade), que defende que probabilidades epistêmicas são graus de crença (ou as opiniões) de agentes racionais; (2) a visão segundo a qual probabilidades epistêmicas são determinadas por probabilidades lógicas (bayesianismo objetivo) e (3) a tese de acordo com a qual probabilidade epistêmica é uma noção básica, que não é redutível a qualquer outro tipo de probabilidade. Vamos explorar cada uma dessas propostas em mais detalhes.

De acordo com o bayesianismo subjetivo, probabilidades epistêmicas não são nada mais do que probabilidades subjetivas ou graus racionais de crença. Cabe notar que a interpretação subjetiva de probabilidade consiste em uma abordagem bastante influente em epistemologia, teoria da decisão e filosofia da ciência – especialmente como uma abordagem em relação à racionalidade, inferência, evidência e confirmação – que remonta aos trabalhos seminais do filósofo britânico F. P. Ramsey (1950 [1926]) e do estatístico italiano Bruno de

⁷ Fitelson (1999) mostra que alguns argumentos e discussões centrais em filosofia da ciência e epistemologia – como, por exemplo, resoluções do problema da conjunção irrelevante e do novo enigma da indução de Goodman – dependem de qual medida quantitativa de confirmação é escolhida.

Finetti (1989 [1931]).⁸ Embora existam diferentes versões de bayesianismo na literatura, bayesianos subjetivos em geral defendem que (a) agentes racionais possuem graus de crença que satisfazem a teoria da probabilidade e (b) os seus graus de crença devem ser revisados de acordo com o princípio da condicionalização (em combinação com a regra de Bayes) sempre que ganham mais informações acerca do mundo. É importante dizer que a versão mais radical de bayesianismo subjetivo defende que (a) e (b) são as únicas normas de racionalidade para graus de crença. Muitos bayesianos contemporâneos, todavia, têm adotado um conjunto mais amplo de princípios epistêmicos – como o princípio principal, o princípio da regularidade, entre outros – de modo a restringir o número de distribuições de probabilidade racionalmente permissíveis em diferentes situações.⁹ Não é difícil constatar que a forma mais radical de bayesianismo subjetivo está em conflito com a seguinte tese:

(Tese da Unicidade)

Para qualquer proposição *P* e qualquer conjunto de evidências *E*, há uma *única* atitude racionalmente permissível que agentes em posse da evidência *E* podem adotar em relação a *P*.¹⁰

⁸ Autores como de Finetti e Ramsey entendem que as probabilidades subjetivas de um agente são influenciadas pelos seus quocientes ou preços justos de aposta; Ramsey, na realidade, dá mais ênfase ao teorema da representação e à relação entre as probabilidades subjetivas e as preferências do agente. Abordagens bayesianas mais contemporâneas, no entanto, evitam analisar ou mesmo explicar graus racionais de crença em termos de comportamento de aposta. Eriksson & Hájek (2007) examinam várias concepções filosóficas que tentam clarificar a natureza da crença gradual ou graus de crença.

⁹ Ver o verbete 'Bayesianismo, neste compêndio.

¹⁰ Defendida por White (2005, 2007), Feldman (2007) e outros, a tese da unicidade é objeto de discussão primariamente no âmbito das atitudes doxásticas categóricas (crença, descrença e suspensão de juízo ou dúvida tipicamente) e com respeito ao problema do desacordo racional. Parece natural pensar, no entanto, em uma variação da tese da unicidade na qual graus de crença ou probabilidades subjetivas são tomadas como as atitudes epistêmicas relevantes. O leitor interessado pode encontrar mais informações e um resumo do debate em torno da tese da unicidade em Kopec e Titelbaum (2016).

Aplicada à nossa discussão, a tese da unicidade diz que, para qualquer situação evidencial, existe exatamente uma distribuição ou função correta de probabilidade. Ocorre que existem múltiplas – potencialmente infinitas – distribuições que estão em conformidade com o pacote mínimo que o cálculo de probabilidades nos oferece. A teoria da probabilidade por si só não é capaz de recomendar uma única distribuição correta. Devemos observar que não só a versão mais radical, mas também formas de bayesianismo subjetivo mais restritivas violam a tese da unicidade.¹¹ O bayesianismo subjetivo, de modo geral, permite que dois ou mais agentes racionais tenham distribuições de probabilidade epistêmica conflitantes, inconsistentes entre si. Ou seja, do ponto de vista normativo, bayesianos subjetivos se comprometem com uma forma de permissivismo epistêmico segundo a qual é racionalmente permissível que dois ou mais agentes tenham diferentes distribuições de probabilidade, ainda que eles compartilhem o mesmo conjunto de informações. Nesse sentido, diferentes pessoas podem chegar, com base na mesma evidência, a vereditos bem distintos e, ainda assim, nenhuma delas será considerada irracional. Portanto, para bayesianos subjetivos, é possível que agentes tenham diferentes probabilidades epistêmicas, sem que isso represente uma infração de algum princípio normativo que rege a racionalidade da crença. Para

¹¹ O bayesianismo subjetivo parece estar em conflito com o que Kopec e Titelbaum (2016) chamam de *a tese da unicidade interpessoal*, mas não necessariamente com *a tese da unicidade intrapessoal*. Em linhas gerais, a primeira diz que há uma única atitude racionalmente permissível (em relação a uma proposição) para todos os indivíduos que compartilham exatamente o mesmo conjunto de evidências. A segunda, por outro lado, estabelece que há uma única atitude racional que um indivíduo particular pode adotar em relação a uma proposição quando este está em posse de um determinado corpo evidencial. Muitos bayesianos subjetivos defendem que o agente não está autorizado a mudar as suas probabilidades iniciais (*priors*) a partir do momento em que ele fixa tal ponto de partida. Agentes racionais, portanto, devem sempre atualizar os seus graus de crença a partir de (e em conformidade com) uma determinada distribuição inicial. Para mais informações acerca do debate em relação à tese da unicidade no âmbito da epistemologia bayesiana, ver Douven (2009) e Meacham (2013).

efeitos de ilustração, considere o exemplo de um tribunal do júri: parece plausível admitir que os membros do júri discordem a respeito da culpabilidade do réu sem que isso implique na irracionalidade de (pelo menos) um deles, mesmo quando confrontados com as mesmas informações e evidências. Não só seria possível haver desacordo racional, mas também discordância quanto à probabilidade epistêmica de que o réu é culpado.

Aqui cabem alguns esclarecimentos. É claro que muitas vezes a discordância existente entre duas ou mais pessoas é explicada pelo fato de que elas não compartilham o mesmo conjunto de evidências: as probabilidades que cada uma delas assinala a uma determinada proposição divergem porque as suas evidências diferem. Bayesianos subjetivos aceitam, contudo, que dois ou mais agentes com probabilidades iniciais (*priors*) distintas podem atribuir valores diferentes de probabilidade condicional, mesmo que estejam em posse da mesma evidência. Para qualquer H , a probabilidade inicial de H – representada por $pr_1(H)$ – corresponde ao grau de crença inicial que um agente racional atribui a H no início da sua investigação acerca de H . À medida que ganha nova evidência, o agente bayesiano atualiza a sua probabilidade em H usando o princípio da condicionalização (contanto que $pr_1(E) > 0$):¹²

$$pr_2(H) = pr_1(H | E) = \frac{pr_1(H) \times pr_1(E | H)}{pr_1(E)}.$$

Com efeito, as probabilidades iniciais são um elemento constitutivo da metodologia bayesiana. Mas agora podemos nos

¹² Por questão de simplificação, a variável K foi suprimida da função de probabilidade.

perguntar: o que exatamente determina a probabilidade de uma distribuição inicial? E por que adotar uma distribuição inicial específica em vez de qualquer outra? Um dos problemas mais contundentes que se impõe ao bayesianismo consiste em justificar a adoção de uma distribuição inicial particular (ou de uma classe de distribuições). Bayesianos subjetivos sugerem que as probabilidades iniciais devem refletir certos tipos de fatores ou padrões evidenciais – i.e., preferência por hipóteses simples, por hipóteses com grande capacidade explicativa, fatores práticos, etc. – e que tais padrões podem variar de pessoa para pessoa.¹³ Sob certo aspecto, esses padrões representam o grau de plausibilidade que o agente confere a diferentes hipóteses e, embora não constituam propriamente a sua evidência, acabam exercendo influência na maneira pela qual o agente responde a novas evidências.¹⁴

De fato, o permissivismo do bayesianismo subjetivo parece ameaçar a objetividade que usualmente associamos à noção de probabilidade epistêmica. Ao que tudo indica, as probabilidades epistêmicas formam a base das abordagens probabilísticas à confirmação. Observe que se é permissível que agentes tenham probabilidades epistêmicas distintas, será igualmente permissível que eles discordem se uma hipótese é confirmada por um conjunto de

¹³ Bayesianos objetivos, por outro lado, rejeitam a tese de que existe uma pluralidade de padrões evidenciais admissíveis.

¹⁴ Bayesianos subjetivos entendem que tais fatores ou padrões evidenciais, que sob certo aspecto caracterizam as tendências e as diferentes maneiras pelas quais as pessoas lidam com novas informações, constituem o que eles denominam como *distribuição inicial hipotética* (alguns preferem o termo *ur-priors*). Agentes bayesianos revisam os seus graus de crença pelo princípio da condicionalização. Se reconstruímos toda a cadeia de revisões que o agente precisou percorrer sempre que obteve mais informações, chegaremos a um ponto inicial no qual ele não detinha nenhuma informação ou evidência contingente. Uma distribuição inicial hipotética retrata justamente essa origem. Ver Meacham (2016) e Titelbaum (2022a e 2022b) para mais discussão.

evidências que eles compartilham. Mas será que não há uma resposta objetivamente correta, uma que não muda de pessoa para pessoa, sempre que avaliamos a confirmação de hipóteses científicas? Diferente de bayesianos subjetivos, bayesianos objetivos pensam que há uma única resposta correta, uma única distribuição racional que agentes epistêmicos podem ter em qualquer situação evidencial. Bayesianos objetivos endossam, por conseguinte, a tese da unicidade. Se a versão radical do bayesianismo subjetivo está localizada em um extremo do espectro das abordagens bayesianas à racionalidade e à confirmação, o bayesianismo objetivo se situa justamente no outro extremo.

A questão mais fundamental para o bayesianismo objetivo é como produzir e justificar uma distribuição correta de probabilidade, de modo que ela forneça uma resposta universal em qualquer situação evidencial particular. A proposta historicamente mais famosa e discutida foi desenvolvida por Rudolf Carnap em seu livro *Logical Foundations of Probability* (1962 [1950]). Ao lado de Keynes (1921), Carnap é considerado o principal defensor da interpretação lógica de probabilidade. Para Carnap, existem fatos puramente lógicos que determinam o quanto E probabiliza H. Nesse sentido, probabilidades epistêmicas (e relações de confirmação) dependem do que constitui o espaço lógico de possibilidades; e vão depender, essencialmente, da linguagem sobre a qual a distribuição de probabilidade é definida. Tal como Hempel (1945), Carnap fundamenta a sua teoria da confirmação em bases puramente sintáticas, com o objetivo de erigir um sistema de lógica indutiva. Diferente de Hempel, Carnap desenvolve uma abordagem não-dedutiva à confirmação. Na sua teoria, as probabilidades lógicas determinam em última instância as relações de confirmação entre conjuntos de evidências e hipóteses. Uma hipótese H

não precisa ser uma consequência de E para que receba *status* confirmatório positivo. Na verdade, a noção de confirmação é entendida como uma generalização da relação de acarretamento dedutivo da lógica.

Carnap desenvolve um método pelo qual podemos gerar probabilidades a partir de uma única distribuição (inicial), que ele designa por distribuição m^* . A ideia básica é que podemos garantir um único *output* ao assegurarmos que há uma única distribuição de probabilidade inicial (ou seja, um único *input*). A função m^* é interpretada como uma distribuição ideal a partir da qual podemos produzir uma resposta universalmente válida em qualquer circunstância específica. Por essa razão, Carnap (1962: 211) sugere que agentes racionais tenham distribuições que estejam em conformidade com m^* . Imagine, por exemplo, que seja o caso que $m^*(H | E) = x$. Assim, todo agente que se encontra em uma situação epistêmica em que a sua evidência total é constituída por E deve atribuir grau de crença x a H . Toda distribuição que atribuir algum valor diferente de x a H será considerada irracional. Por assim dizer, o valor dado pela função carnapiana m^* corresponderá à verdadeira probabilidade epistêmica de H condicional em E .

Uma das virtudes da sua teoria é que ela permite aprendizado indutivo. Por exemplo, uma amostra na qual se verificou que um número expressivo de corvos em diferentes lugares e períodos possuem a cor preta aumenta a probabilidade da predição que diz que o próximo corvo a ser observado também será preto e, presumivelmente, confirma que todos os corvos são pretos. A distribuição m^* é capaz de captar o princípio basilar que subjaz ao raciocínio indutivo comum: o que ocorreu com frequência no passado tenderá a ocorrer no futuro. Apesar

disso, o bayesianismo objetivo de Carnap foi, e tem sido, alvo de muitas objeções. Talvez a principal delas seja o novo enigma da indução de Goodman (1946, 1955). Considere o predicado “verzul” (*grue*): um objeto α é verzul se e somente se α é verde no tempo t , sendo que t é anterior a 01/01/2050, ou α é azul em t , sendo que t é em ou depois de 01/01/2050. A observação de um grande número de esmeraldas verdes suporta a hipótese que a primeira esmeralda a ser observada em ou após 01/01/2050 será verde, mas igualmente confirma a hipótese que a primeira esmeralda a ser observada nesta data (ou após esta data) terá a propriedade verzul. O problema é que se α for observada em ou após 01/01/2050, α terá de ser uma esmeralda azul para que seja considerada uma esmeralda verzul. Neste caso, as observações confirmam tanto a predição segundo a qual a primeira esmeralda a ser observada nesta data será verde quanto a predição que diz que a primeira esmeralda a ser observada nesta data será azul. Em linhas gerais, o problema colocado por Goodman nos mostra que a forma lógica das proposições – i.e., hipótese e evidência – está longe de ser tudo o que importa quando fazemos teoria da confirmação. Desde então, filósofos passaram a ver tanto a interpretação lógica de probabilidade como o projeto de uma lógica indutiva com mais desconfiança. Atualmente, a defesa mais influente e bem articulada do bayesianismo objetivo é apresentada por Jon Williamson (2010), embora a sua proposta não seja tão radical como a de Carnap.¹⁵ A sua teoria se baseia precipuamente no princípio da

¹⁵ Em *The Continuum of Inductive Methods* (1952), Carnap introduz um parâmetro ajustável λ que admite não apenas uma distribuição de probabilidade, mas uma família- λ de distribuições. Esse parâmetro pondera dois tipos de influências: um fator puramente lógico, que depende do que constitui a linguagem formal, e um fator empírico, que é determinado pela informação e evidência que obtemos por meio de observações (em termos de frequências relativas). Ao admitir uma família de distribuições, Carnap se afasta assim de uma teoria *puramente* lógica da confirmação.

máxima entropia, cujas raízes remontam ao trabalho seminal de E. T. Jaynes (1957a, 1957b).

Podemos identificar, ainda, uma terceira concepção acerca da natureza das probabilidades epistêmicas no debate contemporâneo em epistemologia e filosofia da probabilidade. Em seu célebre livro *Knowledge and its Limits* (2000), Timothy Williamson endossa uma forma muito particular de bayesianismo. Para ele, probabilidades epistêmicas não são redutíveis a graus racionais de crença, tampouco são ou dependem de probabilidades lógicas *à la* Carnap. Para ser mais preciso, Williamson usa a expressão “probabilidades evidenciais” para se referir a esse tipo independente de probabilidade. De acordo com a sua visão, o quanto ou em que grau um conjunto de evidências *E* probabiliza uma proposição *H* equivale, em última instância, a uma questão objetiva, que depende da relação de suporte evidencial entre *E* e *H*. Williamson sustenta, portanto, que há uma resposta correta e definitiva a questões como “quão provável é a hipótese de que o Universo se originou do Big Bang, considerando todos os dados e evidências astronômicas relevantes?” e “quão provável é a hipótese segundo a qual Suzane mandou matar os seus pais, levando em conta a evidência que temos à nossa disposição?”, mas não recorre a uma distribuição ou medida probabilística definida em termos puramente sintáticos. Na verdade, Williamson acredita que probabilidades evidenciais se assemelham à noção de conjuntos tão notadamente usada na matemática: não há necessidade de definir o que são probabilidades evidenciais, bem como o que são conjuntos, em termos de algo mais básico ou fundamental para que tenhamos uma compreensão clara a respeito da sua natureza. Em outras palavras, melhoramos o nosso entendimento sobre o que são as probabilidades evidenciais (ou epistêmicas) conforme fazemos uso

desse tipo de probabilidade e caracterizamos mais detalhadamente os seus diferentes papéis teóricos. Vale dizer, a propósito, que Williamson não se opõe à existência de probabilidades subjetivas. Parece natural esperar, porém, que probabilidades evidenciais tenham alguma prioridade normativa sobre probabilidades subjetivas caso elas sejam realmente diferentes destas e expressem fatos distintos. Além disso, talvez alguma versão do princípio principal de David Lewis (1980) possa exercer uma função análoga ao conectar probabilidades evidenciais a probabilidades físicas. Seja como for, há um ônus em aceitar a existência de probabilidades evidenciais assim como Williamson e alguma forma de pluralismo probabilístico: é necessário esclarecer e especificar quais são as interações – se é que existe alguma – entre esses vários tipos de probabilidade.¹⁶

É oportuno destacar, por último, alguns outros usos e discussões que envolvem o conceito de probabilidade epistêmica. Fora o seu papel no que diz respeito ao raciocínio indutivo e à confirmação de hipóteses, alguns epistemólogos sugerem que as teorias da justificação epistêmica ou racionalidade das crenças podem se beneficiar de uma noção tão profícua como é a noção de probabilidade epistêmica. Em um trabalho bastante engenhoso e original, Atkinson e Peijnenburg (2017) propõem uma abordagem à justificação e ao problema do regresso que depende de uma condição de suporte probabilístico. Considerando que crenças podem ter maior ou menor grau de justificação epistêmica, dependendo do que constitui a evidência, Shogenji (2012, 2018) argumenta em defesa

¹⁶ Cabe ressaltar que a maior parte dos bayesianos resiste a aceitar a tipologia proposta por Williamson, uma vez que ele diferencia duas noções de probabilidade epistêmica – uma que se refere a fatos psicológicos do agente e outra que corresponde a relações evidenciais objetivas – quando, na verdade, muitos gostariam de ter uma noção unificada. O leitor interessado pode encontrar mais informações e discussão sobre essa distinção em Joyce (2004) e Eder (2019).

de uma medida probabilística cujo propósito central se concentra em determinar esses diferentes níveis ou graus de justificação.¹⁷

Como já foi enfatizado, a evidência é uma marca distintiva das probabilidades epistêmicas. Por esse motivo, é conveniente representar os graus de probabilidade epistêmica por uma distribuição de probabilidade condicional, não por uma distribuição categórica ou incondicional. Levando esse raciocínio adiante, podemos pensar que, ao contrário do que é normalmente sugerido, probabilidades condicionais são mais básicas ou fundamentais do que probabilidades categóricas. Como Hájek (2003) nos mostra, inverter a ordem de explicação ou de análise tem algumas vantagens teóricas interessantes. Por exemplo, o problema do denominador com valor zero de probabilidade pode ser contornado: no maquinário clássico, a probabilidade de P condicional em R não é definida se a probabilidade categórica de R é zero. Sistematizações formais que definem probabilidades condicionais como básicas reproduzem melhor a propriedade evidencial que é inerente às probabilidades epistêmicas. Aos que têm simpatia por essa mudança, a boa notícia é que já existem diferentes alternativas disponíveis na literatura, como é o caso das axiomatizações de Popper (1959), Rényi (1970) e Spohn (1986).

Ainda que tenhamos discutido uma gama de interpretações acerca da noção de probabilidade epistêmica, exploramos exclusivamente uma família ou um tipo de abordagem probabilística: o bayesianismo. Como foi mencionado, um dos desafios às metodologias bayesianas consiste em justificar a escolha de uma distribuição particular ou uma classe de

¹⁷ Os dois usos mencionados acima são, de fato, aplicações mais recentes do aparato probabilístico. Há outros epistemólogos – como, por exemplo, Moser (1989), Swinburne (2001) e Fumerton (2002) – que também recorrem à noção de probabilidade epistêmica (ou evidencial) para explicar o que torna uma crença justificada.

distribuições de probabilidade inicial (*priors*). Por um lado, bayesianos objetivos têm dificuldades em oferecer um bom critério objetivo com base no qual é possível delimitar um conjunto de distribuições que agentes racionais podem adotar. Por outro lado, bayesianos subjetivos usualmente aceitam uma postura bastante permissiva, visto que admitem que diversos fatores, e eventualmente considerações práticas, podem influenciar os valores de probabilidade inicial. Em resposta a essa disputa, autores como Elliott Sober (2008) propõem uma alternativa teórica distinta: o que é conhecido hoje como a *abordagem verossimilhancista (likelihoodism)* à probabilidade. De fato, nem sempre agentes possuem informações objetivas – como, por exemplo, frequências relativas – sobre as quais eles podem concordar e que servem de *input* para uma distribuição inicial única. Entretanto, parece razoável querer preservar um mínimo de objetividade quanto à racionalidade científica e à confirmação. Assim, para Sober, devemos dispensar as probabilidades iniciais em situações nas quais não temos nenhuma base objetiva. Neste caso, o impacto confirmatório dado a diferentes hipóteses competidoras dependerá das distribuições de verossimilhança: para quaisquer hipóteses rivais H_1 e H_2 , a evidência E favorece H_1 em relação a H_2 se e somente se $\text{pr}(E \mid H_1) > \text{pr}(E \mid H_2)$, sendo que o grau que E favorece H_1 em relação a H_2 é dado por $\frac{\text{pr}(E \mid H_1)}{\text{pr}(E \mid H_2)}$. Embora a principal motivação da abordagem verossimilhancista de Sober seja plausível, a sua teoria ainda é uma posição minoritária no debate em teoria da confirmação.¹⁸

¹⁸ Fitelson (2011) oferece algumas críticas contundentes ao projeto de Sober, especialmente contra o princípio de suporte evidencial que subjaz à sua proposta. Apesar disso, a abordagem verossimilhancista representa uma tradição importante em inferência estatística. Ver, por exemplo, o trabalho desenvolvido por Richard Royall (1997).

GLOSSÁRIO

Grue: verzul.

Likelihood: distribuição de verossimilhança.

Priors: probabilidades iniciais (ou distribuição inicial).

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

ACHINSTEIN, P. **The Book of Evidence**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HÁJEK, A. Interpretations of Probability. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2019). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/>>.

HUBER, F. **A Logical Introduction to Probability and Induction**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KOTZEN, M. Probability in Epistemology. In: HÁJEK, A.; HITCHCOCK, C. (eds.). **The Oxford Handbook of Probability and Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 625–549.

NEIVA, A.; MARKS, T. Justificação, Probabilidade e Independência. **Principia**, v. 23, n. 2, p. 207–230, 2019.

REFERÊNCIAS

ACHINSTEIN, P. **The Book of Evidence**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ATKINSON, D.; PEIJNENBURG, J. **Fading Foundations**: Probability and the Regress Problem. Cham: Springer Open, 2017.

CARNAP, R. **Logical Foundations of Probability**. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

CARNAP, R. On the Application of Inductive Logic. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 8, n. 1, p. 133–148, 1947.

- CARNAP, R. **The Continuum of Inductive Methods**. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- CHRISTENSEN, D. Measuring Confirmation. **The Journal of Philosophy**, v. 96, n. 9, p. 437-461, 1999.
- CRUPI, V.; TENTORI, K.; GONZALEZ, M. On Bayesian Measures of Evidential Support: Theoretical and Empirical Issues. **Philosophy of Science**, v. 74, n. 2, p. 229-252, 2007.
- DE FINETTI, B. Probabilism: A Critical Essay on the Theory of Probability and the Value of Science. **Erkenntnis**, v. 31, n. 2/3, p. 169-223, 1989.
- DOUVEN, I. Uniqueness Revisited. **American Philosophical Quarterly**, v. 46, n. 4, p. 347-361, 2009.
- EARMAN, J. **Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- EDER, A. Evidential Probabilities and Credences. **The British Journal for the Philosophy of Science**, Preprint: <<https://doi.org/10.1093/bjps/axz043>>, 2019.
- EELLS, E. **Rational Decision and Causality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- EELLS, E.; FITELSON, B. Symmetries and Asymmetries in Evidential Support. **Philosophical Studies**, v. 107, n. 2, p. 129-142, 2002.
- EGAN, A.; WEATHERSON, B. (eds.). **Epistemic Modality**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ERIKSSON, L.; HÁJEK, A. What are Degrees of Belief? **Studia Logica**, v. 86, n. 2, p. 183-213, 2007.
- FELDMAN, R. Reasonable Religious Disagreements. In: ANTONY, L. M. (ed.). **Philosophers Without Gods**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 194-214.
- FITELSON, B. Favoring, Likelihoodism, and Bayesianism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 83, n. 3, p. 666-672, 2011.
- FITELSON, B. **Studies in Bayesian Confirmation Theory**. Ph.D. Thesis, University of Wisconsin-Madison, 2001.

- FITELSON, B. The Plurality of Bayesian Measures of Confirmation and the Problem of Measure Sensitivity. **Philosophy of Science**, v. 66 (Supplement), p. S362–S378, 1999.
- FUMERTON, R. Theories of Justification. In: MOSER, P. (ed.). **The Oxford Handbook of Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 204–233.
- GOOD, I. J. **Good Thinking**: The Foundations of Probability and its Applications. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- GOODMAN, N. A Query on Confirmation. **The Journal of Philosophy**, v. 43, n. 4, p. 383–385, 1946.
- GOODMAN, N. **Fact, Fiction, and Forecast**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.
- HÁJEK, A. What Conditional Probability could not be. **Synthese**, v. 137, n. 3, p. 273–323, 2003.
- HANFIELD, T. **A Philosophical Guide to Chance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HEMPEL, C. G. Studies in the Logic of Confirmation. **Mind**, v. 54, n. 213, p. 1–26, p. 97–121, 1945.
- HORWICH, P. **Probability and Evidence**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- JAYNES, E. T. Information Theory and Statistical Mechanics. **The Physical Review**, v. 106, n. 4, p. 620–630, 1957a.
- JAYNES, E. T. Information Theory and Statistical Mechanics II. **The Physical Review**, v. 108, n. 2, p. 171–190, 1957b.
- JEFFREY, R. **Probability and the Art of Judgment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- JOYCE, J. **The Foundations of Causal Decision Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- JOYCE, J. Williamson on Evidence and Knowledge. **Philosophical Books**, v. 45, n. 4, p. 296–305, 2004.

KEYNES, J. M. **A Treatise on Probability**. London: MacMillan. 1921.

KOPEC, M.; TITELBAUM, M. The Uniqueness Thesis. **Philosophy Compass**, v. 11, n. 4, p. 189–200, 2016.

LEWIS, D. A Subjectivist's Guide to Objective Chance. In: JEFFREY, R. C. (ed.). **Studies in Inductive Logic and Probability**, vol. II. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 263–293.

MEACHAM, C. G. Impermissive Bayesianism. **Erkenntnis**, v. 79, n. 6, p. 1–33, 2013.

MEACHAM, C. G. Ur-Priors, Conditionalization, and Ur-Prior Conditionalization. **Ergo**, v. 3, n. 17, p. 444–492, 2016.

MILNE, P. $\log[P(h/eb)/P(h/b)]$ Is the One True Measure of Confirmation. **Philosophy of Science**, v. 63, n. 1, p. 21–26, 1996.

MOSER, P. **Knowledge and Evidence**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

POPPER, K. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Hutchinson & Co., 1959.

RAMSEY, F. P. Truth and Probability. In: BRAITHWAITE, R. B. (ed.). **The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays**. London: Routledge, 1950, p. 156–198.

RÉNYI, A. **Foundations of Probability**. San Francisco: Holden-Day In, 1970.

ROYALL, R. **Statistical Evidence: A Likelihood Paradigm**. London: Chapman & Hall, 1997.

SHOENJI, T. **Formal Epistemology and Cartesian Skepticism**. New York: Routledge, 2018.

SHOENJI, T. The Degree of Epistemic Justification and the Conjunction Fallacy. **Synthese**, v. 184, n. 1, p. 29–48, 2012.

SOBER, E. **Evidence and Evolution: The Logic behind the Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SPOHN, W. The Representation of Popper Measures. **Topoi**, v. 5, n. 1, p. 69–74, 1986.

SWINBURNE, R. **Epistemic Justification**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

TITELBAUM, M. **Fundamentals of Bayesian Epistemology I**: Introducing Credences. Oxford: Oxford University Press, 2022a.

TITELBAUM, M. **Fundamentals of Bayesian Epistemology II**: Arguments, Challenges, Alternatives. Oxford: Oxford University Press, 2022b.

WHITE, R. Epistemic Permissiveness. **Philosophical Perspectives**, v. 19, n. 1, p. 445–459, 2005.

WHITE, R. Epistemic Subjectivism. **Episteme**, v. 4, n. 1, p. 115–129, 2007.

WILLIAMSON, J. **In Defence of Objective Bayesianism**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

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

46

PROBLEMA DE GETTIER

J.R. Fett

Conhecimento é crença verdadeira justificada? Acreditava-se que até a segunda metade do século XX os filósofos compartilhavam uma intuição comum sobre a natureza do conhecimento que respondia afirmativamente a essa questão. Alguns indícios textuais pareciam confirmar a ideia de que desde o Mênon e o Teeteto de Platão até A. J. Ayer (1956) e Roderick Chisholm (1957), o conhecimento foi tomado como sendo uma espécie de crença verdadeira de algum modo sustentada por razões – o que atualmente está sob o rótulo de justificação. Há disputa sobre se tal adesão é mesmo um fato ou apenas uma fantasia que sustentamos.¹ No entanto, há pouca contestação sobre a incrível eficiência de Gettier em acabar com a chamada *análise tradicional do conhecimento*, a qual sugere que, para qualquer sujeito, S, e para qualquer proposição, P,

S sabe que P se e somente se

- (i) P é uma proposição verdadeira
- (ii) S crê que P
- (iii) S crê justificadamente que P.

Edmund Gettier (1963) apresentou dois contraexemplos à análise acima nos quais o protagonista tem crença verdadeira e justificada,

¹ Para referências históricas sobre a adesão milenar à ideia de que conhecimento é crença verdadeira e justificada, veja (Shope, 1983).

mas, intuitivamente, não tem conhecimento.² Um desses casos consiste na seguinte cena. Imagine que há duas pessoas na sala de espera aguardando uma entrevista de emprego, a saber, Smith e Jones. Enquanto aguarda a chamada, Smith observa Jones e vê que Jones carrega dez moedas em seu bolso. Jones é chamado para a entrevista e retira-se da sala. Neste momento, a secretária vai até Smith e lhe diz que infelizmente uma avaliação prévia já selecionou Jones para a vaga e que a entrevista com os dois apenas cumpriria uma formalidade. Smith, não obstante, aguarda a sua entrevista e, enquanto isso, se encontra crendo no seguinte: Jones ficará com o emprego. Com base no testemunho da secretária e na observação que fez de Jones, Smith também crê na seguinte proposição conjuntiva: Jones ficará com o emprego e Jones tem dez moedas em seu bolso. Dessa última crença, Smith deduz validamente que *a pessoa que ficará com o emprego tem dez moedas em seu bolso*. Alguns minutos depois, Smith é chamado para a entrevista e, para a sua surpresa, descobre que a secretária havia se enganado e que ele, Smith, e não Jones, é quem ficará com o emprego. E além disso, o próprio Smith, por acaso, carrega dez moedas em seu bolso (Cf. Gettier, 1963, p.122). Sendo assim, a crença de Smith – de que a pessoa que ficará com o emprego tem dez moedas em seu bolso – além de ser justificada, pois foi deduzida validamente de outra crença justificada, também é verdadeira. Smith tem crença verdadeira justificada. Todavia, Smith não parece ter conhecimento, uma vez que, ao formar esta última crença, ele estava pensando o tempo todo sobre

² Na realidade, casos muito semelhantes aos casos apresentados por Gettier já haviam sido propostos na literatura antes de 1963, embora seus propósitos fossem outros que não a contraexemplificação da análise tradicional do conhecimento. Bertrand Russell, na primeira metade do século XX, imaginou duas cenas nas quais os protagonistas têm uma crença justificada que é apenas acidentalmente verdadeira; veja (Russell, 1912, p.131-132) e (Russell, 1948, p.91).

Jones e não fazia ideia de que carregava dez moedas consigo; é pura sorte que Smith tenha acabado com uma crença verdadeira nessas circunstâncias. Eis um golpe certeiro na análise tradicional do conhecimento. Basta que concedamos que uma crença justificada pode ser falsa – uma ideia que epistemólogos chamam de *falibilismo*, pois diz respeito à possibilidade de uma boa justificação não garantir a verdade da crença justificada – e os contraexemplos de Gettier se impõem como um desafio com o qual precisamos lidar.

Em um primeiro momento, poderíamos pensar que o problema de Gettier é simplesmente encontrar o defeito da análise tradicional que a faz vulnerável a um contraexemplo tal como o caso apresentado acima, seja consertando a condição de justificação, seja adicionando uma quarta condição às três condições presentes. Neste espírito, soluções rápidas ao problema apareceram imediatamente na literatura. A primeira delas surge ainda em 1963, proposta por Michael Clark, cujo nome carrega o núcleo da sua proposta anti-Gettier: “Sem premissas falsas”! A teoria de Clark (1963) é muito simples, pois preserva as três condições da análise tradicional e acrescenta a exigência de que a justificação da crença-alvo, *P*, não contenha nenhuma premissa ou suposição falsa. É uma exigência altamente intuitiva, visto que os casos originais de Gettier eram casos de inferência com base em uma premissa falsa. No caso que considerávamos acima, a crença-alvo de que a pessoa que ficará com o emprego tem dez moedas em seu bolso é o resultado de uma inferência dedutiva contendo a premissa falsa de que Jones é quem ficará com o emprego. Se exigirmos que justificação boa para o conhecimento não pode conter falsidades, como sugere a teoria de Clark, então impediremos que alguém na situação de Smith seja contado como um conhecedor.

Todavia, o problema de Gettier não é restrito a casos de inferência baseada em falsidade. A gettierização é um fenômeno muito mais disseminado do que se imaginou. Há gettierização em inferências sem premissas falsas – veja (Klein, 1998); há gettierização em inferências indutivas – veja (Turri, 2012); e há gettierização em casos não-inferenciais. Considere o seguinte caso, apresentado originalmente por Roderick Chisholm (1989). Imagine um agricultor, S, que vê o que lhe parece ser uma ovelha no campo. O animal tem forma de ovelha, é peludo, e encontra-se numa região onde as ovelhas costumam pastar. Sem precisar fazer qualquer inferência, baseando-se apenas na sua percepção, o agricultor reage às aparências que tem crendo que há uma ovelha no campo. Porém, o animal para o qual ele está olhando não é uma ovelha, mas sim um cachorro muito peludo com fisionomia semelhante à fisionomia de uma ovelha visto daquela distância. Mas é verdade que há uma ovelha no campo, pois uma das ovelhas do rebanho está escondida atrás de um arbusto fora do alcance visual do agricultor. Ele tem crença verdadeira e justificada, mas *não sabe* que há uma ovelha no campo, e a teoria de Clark não é capaz de apontar o problema.

Se uma modificação simples na análise tradicional, como a sugerida por Clark, não é o bastante, então algum movimento mais ousado precisa ser tomado, acreditava Alvin Goldman (1967) quando propôs a *teoria causal* do conhecimento como uma solução ao problema de Gettier. A teoria causal dispensa completamente a noção de justificação e pretende explicar a natureza do conhecimento em termos da conexão adequada entre a crença de que P e a verdade de P, exigindo, assim, que *S sabe que P se e somente se a crença de S de que P é causada pelo fato P*. É uma teoria preocupada especialmente com a causa da crença-alvo. Nos casos que vimos até aqui, a crença-alvo de cada

protagonista não foi causada pelo fato que a faz verdadeira, mas por algum outro elemento da cena. Não é o fato de que Smith possui dez moedas em seu bolso o que causa sua crença de que a “pessoa que ficará com o emprego tem dez moedas em seu bolso” mas a sua crença falsa sobre Jones ficar com o emprego e ter dez moedas no bolso. Do mesmo modo, não é o fato de que há aquela ovelha no campo escondida atrás do arbusto o que causa a crença do agricultor de que “há uma ovelha no campo”, mas sim a percepção do cachorro ovelhudo.

Contudo, a gettierização é pervasiva. Vejamos o famoso caso dos celeiros falsos, proposto originalmente por Carl Ginet e apresentado por Alvin Goldman (1976). Imagine que S se encontra no Distrito dos Celeiros Falsos, mas que S não sabe disso. Ele passeia pela região despreocupadamente sem saber que a Secretaria de Turismo da cidade encheu a região com fachadas de celeiros para atrair os visitantes bucólicos que apreciam esse ambiente. Há apenas um celeiro genuíno entre os 25 celeiros falsos. Por puro acaso, S olha para o único celeiro genuíno e forma a seguinte crença: “Aquilo é um celeiro.” A crença de S de que aquilo que ele vê é um celeiro é causada pelo fato de que aquilo que ele vê é um celeiro – em outras palavras, é a percepção verídica/acurada de um celeiro que causa a crença de S de que aquilo é um celeiro. Condição de causação adequada satisfeita. Mas ainda que a teoria causal entregue o veredito de que S tem conhecimento nesse caso, isso está longe de ser óbvio e é desacreditado por boa parte dos epistemólogos – inclusive pelo próprio Goldman – afinal, S é incapaz de discriminar celeiros genuínos de celeiros falsos; ele facilmente formaria uma crença falsa sobre a presença de um celeiro naquele ambiente hostil. Aliás, Alvin Goldman (1979) é conhecido por propor uma teoria da justificação muito mais popular que a sua teoria causal

do conhecimento, a saber, o *confiabilismo*, cuja sugestão, na sua versão mais básica, é que S crê justificadamente que P se e somente se a crença de que P é causada por um processo cognitivo confiável, isto é, que produz mais crenças verdadeiras que crenças falsas. Enquanto teoria anti-Gettier, o confiabilismo é visto como um conserto na condição de justificação. Porém, assim como a sua teoria causal, o confiabilismo de Goldman parece ser incapaz de resolver o problema de Gettier, pois todas as crenças gettierizadas que vimos até aqui podem ser contadas como crenças causadas por processos cognitivos confiáveis. No último caso por exemplo, a crença de S de que o que ele vê é um celeiro é produzida pelo processo cognitivo confiável da percepção, o qual, no mais das vezes produz crenças verdadeiras para S. Assim, em se tratando do problema de Gettier, o confiabilismo não parece ser uma opção promissora.

Neste momento, alguma espécie de ceticismo sobre se há uma solução ao problema de Gettier a ser encontrada pode se manifestar. De fato, entre epistemólogos, tal ceticismo é manifesto e, para alguns, justificado. Linda Zagzebski (1994) sugeriu que nenhuma epistemologia falibilista (isto é, que aceita que crenças justificadas podem ser falsas) é capaz de oferecer uma teoria anti-Gettier e permanecer falibilista. Timothy Williamson (2000) foi mais longe ao sugerir que a alegação de que o problema de Gettier é insolúvel é justificada por um argumento indutivo cujas premissas descrevem os sucessivos fracassos das teorias anti-Gettier já propostas. Williamson, além disso, procura persuadir-nos de que não há nenhuma boa razão para pensar que encontraremos uma análise do conhecimento e, mais do que isso, de que há boa razão para pensar que tal análise sequer existe.

Ceticismo à parte, o problema de Gettier ainda é efervescente. Para além das teorias que examinamos até aqui, há pelo menos três grandes teorias do conhecimento (cada uma com suas versões) que permanecem vivas no gosto popular e que permanecem como opções *prima facie* plausíveis de solução ao problema de Gettier. Tais teorias atendem pelos rótulos de *epistemologia modal*, *epistemologia das virtudes*, e *teoria da derrotabilidade*. Vamos a um exame breve dessas alternativas.

A epistemologia modal compreende, pelo menos, a *teoria do rastreamento*, proposta por Robert Nozick (1981), e a *teoria da segurança*, proposta por Ernest Sosa (1999). Ambas são teorias modais pois exigem que certos condicionais contrafactuais sejam verdadeiros sobre os sujeitos cognoscentes – isto é, condicionais com a seguinte forma lógica: se P fosse o caso, então Q seria o caso. Tais condicionais, por sua vez, são interpretados por meio da semântica dos mundos possíveis. Imagina-se a situação não-atual (um mundo possível) mais próxima da situação atual (o mundo atual) em que P é uma proposição verdadeira e, então, verifica-se se nessa situação não atual a proposição Q também é verdadeira; assim, se nas situações não-atuais nas quais P é verdadeira verificar-se que Q também é verdadeira, o condicional contrafactual é verdadeiro. Para a versão mais primitiva da teoria do rastreamento, S sabe que P *somente se* (i) se P não fosse verdadeiro, S não acreditaria que P, e (ii) se P fosse verdadeiro, S acreditaria que P. A fim de ilustrarmos esta ideia, retomemos o caso dos celeiros falsos. O teste da teoria de Nozick é bastante simples. Para verificar a condição (i), olhe para o mundo mais próximo ao mundo atual (isto é, o mundo mais semelhante ao mundo atual) em que é falso que aquilo que S vê é um celeiro (por exemplo, o mundo em que ele olha para um dos celeiros falsos). Naquele mundo, em que S olha para um celeiro falso, S não acredita que vê um

celeiro, certo? Não, S continua crendo que vê um celeiro, pois suas impressões perceptuais são idênticas às que ele tem no mundo atual. Claramente S não *rastrea a verdade* de P, como pede a metáfora, pois quando P não é verdadeiro, ele é insensível à mudança dos fatos e segue crendo que P. Já a teoria da segurança sugere que a correta condição modal para o conhecimento é que *não facilmente S acreditaria que P sem que fosse o caso que P*. Façamos o teste. No caso dos celeiros falsos, o sujeito gettierizado claramente não satisfaz a condição da segurança; facilmente tal sujeito acreditaria falsamente que vê um celeiro. De fato, na maioria das vezes em que ele acreditar que vê um celeiro olhando para o que lhe parece ser um, ele acreditará falsamente. Os sujeitos gettierizados têm crença insegura, isto é, crença que, embora seja verdadeira, facilmente teria sido falsa. Por essa razão, eles não têm conhecimento.

A epistemologia das virtudes exige que a crença verdadeira de S de que P seja alcançada *por causa do exercício das virtudes epistêmicas do sujeito* (como o bom raciocínio e a percepção acurada, por exemplo). Dentre as muitas interpretações desta exigência estão as ideias de que a virtude epistêmica deve ser o fator causal mais importante no alcance da crença verdadeira de que P, ou ainda que a crença verdadeira de que P deve manifestar as virtudes epistêmicas do sujeito – veja (Sosa, 2015). Retomemos o caso do cachorro ovelhudo e façamos o teste. Claramente não é a percepção acurada do agricultor o fator mais importante na explicação de por que ele tem a crença verdadeira sobre a presença de uma ovelha no campo, mas sim o fato de que há uma ovelha escondida atrás de um arbusto. E o mesmo se aplica a uma porção significativa de outros casos.

A teoria da derrotabilidade, liderada por Peter Klein (1971, 1981, 2017), por sua vez, tem como núcleo conceitual a ideia de que a justificação boa para o conhecimento deve ser resistente à verdade, e, como se poderá ver, a justificação dos sujeitos gettierizados não o é. Em todo caso Gettier, há uma proposição verdadeira que, se adicionada ao sistema de crenças do protagonista, o faz injustificado em manter a crença-alvo – tal proposição verdadeira é chamada de *derrotador*, pelo seu efeito destrutivo na justificação do sujeito gettierizado. A teoria derrotabilista do conhecimento sugere que S sabe que P somente se não há derrotadores da justificação da crença em P. Se adicionamos ao sistema doxástico de Smith a proposição verdadeira de que “Jones não é quem ficará com o emprego”, Smith perde a justificação que tinha para crer que a pessoa que ficará com o emprego tem dez moedas em seu bolso, pois tal justificação dependia da falsidade sobre Jones ser o candidato escolhido. Se adicionamos ao sistema de crenças do agricultor a verdade sobre o animal que parece uma ovelha, mas é apenas um cachorro peludo, a crença de que há uma ovelha no campo se torna injustificada para ele, pois o animal aparentado a uma ovelha era a única base que ele tinha para a sua crença-alvo. O mesmo teste pode ser feito com qualquer caso. Se há uma proposição verdadeira que, ao ser adicionada no sistema doxástico do sujeito, faz a sua crença-alvo injustificada, a justificação dele é derrotada e, por isso, não produz conhecimento. Assim, a teoria da derrotabilidade explica a gettierização.

Há detalhes importantíssimos sobre estas alternativas de solução ao problema de Gettier sem os quais as teorias são presas fáceis de

objeções conhecidas na literatura.³ Não há condições de tratarmos desses detalhes aqui, mas deve ser feita a ressalva de que as teorias que examinamos são sofisticadas o suficiente para lidar com muitas das objeções contra elas levantadas. Com isso, porém, não estamos dizendo que são teorias à prova d'água. Pelo contrário, é importante ressaltar que está aberta a questão sobre se o problema de Gettier é resolvido por alguma delas. O que deve ser notado é que são propostas atraentes (cada uma por suas próprias razões), sobre as quais há um excitante debate, e cujos adeptos (e alguns detratores) não abandonaram o fascínio pelo problema de Gettier.

É justamente com esta observação que queremos concluir: há fascínio pelo problema de Gettier – apesar das vozes céticas cada vez mais fortes. Neste esforço por encontrar uma teoria do conhecimento anti-Gettier aprendemos muito sobre o que é o conhecimento ao descobrirmos o que ele definitivamente não é. Testamos nossas intuições sobre o fenômeno fundamental ao qual o conhecimento corresponde, e encontramos as fronteiras ao vermos casos que não são instâncias desse fenômeno. Ainda estamos por decidir se o conhecimento responde a um apelo por rastreamento ou segurança modal, ou por virtude epistêmica, ou ainda por justificação não-derrotada – ou talvez nada disso. Todavia, não há dúvida quanto ao progresso que fizemos e quanto ao valor da questão que perseguimos.

GLOSSÁRIO

No-false-lemmas: Sem premissas falsas.

³ Veja os verbetes 'Teorias Epistemológicas Modais', 'Epistemologia da Virtude', e 'Teorias da Derrotabilidade', neste compêndio.

Reliabilism: Confiabilismo.

Tracking theory: Teoria do rastreamento.

Defeasibility theory: Teoria da derrotabilidade.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

FELDMAN, R. **Epistemology**. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2003.

FETT, J. R. V. **O que é o conhecimento?** Uma introdução à epistemologia contemporânea. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2019.

ZAGZEBSKI, L. O que é conhecimento? In: GRECO, J.; SOSA, E. (orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

REFERÊNCIAS

AYER, A. J. **The problem of knowledge**. Baltimore: Penguin Books, 1956.

CHISHOLM, R. **Perceiving**: A Philosophical Study. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957.

CHISHOLM, R. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989.

CLARK, M. Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper. **Analysis**, v. 24, n. 2, p. 46-48, 1963.

GETTIER, E. Is justified true belief knowledge? **Analysis**, v. 23, p.121-123, 1963.

GOLDMAN, A. A causal theory of knowing. **Journal of Philosophy**, v. 64, n. 12, p. 357-372, 1967.

GOLDMAN, A. Discrimination and perceptual knowledge. **Journal of Philosophy**, v. 73, n. 20, p.771-791, 1976.

GOLDMAN, A. What is Justified Belief? In: PAPPAS, G. (ed.). **Justification and Knowledge**. Boston: D. Reidel, 1979, p. 1-25.

- KLEIN, P. A proposed definition of propositional knowledge. **Journal of Philosophy**, v. 68, n.16, p.471-482, 1971.
- KLEIN, P. **Certainty**: a Refutation of Scepticism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Klein, P. Concept of Knowledge. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, 1998. CD-ROM.
- KLEIN, P. The Nature of Knowledge. In: BORGES, R.; DE ALMEIDA, C.; KLEIN, P. (eds.). **Explaining Knowledge**: New Essays on the Gettier Problem. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 35-56
- NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- RUSSELL, B. **The Problems of Philosophy**. NY: Barnes & Noble, 1912.
- RUSSELL, B. **Human Knowledge**: Its Scope and Limits. New York: Allen and Unwin, 1948.
- SHOPE, R. **The Analysis of Knowing**: A Decade of Research. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- SOSA, E. How to defeat opposition to Moore. **Philosophical Perspectives**, n. 13, 141-153, 1999.
- SOSA, E. **Judgment and Agency**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- TURRI, J. In Gettier's wake. In: HETHERINGTON, S. (ed.). **Epistemology**: The Key Thinkers. New York: Continuum, 2012, p.214-229.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and its limits**. New York, NY: Oxford University Press, 2000.
- ZAGZEBSKI, L. The inescapability of Gettier problems. **Philosophical Quarterly**, v. 44, n. 174, p. 65-73, 1994.

TEORIAS DA DERROTABILIDADE

J.R. Fett

As teorias da derrotabilidade são tentativas de solução ao problema de Gettier e, tipicamente, são oferecidas como análises do conceito de conhecimento. Tais teorias surgem na literatura com a esperança de capturar o elemento ausente na teoria da crença verdadeira justificada – comumente chamada de *análise tradicional do conhecimento* – cuja ausência a faz vulnerável aos contraexemplos apresentados por Gettier (1963), bem como aos chamados casos tipo-Gettier,¹ por meio dos quais fomos ensinados que uma crença justificada pode ser verdadeira por mero acidente. Vamos examinar um desses casos para compreendermos o que as teorias da derrotabilidade têm a dizer neste debate.

Lamborghini: Um dos estudantes da Dra. Lamb, Linus, diz a ela que ele possui um Lamborghini. Linus tem a nota em mãos. A Dra. Lamb viu Linus chegar ao *campus* no Lamborghini todos os dias dessa semana. Linus, ainda por cima, entregou as chaves à Dra. Lamb e a deixou dar uma volta. A Dra. Lamb crê que Q, ‘Linus possui um Lamborghini’, e como um resultado disso conclui P, ‘Pelo menos um dos meus alunos possui um Lamborghini’. Na realidade, Linus não possui um Lamborghini. Ele está usando o carro emprestado de seu primo, que de fato tem o seu mesmo nome e data de nascimento. Contudo, a Dra. Lamb não tem evidência alguma sobre essa farsa. Todavia, ainda é verdadeiro que pelo menos um de seus alunos possui um Lamborghini: uma moça discreta, que senta no fundo da sala, é dona de

¹ Para informações sobre o problema de Gettier e sobre o que são os casos tipo-Gettier, veja o verbete ‘Problema de Gettier’, neste compêndio.

um. Mas ela não gosta de se exhibir, então ela não chama atenção para o fato de que ela possui um Lamborghini. (TURRI, 2012, p.215)²

Os ingredientes do conhecimento pareciam estar todos aqui. A Dra. Lamb crê que P, isto é, que pelo menos um dos seus alunos possui um Lamborghini; a sua crença em P é deduzida da sua crença em Q, isto é, que Linus possui um Lamborghini, que é, por sua vez, justificada pela abundante evidência que Linus oferece a ela na intenção de fazê-la crer que ele possui aquele carro; e além disso, a crença em P é verdadeira, uma vez que é fato que pelo menos um dos seus alunos possui um Lamborghini, a saber, a moça discreta que senta no fundo da sala. A Dra. Lamb tem crença, verdadeira e justificada, mas não tem conhecimento. Por quê?

O diagnóstico que as teorias da derrotabilidade têm a oferecer em face dos casos tipo-Gettier, como *Lamborghini*, sugere que a justificação de qualquer crença gettierizada tem um defeito, a saber, ela é derrotada por uma informação que o sujeito, S, não possui – o chamado *derrotador*. O derrotador da justificação de uma crença em P é uma proposição verdadeira, na qual S não crê, tal que, se passar a ser crida por S, o fará injustificado em manter a crença em P. Eis uma definição que captura mais rapidamente a intuição acerca do que é um derrotador:

D é um derrotador da justificação, J, de S para P se e somente se (i) D é uma proposição verdadeira, (ii) D não faz parte do sistema de crenças de S, e (iii) a crença em D faz com que J não mais justifique S em crer que P.

² Esta é uma versão modificada do famoso caso *Mr. Nogot*, de Keith Lehrer (1965), apresentado por John Turri (2012, p.215).

No caso *Lamborghini*, a proposição verdadeira, D, “Linus é um farsante tentando me enganar” é um derrotador da justificação da Dra. Lamb para crer que P, “Pelo menos um dos meus alunos possui um Lamborghini”, pois tal proposição verdadeira D, se passar a ser crida por ela, cancelará a justificação que ela tinha com base no comportamento de Linus para crer que ele possui um Lamborghini e, por consequência, cancelará a justificação que ela tinha para crer que pelo menos um de seus alunos possui um Lamborghini – afinal, ela tinha evidências apenas a respeito de Linus. E o teste pode ser aplicado a todo caso tipo-Gettier. Assim, a lição mais imediata a ser tomada é que conhecimento não é produzido com base em justificação derrotada.

Antes, porém, de inspecionarmos mais detalhadamente a resposta derrotabilista ao problema de Gettier, queremos fazer uma observação acerca da intuição à qual as teorias da derrotabilidade pretendem fazer justiça: justificação que é boa o suficiente para produzir conhecimento deve resistir à adição de verdades ao sistema doxástico do sujeito; ela deve ser, como sugere o rótulo dado por Paul Moser (1989) para caracterizar a cláusula derrotabilista, *resistente à verdade*. Justificação que é resistente à verdade é a justificação que convive bem, por assim dizer, com quaisquer verdades que S possa crer eventualmente; é a justificação que continua sendo boa para manter a crença-alvo, mesmo que você venha a crer em quaisquer outras verdades. Nesse sentido, é bastante plausível a exigência derrotabilista, pois é notável que se a sua justificação não é capaz de ser compatível (num sentido lato) com quaisquer verdades que você possa crer, isso é sinal de que a sua justificação é precária, frágil, fraca demais (epistemicamente falando) para ser capaz de lhe dar conhecimento – embora possa ser

exemplarmente bem-sucedida ao oferecer suporte evidencial para a sua crença-alvo.

As teorias da derrotabilidade apontam exatamente para a incapacidade da justificação da crença gettierizada de ser resistente à verdade ao oferecer a explicação de por que tal justificação não transforma a crença gettierizada em conhecimento. Retomemos o caso *Lamborghini*. A crença da Dra. Lamb, de que pelo menos um de seus alunos possui um Lamborghini, não resiste à adição da verdade de que Linus é um farsante tentando enganá-la. Se a Dra. Lamb for informada sobre o caráter de Linus, ela não mais estará justificada em crer que ele possui um Lamborghini e, assim, em crer que pelo menos um de seus alunos possui um Lamborghini. A justificação dela não resiste à verdade sobre as mentiras e as intenções reprováveis de Linus. E o mesmo ocorre em todo caso-Gettier.

Diferentes teorias da derrotabilidade foram propostas por ilustres figuras da epistemologia contemporânea, como Keith Lehrer (1965, 1969), Marshall Swain (1974, 1981), John Pollock (1986), entre outros. A originalidade da proposta é de Roderick Chisholm (1964) e a liderança no seu desenvolvimento e sofisticação é mérito de Peter Klein (1971, 1976, 1981). A teoria da derrotabilidade de Klein é, sem dúvida, a mais elaborada e a mais eficiente dentre as demais, e por isso ela será o objeto do restante desta apresentação.

De acordo com Klein, a quarta condição a ser adicionada à análise tradicional do conhecimento deve exigir *que a justificação de S para crer que P não seja genuinamente derrotada*. No caso *Lamborghini*, por exemplo, a protagonista Dra. Lamb não satisfaz essa exigência. É fácil notar que ao passar a crer na verdade de que o suposto dono de um Lamborghini, Linus, é um farsante, a crença da Dra. Lamb de que

alguém na sua turma possui um Lamborghini tem a sua justificação derrotada.

Não obstante a atratividade imediata da teoria da derrotabilidade, ela mostra-se insatisfatória. Keith Lehrer e Thomas Paxson (1969) foram os responsáveis por apontar que a teoria, tal como está, é muito forte, pois exclui casos de conhecimento ao tomá-los como casos de gettierização. Isso pode ser visto por meio do famoso caso *A louca Sra. Grabit*:

S vê um sujeito que lhe parece ser Tom Grabit roubando um livro na biblioteca. A observação que S faz do sujeito e do comportamento dele (sob boa iluminação, em uma distância curta, recordando-se de como Tom se parece) não deixa espaço para a dúvida: (P) o ladrão deve ser Tom Grabit. Contudo, sem que S o saiba, (D) a Sra. Grabit, mãe de Tom, testemunha que, enquanto Tom estava viajando, o irmão gêmeo dele estava na biblioteca no dia em questão. No entanto, também sem que S o saiba, (R) a Sra. Grabit sofre de Alzheimer e está fazendo uma alegação falsa sobre um gêmeo que sequer existe. Foi de fato Tom quem roubou o livro. (DE ALMEIDA; FETT, 2016, p. 156)³

Nós, provavelmente, não hesitaríamos em dizer algo como “S sabe que foi Tom quem roubou o livro. Afinal de contas, S tem boa justificação, perceptual e memorial, para crer que aquele ladrão na biblioteca era Tom. Além do mais, o testemunho da mãe de Tom consiste numa alegação falsa e é proveniente de alguém que não merece crédito, dada a sua condição neurológica. Tal testemunho não pode desqualificar o *status* da justificação de S para crer na culpa de Tom.” No entanto, a teoria da derrotabilidade que apresentamos acima nos entrega o

³ Esta é uma versão modificada do famoso caso *Mrs. Grabit*, de Lehrer & Paxson (1969), apresentada em De Almeida e Fett (2016, p.156).

veredito oposto. De acordo com a teoria, S não sabe que, P, foi Tom quem roubou o livro, pois se S for informado sobre, D, o depoimento da mãe de Tom, ele perderá a sua justificação para crer que Tom é o ladrão, uma vez que tal informação justificará, para ele, a crença na proposição F, a saber, “O ladrão era, na realidade, o irmão gêmeo de Tom.” A mera intitulação para crer que F, justificada por D, supostamente derrota a justificação de S para P. Há, neste caso, uma *cadeia inferencial derrotadora*, cujo *derrotador inicial* (uma proposição verdadeira constituindo o primeiro elo na cadeia), D, justifica o *derrotador efetivo* (o último elo na cadeia), F, para S, e a proposição F é tal que se a adicionarmos ao sistema de crenças de S, ele não mais estará justificado em crer que P; se S passar a crer que o irmão gêmeo de Tom é o ladrão, ele não mais estará justificado em crer que foi Tom quem roubou o livro.⁴

O problema no veredito entregue pela teoria da derrotabilidade está em julgar que D derrota a justificação de S para P ao fazer F justificado para ele, e não notar que *há mais verdades relevantes sobre o caso* a serem consideradas, como a verdade, R, “A Sra. Grabbit sofre de Alzheimer e está fazendo alegações falsas sobre um gêmeo que sequer existe.” Se assim como D, R também for adicionada ao sistema de crenças de S, R é capaz de cancelar o efeito de F e *restaurar* a justificação de S para crer que P. Costumamos identificar os elementos dessa cena por meio de alguns rótulos. A teoria da derrotabilidade de Klein identifica D como um *derrotador enganador*, cujo efeito de derrota da justificação é apenas ilusório, pois ele próprio é cancelado pelo que chamamos de *restaurador* – R, neste caso – uma verdade capaz de

⁴ Uma explicação em detalhes desta terminologia encontra-se em Klein (1981).

cancelar o efeito do derrotador enganador e, assim, restaurar a justificação original que S mantinha para a sua crença-alvo. O derrotador inicial enganador só obtém o seu ostensivo efeito *por meio de uma falsidade*, de um derrotador efetivo falso por ele justificado na cadeia derrotadora. O efeito que essa falsidade tem na justificação do sujeito é cancelado ao encontrarmos um restaurador. Um derrotador enganador não destrói a sua justificação; apenas um *derrotador genuíno* o faz. Deste modo, para evitar uma visão distorcida do *status* epistêmico da sua justificação, não basta encontrarmos um derrotador para ela, pois podem haver mais verdades na vizinhança, por assim dizer, mostrando que a doença encontrada tem cura. A teoria da derrotabilidade de Klein, portanto, na sua versão amadurecida sugere a seguinte análise do conhecimento:

S sabe que P se e somente se

(i) P

(ii) S crê que P

(iii) S crê justificadamente que P

(iv) Não há qualquer derrotador genuíno da justificação de S para P.

Recentemente, porém, John Turri (2012), ao examinar as propostas de solução ao problema de Gettier, sugeriu que a teoria da derrotabilidade de Klein, tal como a apresentamos acima, é uma causa perdida pois está sujeita ao ataque de uma objeção fatal. De acordo com Turri, ao reconhecer as noções de derrotador enganador e restaurador, a teoria da derrotabilidade *deve* tomar todo caso Gettier como um caso de conhecimento. Retomemos o caso *Lamborghini* para entendermos a objeção. O derrotador D naquela cena – a saber, “Linus não possui um Lamborghini. Ele é um farsante tentando me enganar!” – funciona como

esperaríamos. Se adicionarmos D ao sistema de crenças da Dra. Lamb, ela não mais estará justificada em crer que P – a saber, que pelo menos um dos seus alunos possui um Lamborghini. No entanto, há outra verdade relevante ao caso, tal que se também a adicionarmos ao sistema de crenças da Dra. Lamb, P volta a ser justificado para ela, a saber, R, “uma moça discreta, que senta no fundo da sala, possui um Lamborghini.” Claramente, se a Dra. Lamb for informada sobre R, ela voltará a ter razões para crer que pelo menos um dos seus alunos possui um Lamborghini.

Fomos admoestados pelo caso *A Louca Sra. Grabit* a não deixar de considerar verdades relevantes disponíveis na vizinhança para a justificação da crença gettierizada, e foi isso que acabamos de fazer com o caso *Lamborghini*. No entanto, note o seguinte: se a justificação da Dra. Lamb para P é restaurada por R, então D é um derrotador enganador. E se não há derrotador genuíno da justificação para P, então a Dra. Lamb *sabe* que P – isto é, ela sabe que pelo menos um dos seus alunos possui um Lamborghini. Portanto, a teoria da derrotabilidade nos compromete com o juízo de que um caso claro de gettierização deve ser contado como um caso de conhecimento, uma vez que não houve derrota genuína da justificação. O ponto de Turri é que em todo caso Gettier haverá uma verdade relevante na cena que, se adicionada ao sistema de crenças do sujeito, fará a crença-alvo novamente justificada para ele, de maneira que todo derrotador é tomado como sendo enganador. Se isso é o caso, a teoria da derrotabilidade é fracassada.

Não obstante o impacto causado pela objeção de Turri, o seu argumento mostra-se falacioso porque negligencia uma importante distinção feita por Klein, entre *verdades que restauram a justificação ostensivamente derrotada* e *verdades que apenas criam uma nova*

justificação para o sujeito. No caso *A Louca Sra. Grabit*, a verdade R – a saber, a Sra. Grabit sofre de Alzheimer e está fazendo uma alegação falsa sobre um gêmeo que sequer existe – cancela o efeito do derrotador pois devolve o *status* epistêmico positivo à *justificação original* que S tinha para crer que P. No caso *Lamborghini*, a verdade R – a saber, uma moça discreta, que senta no fundo da sala, possui um Lamborghini – *não* restaura a justificação da Dra. Lamb para crer que P; ela não devolve o *status* epistêmico positivo à justificação original da Dra. Lamb. Antes, a verdade sobre a moça que possui um Lamborghini *cria uma justificação completamente nova* para a Dra. Lamb. É claro que a verdade sobre a moça, ao ser adicionada ao sistema de crenças da Dra. Lamb, a faz novamente justificada em crer que pelo menos um de seus alunos possui um Lamborghini, mas apenas porque dá a ela uma nova justificação; tal verdade é incapaz de cancelar o efeito do derrotador D – Linus é um farsante – pois a sua justificação original para P dependia somente das evidências sobre Linus, e não sobre a moça. O ponto de Turri depende da ignorância de um importante aspecto da teoria da derrotabilidade de Klein. Uma vez que tal ponto é esclarecido, a força de sua objeção desaparece.⁵

Encerraremos destacando um dos aspectos mais interessantes da teoria da derrotabilidade de Klein: a sua neutralidade quanto ao debate internismo vs. externismo. Derrotabilistas não precisam tomar partido nessa disputa. Se a sua epistemologia aceita a noção de justificação como condição necessária para o conhecimento, você pode acoplar a sua teoria da justificação à análise derrotabilista do conhecimento. Confiabilistas, por exemplo, podem tomar justificação como sendo uma

⁵ Esta réplica à objeção de Turri contra a teoria da derrotabilidade de Klein foi feita originalmente por De Almeida e Fett (2016).

função da confiabilidade do processo cognitivo causador da sua crença-alvo e admitir a ideia de que tal crença é conhecimento só se não há uma verdade que, se adicionada ao seu sistema de crenças, lhe faria injustificado em manter a crença-alvo, pois seria uma contraevidência para ela. Evidencialistas, por sua vez, têm vocação para serem derrotabilistas. Sua evidência lhe dá conhecimento só se não há qualquer verdade que conjugada a ela, faria você injustificado em manter a sua crença-alvo. Além da neutralidade acerca desse debate, a teoria também demonstra um poder explanatório superior ao das teorias competidoras, pois é capaz de explicar intuições divergentes que surgem em face de casos difíceis, como os famosos casos de Gilbert Harman e os supostos casos de conhecimento a partir de falsidades.⁶ A teoria da derrotabilidade identifica precisamente o ponto da disputa e abriga intuições divergentes. E estes são apenas alguns dos sinais da eficiência dessa teoria. Um derrotabilista tem bem mais que uma opção plausível no tratamento do problema de Gettier!⁷

GLOSSÁRIO

Genuine defeater: Derrotador genuíno.

Misleading defeater: Derrotador enganador.

Initiating defeater: Derrotador inicial.

Effective defeater: Derrotador efetivo.

⁶ Veja Harman (1973) e Warfield (2005) para a apresentação de alguns desses casos, e Klein (2008) e De Almeida e Fett (2016, p.162-163) para o tratamento deles no espírito da teoria da derrotabilidade.

⁷ Recentes objeções à teoria da derrotabilidade de Klein e defesas da mesma encontram-se em Williams (2015), De Almeida e Fett (2016), Fett (2016), De Almeida (2017), e Klein (2012) e (2017).

BIBLIOGRAFIA INTRODUTÓRIA

DE ALMEIDA, C.; FETT, J. R. Defeasibility and gettierization: a reminder. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 94, n. 1, P. 152-169, 2016.

FETT, J. R. Sorte, Virtude, e Anulabilidade Epistêmica. **Principia**: an international journal of epistemology, v. 20, p. 179-200, 2016.

KLEIN, P. The Nature of Knowledge. In: BORGES, R.; DE AMEIDA, C.; KLEIN, P. (eds.), **Explaining Knowledge**: New Essays on the Gettier Problem. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 35-56.

REFERÊNCIAS

CHISHOLM, R. M. The Ethics of Requirement. **American Philosophical Quarterly**, v. 1, n. 2, p. 147-53, 1964.

DE ALMEIDA, C. Knowledge, Benign Falsehoods, and the Gettier Problem. In: BORGES, R.; DE ALMEIDA, C.; KLEIN, P. (eds.). **Explaining Knowledge**: New Essays on the Gettier Problem. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 292-311.

DE ALMEIDA, C.; FETT, J. R. Defeasibility and gettierization: a reminder. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 94, n. 1, P. 152-169, 2016.

FETT, J. R. Sorte, Virtude, e Anulabilidade Epistêmica. **Principia**: an international journal of epistemology, v. 20, p. 179-200, 2016.

GETTIER, E. Is justified true belief knowledge? **Analysis**, v. 23, p. 121-123, 1963.

HARMAN, G. **Thought**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

KLEIN, P. A Proposed Definition of Propositional Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v.68, p. 471-82, 1971.

KLEIN, P. Knowledge, Causality, and Defeasibility. **The Journal of Philosophy**, v. 73, p. 792-812, 1976.

KLEIN, P. **Certainty**: A Refutation of Scepticism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

- KLEIN, P. Useful False Beliefs. In: SMITH, Q. (ed.). **Epistemology**: New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 25-61.
- KLEIN, P. What Makes Knowledge the Most Highly Prized Form of True Belief. In: BECKER, K.; BLACK T. (eds.). **The Sensitivity Principle in Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.152-169.
- KLEIN, P. The Nature of Knowledge. In: BORGES, R.; DE AMEIDA, C.; KLEIN, P. (eds.). **Explaining Knowledge**: New Essays on the Gettier Problem. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 35-56.
- LEHRER, K. Knowledge, Truth and Evidence. **Analysis**, v. 25, n. 5, p. 168-175, 1965.
- LEHRER, K.; PAXSON, T. Knowledge: Undefeated Justified True Belief. **The Journal of Philosophy**, v.66, n.8, p. 225-237, 1969.
- MOSER, P. K. **Knowledge and Evidence**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pollock, J. L. **Contemporary Theories of Knowledge**. Totowa: Rowman & Littlefield, 1986.
- SWAIN, M. Epistemic Defeasibility. **American Philosophical Quarterly**, v. 11, n.1, p. 15-25, 1974.
- SWAIN, M. **Reasons and Knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- TURRI, J. In Gettier's Wake. In: HETHERINGTON, S. (ed.). **Epistemology**: The Key Thinkers. London: Continuum, 2012, p. 214-229.
- WARFIELD, T. Knowledge from falsehood. **Philosophical Perspectives**, v. 19 (Epistemology), p. 405-415, 2005.
- WILLIAMS, J. Not knowing you know: a new objection to the defeasibility theory of knowledge. **Analysis**, v. 75, n. 2, p. 213-217, 2015.

COLABORADORES

Agemir Bavaresco - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Anderson de Paula Borges - Universidade Federal de Goiás

André Neiva - Universidade Federal de Alagoas

Breno Ricardo Guimarães - Universidade Federal de Mato Grosso

Carlos Augusto Sartori - Universidade Federal de Santa Maria

Danilo Fraga Dantas - Universidade Federal da Paraíba

Delvair Moreira - Universidade Estadual do Norte do Paraná

Doraci Engel - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Eros M. de Carvalho - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Federico Orsini - Università degli Studi di Padova

Felipe Medeiros - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Felipe Müller – Universidade Federal de Santa Catarina

Giovanni Rolla – Universidade Federal da Bahia

Gregory Gaboardi - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

João R. Fett - Universidade Federal de Santa Maria

José Eduardo Campos Júnior - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

José Leonardo Ruivo (UEMA)

José Lourenço - Universidade Federal de Santa Maria

Kátia M. Etcheverry - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Luiz Paulo Cichoski (UFMT);

Lucas R. Rodrigues - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Luís Rosa - Universität zu Köln

Mitieli Seixas da Silva - Universidade Federal de Santa Maria

Nicola Claudio Salvatore - Unisinos

Plínio Junqueira Smith - Universidade Federal de São Paulo

Renato Duarte Fonseca - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Ricardo R. Guimarães - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Roberto Bolzani Filho - Universidade de São Paulo

Roberto Schmitz Nitsche -

Tiaraju M. Andreazza - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-Rio-Grandense.

Tiegue V. Rodrigues - Universidade Federal de Santa Maria

Tito Flores - Universidade Federal da Integração Latino-Americana



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org