

CARLOS AUGUSTO SARTORI

**SOBRE A VIABILIDADE DO  
FUNDACIONISMO EPISTÊMICO MODERADO**

Tese oferecida como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida.

PORTO ALEGRE, 2006

*Para Angélica e Natália*

**Though fallible, they are always *prima facie* justified**

## Meus agradecimentos

Ao Prof. Cláudio Gonçalves de Almeida, sempre acessível, dedicado, um homem cuja perspicácia intelectual é, pelo menos, invejável.

Ao Prof. Peter Klein, cuja disponibilidade e generosidade me valeram, e muito, durante minha estada na Rutgers University, experiência propiciada pela CAPES.

À Universidade de Ijuí que destinou verba para que eu pudesse fazer estudos de doutorado.

A alguns dos meus colegas que, mesmo indiretamente, sempre me deram apoio e incentivaram meu trabalho, particularmente, a Prof<sup>ª</sup>. Vânia Dutra de Azeredo.

Às pessoas da minha casa que, mesmo sem saber direito o que eu estava fazendo, sempre torceram para que tudo desse certo: muito carinho e muito amor.

A meus amigos Thiago, Altemir, Andréa e Tânia, que não permitiram que eu me tornasse sorumbático por causa dos estudos.

Ao Alan: Sempre estimulou minha imaginação e me fez pensar melhor sobre muitas coisas.

À Eloísa, que me fez *perceber* o mundo.

## RESUMO

Tradicionalmente, tem-se que a justificação epistêmica só é possível numa cadeia epistêmica. Isso gera o que ficou conhecido como o problema do regresso das justificações, cuja solução apresenta quatro alternativas: a cadeia infinita, a cadeia circular, a cadeia interrompida arbitrariamente por uma crença que não é justificada e, por fim, a cadeia interrompida por uma crença justificada. O fundacionismo epistêmico é a teoria da justificação epistêmica que defende que a única solução viável é aquela em que o regresso é interrompido por uma crença justificada. Assim, o fundacionismo defende que há crenças básicas e crenças não-básicas e estas devem sua justificação, pelo menos em parte, àquelas. O problema para o fundacionismo é mostrar que tipo de crenças podem ser consideradas básicas e como se dá a transmissão da justificação a partir delas para as crenças da superestrutura. Este trabalho tenta mostrar que as versões mais fortes do fundacionismo, aquelas que requerem que as crenças básicas sejam infalíveis, enfrentam sérias objeções ao tentar estabelecê-las e que, talvez, a solução seja adotar uma versão atenuada de fundacionismo, o fundacionismo moderado. Apresentando os possíveis tipos de fonte de crenças e justificação e confrontando a versão moderada com as alternativas para a solução do problema do regresso epistêmico, conclui-se que, se alguma versão de fundacionismo é defensável, estão ela deve ter um caráter moderado.

## ABSTRACT

Tradition has it that epistemic justification can only occur in a chain. This is what has been called the problem of the epistemic regress, whose solution finds four alternatives: 1. the chain goes on infinitely; 2. the chain backs upon itself; 3. the chain is stopped arbitrarily by an *un*justified belief; and 4. the chain is stopped by a belief which *is* justified. Foundationalism is the theory of justification which claims that the only possible solution for the regress is the one which stops the regress by a belief which is justified. Thus, foundationalism claims that there are basic beliefs and non-basic beliefs, the latter owing their justification at least in part to the former. Foundationalism is challenged to show what sort of beliefs are entitled to be basic and how the justification can be transmitted from basic beliefs to the beliefs of the superstructure. This work aims at showing that a strong version of foundationalism, those which require infallible basic beliefs, faces serious objections related to the infallible basic beliefs and so, perhaps, the only way out is to adopt a moderate version of foundationalism. Trying to establish what would count as sources of beliefs and justification and confronting the moderate version to the other alternatives for the regress problem, one ends up concluding that, if any version of foundationalism is defensible, then it must be a moderate one.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. FUNDACIONISMO EPISTÊMICO	13
1.1. O argumento do regresso das justificações	13
1.2. Fundacionismo Contemporâneo	17
2. FUNDACIONISMO CLÁSSICO CONTEMPORÂNEO	22
3. FUNDACIONISMO EPISTÊMICO MODERADO	46
3.1. Motivação para o Fundacionismo Moderado	47
3.2. Duas teorias fundacionistas moderadas	53
3.3. Fontes de Crenças e Justificação	59
3.3.1. Percepção	60
3.3.2. Introspecção	66
3.3.2.1. Acesso Privilegiado	69
3.3.3. Memória	72
3.3.4. Razão	76
3.3.5. Testemunho	79
3.4. O dilema de Sellars	83
3.5. Anulabilidade da justificação	85
3.6. A não-dedutibilidade do fundacionismo moderado	87
3.7. O fundacionismo moderado e as teorias alternativas	92
3.7.1. Infinitismo	92
3.7.2. Coerentismo	94
3.7.3. Contextualismo	100
3.7.4. Teorias Externalistas	104
CONCLUSÃO	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

## INTRODUÇÃO

O problema do conhecimento sempre constituiu um dos problemas fundamentais da Filosofia e muitas teorias foram postuladas para explicar o que é o conhecimento e o que está envolvido nesse conceito. A mais tradicional explicação atrela o conceito de conhecimento aos conceitos de crença, de verdade e de justificação. Ora, um sujeito  $S$  de conhecimento crê em muitas proposições e o conjunto de todas as proposições em que  $S$  crê forma o sistema de crenças de  $S$ . Deixando à parte, por ora, a hipótese do ceticismo, algumas crenças do sujeito  $S$  constituem o sistema de conhecimento de  $S$ . Supondo que o conhecimento envolve, *pelo menos*, uma crença verdadeira justificada, para cada crença do sistema de conhecimento de  $S$ , pode-se perguntar qual é a justificação que  $S$  tem para ela. A resposta mais clássica que se tem para o problema da justificação das crenças está baseada no argumento do regresso das justificações ou regresso epistêmico. Para um sujeito  $S$ , uma proposição  $p$  constituirá conhecimento para  $S$  se (pelo menos)  $p$  é verdadeira e  $S$  crê que  $p$  e  $S$  está justificado em crer que  $p$ . Portanto, há algo que fornece justificação para a crença de  $S$  de que  $p$ .

Supondo que uma crença que  $S$  tem é justificada por outra crença (ou outras crenças) que  $S$  tem, há quatro vias para o regresso epistêmico: 1. a cadeia epistêmica é infinita; 2. a cadeia epistêmica é circular; 3. a cadeia epistêmica termina numa crença que não é justificada; e 4. a cadeia epistêmica termina numa crença que é justificada. Esta quarta via é a mais amplamente defendida na História da Filosofia e sua defesa caracteriza o fundacionismo epistêmico. Segundo essa teoria, as crenças são divididas em crenças básicas e crenças não-básicas. As crenças básicas são aquelas crenças justificadas não-inferencialmente, isto é, que não são justificadas por outras crenças,

mas que servem de sustentação ou justificação para outras crenças e são, assim, as fundações ou fundamentos da justificação (e do conhecimento). O fundacionismo, então, fazendo uso do argumento do regresso das justificações, diz que, se alguém tem crença justificada, então tem crença justificada diretamente (crença básica) e, se há crenças justificadas indiretamente (crenças não-básicas), então estas são justificadas por crenças básicas. Daí surgem algumas perguntas que o fundacionismo deve responder: O que é que garante a verdade de uma crença básica? E como as crenças básicas garantem a verdade de outras crenças? Conforme a resposta, haverá variação nas formas de fundacionismo.

O fundacionismo clássico, mais radical, requer que as crenças básicas sejam totalmente. As crenças básicas são, portanto, infalíveis: elas garantem sua própria verdade porque ou são crenças *a priori* ou são crenças sobre os próprios estados sensoriais ou sobre a experiência imediata e não se pode estar errado em formá-las. Conforme o fundacionismo clássico, qualquer crença não-básica deriva toda sua justificação de crenças básicas. Aqui se encontra uma limitação importante do fundacionismo clássico: parece haver um número muito pequeno de crenças auto-justificadas e auto-evidentes para que se possa, sobre elas, construir o edifício do conhecimento. Assim, a menos que haja mais crenças infalíveis do que se pensa, o caminho está em abandonar a idéia da infalibilidade das crenças básicas a fim de evitar um resultado cético. Em conseqüência, considerando que o regresso epistêmico não é infinito e nem circular, resta considerar uma outra possibilidade de fundacionismo: admitir que crenças falíveis possam garantir a verdade de crenças não-básicas, obtendo-se um fundacionismo moderado, ou, se se preferir, o fundacionismo falibilista.

Conforme o fundacionismo moderado (ou falibilista), a única possibilidade de existir justificação é a de que a cadeia epistêmica termine numa crença que é justificada, isto é, nas crenças básicas. Todavia, essas crenças básicas não precisam ser auto-evidentes ou auto-justificadas. Elas são justificadas enquanto não houver evidências contrárias à sua justificação. Isso não significa que as crenças básicas falíveis estejam desconectadas com a verdade. Se o propósito da justificação é atingir a verdade (e evitar o erro), é necessário que as crenças básicas estejam correlacionadas com ela. Assim, mesmo que as crenças básicas falíveis não garantam a sua própria verdade, há razões muito fortes para aceitá-las como verdadeiras, pois, mesmo que haja risco de erro, esse risco nunca é tão alto a ponto de comprometer a justificação.



Muitas críticas são dirigidas ao fundacionismo, críticas provindas, principalmente, das propostas alternativas para a solução do regresso epistêmico. O principal rival da teoria fundacionista é o coerentismo. Embora o coerentismo tenha se caracterizado por defender que o regresso epistêmico curva-se sobre si mesmo, constituindo uma cadeia circular e, portanto, tornando-se facilmente contestável, há uma outra forma de coerentismo mais difundida na Epistemologia Contemporânea, o coerentismo holístico, segundo o qual a cadeia das justificações não é linear e, assim, a justificação de cada crença dependerá da coerência com todas as crenças do sistema ao qual ela pertence.

Uma das críticas principais que os coerentistas fazem ao fundacionismo diz respeito à possibilidade de solução para o problema do regresso epistêmico sem recursos a estipulações *ad hoc*. O conceito mais fundamental para o fundacionismo é o conceito de crença básica, aquela cuja justificação não é inferencial. Daí que o problema é o de mostrar como pode existir uma crença desse tipo. Se a crença básica é, por exemplo, uma tautologia, não se explica como uma crença empírica pode ser justificada por ela. Assim, se se está falando de crenças empíricas, é preciso mostrar que uma crença empírica pode ser básica e que, portanto, ou ela não requer justificação ou ela se justifica a si mesma. Mas para os coerentistas, é difícil sustentar que uma crença empírica seja auto-justificada ou não requeira justificação e, como, para serem crenças básicas, elas não podem ser justificadas por outras crenças, segue-se que as crenças empíricas não podem ser crenças básicas e que, portanto, não existe a base sobre as quais as crenças não-básicas possam se sustentar.

Além disso, o fundacionismo, principalmente em suas versões mais fortes, enfrenta a crítica de que, se as crenças básicas são os fundamentos do conhecimento e se elas são as [únicas] bases inferenciais para a justificação de outras crenças, então elas devem ter um determinado traço que as qualifica como básicas e esse traço deve ser também a própria razão pela qual se tem tais crenças básicas como verdadeiras, já que o próprio conceito de justificação epistêmica envolve o objetivo de atingir a verdade. Assim, se uma crença tem um determinado traço e as crenças que têm esse traço têm alta probabilidade de ser verdadeiras, então essa crença também tem alta probabilidade de ser verdadeira e, portanto, dependerá de evidências para garantir essa alta probabilidade. Se for uma crença empírica, fica difícil aceitar que ela seja justificada por uma crença *a priori*. Além disso, o sujeito que tem essa crença deve estar na posse cognitiva da justificação dessa crença, isto é, não basta que a justificação exista apenas

abstratamente. Segue-se daí que essa crença não é básica e, portanto, não existem crenças empíricas básicas.

Cabe notar que mesmo as versões mais fracas estão sujeitas ao mesmo tipo de objeção. Essas versões, apesar de aceitarem que algumas crenças tenham algum grau de sua justificação que não é inferencial, admitem que esse grau é muito baixo para que a crença tenha justificação adequada e constitua conhecimento e, portanto, esse grau deve ser aumentado por outros meios. As versões mais fracas sugerem que esse aumento se dê, justamente, pela coerência com as outras crenças (essas também com grau mínimo de justificação), de tal modo que, quanto maior o sistema ao qual essa crença pertence, maior grau de justificação ela terá através da coerência com as outras. Mas como qualquer forma de fundacionismo aceita crenças básicas, mesmo que falíveis, isto é, crenças que, pelo menos em parte, têm justificação não-inferencial, para o coerentismo todas as formas de fundacionismo são insustentáveis.

De outra parte, dadas as impressões que um sujeito pode ter, ele poderia não resistir em formar uma crença de que ele está vendo um objeto  $x$ . A formação dessas crenças, mesmo que inevitavelmente, não implica que elas sejam justificadas. Esse desafio procede do cético, a partir da consideração de que o sujeito pode estar alucinado, ou estar tendo um sonho muito vívido ou de que ele é um cérebro numa cuba. Ocorre que não se pode saber que não se está alucinado, ou tendo um sonho muito vívido ou que não se é um cérebro numa cuba e, sendo assim, cabe a dúvida de se as crenças formadas sob essa consideração são mesmo justificadas. Em outras palavras, é possível que não haja crenças justificadas e, de novo assumindo que conhecimento envolve uma crença verdadeira justificada, não há conhecimento.

Efetivamente, o ceticismo baseia seus argumentos na possibilidade de erro, na vulnerabilidade da justificação diante dessa possibilidade e na ênfase no ideal de se evitar o erro. Ora, se o conhecimento envolve a verdade de uma crença, o sujeito pode alucinar estar vendo um objeto  $x$  quando esse objeto não existe. Portanto, não é verdade que ele está vendo o objeto  $x$  (e o mesmo ocorre com os outros sentidos). Assim se o conhecimento e a justificação dependem dos sentidos, há sempre o risco de se estar alucinado (ou de se estar sonhando, ou de que se é um cérebro numa cuba), e as crenças causadas pelos sentidos não são justificadas e não podem constituir conhecimento.

Tenha-se presente, também, que o ideal do sujeito doxástico é, ao mesmo tempo, atingir a verdade e evitar o erro. Trata-se, portanto, de se evitar a credulidade perniciosa,

a pouca disposição para a dúvida, acreditando em tudo indistintamente a fim de que nenhuma verdade pudesse ficar desconhecida, e de se evitar o exagero cético, a excessiva disposição para a dúvida, não acreditando em nada a fim de evitar a crença numa falsidade. O cético propõe que se suspenda o juízo quando houver evidências conflitantes e quando não há qualquer evidência para a crença. Acrescente-se, todavia, que não se trata simplesmente de se estipular exigências extremadas ou de se requerer bases absolutamente conclusivas para a justificação das crenças, já que isso tem pouca importância filosófica. O que o cético pretende é encontrar argumentos que desafiem a pretensão de conhecimento e, nas versões mais radicais de ceticismo, argumentos que desafiem a possibilidade de se ter crenças justificadas e, dessa forma, mostrar que, se há algum conhecimento, conhece-se muito menos do que se pensa conhecer.

Vê-se logo o desafio que o cético propõe ao fundacionista, seja clássico, seja moderado: não havendo possibilidade de crenças justificadas e de conhecimento, não há nada que possa servir-lhes de fundamento. Os defensores do fundacionismo, portanto, tem que rediscutir o estatuto das crenças básicas no que se refere ao tipo de justificação que se requer para elas e ao tipo de relação de justificação entre as crenças básicas e as crenças não-básicas. O fundacionismo clássico insiste que as crenças básicas sejam infalíveis. O fundacionismo moderado aceita que as crenças básicas não sejam totalmente garantidas, mas requer que elas tenham alta probabilidade de ser verdadeiras. O desafio é mostrar como isso é possível.

O primeiro capítulo apresenta o argumento do regresso das justificações, motivação maior para o fundacionismo epistêmico, mostrando, também, como a Epistemologia Contemporânea interpreta o problema e encaminha soluções. Já o segundo capítulo apresenta alguns expoentes da Epistemologia Contemporânea que tentam resgatar o fundacionismo clássico. São eles Richard Fumerton, com sua teoria da familiaridade, Laurence Bonjour, com a teoria segundo a qual a crença básica é infalível devido à conexão constitutiva entre o conteúdo proposicional e o conteúdo assertórico da crença, e Timothy McGrew, que postula a tese de que a crença básica é infalível já que diz respeito àquilo que o sujeito *experiencia*.

O terceiro capítulo mostra que, se houver alguma possibilidade de o fundacionismo epistêmico estar correto, então ele deve ser de uma forma moderada. A partir da motivação para o fundacionismo moderado, apresentam-se duas importantes versões de fundacionismo moderado, uma defendida por Robert Audi e outra defendida

por James Pryor. Para mostrar a viabilidade do fundacionismo moderado, trazem-se as fontes de crença e justificação para explicar como é possível que haja crenças básicas e também mostram-se as vantagens do fundacionismo moderado sobre suas alternativas, o infinitismo, o coerentismo e o contextualismo, além de mostrar que a melhor alternativa fundacionista deve adotar uma perspectiva internalista.

## 1. FUNDACIONISMO EPISTÊMICO

### 1.1. O argumento do regresso das justificações

*S* sabe que *p*. Aqui, *p* é uma proposição empírica como ‘A Praça da República tem 2.800 m<sup>2</sup>’, ‘Há um gato branco no telhado’ ou ‘Peter Klein é professor de Filosofia na Rutgers University’. Pode-se perguntar quais são as boas razões que *S* tem para pensar que a crença que ele tem de que *p* é uma crença verdadeira. Essa pergunta se refere à justificação que *S* tem para crer que *p*, considerando que, se *S* sabe que *p*, então ele tem, *pelo menos*, uma crença verdadeira justificada de que *p*. Quer dizer, *S* não poderá simplesmente ter uma opinião casual de que *p*, mas deverá estar convencido de que *p*, aceitar que *p* sem reservas ou dúvidas consideráveis. Além disso, *p* tem que ser verdadeira, no sentido de que *p* descreve os fatos da realidade como eles são, e, finalmente, *S* tem que estar *adequadamente justificado* em crer que *p*: a crença não pode ser resultado de adivinhação, ou da leitura do horóscopo de um jornal ou coisas desse tipo. A justificação que se espera de *S* nesse caso, é a justificação *epistêmica*, aquela em que se tem boas razões para pensar que as crenças em questão são verdadeiras:

“A característica distintiva da justificação epistêmica é, assim, sua relação interna ou essencial com o objetivo cognitivo da verdade. Segue-se que os esforços cognitivos que se faz são epistemicamente justificados somente se e à medida que eles almejam esse objetivo, o que quer dizer, grosso modo, que se aceitam todas e somente aquelas crenças que se tem boas razões para pensar que são verdadeiras” (BonJour, 1985, p. 8).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Em inglês, no original: “The distinguishing characteristic of epistemic justification is thus its essential or internal relation to the cognitive goal of truth. It follows that one’s cognitive endeavors are epistemically

Assim, se  $S$  apresentar uma razão para crer que  $p$ , ele provavelmente dirá algo do tipo: eu tenho a crença de que  $p$  porque  $q$ , que é também uma crença de  $S$ . Mas se  $q$  é oferecida como evidência para crer que  $p$ , então  $q$  também deverá estar justificada para  $S$ . E se  $S$  for solicitado a apresentar uma razão para crer que  $q$ , ele vai dizer algo como: creio que  $q$  porque  $r$ . E se  $r$  é apresentada como evidência para  $S$  crer que  $q$ , então  $r$  também tem que estar justificada para  $S$ , e assim por diante. O problema da justificação das crenças, portanto, gera uma cadeia de justificação:  $p$  é justificada por  $q$ ,  $q$  é justificada por  $r$ ,  $r$  é justificada por  $s$ , e assim sucessivamente. O problema, agora, é dar uma solução para esse regresso e mostrar se, de fato, é possível que  $S$  tenha alguma justificação para suas crenças.

O regresso vai tratar da justificação das crenças, já que o desafio cético não apenas prega que é impossível ter conhecimento, mas também que é impossível ter qualquer crença justificada. Michael Williams dá o nome de *ceticismo radical* a esse tipo de desafio, e acrescenta: “O que há de importante no ceticismo radical é que ele é formulado em termos de justificação. O conhecimento é impossível porque não podemos nem sequer chegar ao ponto de ter crenças justificadas” (2001, p.59).<sup>2</sup> Todavia, se o conhecimento é possível, então o regresso se aplica também ao conhecimento:  $S$  sabe que  $p$  porque ele sabe que  $q$ ;  $S$  sabe que  $q$  porque ele sabe que  $r$ , e assim por diante.

Efetivamente, se há crenças justificadas, então essa justificação ocorre numa cadeia epistêmica, o chamado regresso das justificações. E justamente por causa dessa cadeia epistêmica, a justificação parece não ser possível. Essa impossibilidade se deve às três alternativas possíveis em relação ao regresso das justificações, o que ficou conhecido como *o trilema de Agripa*.<sup>3</sup> A primeira alternativa é adotar um regresso

---

justified only if and to the extent that they are aimed at this goal, which means very roughly that one accepts all and only those beliefs which one has good reason to think are true”.

<sup>2</sup> Em inglês, no original: “The important point about radical scepticism is that it is formulated in terms of justification. Knowledge is impossible because we cannot even get to the point of having justified beliefs”.

<sup>3</sup> Além dos três modos de ceticismo relacionados à cadeia epistêmica que vão ser descritos, ainda existem o modo de discrepância, que afirma que não há concordância entre as pessoas a respeito de nada, e o modo da relatividade, segundo o qual qualquer afirmação que se fizer será descartada acrescentando-se ‘de acordo com o que você pensa’. São os Cinco Modos de Agripa, as estratégias argumentativas utilizadas pelos cétricos antigos.

infinito; a segunda, recusar-se, num certo ponto, e empreender o regresso, assumindo uma proposição arbitrariamente; e a terceira alternativa é repetir algo que já foi dito.<sup>4</sup>

Nenhuma das três alternativas gera justificação adequada. A adoção de um regresso infinito é problemática porque não explicaria como crenças empíricas de pessoas finitas poderiam ser justificadas se fosse necessário justificar cada proposição que se apresenta em favor de uma outra *ad infinitum*: “a visão do regresso infinito claramente acarreta a tese duvidosa de que qualquer pessoa que tem qualquer conhecimento empírico que seja possui um número *infinito* de crenças empíricas. (...) isso é impossível para uma criatura que tem apenas uma capacidade mental finita e um cérebro finito” (BonJour, 1985, p. 24).<sup>5</sup> Robert Audi também apela para a finitude da mente humana para descartar a possibilidade do regresso infinito: “para saber, e assim para *aprender*, o tipo mais simples de coisas, tal como que há verde à minha frente, eu aparentemente teria que saber um número infinito de coisas. É duvidoso que, dada a nossa configuração psicológica, nós podemos saber, ou mesmo crer, infinitamente muitas coisas” (1988, p. 83).<sup>6</sup> Além disso, a formulação de um regresso epistêmico infinito gera uma cadeia *longa demais* para que se pudesse entretê-la e compreender o que ela expressa. Mesmo que se soubesse que ela expressa uma verdade, não seria possível compreender a verdade que ela expressa: “Uma vez que não podemos compreender a formulação como um todo, não podemos apreender aquela verdade, e o que não podemos apreender, não podemos crer” (Audi, 1993, p. 127).<sup>7</sup> Aparentemente, portanto, o regresso ao infinito é uma alternativa que favorece o ceticismo.

A segunda alternativa, aquela em que se assume uma proposição injustificada como justificação para uma outra, parece inaceitável simplesmente porque não se pode basear a justificação assumindo uma proposição arbitrariamente. Há pouca plausibilidade para as cadeias que terminam em crenças que não são justificadas, já que é difícil perceber como uma crença que não é justificada pode dar justificação para

---

<sup>4</sup> Respectivamente, são o modo do infinito, o modo da assunção e o modo da circularidade que completam a tábua dos cinco modos do ceticismo.

<sup>5</sup> Em inglês, no original: “the infinite regress view clearly entails the dubious thesis that any person who has any empirical belief at all literally possesses an *infinite* number of empirical beliefs. (...) this is impossible for a creature with only a finite mental capacity and a finite brain”.

<sup>6</sup> Em inglês, no original: “To know, and thus to *learn*, the simplest kind of thing, such as that there is green before me, I would apparently have to know an infinite number of things. It is doubtful that, given our psychological makeup, we can know, or even believe, infinitely many things”.

<sup>7</sup> Em inglês, no original: “Since we cannot understand the formulation as a whole, we cannot grasp that truth; and what we cannot grasp, we cannot believe”.

outras crenças (quando se trata de justificação *epistêmica*). Dessa forma, esta alternativa também favorece o ceticismo.

Quanto à circularidade da justificação, a terceira alternativa, há o problema da petição de princípio, que anula a justificação pretendida, já que uma proposição acabaria por justificar a si mesma. Trata-se da circunstância em que *S* tem uma crença de que *p*, cuja justificação é uma crença de que *q* que *S* tem, e esta crença de que *q* é mantida devido a uma crença de que *r* e esta é justificada pela crença de que *p* que estava no início da cadeia. Mas isso constitui claramente um círculo vicioso, se é esse tipo de cadeia que se pretende utilizar para o problema da justificação epistêmica. A crença a ser justificada pressupõe sua própria justificação e, portanto, ela só pode ser justificada se ela já está justificada. Dessa forma, nenhuma crença do sistema estará justificada, e a conclusão a que se chega é que não pode haver crença justificada. Portanto, a justificação em círculo também favorece o ceticismo.

Ora, se se pretende evitar a conclusão cética das três alternativas, resta adotar uma quarta alternativa em relação ao regresso das justificações. Segundo esta alternativa, a cadeia justificatória é interrompida por uma crença que é justificada, mas esta justificação não depende de outras crenças. Essa alternativa é conhecida, na Epistemologia Contemporânea, como *fundacionismo epistêmico*.

O fundacionismo epistêmico, em suas várias formas, assume que há certas crenças cuja justificação não depende de outras crenças: são as crenças básicas, que constituem os fundamentos, as bases de toda a justificação (e também do conhecimento). Além disso, qualquer forma de fundacionismo assume também que a justificação de todas as crenças não-básicas é derivada inferencialmente de crenças básicas. Em resumo, uma teoria fundacionista da justificação epistêmica admite que:

1. existem crenças básicas;
2. existem crenças não-básicas;
3. qualquer crença não-básica deve sua justificação a crenças básicas.



O argumento do regresso das justificações é essencial ao fundacionismo, e pode ser expresso da seguinte forma: Se existe crença justificada, então ela está numa cadeia epistêmica de justificação, mesmo que a cadeia tenha um único elo, como no caso das crenças sustentadas pela experiência e pela razão (crenças derivadas da percepção e crenças *a priori*). Ora, só existem quatro tipos de cadeia epistêmica (a infinita, a circular, a que é interrompida por crenças não justificadas e a que é interrompida por uma crença justificada). Mas a justificação de uma crença só acontece no último tipo de cadeia, isto é, todo regresso de justificação termina numa crença diretamente justificada. Portanto, se existem crenças justificadas, existem crenças que são *diretamente* justificadas.

O fundacionismo epistêmico foi a teoria mais difundida e defendida na História da Filosofia. Mas, na Epistemologia Contemporânea, as outras alternativas passaram a ser revisadas e já não podem ser descartadas simplesmente com base nos argumentos apresentados acima. O infinitismo, associado à visão do regresso infinito de justificações, postula que o regresso não é vicioso e, portanto, é uma tese defensável. Já o coerentismo, associado à circularidade da justificação, postula que o regresso das justificações não precisa ser entendido como um regresso linear. A justificação reside no sistema inteiro de crenças. A justificação, então, é holística e sempre inferencial. Finalmente, a visão em que se assume uma proposição injustificada como base de justificação parece mais ou menos associada ao contextualismo: dependendo do contexto, um sujeito de conhecimento pode reter uma crença sem que ele tenha evidências para tal.<sup>8</sup>

## 1.2. Fundacionismo Contemporâneo

O fundacionismo epistêmico encontra sua maior motivação no argumento do regresso epistêmico: se há crenças justificadas, então há crenças *diretamente* justificadas. Se o objetivo é obter crenças justificadas e conhecimento, então o regresso epistêmico só pode ser interrompido por crenças básicas, crenças que são justificadas independentemente de outras crenças. Aqui se vislumbram dois importantes problemas

---

<sup>8</sup> Mais adiante, nos capítulos 2 e 3, essas reformulações vão ser retomadas.

para o fundacionismo: explicar como as crenças básicas são justificadas e explicar como as crenças básicas justificam as outras crenças.

Dependendo da exigência que se fizer em relação às crenças básicas e ao tipo de transmissão de justificação que se requer das crenças básicas para as não-básicas, surgem diferentes versões de fundacionismo. O fundacionismo clássico, tradicional, é a versão do fundacionismo que propõe que toda crença básica seja infalível: ao formá-la, não se pode estar errado. A crença é evidente e, portanto, não é preciso ir além para justificar que ela é verdadeira e imune a refutações. Não há evidência contrária à crença. Ora, qualquer crença justificada deve basear-se em alguma coisa que forneça a ela tal justificação. A questão é: que tipo de justificação a crença básica tem que ter? O fundacionismo clássico propõe que essa justificação deva ser total, isto é, deva apresentar a garantia da verdade da crença, caso contrário será preciso explicar como a crença básica sustenta outra crença se ela não consegue garantir a sua própria verdade. Sendo assim, o melhor caminho é assumir a infalibilidade da crença básica.

Mas que tipo de crença, então, pode ser considerada uma crença básica? O fundacionismo clássico sustenta que as crenças básicas não dizem respeito às percepções comuns (como ver, ouvir, etc.), mas a percepções sobre os próprios estados sensoriais ou experiências imediatas, e que esses estados sensoriais ou experiências imediatas são ‘diretamente evidentes’.<sup>9</sup> A noção de ‘diretamente evidente’ pressupõe que há alguma coisa que se conhece e que isso que se conhece é mais ou menos aquilo que se pensa que se conhece. Pressupõe, também, que se está justificado em relação àquilo que se conhece, no sentido de que se pode saber quais são as evidências, razões, etc., para se pensar que se sabe. Finalmente, também pressupõe que existem princípios gerais de evidência que indicam as condições que devem ser satisfeitas para se dizer que se tem razões para aquilo em que se crê.

O estabelecimento de um princípio de evidência supõe que haja certas instâncias que são contidas pelo princípio e outras que são rejeitadas por ele. Dessa forma, para qualquer crença que se pensa ser verdadeira e que se pensa ser evidente deve-se encontrar a justificação para se pensar que ela é verdadeira e para tê-la como evidente. Essa justificação assumirá a seguinte forma: ‘o que justifica *S* em pensar que *a* é *F* é o fato de que é evidente para *S* que *b* é *G*’, que é uma proposição que indica que o que justifica ter algo como evidente é o fato de que outra coisa é evidente, o que é diferente

---

<sup>9</sup> Cf. Chisholm, 2003.

do princípio epistêmico que essas respostas pressupõem. O princípio epistêmico pressuposto é uma regra de evidência que indicará quais são as condições que devem ser satisfeitas para se dizer que algo é evidente.

O objetivo, entretanto, é interromper o regresso das justificações, o que, conforme o fundacionismo, só acontece numa crença que seja em si mesma justificada, algo que teria a forma ‘o que justifica  $S$  em pensar que  $a$  é  $F$  é simplesmente o fato de que  $a$  é  $F$ ’, indicando, assim, o que é diretamente evidente. Candidatos favoritos a serem diretamente evidentes são ‘pensar que’ e ‘crer que’: o que justifica  $S$  em pensar que ele sabe que ele está pensando que  $p$  é o fato de que ele está pensando que  $p$ ; o que justifica  $S$  em pensar que ele sabe que ele crê que  $p$  é o fato de que ele crê que  $p$ . Uma vez que se argumenta pela necessidade dos fundamentos sólidos, é preciso mostrar que se tem acesso a eles, caso contrário cede-se ao ceticismo (e não se tratam de verdades matemáticas ou verdades lógicas, mas de crenças empíricas). O argumento em favor da existência de fundamentos sólidos se apresenta como segue: se  $S$  crê que há uma caneta de ouro na mesa dele, ele pode estar errado quanto a essa crença, já que a percepção de onde deriva a crença poderia ser um caso de alucinação ou de um sonho vividíssimo. Mas se ele crê que ele está com dor de cabeça, ele está *certo e justificado* e a crença é formada diretamente. O mesmo se dá se ele crê estar vendo alguma coisa, ou lembrando de algo, ou tendo a sensação de algo, etc. Num determinado nível, portanto, a experiência tem as qualidades que se crê que ela tem, de modo que não se pode estar errado em crer que se está tendo tal experiência. Assim, é diferente parecer que há uma caneta de ouro na mesa e haver uma caneta lá; mas não há como *parecer* que se está com dor aqui ou ali se não se está com dor aqui ou ali.

Suponha-se que  $S$  está pensando numa cidade que ele pensa que é Veneza. Se  $S$  for questionado sobre o que o justifica a pensar que ele sabe que está pensando em uma cidade que ele acredita que é Veneza, não é irrazoável que ele responda que a justificação que ele tem para pensar nisso é simplesmente o fato de que ele *está* pensando nisso, o que corresponde ao conceito de ‘diretamente evidente’: o que justifica  $S$  em pensar que ele sabe que  $a$  é  $F$ , é simplesmente o fato de que  $a$  é  $F$ . Chisholm propõe que “se há algo que é diretamente evidente para um homem, então há algum estado de coisas que ‘se apresenta a ele’.” (2003, p. 166).<sup>10</sup> E as crenças parecem ser

---

<sup>10</sup> Em inglês, no original: “if there is something that is directly evident to a man, then there is a state of affairs that ‘presents itself to him’”.

diretamente evidentes, no sentido descrito. Se  $S$  crê que  $p$ , então é evidente para ele que ele crê que  $p$ , já que a crença é algo que é aprendida por si mesma. Estados como ‘acho que estou lembrando de’, ‘parece que estou lembrando de’, ‘acho que eu estou percebendo algo’, desejar que, esperar que, amar, detestar, são estados que se adaptam ao conceito de diretamente evidente, são estados que se auto-apresentam a quem eles ocorrem. Dessa forma, se  $S$  acha que está com dor de cabeça, então esse estado de ele achar que ele está com dor de cabeça se auto-apresenta para ele. Os fundamentos sólidos são, assim, infalíveis, no sentido que se  $S$  crê que  $p$ , então  $p$  é verdadeira. A garantia dessa certeza está na referência que se faz à própria experiência de que se está diretamente consciente de estar tendo, quando essa experiência é relatada.

Mas, por outro lado, existem as teorias fundacionistas que não requerem a infalibilidade das crenças básicas. Trata-se do fundacionismo moderado, que admite a falibilidade das crenças básicas. Nesse caso, existe certo risco em se aceitar a crença básica como verdadeira. O que o fundacionismo moderado precisa mostrar é que esse risco vale a pena. Não deverá ser muito alto, caso contrário não permitiria a aceitabilidade da crença básica. A garantia, nesse caso, será que se aceite que a crença básica seja verdadeira devido à alta probabilidade de ela ser verdadeira. Vê-se, aqui, que o fundacionismo moderado dispensa a dedutibilidade da justificação.

A versão moderada do fundacionismo, sendo fundacionista, admite que há crenças básicas, cuja justificação não depende de outras crenças, e crenças não-básicas, cuja justificação depende inferencialmente de outras crenças e, em última análise, de crenças básicas. Mas para o fundacionismo moderado, as crenças básicas são tipicamente falíveis e, além disso, o modo de transmissão de justificação não precisa ser dedutivo, como no fundacionismo clássico, principalmente o de tipo cartesiano, requeria.

Existem, ainda, versões mais fracas de fundacionismo. Segundo essas versões fracas, as crenças básicas têm, por si só, um grau de justificação epistêmica muito baixo, elas são apenas “inicialmente acreditáveis”. A justificação das crenças básicas deve ser aumentada pela coerência com as outras crenças: “se um sistema adequadamente grande e adequadamente coerente pode ser construído, contendo uma proporção razoavelmente alta de crenças básicas inicialmente acreditáveis junto com crenças não-básicas, então, alega-se, a justificação de todas as crenças do sistema, básicas e não-básicas, pode ser aumentada até o ponto de serem adequadas para o

conhecimento”(BonJour,1985,p.29).<sup>11</sup> Mesmo que a crença básica dependa da coerência para atingir justificação adequada, ainda assim trata-se de uma crença fundacional, uma vez que a coerência também, por sua vez, não exerceria o papel que se pretende sem que a crença estivesse, de algum modo, fundada em algo diretamente.

---

<sup>11</sup> Em inglês, no original: “if a suitably large, suitably coherent system can be built, containing a reasonably high proportion of one’s initially credible basic beliefs together with nonbasic beliefs, then, it is claimed, the justification of all the beliefs in the system, basic and nonbasic, may be increased to the point of being adequate for knowledge”.

## 2. FUNDACIONISMO CLÁSSICO CONTEMPORÂNEO

*S* sabe que *p*, em que *p* é uma proposição que se refere ao mundo exterior. Se o conhecimento envolve, *pelo menos*, uma crença verdadeira justificada, então pergunta-se qual é a justificação que *S* tem para crer que *p*. A resposta clássica que se tem para o problema da justificação está baseado no argumento do regresso das justificações, segundo o qual, se existe crença justificada, então essa crença é justificada por outras crenças. Dessa forma, existem quatro vias de regresso: 1. o regresso segue infinitamente; 2. o regresso forma um círculo; 3. o regresso é interrompido por uma crença que não é justificada; 4. o regresso é interrompido por uma crença justificada.

O fundacionismo epistêmico é a teoria da justificação epistêmica segundo a qual a justificação só ocorre na quarta via, isto é, se o regresso for interrompido por uma crença que é diretamente justificada, que se convencionou chamar de crença básica. As crenças, segundo o fundacionismo, são divididas em crenças básicas e crenças não-básicas. As crenças básicas são as crenças justificadas não-inferencialmente, isto é, sua justificação não depende de outras crenças. As crenças não-básicas são as crenças cuja justificação depende de outras crenças e, em última análise, depende de crenças básicas.

Uma vez que o fundacionismo epistêmico afirma a tese de que há crenças básicas, é preciso esclarecer o que se entende por esse conceito. Para o fundacionismo clássico, a crença básica é a crença que se apóia em outros estados mentais que não são crenças, por exemplo, em estados sensoriais. Richard Swinburne dá um exemplo em que “minha crença de que você foi a Londres hoje está baseada na minha crença de que você me disse ontem que estava planejando ir a Londres hoje, e esta crença está baseada nas imagens auditivas dos sons ‘Eu estou planejando ir a Londres amanhã’ correlacionada com imagens sensoriais visuais do tipo que seria produzida por uma fotografia sua”

(2001, p 25).<sup>12</sup> A idéia subjacente ao fundacionismo é a de que a crença básica não pode ser justificada através de raciocínio: “se uma crença só pode ser justificada através de raciocínio, sua justificação depende da justificação das crenças de onde o raciocínio procede e, dessa forma, por definição não é uma crença básica” (Pollock & Cruz, 1999, p. 30).<sup>13</sup> As crenças fundacionais, dessa forma, devem ser sustentadas por algo que não é crença, e os melhores candidatos para serem sustentação das crenças são os vários tipos de percepção. Entretanto, as percepções são falíveis: é razoável pensar que se *S* entrar numa sala e observar um certo objeto verde sobre uma mesa ele dirá que há um objeto verde sobre a mesa. Todavia, talvez por razões artísticas, trata-se de um objeto branco convenientemente iluminado por luzes verdes para dar um certo efeito e, por isso, ocorre o engano de *S*: *S* percebe algo verde quando, na verdade, não é verde. Portanto, as crenças básicas não podem ser crenças derivadas da percepção ordinária. O fundacionista clássico responderá que as crenças básicas devem ser perceptuais apenas no sentido de como as coisas se apresentam ao observador: “crenças básicas devem ser perceptuais *em certo sentido*, mas elas não precisam ser crenças sobre objetos físicos. Eu posso estar errado a respeito da cor que uma coisa tem, mas não é tão óbvio que eu possa estar errado sobre a cor que *parece a mim* (Pollock & Cruz, 1999, p. 31).<sup>14</sup> São, portanto, as experiências sensoriais que fazem o sujeito de conhecimento formar crenças sobre seu ambiente físico. Assim, *S* pode enganar-se quando ele vê o gato branco no telhado, mas não pode enganar-se quanto a estar tendo a experiência visual de algo que a ele parece ser um gato branco no telhado. Ele estaria *experienciando algo como se fosse* um gato branco no telhado, ou então *está parecendo a ele algo como se fosse* um gato branco no telhado, e esse é o caráter das experiências sensoriais.<sup>15</sup> Todavia, o que motiva a aceitar essas crenças de *aparência*, as crenças baseadas naquilo que *parece a alguém como se fosse x*, é a pressuposição de que uma crença que pode ser falsa não pode ser básica e também que as crenças de *aparência* não podem estar erradas.

---

<sup>12</sup> Em inglês, no original: “My belief that you have gone to London today is grounded on my belief that you told me yesterday you were planning to go to London today and this belief is grounded on my having auditory images of the noises ‘I am planning to go to London tomorrow’ correlated with visual sensory images of the kind that would be produced by a photograph of you”.

<sup>13</sup> Em inglês, no original: “if a belief can only be justified through reasoning, its justification is dependent on the justification of the beliefs from which the reasoning proceeds, and hence, by definition, it is not a basic belief”.

<sup>14</sup> Em inglês, no original: “Basic beliefs must be perceptual beliefs *in some sense*, but they need not be beliefs about physical objects. I can be mistaken about what color something is, but it is not so obvious that I can be mistaken about what color *it looks to me*”.

<sup>15</sup> Na falta de melhor tradução para ‘being appeared to as if’, talvez se possa usar ‘experienciando algo como se fosse’ ou ‘está parecendo [ao sujeito em questão] algo como se fosse’.

Os clássicos filósofos fundacionistas, entre eles Aristóteles, Descartes e Locke, propunham que as crenças básicas deveriam ser totalmente seguras para sustentar todo o sistema de crenças de um sujeito de conhecimento. Descartes, por exemplo, empreendeu a busca das idéias claras e distintas, as verdades auto-evidentes, que serviriam como a base (ou fundamento) da qual todo conhecimento que não era formado por idéias claras e distintas seria dedutivamente inferido. As crenças básicas, nesse caso, são infalíveis. O fundacionismo que exige a infalibilidade das crenças básicas é conhecido como *fundacionismo clássico ou fundacionismo tradicional*.

O fundacionismo clássico é a versão do fundacionismo que propõe que toda crença básica seja infalível e, portanto, está-se justificado em formá-la porque, ao formulá-la, não se pode estar errado. A crença é evidente e, portanto, não se precisa ir além para justificar que ela é verdadeira e imune a refutações. Não há evidência contrária à crença. Ora, qualquer crença justificada deve basear-se em alguma coisa que forneça a ela tal justificação. A questão passa a ser qual é o tipo de justificação que uma crença tem que ter, e a resposta que o fundacionismo clássico propõe é que essa justificação deve ser total, isto é, deve apresentar a garantia da verdade da crença. Mas que tipo de crença, então, pode ser considerada uma crença básica?

O fundacionismo clássico está comprometido com alguma visão internalista. O internalista vai identificar ‘estar justificado em crer que  $p$ ’ com ‘estar num certo estado interno’. Assim, o que justifica  $S$  em crer que ele está vendo um gato branco no telhado é o estado mental de  $S$  quando ele vê o gato branco no telhado. Conforme Fumerton (2002a), o fundacionista está comprometido com “a visão de que existem crenças justificadas não-inferencialmente e a visão de que todas as crenças justificadas devem sua justificação em parte, em última análise, à existência dessas crenças justificadas não-inferencialmente” (p. 7).<sup>16</sup> Segundo o princípio da justificação inferencial, para se estar justificado em crer que  $p$  com base em  $q$ , deve-se, em primeiro lugar, estar justificado em crer que  $q$ , e, em segundo lugar, deve-se estar justificado em crer que  $q$  torna  $p$  provável. Dessa forma, conforme a primeira cláusula do princípio,  $S$  está justificado em crer que  $p$  com base em  $q$  somente se ele está justificado em crer que  $q$ . Portanto, deve existir uma outra proposição,  $r$ , na qual  $S$  crê justificadamente e com base na qual ele está justificado em crer que  $q$ . A proposição  $r$ , por sua vez, também

---

<sup>16</sup> Em inglês, no original: “the view that there are noninferentially justified beliefs, and the view that all justified beliefs owe their justification in part ultimately to the existence of these noninferentially justified beliefs”.



deve estar justificada para  $S$ , e assim o regresso segue para o infinito. Mas também há o regresso previsto pela segunda cláusula.  $S$  deve estar justificado em crer que  $q$  torna  $p$  provável, e isso só pode estar baseado numa proposição  $x'$ , na qual  $S$  crê justificadamente porque ela está baseada numa proposição  $x''$ , na qual  $S$  também crê justificadamente, e assim por diante. Mas para  $S$  estar justificado em crer que  $x'$  torna provável que  $q$  torna  $p$  provável, ele deve crer justificadamente numa proposição  $y'$ , que é inferida a partir de  $y''$ , e assim o regresso ao infinito se multiplica: “sem justificação não-inferencial parece que precisaríamos completar um número infinito de cadeias de razões infinitamente longas a fim de estarmos justificados em crer em qualquer coisa” (Fumerton, 2002b, p. 212).<sup>17</sup> Portanto, se toda justificação for inferencial, é difícil ver como é possível ter qualquer justificação. Isso parece motivar alguma forma de fundacionismo: aceitar a existência de crenças básicas.

Efetivamente, o fundacionismo clássico, seguindo Descartes, estabelece o conceito de crença justificada não inferencialmente, a crença básica, em termos de infalibilidade. Essa versão de fundacionismo, portanto, assume que as fundações das crenças justificadas são crenças que não podem estar erradas. Assim, se as fundações são os dados dos sentidos, ou as apreensões imediatas, então deve-se ter que esses dados dos sentidos, ou as apreensões imediatas, são infalíveis. Na já clássica definição de Lehrer da infalibilidade, a crença de  $S$  é infalível se o fato de  $S$  crer na proposição acarreta que a proposição é verdadeira: a condição da infalibilidade “requer que não se possa fracassar em atingir a verdade naquilo que se crê” (1990, p. 47).<sup>18</sup> Todavia, a infalibilidade é uma exigência que fracassa quando se quer utilizá-la na compreensão de justificação das crenças. Se  $p$  é uma proposição logicamente verdadeira, então qualquer outra proposição acarreta  $p$ . Então, se  $S$  crê que  $p$ , essa crença é infalível, mas isso não contribui em nada para a questão de se  $S$  está ou não justificado em crer que  $p$ . Fumerton acrescenta que “[s]e restringirmos nossa atenção a proposições contingentes, ainda pode-se dar exemplos de proposições acarretadas pelo fato de que se crê nelas mesmo quando a pessoa que acredita na proposição não ‘vê’ o acarretamento e,

---

<sup>17</sup> Em inglês, no original: “Without noninferential justification, it would seem that we would need to complete an infinite number of infinitely long chains of reasoning in order to be justified in believing anything!”

<sup>18</sup> Em inglês, no original: “it requires that one cannot fail to attain truth in what one believes”.

portanto, não tem justificação” (2002a, p. 10).<sup>19</sup> Efetivamente, se há crenças justificadas, não devem ser muitas para poderem sustentar todo sistema de crenças. Além disso, aqueles estados mentais que normalmente os infalibilistas consideram como representativos das crenças básicas, como crer que se está sentindo dor, podem ser confundidos. Pode-se pensar que num futuro se possa ter uma neurofisiologia avançadíssima que permitirá acompanhar as operações cerebrais e isso poderá mostrar que quando *S* crê que está sentindo dor, não há nenhuma atividade neural que possa ser associada à dor, e, portanto, *S* crê falsamente que está com dor. Ademais, não há nada de contraditório em se pensar que *S* possa confundir sua dor com alguma outra sensação, uma ardência, por exemplo, e, de novo, ele crê falsamente que está com dor.

Há outro argumento contra a idéia da infalibilidade das crenças básicas. A crença de que *p* é um estado de coisas diferente do estado de coisas de ser o caso de que *p*. Se são estados de coisas diferentes, então um deles pode acontecer independentemente do outro. Assim, é pelo menos possível que as regiões cerebrais onde cada um desses estados de coisa acontece sejam diferentes. Se *S* está sentindo dor, pode acontecer que haja uma conexão cerebral entre o evento cerebral da dor e a ocorrência do evento cerebral da crença, mas como isso é contingente, não se infere a infalibilidade, já que as conexões não poderiam ser descobertas *a priori*. Por outro lado, se o estado mental de crer que se está com dor é completamente independente do estado mental de se estar sentindo dor, então um pode ocorrer sem o outro e, portanto, a crença não acarreta a verdade da proposição em que se crê.

Mas por que uma crença poderia ser a fundação de uma justificação? Se algumas crenças, como a crença de que se está com dor, podem servir como base de justificação, é preciso explicar qual é a propriedade que essas crenças têm e que outras não têm que permite que elas sejam básicas enquanto as outras não o são. O mesmo problema ocorre se se pretende identificar a fonte da justificação de uma crença com o fato que faz com que a crença seja verdadeira, algo como: o que justifica *S* em crer que ele está com dor é o fato de que ele está com dor. Todavia, o fato de que *S* está com dor não justifica *R* em crer que *S* está com dor. Conseqüentemente, a relação de *S* com a dor que ele está sentindo deve ter algo especial que entra na justificação que ele tem para crer que ele está sentindo dor.

---

<sup>19</sup>Em inglês, no original: “If we restrict our attention to contingent propositions one can still give examples of propositions entailed by the fact that they are believed even when the person who believes the proposition does not ‘see’ the entailment and, therefore, lacks justification”.

Ora, aquele conceito de infalibilidade em que a crença de que  $p$  acarreta a verdade de  $p$ , se torna irrelevante para o problema da justificação. A questão é diferente: “A questão relevante não é se minha crença acarreta a verdade daquilo em que creio. É, em vez disso, a questão de se minha *justificação* acarreta a verdade daquilo em que eu creio” (Fumerton, 2002a, p 11).<sup>20</sup> Esse acarretamento, todavia, deve ser relevante. Se  $S$  tem justificação para crer que  $p$  e  $p$  é necessariamente verdadeira, então essa justificação vai acarretar a verdade necessária. Mas não é uma justificação que produza crenças infalivelmente verdadeiras que se quer nesse acarretamento. O que se quer é que o acarretamento mostre que o fato que faz com que  $p$  seja verdadeira é constitutivo do fato que faz com que  $q$  seja verdadeira, quando  $p$  acarreta (relevantemente)  $q$ . O fato de que  $S$  tem olhos azuis acarreta que alguém tem olhos azuis e o fato de que  $S$  tem olhos azuis *pode* ser apontado como resposta caso alguém perguntasse o que faz com que a proposição ‘alguém tem olhos azuis’ seja verdadeira. Mas o fato de que  $S$  tem olhos azuis não tem nenhuma relevância para tornar a proposição ‘triângulos têm três lados’ verdadeira.

O fundacionismo, entretanto, precisa explicar o tipo de justificação que a crença básica tem. Uma teoria fundacionista clássica defende a justificação não-inferencial como crença infalível: o traço distintivo da crença de  $S$  de que  $p$  é o fato de que essa crença acarreta  $p$ . Segundo os defensores da infalibilidade, a crença de  $S$  de que  $p$  é justificada não-inferencialmente em  $t$ , isto é, é diretamente justificada em  $t$ , quando o fato de  $S$  crer em  $p$  em  $t$  acarreta que  $p$  é verdadeira. Mas, segundo essa noção de infalibilidade, toda crença numa verdade necessária teria justificação não-inferencial, o que parece incorreto, já que  $S$  poderia não entender a proposição em questão: “se eu estranhamente acreditasse numa proposição cuja necessidade é extremamente complicada para eu conseguir entender, parece muito implausível sustentar que essa crença teria justificação não-inferencial” (Fumerton, 2002b, p. 214).<sup>21</sup> Além disso, se o interesse é pela justificação de crenças empíricas, muito poucas delas parecem ser verdadeiras pelo fato de que se crê nelas. Talvez, alguns exemplos sejam a crença de que se existe, a crença de que se tem crenças, a crença de que se está consciente. Mas isso é muito pouco para sustentar a superestrutura do sistema de crenças, isto é, para

<sup>20</sup> Em inglês, no original: “The relevant question is not whether my belief entails the truth of what is believed. It is, rather, whether my *justification* entails the truth of what is believed”.

<sup>21</sup> Em inglês, no original: “If I whimsically believe some proposition whose necessity is far too complicated for me to grasp, it hardly seems plausible to maintain that the belief would have noninferential justification”.

sustentar as crenças não-básicas. Portanto, a exigência da infalibilidade parece inviabilizar a tese do fundacionismo epistêmico.

Uma alternativa para salvaguardar a infalibilidade pode ser transferi-la para a justificação da crença, algo que acompanha a crença e elimina a possibilidade de erro. Alguns fundacionistas poderiam sustentar que o que justifica as crenças sobre nossas experiências são as próprias experiências que constituem o conteúdo das crenças: quando se está com dor, a crença de que está com dor é justificada pelo fato de se estar com dor, e a experiência de sentir a dor garante a verdade daquela crença. A dor é uma experiência do próprio sujeito de conhecimento, e isso talvez seja relevante para dizer que esse tipo de experiência é infalível. Mas nem todas as experiências do próprio sujeito produzem esse tipo de justificação, já que o corpo desse sujeito passa por modificações que não o justificam em crer que elas estejam acontecendo. Talvez seja preciso apelar para uma relação especial do sujeito com essas experiências que dispensa a concorrência de outras crenças para se crer que se está tendo tal experiência. Nesse caso, por exemplo, não é a dor que justifica a crença de que se está com dor, mas um acesso privilegiado à dor, um acesso que só o sujeito que a está sentindo pode ter e que faz com que a crença de que se está com dor seja justificada não-inferencialmente: a *familiaridade* com certos fatos faz com que a crença na proposição correspondente àqueles fatos seja justificada. Os fundacionistas clássicos normalmente elegem as crenças empíricas sobre os estados mentais e as crenças *a priori* como melhores candidatas a crenças básicas. A familiaridade viria a ser a fonte comum dos dois tipos de crença, e a diferença estaria apenas no conteúdo delas: “Os objetos da familiaridade no caso do conhecimento direto de estados mentais são estados de coisas cuja ocorrência não é eterna – os objetos da familiaridade no caso de conhecimento direto de verdades necessárias são estados de coisas eternos” (Fumerton, 2002b, p. 216).<sup>22</sup> Fumerton sugere que “tem-se uma justificação não-inferencial para crer que *p* quando tem-se o pensamento de que *p* e se está familiarizado com o fato de que *p*, com o pensamento de que *p*, e com o fato de que o pensamento de que *p* está *correspondendo* ao fato de que *p*” (Fumerton, 2002a, p. 13-4).<sup>23</sup> Para Fumerton, como se vê, não é um

---

<sup>22</sup> Em inglês, no original: “The objects of acquaintance in the case of direct knowledge of mental states are states of affairs whose occurrence is not eternal – the objects of acquaintance in the case of direct knowledge of necessary truths are eternal states of affair”.

<sup>23</sup> Em inglês, no original: “one has a noninferential justification for believing P when one has the thought that P and one is acquainted with the fact that P, the thought of P, and the fact which is the thought that P’s *corresponding* to the fact that P”.

ato isolado de familiaridade que produz justificação. A justificação não-inferencial acontece porque se formula um pensamento, isto é, uma proposição, que expressa a familiaridade com o fato correspondente àquele pensamento. Dessa forma, tudo o que constitui a verdade do pensamento se apresenta diretamente à consciência: “o estado que constitui a justificação não-inferencial é um estado que contém como constituintes tanto o portador do valor-de-verdade como aquilo que torna [a proposição] verdadeira” (Fumerton, 2002a, p.14).<sup>24</sup> Assim, a familiaridade é uma fonte de justificação infalível, já que estar familiarizado com um fato é o que justifica o sujeito em crer na proposição que expressa aquele fato. Além disso, a familiaridade é uma relação genuína entre o sujeito e os fatos que se apresentam a sua consciência; portanto, quando se está familiarizado com o fato de que  $p$ ,  $p$  é verdadeira, porque o fato que torna  $p$  verdadeira é o mesmo fato com que se está familiarizado. Assim, quando  $S$  crê que ele está sentindo dor, o fato de ele estar sentindo dor apresenta-se à sua consciência e ele não precisa de nenhuma outra crença para justificar a crença de que ele está sentindo dor. Convém notar que  $S$  poderia estar familiarizado com um fato muito semelhante ao fato que torna uma proposição  $p$  verdadeira, mas isso não é incompatível com a tese de que, quando a justificação que  $S$  tem para crer que  $p$  consiste em parte no fato de que  $S$  está familiarizado com o fato de que  $p$ , então tal justificação é infalível, já que ela acarreta a verdade de  $p$ .

Laurence Bonjour é outro proeminente defensor do fundacionismo clássico contemporâneo,<sup>25</sup> e sua defesa parte da análise e crítica das alternativas viáveis: o fundacionismo externalista e o coerentismo. O externalista sugere que há uma certa espécie de razões intimamente ligadas às operações dos processos cognitivos e que não são cognitivamente acessíveis à pessoa, ao contrário da visão internalista, segundo a qual as razões que justificam as crenças da pessoa devem ser acessíveis a ela. A versão mais difundida e discutida de externalismo é o confiabilismo. Essa visão postula que a exigência principal para a justificação epistêmica é que a crença seja formada por um processo que a torna objetivamente provavelmente verdadeira, isto é, um processo de formação de crenças é confiável se ele produz crenças verdadeiras. Todavia, o externalismo não requer que o processo confiável seja acessível à pessoa, portanto, se a

<sup>24</sup> Em inglês, no original: “The state that constitutes noninferential justification is a state that contains as constituents both the bearer of truth-value and the truth-maker”.

<sup>25</sup> Note-se que se trata de uma segunda fase do pensamento de Bonjour, já que anteriormente ele havia postulado uma influente teoria coerentista.

pessoa não tem acesso a esse processo, ela também não tem acesso a nenhuma outra razão para pensar que a crença é verdadeira. Com isso o externalismo pretende dar uma explicação de como as crenças básicas podem ser justificadas independentemente de qualquer outro estado cognitivo: a percepção e a introspecção são processos confiáveis de formação de crenças. As crenças formadas por esses processos são epistemicamente justificadas porque a maior parte das crenças formadas por eles é verdadeira.

Mas o projeto externalista parece contrariar a idéia de justificação epistêmica, uma vez que não se percebe como uma razão fora do alcance do sujeito pode conferir justificação para as crenças desse sujeito. Bonjour questiona: “Isso não é de fato contrário a toda idéia de justificação epistêmica, que certamente tem a ver com alguém selecionar suas crenças responsável, crítica e, acima de tudo, *racionalmente* em relação ao objetivo cognitivo de verdade?” (2003, p. 27).<sup>26</sup> Embora seja conveniente formar crenças a partir de processos confiáveis como a percepção e a introspecção, já que a maior parte delas seria verdadeira e as ações empreendidas a partir delas seriam bem sucedidas, isso não diz respeito à justificação epistêmica, já que esta tem a ver com a racionalidade e irracionalidade das crenças.

Pode-se argumentar que a confiabilidade dos processos de formação de crença não é necessária para a justificação epistêmica, já que esta pode existir mesmo na ausência de tal confiabilidade. Mas o externalista pode alegar que a justificação externa é apenas suficiente, e, portanto, a objeção acima não é adequada. Bonjour descreve um exemplo em que uma crença é formada por um processo confiável que não é acessível à pessoa: *S*, em certas condições, é um clarividente confiável a respeito de um determinado assunto. Às vezes, crenças sobre o tal assunto ocorrem espontaneamente a *S* quando ele está naquelas condições e até acontece que as crenças são sempre verdadeiras, embora *S* nunca tenha verificado a verdade de tais crenças e não tenha nenhuma evidência disponível em favor da verdade da crença. A questão agora é se as crenças que *S* forma através desse processo são epistemicamente justificadas. Ora, pode-se supor que além de *S* não ter nenhuma evidência em favor das crenças que ele forma por esse processo, ele tem evidências *contrárias* a esse processo de formação: evidências científicas de que naquelas condições as crenças não são produzidas confiavelmente; *S* já errou no passado em relação ao assunto e há evidência empírica de que algumas crenças que estão sendo

---

<sup>26</sup> Em inglês, no original: “Is this not indeed contrary to the whole idea of epistemic justification, which surely has something to do with selecting one’s beliefs responsibly and critically and above all *rationally* in relation to the cognitive goal of truth?”

formadas nessas condições a respeito daquele assunto são falsas. Nesse caso, *S* seria irracional se continuasse a sustentar suas crenças com base na sua clarividência e agisse em conformidade com tais crenças: “o proponente do externalismo que insiste que as crenças clarividentes em questão são, não obstante, epistemicamente justificadas deve aparentemente romper a conexão entre a racionalidade epistêmica e a justificacão epistêmica ou, ainda, aquela entre racionalidade epistêmica e racionalidade na açã” (BonJour, 2003, p. 29).<sup>27</sup> Esse externalista deverá dizer que a crença com mais alto grau de justificacão epistêmica não é a mais racional e, também, que a crença epistemicamente mais racional não é a mais racional para guiar uma açã, o que parece ser contra-intuitivo.

O externalista pode responder que esses casos de clarividência não são justificados se *S* tem evidências contra a verdade das crenças que ele formula desse modo. Esse exemplo apenas mostra que a satisfacão da exigência de confiabilidade não é suficiente para a justificacão, precisando de uma justificacão suplementar como *S* não ter razões do tipo internalista para pensar que a crença é falsa ou que o processo cognitivo é inconfiável. Assim, se *S* formula uma crença de que *p* por um processo confiável, como no caso de ser causada por clarividência, e não há razões para pensar que *p* é falsa, então isso é suficiente para a justificacão epistêmica. Ora, para o internalista, a justificacão requer que *S* tenha razões para pensar que a crença seja verdadeira e que *S* não tenha razões para pensar que a crença seja falsa, isto é, *S* tem que ter evidências a favor da crença e nenhuma boa razão contrária à crença. A visã do externalismo, por outro lado, aceita a exigência internalista de que *S* não deva ter razões contrárias à crença, mas dispensa que *S* tenha razões favoráveis a ela. Assim, se *S* formar uma crença por clarividência e não tiver nenhuma evidência de que a crença formada não é confiável ou de que a crença é falsa, então *S* está justificado em formar a crença. Mesmo assim, essa visã externalista parece não ser correta, porque, mesmo no caso de que *S* não saiba que ele é clarividente ou que as crenças que ele forma por clarividência sejam verdadeiras, ele estaria aceitando crenças de maneira irracional e irresponsável, já que as aceitaria por uma convicção arbitrária, uma vez que a origem das crenças seria misteriosa, o que faz concluir, de novo, que o externalista rompe a conexão entre

---

<sup>27</sup> Em inglês, no original: “the proponent of externalism who insists that the clairvoyant beliefs in question are nonetheless epistemically justified must apparently sever either the connection between epistemic rationality and epistemic justification or else that between epistemic rationality and rationality in action”.

racionalidade epistêmica e justificação epistêmica, bem como a conexão entre racionalidade epistêmica e racionalidade de ação.

BonJour defende, portanto, a prioridade do internalismo, já que o externalismo não consegue produzir uma resposta satisfatória para a exigência de se ter boas razões para pensar que as crenças são verdadeiras. Se um externalista alega que uma crença foi formada por um processo confiável e faz essa alegação com base em seus próprios processos cognitivos cuja confiabilidade é um fato externo ao qual ele não tem acesso interno, então aquela crença foi confiavelmente formada se os próprios processos cognitivos do externalista são confiáveis da maneira que ele acredita que são. Como isso gera uma cadeia iterativa de confiabilidade (o processo A é confiável se o processo B é confiável, o processo B é confiável se processo C é confiável, ...), resulta que a única maneira de se chegar a um resultado não hipotético é estabelecer que a confiabilidade de pelo menos um processo pode ser conhecida diretamente, de uma perspectiva internalista. Com isso BonJour sugere que “em geral nós realmente temos *boas razões* dentro do nosso alcance cognitivo para pensar que nossas várias crenças sobre o mundo são verdadeiras” (2003, p. 39-40).<sup>28</sup> E acrescenta que “se não tivéssemos essa convicção, não haveria nada particularmente implausível sobre o ceticismo e nenhuma razão particular para pensar que nossas crenças fossem justificadas em *qualquer* sentido, inclusive no sentido externalista” (p. 40).<sup>29</sup> O sentido dessa convicção é mostrar como se pode ter as razões que se pensa ter, o que motiva e serve de critério para o trabalho epistemológico, algo que o externalista não consegue fazer porque a justificação externalista não está disponível para o sujeito, nem a ninguém. As razões que o externalista supõe que *S* tem para a verdade de suas crenças são inacessíveis e, portanto, não há razão para pensar que elas existam.

Mas, se o externalismo não funciona, o coerentismo poderia ser uma boa alternativa ao fundacionismo epistêmico. BonJour esclarece que a motivação do coerentismo consiste também na inaceitabilidade das posições externalistas. Evidentemente, a posição coerentista não pode ser a de que a justificação epistêmica ocorre numa cadeia circular de justificações. Para os coerentistas, a idéia principal é a de que as justificações inferenciais ocorrem na forma de um sistema e tem caráter

<sup>28</sup> Em inglês, no original: “in general we actually do have *good reasons* within our cognitive grasp for thinking that our various beliefs about the world are true”.

<sup>29</sup> Em inglês, no original: “If we did not have such a conviction, there would be nothing particularly implausible about skepticism and no particular reason to think that our beliefs are justified in *any* sense, including the externalist one”.



holístico: “as crenças são justificadas por serem inferencialmente relacionadas a outras crenças no contexto total de um sistema coerente” (BonJour, 2000, p. 130).<sup>30</sup>

O interesse do coerentismo é tratar do nível global de justificação, isto é, aquele em que a questão epistêmica diz respeito a todo o sistema de crenças empíricas. Como definir coerência? A coerência, segundo BonJour, diz respeito ao modo como as crenças do sistema sustentam umas as outras ou são consistentes entre si. Num sistema de crenças, as crenças se “encaixam” umas com as outras e esse encaixe faz com que o sistema de crenças se torne organizado e bem estruturado. Fumerton apresenta a metáfora do quebra-cabeça para exemplificar a coerência de um sistema de crenças. Cada peça do quebra-cabeça representa uma crença e todas as peças devem se encaixar perfeitamente para constituir a figura que no final deverá aparecer: “As peças encaixáveis têm a forma precisamente igual, e nós temos a única tarefa de criar uma figura (e nem sabemos de antemão com o que a figura deve se parecer). Se tivermos êxito em criar uma figura clara com as peças, podemos alegar que estamos justificados em colocar as peças onde as colocamos” (Fumerton, 2003, p. 216).<sup>31</sup>

Os coerentistas normalmente alegam que a consistência lógica do sistema é ingrediente básico do coerentismo. Mas o paradoxo da loteria mostra que um conjunto de crenças inconsistentes pode ser justificado: “Se há mil pessoas numa loteria que eu sei que é séria, eu posso crer justificadamente de cada participante que ele ou ela vai perder e também crer justificadamente que nem todos eles vão perder. Nenhuma dessas crenças é logicamente consistente com a conjunção das restantes, mas cada uma é justificada” (Fumerton, 2002b, p. 227).<sup>32</sup> Assim, o coerentista erra ao fazer a exigência de consistência lógica de um sistema de crenças. Nem mesmo a presença de uma falsidade lógica poderia impedir a possibilidade de haver justificação epistêmica para crer numa proposição empírica. A presença de uma falsidade lógica no sistema faz com que a conjunção dessa falsidade com qualquer outra crença seja sempre inconsistente, “todavia, parece mais do que um desconforto permitir que um erro filosófico ou

---

<sup>30</sup> Em inglês, no original: “beliefs are justified by being inferentially related to other beliefs in the overall context of a coherent system”.

<sup>31</sup> Em inglês, no original: “The interlocking pieces are all precisely the same shape, and we are given only the task of creating a picture (we don’t even know in advance what the picture is supposed to look like). If we succeed in constructing a nice neat picture out of the pieces, we can claim to be justified in placing the pieces where we did”.

<sup>32</sup> Em inglês, no original: “If there are a thousand people in a lottery that I know to be fair, I can justifiably believe of each participant that he or she will lose and also justifiably believe that not all of them will lose. None of these beliefs is logically consistent with the conjunction of the rest, but each is justified”.

matemático desse tipo destrua a possibilidade de haver *qualquer* justificação epistêmica para se crer em *qualquer* proposição” (Fumerton, 2002b, p. 227).<sup>33</sup>

Mas o próprio BonJour, antes defensor do coerentismo, avança algumas objeções. Uma das objeções diz respeito aos sistemas coerentes alternativos. Aparentemente, qualquer conceito de coerência admitiria que há muitos sistemas de crenças coerentes e que, entretanto, eles são incompatíveis. A escolha entre esses sistemas seria puramente arbitrária e, em consequência, todos os sistemas e as crenças que eles contêm são igualmente justificados. Isso quer dizer que quaisquer crenças consistentes farão parte de um desses sistemas e, portanto, há tantas razões para se pensar que as crenças que realmente se têm são verdadeiras como para se pensar que qualquer crença alternativa o seja.

Outra objeção que pode ser dirigida ao coerentismo é que o sistema de crenças está completamente desconectado com o mundo que ele pretende descrever, se o coerentismo diz respeito somente à relação interna dos componentes do sistema de crenças. Assim, o coerentismo tem o absurdo resultado de que o sistema de crenças não precisa receber nenhuma informação do mundo exterior e nem precisa ter qualquer influência causal do mundo exterior. O sistema, portanto, não pode gerar nenhuma justificação para qualquer crença que ele contém, uma vez que a verdade da proposição em que se crê seria resultado de um acaso.

Uma terceira objeção apontada por BonJour é o problema da verdade. A questão da verdade é importante porque a justificação epistêmica diz respeito justamente ao objetivo de se atingir a verdade. Mas se o coerentismo tem que as crenças do sistema são desconectadas do mundo exterior, então o coerentismo epistêmico deve também adotar uma teoria coerentista da verdade, o que tende a fazer adotar uma metafísica idealista. Mas isso faz com que se perca totalmente o ponto do problema. A justificação epistêmica diz respeito às crenças sobre o mundo exterior, um mundo que é independente das mentes dos sujeitos de conhecimento.

Ora, se as duas alternativas aparentemente mais viáveis ao fundacionismo, isto é, o coerentismo e o fundacionismo externalista, não se apresentam como possibilidades de resposta ao problema da justificação epistêmica, resta reconsiderar a proposta

---

<sup>33</sup> Em inglês, no original: “It seems more than a little harsh, however, to let one philosophical or mathematical error of this sort destroy the possibility of there being *any* epistemic justification for believing *any* proposition.”

fundacionista. Bonjour propõe a defesa de um fundacionismo clássico em que as crenças básicas são crenças sobre o conteúdo das experiências sensoriais. A partir do conceito de crença básica como a crença que é adequadamente justificada e que é justificada independentemente de outras crenças que deveriam, também, ser justificadas, o fundacionismo enfrenta o problema de mostrar como a crença básica comporta esses dois elementos. Ora, se a crença básica é epistemicamente justificada, então existem razões para se pensar que elas sejam verdadeiras ou, pelo menos, provavelmente verdadeiras. Mas essas razões não podem ser outras crenças, caso contrário elas também precisariam ser justificadas e assim o regresso epistêmico não seria interrompido. Logo, essas razões devem ter uma certa característica, independentemente de outras crenças, que é indicativa da verdade.

A crença básica não pode ser auto-justificada e nem pode ser uma crença que simplesmente dispense justificção. A auto-justificação incorre no problema da circularidade, a petição de princípio. Ela também não pode ser uma crença justificada *a priori*, já que as crenças empíricas, sendo contingentes, não têm em si mesmas qualquer razão para se pensar que elas sejam verdadeiras. E a única razão para se pensar que uma crença dispensa a justificção é que ela tenha alguma propriedade que tenha o mesmo efeito que a justificção. Mas é muito difícil encontrar uma propriedade com essa característica. Segue-se daí que a justificção da crença básica deve apelar para a experiência, e o problema, agora, é explicar como isso funciona.

Ora, num determinado tempo  $t$ ,  $S$  tem a crença de que ele tem várias outras crenças ocorrentes. O que justifica aquela crença de  $S$  é a experiência consciente envolvida no fato de que  $S$  tem as crenças ocorrentes. Quando  $S$  tem uma crença ocorrente ele está consciente de dois aspectos correlativos, que não são aperceptivas ou reflexivos: o conteúdo proposicional da crença e o caráter assertórico ao entreter esse conteúdo. Esses dois aspectos não envolvem um ato mental de segunda ordem em que o conteúdo proposicional de que  $S$  está tendo crenças ocorrentes fosse objeto. Esses aspectos são constitutivos do estado de crença de primeira ordem, sendo eles o que fazem com que a crença seja *esta* crença e não outra. O conteúdo proposicional e o conteúdo assertórico são o que fazem com que  $S$  tenha a crença ocorrente. As crenças ocorrentes são, portanto, estados conscientes e aquilo de que se está consciente é justamente o conteúdo proposicional e o conteúdo assertórico da crença: “O ponto aqui é simplesmente que a crença ocorrente ou o pensamento é, no final das contas, um

estado *consciente*, e aquilo de que se está primeiramente consciente ao ter essa crença é precisamente seu conteúdo proposicional e assertórico: não estar conscientemente ciente daquele conteúdo seria o mesmo que nem ter a crença ocorrente ou consciente” (BonJour, 2002a, p. 24).<sup>34</sup> Esse aspecto experiencial da crença ocorrente tem a força de livrar-se do dilema anti-fundacionista.<sup>35</sup> A mais fundamental experiência envolvida na crença ocorrente é uma apreensão intrínseca e constitutiva do conteúdo proposicional e assertórico da crença. Essa apreensão constitutiva, já que tem um caráter não-perceptual, nem requer e nem admite qualquer justificação: ela é infalível. Uma vez que essa apreensão do conteúdo proposicional e assertórico está *embutida* na crença, fazendo com que ela seja *esta* crença e não outra, ela não pode estar errada porque não há nada, não há um fato independente do qual se poderia estar errado.

A metacrença, por exemplo, a crença de *S* de que ele está tendo a crença de que há um gato branco no telhado, é justificada por essa apreensão constitutiva do conteúdo proposicional e assertórico da crença. “[A] metacrença é uma *descrição* do próprio conteúdo envolvido na apreensão constitutiva de conteúdo, de tal forma que, ao ter a apreensão constitutiva, eu estou numa posição ideal para julgar se a descrição é correta ou não” (BonJour, 2002a, p. 25).<sup>36</sup> Dessa forma, a metacrença tem o traço epistêmico que o fundacionismo requer: ela é justificada porque há uma razão internamente acessível para pensar que ela é verdadeira e essa razão não apela para outras crenças que também precisariam ser justificadas. Isso mostra que crenças sobre crenças são crenças fundacionais que estão totalmente justificadas.

Mas as crenças fundacionais sobre as próprias crenças não fornecem uma base justificatória para as crenças do mundo empírico. Além disso, é preciso considerar como se poderia ter esse alcance fundacional do conteúdo da experiência sensorial e da experiência perceptiva. Quando *S* olha pela janela e vê um gato branco no telhado, a experiência visual que ele está tendo é um estado consciente, como é a crença que ele forma de que há um gato branco no telhado, e, portanto, envolve uma apreensão

---

<sup>34</sup> Em inglês, no original: “The point here is simply that occurrent belief or thought is, after all, a *conscious* state, and what one is primarily conscious of in having such a belief is precisely its propositional and assertive content; not to be consciously aware of that content would be not to have the conscious, occurrent believe at all”.

<sup>35</sup> Trata-se do dilema de Sellars: se os fundamentos são estados com conteúdo proposicional, então eles precisam de justificação; se os fundamentos são não-intencionais, então eles não podem oferecer justificação.

<sup>36</sup> Em inglês, no original: “the metabelief is a *description* of the very content involved in the constitutive awareness of content, so that by consciously having the constitutive awareness, I am in an ideal position to judge whether or not this description is correct”.

constitutiva do conteúdo distintivo desse estado, que é o conteúdo experiencial ou sensorial. Dessa forma, essa apreensão constitutiva não precisa ser justificada e é, como se requer no fundacionismo clássico, infalível. Não se pode errar porque essa apreensão do conteúdo sensorial é o que dá o conteúdo específico da experiência que se está tendo, isto é, é aquilo que faz com que a experiência que se está tendo seja a experiência que se está tendo. O conteúdo da experiência, mesmo não sendo conceitual, pode ser descrito conceitualmente em muito detalhe. A relação que há entre o conteúdo não-proposicional e não-conceitual da experiência com a descrição conceitual não é lógica e nem meramente causal, mas é uma relação descritiva, e por isso o caráter não-conceitual daquele conteúdo pode servir de base para se pensar que a descrição é correta ou não e, assim, é uma razão para pensar que a crença é verdadeira.

Essa razão deve ser obtida independentemente da descrição conceitual do conteúdo não-conceitual, e isso ocorre no caso em consideração aqui. O conteúdo experiencial ou sensorial é ele mesmo um estado consciente e o sujeito pode estar ciente desse conteúdo constitutivo independentemente de outra descrição conceitual. Portanto, quando se está consciente do estado de experiência sensorial, também se está ciente do conteúdo sensorial específico daquele estado, simplesmente porque se está tendo aquela experiência. Se *S* tem a crença de que há um gato branco no telhado, o conteúdo dessa crença descreve a experiência visual que ele está tendo. *S* compreende também o que essa crença descreve, no sentido de que ele compreende que essa crença descreve a experiência de ele estar vendo um gato branco no telhado. Sendo assim ele pode saber se a descrição da experiência que ele está tendo está correta, já que ele sabe como a experiência deveria ser para ser descrita daquela forma. Portanto, ele está justificado em ter aquela crença.

“[S]e uma crença aperceptiva que eu considero pretende descrever ou caracterizar conceitualmente aquele conteúdo perceptivo, ainda que, sem dúvida, incompletamente, e se eu compreendo o conteúdo descritivo daquela crença, isto é, compreendo como uma experiência teria que ser para satisfazer a descrição conceitual, então parece que estou numa boa posição, de fato, numa posição ideal, para julgar se a descrição conceitual é exata, até onde ela pode, e, se for assim, estar com isso justificado em aceitar a crença” (BonJour, 2002a, p. 30).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Em inglês, no original: “if an aperceptive belief that I entertain purports to describe or conceptually characterize that perceptual content, albeit no doubt incompletely, and if I understand the descriptive content of that belief, that is, understand what an experience would have to be like in order to satisfy the

Dessa forma, se as descrições conceituais têm que ter algum contato com a realidade, a idéia de que há uma apreensão do conteúdo da experiência sensorial dá a explicação de como a descrição conceitual se confronta com aquele aspecto não-conceitual da realidade que ela pretende descrever, já que esse confronto só é possível se a realidade a ser descrita é um estado consciente e a descrição diz respeito ao conteúdo do próprio estado consciente. Se for assim, somente as crenças sobre os próprios estados mentais podem ser básicas e, se for isso o que se pretende com “familiaridade direta”, “apreensão imediata” ou “auto-apresentação”, então o fundacionismo clássico é efetivamente a visão correta para interromper o regresso das justificações.

Timothy McGrew também defende uma versão de fundacionismo clássico. Na sua teoria, McGrew pretende mostrar que os fundamentos infalíveis são necessários e estão disponíveis ao sujeito de conhecimento, e, além disso, são suficientes para constituírem a base do conhecimento empírico. Quando o cético lança o desafio ‘como você sabe que  $p$ ?’ ou ‘qual é a evidência que você tem para pensar que a crença de que  $p$  é justificada?’,  $S$  responde que chegou a uma crença  $z$  e que ele não precisa ir além, por que  $z$  é uma crença básica que ele está justificado em ter. O cético pode aceitar que, em alguns casos se está mesmo justificado em ter uma crença, mas a questão seria se se está justificado em ter *esta* crença *agora*. E isso para McGrew é a grande motivação para o fundacionismo tradicional. Ora, se a crença de que  $p$  é uma crença inferencial (isto é, não-básica), então, para se estar justificado em crer que  $p$  é preciso que se esteja justificado em ter as crenças das quais se inferiu  $p$ . É também preciso que haja um princípio epistêmico que mostre que sempre que se faz uma inferência dessa maneira a partir de crenças justificadas, o resultado é chegar a uma crença justificada. Mas no caso das crenças básicas não há nenhuma inferência a partir de outras crenças. Portanto, o princípio epistêmico deve mostrar que sempre que se forma a crença de uma maneira assim-e-assim, o resultado que se obtém é uma crença justificada. Em outras palavras, se  $p$  é uma crença básica, o princípio deve mostrar que a proposição ‘ $S$  está justificado em crer que  $p$ ’ é verdadeira, seja o princípio conhecido ou não por  $S$ : “alguém que queira saber se a crença de  $S$  de que ele está com dor de cabeça é realmente justificada

---

conceptual description, then I seem to be in a good, indeed an ideal, position to judge whether the conceptual description is accurate as far as it goes, and if so, to be thereby justified in accepting the belief”.

pode razoavelmente esperar por um princípio (conhecido ou não de *S*) que *não* pareça arbitrário e que indique por que aquela crença é realmente justificada sem o apoio inferencial” (McGrew, 2003, p. 196-7).<sup>38</sup> Esse princípio, portanto, deve mostrar que a crença básica é formada de tal maneira que não se pode estar errado em formá-la e não se pode não estar justificado em tê-la.

Concede-se que a percepção é uma fonte de muitas crenças espontâneas, crenças que são formadas sem que haja qualquer argumento explícito por parte do sujeito. Essas crenças são falíveis, mas não são básicas, e o que se requer é que elas sejam mais do que provavelmente verdadeiras para serem básicas. A memória, por exemplo, pode ser a fonte da crença de que *p* e *S* pode estar enganado em relação *ao que* ele está lembrando, mas não pode se enganar com o fato de que ele *está* lembrando algo e em relação ao que lhe *parece* estar lembrando: “A dúvida surge somente no ponto em que eu pergunto se eu estou lembrando *corretamente*, mas essas dúvidas não fariam nem sequer sentido a não ser que eu poderia determinar independentemente o que me *parece* estar lembrando” (McGrew, 2003, p. 197).<sup>39</sup> Da mesma forma, se *S* tem, ainda que vagamente, a impressão de que ele está ouvindo o barulho do motor da geladeira, então não se pode negar que ele está tendo uma determinada experiência sensorial, a experiência de estar ouvindo o ruído do motor da geladeira. O que constitui a fundação, segundo McGrew, é exatamente isso: as experiências que se está tendo, ainda que as causas dessas experiências não sejam determinadas corretamente. Dessa forma, não há nenhum problema em se admitir que as crenças surjam das percepções, da memória ou do testemunho, ainda que todas sejam fontes falíveis, desde que se aceite que deva existir algo do qual se tem absoluta certeza em relação às crenças básicas. Para o fundacionismo tradicional, “qualquer um que faz uso de tais crenças, mesmo que ele seja um fundacionista moderado (e, portanto, comprometido com a negação da necessidade de depender de certezas), é capaz de fazer isso somente porque há um nível mais profundo no qual há alguma coisa do qual ele está certo e no qual uma crença de nível superior depende para a sua justificação” (McGrew, 2003, 198).<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Em inglês, no original: “someone who wants to know whether *S*’s belief that he has a headache is really justified may reasonably hold out for an epistemic principle (whether known to *S* or not) that does *not* sound arbitrary and that indicates why that belief really is justified without any inferential support”.

<sup>39</sup> Em inglês, no original: “Doubt only arises at the point where I ask whether I am remembering *correctly*, but these doubts would not even make sense unless I could independently determine what I *seem* to remember”.

<sup>40</sup> Em inglês, no original: “everyone who makes legitimate use of such beliefs, even if he is a moderate foundationalist (and therefore committed to denying the need to rely on certainties), is able to do so only

De acordo com o fundacionismo clássico de McGrew, existem crenças empíricas das quais não se pode estar errado e que servem de base para todas as outras crenças. Não basta apenas mostrar que elas são necessárias para a justificação epistêmica e para o conhecimento, mas é preciso mostrar que elas estão disponíveis ao sujeito. Claro que pode ocorrer a *S* a crença de que ele está segurando uma caneta de ouro enquanto ele escreve um bilhete e, num sentido prático, ele tem todas as razões para sustentar essa crença. Mas ele também poderia estar tendo um sonho vividíssimo e formar essa mesma crença, o que mostra que se pode estar errado em formar qualquer crença empírica. Entretanto, o mesmo parece não ocorrer em relação aos estados mentais. Uma sensação de dor permite formar uma crença certa e o sujeito que a forma está justificado em formá-la. Se *S* está com dor de cabeça, no momento em que ele está tendo a dor de cabeça e prestar atenção a ela, então não é possível que ele não esteja com dor de cabeça. *S* forma a crença de que ele está com dor de cabeça sem fazer qualquer inferência a partir de outras coisas, e o mesmo ocorre com qualquer experiência: “O mesmo ponto pode ser estendido para qualquer tipo de experiência – não apenas dores de cabeça, mas sensações visuais, a percepção tátil, as memórias aparentes e até os ímpetos de emoção. Em cada caso, há um nível no qual você não pode estar errado sobre a sua experiência” (McGrew, 2003, p. 198).<sup>41</sup>

Mas qual é esse nível e qual é a relação que garante a correção da crença, isto é, o que garante que o fato de *S* crer que *p* acarreta que *p* é verdadeira? Há alguma coisa a que *S* tem acesso direto, e que, se ele tivesse que descrever, ele usaria uma construção lingüística do tipo ‘eu estou experienciando *isto*’, em que ‘isto’ é substituído pela própria experiência que ele está tendo. Sendo assim, *S* não poderá estar errado em formar a crença, já que, se não houvesse nada que *S* estivesse experienciando, não haveria nenhuma crença para ser formada.

Mas além de ser imune ao erro, as crenças básicas têm que ser imunes à não-justificação. Assim, elas devem ter certa característica intrínseca tal que, se *S* crê que *p*, então *p* é verdadeira, isto é, o fato de *S* crer que *p* acarreta a verdade de *p* e, além disso, a verdade da proposição deve estar limitada ao modo de acesso de *S* ao conteúdo da proposição. E isso acontece se as crenças são formadas referencialmente, quer dizer, em

---

because there is a deeper level at which there is something of which he is certain and on which the higher-level belief depends for its justification”.

<sup>41</sup> Em inglês, no original: “This same point can be extended to any sort of experience – not just headaches, but visual sensations, tactile perception, apparent memories, and even rushes of emotion. In each case, there is a level at which you cannot be wrong about your experience”.



relação àquilo a que *S* tem acesso direto: “O conteúdo relevante é alguma coisa que está dentro do campo de consciência do indivíduo, e a própria existência desse conteúdo é o que torna a crença verdadeira” (McGrew, 2003, p. 199).<sup>42</sup>

Ora, o que o fundacionismo tradicional de McGrew mostra é que há crenças básicas a respeito dos próprios estados mentais, crenças em primeira pessoa. O que precisa ser mostrado, agora, é como, a partir dessas crenças de primeira pessoa, pode-se inferir crenças sobre o mundo exterior. O fundacionismo clássico precisa mostrar o caminho para se formar crenças sobre a realidade extra mental e se as crenças em primeira pessoa podem sustentar a existência de um mundo independente da mente. O fundacionismo clássico apela para a inferência explanatória, ou inferência à melhor explicação, para mostrar a passagem das crenças em primeira pessoa às crenças inferenciais, isto é, para mostrar como aquelas crenças sobre os estados internos permitem inferir crenças sobre o mundo exterior. Considere-se o seguinte traço da teoria da confirmação: Dadas uma teoria *T* e uma crença *e*, nenhuma das quais é garantida e nem descartada por qualquer coisa que se conheça, então, se *T* aumenta a probabilidade de *e*, segue-se que *e* é evidência para *T*. O manejo que o fundacionista clássico faz disso tem a forma de um argumento não-dedutivo da seguinte forma: *S* tem a experiência *E* e, se há um gato branco no telhado, então *S* teria a tal experiência *E*. Portanto, há um gato branco no telhado. McGrew quer mostrar que as teorias com base nas quais se pode antecipar e controlar as experiências aumentam sua credibilidade se essas antecipações e controles são bem-sucedidos. Na vida diária, parece que o que acontece é exatamente isso: se *S* ouve o ruído do motor da geladeira, então ele experiencia a audição do ruído da geladeira, e infere que ele está ouvindo o ruído do motor da geladeira com base nessa experiência. Então, se a partir das experiências sensoriais que se descrevem em primeira pessoa obtém-se corretamente o resultado de que o conteúdo daquelas experiências é o caso, segue-se que o efeito confirmatório dessa teoria é surpreendente:

“É relativamente simples mostrar que múltiplas linhas de evidência que sustentam a mesma crença aumentam sua credibilidade com velocidade assustadora. Mas isso é precisamente aquilo com que nos defrontamos na vida diária. O olfato, a visão, o tato e o paladar que se tem de um cheeseburger são todos pistas sensoriais independentes que são bem

---

<sup>42</sup> Em inglês, no original: “The relevant content is something that lies within the individual’s field of awareness, and the very existence of that content is what makes the belief true”.

explicadas pela existência real de um cheeseburger nas minhas mãos, mas não bem explicadas por qualquer hipótese rival: eles fornecem um conjunto de evidências que se apóiam e se entrecruzam mutuamente em favor da crença de que há realmente um cheeseburger. Uma vez que estamos engajados constantemente nesse tipo de antecipação e controle das nossas experiências, o efeito confirmatório total é surpreendente” (McGrew, 2003, p. 202).<sup>43</sup>

Como se vê, para as versões do fundacionismo clássico, as crenças básicas descrevem um fato sobre a vida mental do sujeito. Parece, portanto, que em qualquer situação em que o sujeito tem uma experiência sensorial ele também formula a crença sobre o caráter dessa experiência sensorial. Se *S* experiencia algo como se fosse vermelho, ele também formula a crença de que ele está experienciando algo como se fosse vermelho, mesmo que essa formulação não seja de forma explícita. Uma das objeções dirigidas ao fundacionismo clássico consiste em que as crenças empíricas não são crenças na forma de primeira pessoa. McGrew, entretanto, responde a essa objeção apontando uma confusão entre prioridade psicológica e prioridade epistêmica. McGrew não explicita em que consiste a prioridade psicológica e a prioridade epistêmica, mas tudo indica que a prioridade psicológica diz respeito ao que se passa na mente do sujeito, ao passo que a prioridade epistêmica diz respeito à dependência epistêmica. Disso se depreende que o fundacionismo clássico de McGrew defende que as crenças sobre os estados internos têm prioridade epistêmica em relação às crenças sobre o mundo empírico, embora essas crenças sobre os estados internos sejam subscientes: “a resposta a esse desafio ao fundacionismo clássico é que a consciência que o adulto tem dos estímulos visuais, táteis e auditivos é muitas vezes subsciente, mas nem por isso irrelevante para a justificação das crenças empíricas” (McGrew, 2003, p. 200).<sup>44</sup>

Quando *S* vê o gato branco no telhado, o primeiro pensamento explícito que lhe ocorre é o de que há um gato branco no telhado. Isso sugere que os pensamentos

---

<sup>43</sup> Em inglês, no original: “It is relatively simple to show that multiple lines of evidence supporting the same belief raise its credibility with dramatic speed. But this is precisely what we confront in daily life. The smell, sight, touch, and taste I have from a cheeseburger are all independent sensory clues that are well explained by the actual existence of a cheeseburger in my hands but not well explained by any rival hypothesis: They provide an overlapping and mutually reinforcing set of sensory evidence in favor of the belief that there really is a cheeseburger. Since we are constantly engaged in this sort of anticipation and control of our experiences, the total confirmatory effect is overwhelming”.

<sup>44</sup> Em inglês, no original: “the answer to this challenge to strong foundationalism is that an adult’s awareness is often subconscious but not therefore irrelevant to justification of empirical beliefs”.

*explícitos* dizem respeito ao mundo exterior, mas há pensamentos não-*explícitos* que ocorrem concomitantemente e que dizem respeito à própria experiência do sujeito. Assim, o sujeito forma a crença de que ele está tendo uma certa experiência, embora essa crença seja subconsciente ou implícita, e parece que essa é a idéia subjacente ao fundacionismo clássico: a de que o sujeito tem, efetivamente, essas crenças implícitas. Quando *S* vê o gato branco no telhado ele forma *implicitamente*, isto é, não-conscientemente, a crença de que ele está tendo a experiência de ver um gato branco no telhado.

A idéia de que há essas crenças implícitas favorece o fundacionismo clássico, já que é difícil imaginar que *S* pudesse olhar pela janela e ter simplesmente a experiência visual de formas e cores sem interpretar essa experiência, no caso, como a de ver um gato branco no telhado. É preciso, portanto, que *S* tenha uma crença implícita de que ele está tendo essa experiência assim-e-assim. Feldman, entretanto, contesta essa idéia do fundacionismo clássico. Feldman aceita que o fato de não se estar consciente de uma crença desse tipo não prova que ela não exista, mas alega que a postulação de tais crenças constitui uma manobra para salvaguardar o fundacionismo clássico: “Embora seja verdadeiro que nossa falta de consciência de uma crença não estabelece que não a temos, a insistência em que nós temos tal crença (implícita) em todos os casos relevantes é uma asserção empírica sobre a nossa psicologia formulada para resgatar uma tese filosófica. Penso que tais resgates são mal concebidos” (Feldman, 2004a, p. 142).<sup>45</sup>

Pode-se supor que um cientista da cognição esteja monitorando o cérebro de *S* enquanto ele olha pela janela. Em princípio, o cientista detecta quando *S* forma a crença de que há um gato branco na janela. O cientista da cognição pode identificar as crenças ocorrentes de *S*. Mas não é contraditório pensar que o cientista da cognição pudesse detectar que *S* formou a crença de que há um gato branco no telhado sem ter formado qualquer crença a respeito da sua própria experiência visual. O fundacionista clássico, entretanto, vai insistir que, embora o cientista da cognição pudesse detectar as crenças *ocorrentes* de *S*, ele não poderia identificar as crenças *implícitas* de *S*, já que estas não são crenças conscientes. Se as crenças implícitas não são conscientes, é possível que

---

<sup>45</sup> Em inglês, no original: “While it is true that our lack of awareness of the belief does not establish that we do not have it, the insistence that we do have such a (implicit) belief in all the relevant cases is an empirical assertion about our psychologies devised to rescue a philosophical thesis. I think that such rescues are ill-conceived”.

elas ocorram sem que se possa notá-las: o fato de não se estar consciente de certos eventos mentais, não significa que eles não ocorram. Mas é um erro pensar que as crenças implícitas não poderiam ser detectadas pelo cientista cognitivo: “não há nenhuma razão para pensar que eventos não-conscientes não sejam eventos genuínos no cérebro. Não há nenhuma razão para pensar que, pelo menos em princípio, as manifestações físicas deles no cérebro não possam ser observadas” (Feldman, 2004a, p. 142).<sup>46</sup>

O fundacionismo clássico poderia sugerir que as crenças implícitas são crenças disposicionais, isto é, crenças que o sujeito forma, mas que não são ocorrentes. Assim, ao olhar pela janela, *S* forma a crença de que há um gato branco no telhado, que é uma crença ocorrente, presente na consciência de *S*, e *também* a crença implícita de que ele está tendo uma experiência assim-e-assim, que é uma crença disposicional que ele forma sem se dar conta. Robert Audi (1994) mostra a distinção entre *crenças disposicionais* e *disposição para crer*, em que crenças disposicionais são aquelas que fazem parte do sistema de crenças de *S* mas que não estão presentes na consciência dele no momento em questão, ao passo que, conforme a situação, *S* está disposto a formar a crença se for o caso no momento dado: “a diferença sugerida entre uma crença disposicional e uma disposição para crer é em parte aquela que há entre a acessibilidade a uma proposição por um processo de recuperação através da memória e sua acessibilidade somente através de um processo de formação de crenças” (Audi, 1994, p. 420).<sup>47</sup> Pode ser que *S*, ao formar a crença de que há um gato branco no telhado, também tenha a disposição de formar a crença sobre a experiência que ele está tendo, mas isso não mostra que essa disposição para crer tenha qualquer relevância para a boa-fundação da crença ocorrente de que há um gato branco no telhado. O fundacionismo clássico, entretanto, diz que é difícil ver como *S* tem a experiência de estar vendo um gato branco no telhado e crê que há um gato branco no telhado sem formar a crença disposicional de que ele está tendo essa experiência. Mas o que o fundacionismo clássico deve explicar é por que é preciso formar essas crenças disposicionais e quais são as bases para se estabelecer que essas crenças disposicionais são, de fato, formadas.

---

<sup>46</sup> Em inglês, no original: “there is no reason at all to think that non-conscious events are not genuine events in the brain. There is no reason to think that, at least in principle, their physical manifestations in the brain could not be observed”.

<sup>47</sup> Em inglês, no original: “The suggested difference between a dispositional belief and a disposition to believe is in part that between accessibility of a proposition by a retrieval process that draws on memory and its accessibility only through a belief formation process”.

Feldman alega que estabelecer essas crenças disposicionais apresenta uma séria dificuldade para o fundacionismo clássico: “Não penso que os epistemólogos estão em posição de julgar que as pessoas têm as crenças disposicionais que o fundacionismo tradicional diz que elas devem ter a fim de obter conhecimento do mundo que as rodeia. É um erro fazer esse tipo de psicologia empírica sentado numa poltrona e é um erro deixar que uma visão filosófica dependa de especulações empíricas desse tipo” (2004a, p. 143).<sup>48</sup> Dessa forma, talvez seja mais viável uma teoria fundacionista que dispense a formação de crenças sobre os próprios estados mentais e que estabeleça que as crenças do mundo empírico sejam formadas diretamente através da experiência sem a necessidade de qualquer crença, ainda que implícita, a respeito dessas experiências.

---

<sup>48</sup> Em inglês, no original: “I do not think that epistemologists are in a position to judge that people do have the dispositional beliefs traditional foundationalism says they must have in order to have knowledge of the world around them. It is a mistake to do this sort of empirical psychology in one’s armchair and it is a mistake to let one’s philosophical view depend upon empirical speculation of this sort”.

### 3. FUNDACIONISMO EPISTÊMICO MODERADO

O fundacionismo está comprometido com a noção de crença justificada não-inferencialmente, que são as crenças cuja justificação não depende de outras crenças. Quer dizer, se uma teoria é fundacionista, então ela estipula que há crenças básicas e crenças não básicas. O maior problema para o fundacionismo é o de estabelecer quais são as crenças que podem ser consideradas básicas, sobre as quais o edifício do conhecimento pudesse ser erguido.

O fundacionismo clássico defende que as crenças básicas são crenças que se referem aos estados mentais do sujeito, estados que correspondem à experiência imediata, e que, portanto, são infalíveis. Essas experiências imediatas produzem percepções de tal maneira que o sujeito não pode estar errado em formá-las. Além disso, para o fundacionismo clássico, sem essas percepções produzidas pela experiência imediata não seria possível a justificação de nenhuma crença, de modo que as percepções produzidas pela experiência imediata estão presentes na justificação de qualquer outra crença.

Ora, as crenças que *S* forma a respeito de como as coisas parecem a ele quando ele está tendo uma experiência imediata são geralmente verdadeiras, mas não se segue daí que sejam necessariamente assim. Se *S* vê a uma certa distância algo que lhe parece ser um gato branco num telhado, ele formula a crença de que ele está vendo algo que lhe parece ser um gato branco num telhado, já que isso parece ser o caso. Isso, todavia, não é imune ao erro, já que *S* poderia formar essa crença influenciado pelo desejo de que seus olhos estejam funcionando perfeitamente. Ou então alguém poderia, voluntária ou involuntariamente, sugerir a *S* que ele está vendo um gato branco no telhado simplesmente ao formular uma pergunta, mais ou menos ingênua, do tipo ‘Como é que

aquele gato branco foi parar naquele telhado?’, fazendo com que *S* concordasse e formasse a crença de que ele está vendo um gato branco num telhado. Há, portanto, razões para pensar que as crenças sobre as experiências imediatas não sejam infalíveis e, dessa forma, para salvaguardar o fundacionismo, talvez seja melhor revisar o status das crenças básicas que se pretende colocar como fundamento da justificação e do conhecimento.

### 3.1. Motivação para o fundacionismo moderado

A visão tradicional do fundacionismo sobre a justificação é que a experiência fornece justificação para proposições sobre o carácter da experiência e essas proposições é que permitem justificar as crenças sobre o mundo exterior. Dessa forma, o fundacionismo clássico aceita o princípio de que, se *S* está experienciando algo vermelho, então a proposição de que ele está experienciando algo vermelho é justificada para *S*. Além disso, o fundacionismo clássico aceita o princípio de que, se a proposição de que *S* está experienciando algo vermelho é justificada para *S*, então, na ausência de anuladores, a proposição de que *S* vê algo vermelho é justificada para *S*. Uma experiência pode ser enganadora, por isso é preciso acrescentar que as proposições correspondentes às experiências são justificadas somente na ausência de anuladores de justificação. A idéia central, portanto, é que experiências justificam proposições cujos conteúdos são as próprias experiências e essas proposições sobre as experiências justificam proposições sobre o mundo exterior.<sup>49</sup>

O fundacionismo não-clássico, por outro lado, aceita que as experiências justificam proposições sobre o mundo exterior, mas dispensa as proposições sobre o carácter da experiência. O princípio que está subjacente ao fundacionismo não-clássico é o de que, se *S* está experienciando algo vermelho e se *S* não tem nenhum anulador de justificação, então a proposição de que *S* vê algo vermelho está justificada para ele. Mas se esses princípios descrevem as diferenças entre o fundacionismo clássico e o não-clássico, fica difícil ver qual é a diferença que há entre as duas versões de

---

<sup>49</sup> Cf. Feldman, 2004a: “A idéia principal [do fundacionismo tradicional] é que as experiências justificam proposições sobre a experiência e essas, por sua vez, justificam proposições sobre o mundo exterior. (p. 134). (Em inglês, no original: “The key idea [of traditional foundationalism] is that experiences justify propositions about experiences, and these in turn justify propositions about the world”).

fundacionismo. Por silogismo hipotético, os princípios aceitos pelo fundacionismo clássico implicam o princípio aceito pelo fundacionismo não-clássico. Por outro lado, qual seria a razão para que o fundacionismo não-clássico rejeitasse a possibilidade de que as proposições sobre as experiências justificam proposições sobre o mundo exterior? O problema é que um princípio como aquele adotado pelo fundacionismo clássico de que, se *S* está experienciando algo vermelho, então a proposição de que ele está experienciando algo vermelho é justificada para *S* é um princípio que não funciona em todos os casos. Feldman faz lembrar o exemplo da galinha com pintas: “Ter a experiência de uma galinha com 48 pintas (pelo menos tipicamente) não torna justificada a proposição de que se está tendo essa experiência” (Feldman, 2004a, p.135).<sup>50</sup> Mas o fundacionismo não-clássico também é problemático em relação ao princípio de que, se *S* está experienciando algo vermelho e se *S* não tem nenhum anulador de justificação, então a proposição de que *S* vê algo vermelho está justificada para ele. Se *S* está tendo a experiência de uma flor de um tipo *x*, não se segue que ele está justificado em pensar que a tal flor está ali, já que isso dependerá de ele ter conhecimento sobre flores do tipo *x*, assim como parece que não se segue que se *S* está tendo a experiência da galinha com 48 pintas, então a galinha *com 48 pintas* está ali.

Se normalmente os fundacionistas clássicos e os não-clássicos concordam com os exemplos que eles fornecem para defender suas teorias e se eles concordam que a experiência é a fonte da justificação, segue-se que eles concordam que algumas experiências justificam crenças sobre o mundo exterior enquanto outras experiências não têm essa capacidade. A discordância entre as duas visões fundacionistas, portanto, deve estar em outro lugar.

A idéia de que é preciso *passar* pelas crenças sobre a experiência se se quer obter justificação para as proposições sobre o mundo exterior é a idéia que permite aos fundacionistas clássicos rejeitar o princípio favorecido pelos não-clássicos. A exigência de que é preciso passar pelas crenças sobre os estados internos leva, também, à reformulação do segundo princípio aceito pelos fundacionistas clássicos: estar justificado em crer que se está experienciando algo vermelho não é suficiente para justificar a crença de que se está vendo algo vermelho, mesmo na ausência de anuladores. Dessa forma, os fundacionistas clássicos devem acrescentar que, se *S* está

---

<sup>50</sup> Em inglês, no original: “Having an experience of a 48 speckled hen does not (typically, at least) render justified a proposition that one is having such an experience”.



experienciando algo vermelho e crê com base nisso que ele está experienciando algo vermelho, então, na ausência de anuladores, ele tem justificção para a proposição de que ele vê algo que é vermelho. Assim, para ter uma base suficiente para crer que se está vendo algo que é vermelho, é preciso que se tenha a crença sobre a própria experiência. As crenças sobre o mundo exterior, portanto, não são justificadas simplesmente pela experiência correspondente, mas por uma crença bem fundada sobre o caráter dessa experiência.

Além disso, o fundacionismo clássico, exigindo a crença bem fundada sobre o caráter da experiência, deve estipular que os fatos sobre o que se está justificado em crer sobre o mundo exterior sobrevêm não apenas às experiências que se têm, mas à combinação do caráter das experiências que se têm e o que se crê sobre essas experiências. Isso parece ser bem diferente do que os fundacionistas não-clássicos aceitam sobre a superveniência: os fatos sobre os quais se está justificado em crer sobre o mundo exterior sobrevêm aos fatos sobre a experiência. Para o fundacionista não-clássico, portanto, a experiência de algo que é vermelho é suficiente para justificar a proposição de que se está na presença de algo que é vermelho.

Mas mesmo que a proposição esteja justificada pela experiência que se tem, isso não é a mesma coisa que crer justificadamente na proposição. A diferença entre justificção proposicional e justificção doxástica já é conhecida. A justificção doxástica diz respeito às evidências que  $S$  tem para crer que  $p$ , qual é a boa fundação da crença de  $S$  de que  $p$ . E aqui se percebe mais claramente a diferença entre o fundacionismo clássico e o não-clássico. Os dois aceitam a dependência parcial da justificção das crenças sobre o mundo exterior em relação aos estados experienciais. Mas enquanto para a visão clássica do fundacionismo as crenças sobre o mundo exterior são bem fundadas somente se elas estão baseadas em crenças sobre os estados experienciais, o fundacionismo não-clássico aceita que as crenças sobre o mundo exterior sejam bem fundadas mesmo que não se tenha nenhuma crença sobre os estados experienciais.

Se uma crença tem que ser bem fundada, então o fundacionismo clássico deve aceitar que se  $S$  está experienciando algo que lhe parece vermelho e crê com base nisso que ele está tendo essa experiência, então a crença de  $S$  de que ele está experienciando algo que lhe parece vermelho é uma crença bem fundada. Deve aceitar também que se a crença de  $S$  de que ele está experienciando algo que lhe parece vermelho é uma crença

bem fundada e *S* crê com base nessa crença que ele está vendo algo vermelho então a crença de *S* de que ele está vendo algo vermelho é bem fundada, na ausência de anuladores de justificação.

Feldman apresenta o seguinte argumento contra o fundacionismo tradicional, a que ele deu o nome de Argumento da Descoberta do Cientista da Cognição:

“1. Se o fundacionismo tradicional é verdadeiro, então *S* sabe que há uma árvore na frente dele somente se *S* crê que ele está experienciando algo tipo árvore. 2. A ciência cognitiva pode (em princípio) mostrar que *S* não crê que ele está experienciando algo tipo árvore sem a partir daí mostrar que *S* não sabe que há uma árvore na frente dele. 3. *S* poderia saber que há uma árvore na frente dele sem crer que ele esteja experienciando algo tipo árvore (equivalente a 2). 4. Assim, o fundacionismo tradicional não é verdadeiro. [(1) e (3)]” (2004a, p. 138).<sup>51</sup>

A premissa (1) decorre dos princípios da boa fundação das crenças aceitos pelo fundacionismo clássico. Quanto à premissa (2), há duas idéias que parecem corretas. A primeira, a de que a crença de *S* em *p* é um fato contingente a respeito da mente de *S*, no sentido de que depende de como a mente de *S* funciona para se indicar se ele passa por uma crença sobre seus estados experienciais para chegar a formar uma crença sobre o mundo exterior e, portanto, a ciência da cognição poderia mostrar que *S* forma a crença de que há algo vermelho diante dele sem que ele tenha qualquer crença sobre sua experiência de algo que é vermelho. Além disso, se os cientistas descobrissem que não se passa por crenças sobre os estados internos para formar qualquer outra crença, isso não mostraria que não se tem conhecimento do mundo exterior. Se *S* está no jardim e, pela experiência visual que ele tem de um flamboyant, ele forma a crença de que há um flamboyant diante dele sem formar qualquer crença a respeito do caráter da experiência que ele está tendo, não há porque negar-lhe justificação para crer que ele está vendo um flamboyant diante dele (e nem que ele não tenha conhecimento disso). Portanto, a segunda premissa também parece correta.

---

<sup>51</sup> Em inglês, no original: “1. If traditional foundationalism is true, then *S* knows that there is a tree in front of him only if *S* believes that he is having a ‘treeish’ experience. 2. Cognitive science could (in principle) show that *S* does not believe that he is having a treeish experience without thereby showing that *S* does not know that there is a tree in front of him. 3. *S* could know that there is a tree in front of him without believing that he is having a treeish experience. (2) 4. So, traditional foundationalism is not true. (1), (3)”.

Ora, a terceira premissa também é verdadeira, já que é equivalente à premissa dois. Assim, se *S* não forma crenças sobre seus estados internos, não decorre que ele não tenha justificação e conhecimento. Portanto, *S* pode estar justificado na crença de que há um flamboyant diante dele (e vir a saber que há um flamboyant diante dele) sem formar uma crença sobre o caráter de seu estado experiencial de estar vendo o flamboyant diante dele. A conclusão do argumento se obtém por *modus tollens* e, portanto, é um argumento válido e, como as premissas são verdadeiras, é um argumento sólido. O fundacionismo tradicional, portanto, não é verdadeiro.

James Van Cleve tenta propor uma defesa do fundacionismo concentrando-se na discussão entre o fundacionismo e o coerentismo, uma vez que essas duas alternativas lideram o debate epistemológico. O coerentismo deve ser entendido como a tese que defende que há uma vasta rede de crenças que se sustentam mutuamente. O fundacionismo, por outro lado, mantém que deve haver uma garantia não-inferencial para as crenças básicas, embora a coerência também contribua para a ampliação da justificação. Mas há o problema de se decidir até que ponto o fundacionista pode permitir a contribuição da coerência na justificação epistêmica. O fundacionismo clássico, postulando a infalibilidade da crença básica, sustenta que a crença básica não depende de nenhuma coerência para satisfazer o critério da justificação epistêmica. O fundacionismo fraco, por outro lado, admite que a crença básica tem um grau de justificação não-inferencial muito baixo e, portanto, depende da coerência para atingir uma justificação adequada e para servir de justificação para as outras crenças. O fundacionismo fraco não teria força para interromper o regresso das justificações ao chegar às crenças básicas:

“O fundacionista fraco não pode dizer, como o faz o fundacionista moderado, que o regresso dos argumentos justificadores simplesmente termina quando se alcançam as crenças básicas, pois as crenças básicas do fundacionista fraco não são justificadas adequadamente por si mesmas para servir de premissas justificadoras para todo o resto. A solução do fundacionista fraco para esse problema é tentar aumentar a justificação tanto das crenças básicas como das não-básicas apelando para o conceito de coerência” (BonJour, 1985, p. 28).<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Em inglês, no original: “The weak foundationalist cannot say, as does the moderate foundationalist, that the regress of justifying arguments simply comes to an end when basic beliefs are reached. For the

Sendo assim, se as crenças básicas são apenas “inicialmente críveis”, de modo que somente a coerência pode erigi-las a uma justificação adequada, fica difícil ver como essa versão de fundacionismo pode ser defensável, já que o papel da justificação adequada, ao que parece, depende totalmente da coerência. Van Cleve (2005) tenta mostrar que a coerência só exerce seu papel *sobre* as crenças “inicialmente críveis”, mas não independentemente delas. Qual é o grau de credibilidade inicial que se requer é controverso, mas pode-se supor que, se as proposições que são objetos das crenças básicas fizessem parte de um sonho ou de um romance, a coerência entre elas nada fariam para indicar a verdade delas. Todavia, em situações genuínas em que as proposições pretendem descrever o mundo real, parece que a credibilidade inicial tem que ser relativamente alta:

“tem que ter, pelo menos, alta credibilidade intrínseca – talvez suficientemente alta para constituir conhecimento – conectada aos fatos que tais-e-tais estados cognitivos (sejam eles experiências, memória ostensiva, ou crenças em geral) estão realmente acontecendo. Se isso estiver certo, nós temos, não apenas que abjurar o coerentismo puro, mas temos também que adotar um fundacionismo moderado em vez de um fundacionismo fraco” (Van Cleve, 2005, p. 173).<sup>53</sup>

Uma teoria fundacionista moderada sustenta, como todo fundacionismo, que existem crenças básicas. O que favorece a admissão de que há crenças básicas é o argumento do regresso epistêmico. O argumento do regresso epistêmico parece ter motivado os filósofos a serem fundacionistas. Pryor (2005), entretanto, não pensa que o argumento do regresso epistêmico é o melhor argumento para estabelecer que há justificação imediata. Segundo ele, o melhor argumento deriva da consideração de exemplos. Se *S* levanta a mão para espantar uma mosca, *S* está justificado em crer que ele levantou a mão para espantar uma mosca. Parece que não precisa de nenhuma outra

---

weak foundationalist’s basic beliefs are not adequately justified on their own to serve as justifying premises for everything else. The weak foundationalist’s solution to this problem is to attempt to augment the justification of both basic and nonbasic beliefs by appealing to the concept of coherence”.

<sup>53</sup> Em inglês, no original: “there must at least be high intrinsic credibility – perhaps high enough to constitute knowledge – attaching to the facts that such-and-such cognitive states (be they experiences, ostensible memories, or beliefs at large) are actually taking place. If this is right, we must not only abjure pure coherentism: we must also adopt a moderate rather than a weak foundationalism”.

crença para justificar a crença de *S* de que ele levantou a mão para espantar uma mosca. Da mesma forma, quando *S* imagina e crê que sua mãe está sentada no sofá da sala, ele não precisa considerar nenhuma outra crença para crer que ele está imaginando sua mãe sentada no sofá sala. E outros exemplos desse tipo poderiam ser citados para mostrar que há boas razões para se pensar que há justificção imediata. Não é preciso aceitar a posição de Pryor, mas é importante observar que exemplos desse tipo podem reforçar a aceitação de que existem crenças básicas e que elas interrompem o regresso das justificações.

### 3.2. Duas teorias fundacionistas moderadas

Se a crença justificada de que *p* é derivada por inferência, então se requer a crença em pelo menos uma outra proposição que sirva de premissa para essa inferência. Essa premissa só pode produzir justificção se ela for também justificada. A justificção da premissa, por sua vez, dependerá da crença justificada em uma outra proposição, a menos que essa proposição seja ela mesma uma crença fundacional, cuja justificção não depende de outras crenças. Essa é justamente a conclusão fundacionista: a experiência e a razão são fontes básicas de justificção.

Robert Audi defende uma teoria fundacionista moderada, isto é, falibilista, sobre a estrutura da justificção epistêmica. Sendo falibilista, a teoria não requer que a justificção da crença básica acarrete a verdade da proposição objeto da crença. Além disso, as crenças não-básicas, as crenças da superestrutura, podem ser justificadas de modo indutivo e podem, por isso, resultarem falsas. A teoria fundacionista moderada, entretanto, requer que haja evidências suficientes para que *S* aceite a crença de que *p*, mesmo que no final das contas ele pudesse estar errado em sustentar essa crença. Finalmente, a teoria fundacionista moderada permite que se descubra erro ou falta de justificção nas crenças básicas e, em consequência, nas crenças da superestrutura, o que satisfaz a exigência do argumento do regresso epistêmico: o que se requer é que haja “motores imotos, mas não motores imóveis”.<sup>54</sup> Assim, Audi formula sua teoria da seguinte maneira:

---

<sup>54</sup> Metáfora sugerida por Chisholm.

“Para qualquer  $S$  e qualquer  $t$ , (1) a estrutura do corpo de crenças justificadas de  $S$  é, em  $t$ , fundacional no sentido em que quaisquer crenças justificadas inferenciais (portanto, não-fundacionais) que  $S$  tem dependem para sua justificação de uma ou mais crenças justificadas não-inferenciais (assim, num sentido, fundacionais) de  $S$ ; (2) a justificação das crenças fundacionais de  $S$  é, pelo menos, tipicamente anulável; (3) a transmissão da justificação inferencial não precisa ser dedutiva; e (4) as crenças justificadas não-fundacionalmente não precisam derivar *toda* sua justificação das crenças básicas, mas apenas o suficiente a fim de que elas continuassem justificadas (se as outras coisas permanecessem iguais) se qualquer outra justificação que elas têm (digamos, pela coerência) fosse eliminada” (1993, p. 134-5).<sup>55</sup>

A primeira cláusula define essa tese como fundacional. Existem crenças básicas, cuja justificação não depende de outras crenças, e a justificação das crenças da superestrutura, em última análise, depende das crenças básicas. A segunda cláusula define a teoria como falibilista: as crenças básicas não precisam ser totalmente garantidas, já que elas podem entrar em conflito tanto com outras crenças básicas como com outras crenças bem sustentadas da superestrutura. Assim, as crenças não são imunes à perda de justificação (e, dessa forma, a crença perde a condição de erigir-se em conhecimento). A terceira cláusula define a teoria como indutivista. Aqui se percebe o contraste com o fundacionismo clássico, principalmente o do tipo cartesiano. O fundacionismo moderado, falibilista, não axiomatiza as crenças básicas, já que dispensa a exigência de infalibilidade, indubitabilidade e auto-evidência. A quarta cláusula, enfim, assume que a justificação admite gradação: a crença básica pode ser adequadamente justificada a partir das fontes de justificação, mas podem ter ainda mais justificação se outros fatores, como a coerência, estiverem presentes. Dessa forma, as crenças básicas são *prima facie* justificadas, mas podem depender de outros fatores para sua justificação definitiva.

---

<sup>55</sup> Em inglês, no original: “For any  $S$  and any  $t$ , (1) the structure of  $S$ 's body of justified beliefs is, at  $t$ , foundational in the sense that any inferential (hence non-foundational) justified beliefs  $S$  has depend for their justification on one or more non-inferential (thus in a sense foundational) justified beliefs of  $S$ 's; (2) the justification of  $S$ 's foundational beliefs is at least typically defeasible; (3) the inferential transmission of justification need not be deductive; and (4) non-foundationally justified beliefs need not derive *all* of their justification from foundational ones, but only enough so that they would remain justified (other things remaining equal) any other justification they have (say, from coherence) were eliminated”. Essa formulação é repetida em Audi (2003).

Audi aponta cinco vantagens que a sua teoria fundacionista apresenta sobre as teorias rivais. Primeiramente, o fundacionismo moderado seleciona aquela que parece ser a melhor alternativa de solução para o problema do regresso epistêmico, aquela em que o regresso é interrompido por crenças justificadas a partir das quais as outras crenças são justificadas, evitando, portanto, o regresso infinito, o circular e o arbitrário. A segunda vantagem é que o fundacionismo moderado está de acordo com o senso comum em relação às fontes de crenças e justificação. As crenças não-inferenciais, isto é, as crenças básicas, que o fundacionismo moderado diz que se está justificado em aceitar são as crenças derivadas da experiência e da razão, as mesmas fontes que normalmente as pessoas utilizam para justificar suas crenças não-inferenciais: se *S* está vendo o gato branco no telhado normalmente não se pergunta para ele que outra razão ele tem para ele pensar que há um gato branco no telhado se ele apresenta como razão o fato de que ele está vendo o gato branco lá (se as circunstâncias são favoráveis, acrescente-se).

A terceira vantagem que Audi considera diz respeito à plausibilidade psicológica de sua teoria. As crenças são produzidas pela experiência, pela razão e pela inferência, e isso coincide com aquilo que se sabe sobre a origem das crenças, além de dar uma explicação mais direta para a estrutura da cognição, uma vez que evita as cadeias infinitas e as circulares. O quarto aspecto que favorece a teoria de Audi é que ela integra a epistemologia com a psicologia e com a biologia. As crenças que o fundacionismo moderado postula como não-inferencialmente justificadas, isto é, as crenças derivadas da introspecção, da percepção, da memória e da razão, são essenciais para a sobrevivência humana. Além disso, o fundacionismo moderado assume que o que explica causalmente por que se mantém uma certa crença, por exemplo, a experiência dos sentidos, é também o que justifica aquela crença. Finalmente, o fundacionismo moderado tem a vantagem de permitir o pluralismo cognitivo, uma vez que as crenças básicas podem variar de acordo com as pessoas e as circunstâncias. Mas ainda é preciso verificar em que consistem mesmo essas vantagens.

Pryor também defende uma teoria fundacionista moderada. A justificação imediata, isto é, o estabelecimento da crença básica, diz respeito à *fonte* da justificação, e não à *força* da justificação. Sendo assim, uma crença pode ser falível e mesmo assim imediatamente justificada. Além disso, uma crença pode ter justificação imediata mesmo que ele não seja psicologicamente imediata: “a sua justificação para crer numa

proposição pode depender da sua justificação para uma outra proposição, mesmo quando você não crê na segunda proposição (mas tem, simplesmente, justificação para crer nela) e, dessa forma, mesmo quando você não infere a primeira proposição a partir da segunda” (Pryor, 2000, p. 533).<sup>56</sup> Assim, quando *S* ouve passos no corredor ele forma espontaneamente a crença de que há uma pessoa passando pelo corredor, mesmo sem formar a crença de que ele está ouvindo o ruído de passos, embora a justificação da primeira dependerá da segunda.

A noção de justificação imediata é uma noção diferente das noções de auto-evidência, de auto-justificação e de autonomia epistêmica. Se *p* é uma proposição auto-evidente, por exemplo, triângulos têm três lados, então *p* é uma proposição cujo entendimento é suficiente para dar justificação à crença de que *p*, e se *S* crê que *p*, então ele tem justificação imediata para crer que *p*, mas isso não significa que somente crenças em proposições auto-evidentes teriam justificação imediata. Na mesma linha, se a crença de que *p* é uma crença auto-justificada, talvez, a crença se *S* de que ele tem crenças, então a crença de *S* de que *p* é justificada simplesmente porque *S* crê que *p*, mas isso não implica que somente crenças auto-justificadas sejam imediatamente justificadas, já que a justificação imediata é um fato temporal da crença, uma vez que ela pode ser imediatamente justificada num momento e não-justificada em outro, ao passo que uma auto-justificada seria justificada *sempre* que alguém a tivesse. E, além disso, a justificação imediata não implica que a crença dispensa outras crenças, já que algumas outras crenças podem ser necessárias para que *S* possa entreter a crença básica. Mas o que é necessário para que *S* creia que *p* é diferente da natureza da justificação que *S* tem para crer que *p*. Para entreter a crença de que *p*, é preciso que *S* possua os conceitos necessários para isso, e isso mostra que a crença de que *p* não é autônoma, mas isso não significa que a justificação para a crença de que *p* dependa das crenças necessárias para o entretenimento da crença de que *p*.

A justificação da crença básica é uma justificação *prima facie* e, portanto, pode ser anulada. A justificação para a crença de que *p* pode ser anulada ou porque há evidências contrárias a *p*, ou porque há evidências de que os sentidos não funcionam bem, etc., mas Pryor pretende que se entenda ‘*prima facie*’ e ‘evidência anuladora’ “de tal modo que

---

<sup>56</sup> Em inglês, no original: “your justification for believing one proposition can rest on your justification for believing another proposition, even when you do not believe the second proposition (but merely have justification for believing it), and hence, even when you do not infer the first proposition from the second”.



somente as evidências ordinárias das do tipo que são empregadas pelo homem na rua e pelo cientista trabalhador contem como anuladores da justificação *prima facie*” (2000, p. 534).<sup>57</sup> Mas se a justificação da crença básica é somente uma justificação *prima facie*, então, além da justificação imediata é possível ter justificação inferencial para a crença básica, isto é, a justificação pode ser superdeterminada. É possível, também, que, às vezes, a coerência seja suficiente para a justificação das crenças e, portanto, nem sempre é preciso, e talvez em alguns casos nem possível, retroceder a justificação de uma crença até uma crença básica: “Considerações de coerência podem, às vezes, por si mesmas, ser suficientes para justificar crenças. E talvez todas as crenças perceptuais sejam justificadas, em parte, por essas considerações de coerência (...) Estou apenas defendendo que as crenças perceptuais têm *alguma* justificação imediata” (Pryor, 2000, p. 535).<sup>58</sup> Assim, se *S* vê o gato branco no telhado, isto é, tem a *experiência visual* de ver o gato branco no telhado, então ele tem justificação *prima facie* para crer que há um gato branco no telhado.

Não se supõe, entretanto, que quando se está justificado em crer que *p* também se tenha justificação para crer que se está justificado em crer que *p*: “Vou dar uma explicação para a sua justificação para crer nas *proposições que as suas experiências perceptuais representam como sendo o caso*” (Pryor, 2000, p. 535).<sup>59</sup> Sendo assim, a experiência pode dar a *S* a justificação para ele crer que há um gato branco no telhado ainda que ele não tenha justificação para crer que ele tem justificação para aquela crença ou para crer que a experiência dá a ele tal justificação para crer que há um gato branco no telhado. Também não se requer, para a explicação da justificação das crenças perceptuais, que *S* esteja sempre em condições de oferecer as razões ou os argumentos justificadores para as crenças que ele forma a partir da experiência. *S* pode ter justificação para crer que há um gato branco no telhado mesmo que ele não se engaje na atividade de defender ou oferecer razões para essa crença. Não há nada de contraditório em crer em alguma coisa mesmo que não se possa mostrar ou explicar o que faz com que essa crença seja razoável.

---

<sup>57</sup> Em inglês, no original: “in such a way that only ordinary evidence of the sort employed by the man in the street and by the working scientist counts as defeating your *prima facie* justification”.

<sup>58</sup> Em inglês, no original: “Considerations of coherence might, sometimes, by themselves, suffice to justify beliefs. And perhaps all of your perceptual beliefs are justified in part by such considerations of coherence (...) I’m only claiming that perceptual beliefs have *some* immediate justification”.

<sup>59</sup> Em inglês, no original: “I will be giving as account of your justification for believing *the propositions that your perceptual experiences represent as being the case*”.

Parece muito intuitivo que as experiências perceptuais ofereçam justificção para as crenças que se formam a partir delas. O *fato* de que *S* vê o gato branco no telhado (em condições favoráveis) parece suficiente para tornar a crença dele de que há um gato branco no telhado razoável: não é preciso nenhuma outra crença, nenhum raciocínio e nem uma consciência introspectiva a respeito dessa experiência para que ele esteja justificado. Todavia, nem todas as crenças formadas pelas experiências perceptuais são imediatamente justificadas. A teoria, então, tem que mostrar quais das crenças perceptuais são imediatamente justificadas e quais não o são.

Ora, se *S* olha para o marcador de combustível de seu carro e vê que o ponteiro está sobre a letra “R”, ele forma a crença de que o carro está ficando sem combustível. Todavia, a justificção que ele tem para essa crença depende não só da experiência visual que ele tem do marcador de combustível, mas também de outras coisas que ele sabe a respeito de carros e de marcadores de combustível. Da mesma forma, se *S* ouve o ruído de salto alto no corredor, ele forma a crença de que há uma mulher passando pelo corredor, mas a justificção que ele tem para essa crença não está fundada somente no fato de que ele ouve um ruído que ele classifica como o ruído de salto alto, mas também de certos conhecimentos do modo como as pessoas se vestem na nossa sociedade, isto é, de que normalmente somente mulheres usam salto alto. Então, a crença de *S* de que ele está ficando sem combustível e a crença de que há uma mulher passando pelo corredor não são crenças perceptualmente *básicas*. Por outro lado, a crença de *S* de que há um gato branco no telhado parece não depender de nada além da visão que ele tem do gato branco sobre o telhado (desde que ele tenha os conceitos relevantes). Essa crença é perceptualmente *básica* e são essas as crenças que são justificadas pelas experiências perceptuais.

A teoria fundacionista de Pryor é dogmatista e, portanto, mais radical do que normalmente se propõem as versões moderadas de fundacionismo: “O dogmatista pensa que não apenas nós podemos ter conhecimento perceptual e crenças perceptuais justificadas, mas também que podemos tê-los sem estar em posição de citar *qualquer coisa* que possa contar como evidência ampliativa e que não incorra em petição de princípio para aquelas crenças” (2000, p. 520).<sup>60</sup> Dessa forma, pretende-se que a justificção imediata das crenças perceptuais tenham força contra o cético: *S* pode estar

---

<sup>60</sup> Em inglês, no original: “The dogmatist thinks that not only can we have perceptual knowledge and justified perceptual belief, we might have it without being in a position to cite *anything* that could count as ampliative, non-question-begging evidence for those beliefs”.

justificado em crer que há um gato branco no telhado mesmo que ele não tenha nenhuma justificação antecedente para crer que ele não está sendo enganado por um gênio maligno. O que a teoria de Pryor pretende é mostrar que *S* tem justificação *prima facie* para as suas crenças perceptuais, embora essa justificação *prima facie* possa ser ameaçada se houver evidência, por exemplo, de que se está num “cenário cético”. Nesse caso, seria preciso encontrar uma evidência que não constitua petição de princípio para descartar a hipótese cética antes de aceitar as crenças com base nas experiências. Mas nos casos paradigmáticos não há nenhuma evidência de que se está num cenário cético e, portanto, se está justificado *prima facie* em formar as crenças com base na experiência.

### 3.3. Fontes de crenças e justificação

O fundacionismo moderado tem que mostrar qual é o tipo de crenças que constituem as crenças básicas. A experiência e a razão são fundamentos causais e normativos das crenças. As fontes padrões de crenças tradicionalmente consideradas são a percepção, a memória, a introspecção e a razão, além do testemunho, o que se tornou comum abreviar por ‘experiência e razão’. Isso não significa que experiência e razão sejam independentes, já que as operações da razão são experiências intelectuais: “Qualquer operação da razão que seja um elemento na consciência pode ser considerada um tipo de experiência intelectual. A reflexão ou outro exercício de entendimento requerido para que a ‘razão’ sirva como fonte de conhecimento é certamente um tipo de experiência (Audi, 2002, p. 72).<sup>61</sup> As explicações sobre as fontes de crença e justificação que seguem são baseadas em Audi, que mais amplamente especificou a compreensão dessas fontes desde o ponto de vista do fundacionismo moderado.

A experiência e a razão são, portanto, as fontes de crenças e de justificação e são elas que fornecem justificação para crer e que conferem justificação às crenças. A experiência e a razão são as bases da formação das crenças e são o que justificam as crenças, e isso quer dizer, por exemplo, que as capacidades perceptivas de *S* fazem com que ele veja coisas, ouça coisas, e assim por diante, e as crenças que ele forma a partir

---

<sup>61</sup> Em inglês, no original: “Any operation of reason that is an element in consciousness may be considered a kind of intellectual experience. The reflection or other exercise of understanding required for ‘reason’ to serve as a source of knowledge is certainly one kind of experience”.

dessas experiências visuais ou auditivas, etc., são justificadas justamente porque essas experiências são os fundamentos das crenças justificadas visual ou auditivamente.

Percepção, introspecção, memória, razão e testemunho são as fontes *padrão* de crenças e justificação, mas não se exclui a possibilidade de que haja outras fontes experienciais que podem gerar crenças e conferir justificação a elas, bem como não se rejeita a possibilidade de fontes extra-sensoriais. Pode-se tomar como exemplo o caso de alguém que forma a crença de que está chovendo, mas porque tem certa sensação física, dor nas juntas, talvez, que sempre acontece a essa pessoa quando chove. Se é possível que se esteja justificado em formar a crença com essa base, será preciso mostrar que isso é confiável. Mas, ao que tudo indica, somente as fontes padrão de justificação dispensam credenciais justificacionais correlacionadas a uma ou outra base já tomada para gerar justificação, algo que a percepção extra-sensorial presumivelmente precisaria.

### 3.3.1. Percepção

Algumas fontes de justificação são básicas, entendendo-se por isso que elas não dependem da operação de nenhuma outra fonte de justificação. A percepção e a reflexão são tipicamente fontes básicas de justificação. *S* não precisa de nada além de sua experiência auditiva para ter a crença *justificada* de que ele está ouvindo o ruído do motor da geladeira (quando ele está ouvindo o ruído do motor da geladeira). Isso não quer dizer que a percepção *sempre* produz justificação. *S* pode ter razões para pensar que está tendo problemas auditivos e que, por isso, ele freqüentemente ouve ruídos que não existem. Isso seria um anulador de justificação e, se *S* formasse a crença considerando seus problemas auditivos, ele a formaria injustificadamente. A percepção é fonte de justificação desde que não haja oposições fortes a partir de outras fontes, algo que Audi trata como dependência negativa: “Todavia, essa dependência da percepção de fatores que estão além da experiência perceptual é o que eu chamo de *dependência negativa*; ela não mostra que a percepção não é uma fonte de conhecimento, mas apenas

que (pelo menos) às vezes a fonte pode estar de alguma maneira bloqueada” (Audi, 2002, p.73).<sup>62</sup>

Ora, se *S* vê *claramente* que há um gato branco no telhado, ele forma justificadamente a crença de que há um gato branco no telhado. Essa experiência individual de *S* é a base que sustenta a crença de *S* e é o que justifica a crença dele. Dizer que uma crença é fundada numa experiência perceptiva, no caso de *S*, a experiência visual, é o mesmo que dizer que a crença resulta da experiência visual e que a experiência visual é a *causa* da crença de *S*, no sentido em que a experiência visual produz aquela crença. Audi utiliza um exemplo em que ele está vendo um campo para exemplificar o caso: “Ambas as crenças, a crença de que há um campo verde lá e a crença auto-referencial de que *eu* vejo um campo, são fundadas, *causalmente*, justificacionalmente e epistemicamente na minha experiência visual. Elas são *produzidas pela* experiência, justificadas pela experiência e constituem conhecimento em virtude dela” (1998, p. 14).<sup>63</sup> Em outro lugar, Audi escreve que “[e]ssa experiência visual é um fundamento tanto *de* crenças que eu tenho como *para* uma multiplicidade de crenças que eu poderia ter mas não formo” (2001, p. 13-4).<sup>64</sup> Assim, baseado na experiência de ver o gato branco no telhado, *S* poderia ter formado várias outras crenças que ele não formou, por exemplo, a crença de que o telhado é marrom, mas, como *S* não presta atenção a isso, ele não forma a crença. Vendo o telhado marrom, porém, *S* está justificado em formar essa crença. A experiência visual de *S* é excelente justificação para ele formar a crença de que o telhado é marrom e, se ele formasse essa crença, isso seria consistente com a racionalidade dele, e, mais, ele deveria formar essa crença se a proposição em questão ocorresse a ele. Se ele não o fizesse, ele estaria sendo irracional. Mas, como Audi aponta, não se segue que *S* teria formado a crença de que o telhado é marrom antes que houvesse uma ocasião para que isso acontecesse, e é duvidoso que ele a tenha formado.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Em inglês, no original: “This dependence of perception on factors beyond perceptual experience, however, is what I call *negative dependence*; it does not show that perception is not a source of knowledge, but only that (at least) on occasion the source can be in some way blocked”.

<sup>63</sup> Em inglês, no original: “Both beliefs, the belief that there is a green field there, and the self-referential belief that *I* see one, are grounded, *causally*, justificationally, and epistemically, in my visual experience. They are *produced by* that experience, justified by, and constitute knowledge in virtue of it”. (Itálicos acrescentados).

<sup>64</sup> Em inglês, no original: “This visual experience is a ground both *of* beliefs I have and *for* a multitude of beliefs I could have but do not form”.

<sup>65</sup> “it does not follow that I had formed this belief before there was any occasion to do so, and it is doubtful that I did” (Audi, 2001, p. 14).

Uma crença é justificada devido à propriedade que ela possui de estar baseada em certos fundamentos que garantem a sua justificação. Esses fundamentos podem ser premissas que se oferecem em favor da proposição em que se crê ou alguma coisa experiencial. A experiência justifica crenças em várias coisas. Ela é fundamento das crenças, indiferentemente se as crenças que ela pode justificar são formadas ou não. Embora experiências perceptivas fundamentem crenças formadas através delas, não se segue que toda a experiência perceptiva produzirá crenças. Se *S* está digitando um texto e, ao girar a cabeça para a direita, vê uma lapiseira no canto da mesa, é provável que essa experiência não produza nenhuma crença, já que a mente de *S* está ocupada com outras coisas, como estar pensando a respeito do assunto sobre o qual ele está digitando. Mas mesmo assim essa experiência fornece fundamento para várias crenças possíveis, como a de que ele está vendo a lapiseira no canto da mesa e de que há uma lapiseira no canto da mesa, tanto que, se alguém depois perguntar a *S* se ele sabe onde está a lapiseira, ele pode lembrar da sua experiência visual, formar a crença em questão e responder afirmativamente: “[a] experiência visual é, nesse exemplo, como uma fundação sobre a qual não há nada construído, mas que está pronta para sustentar uma estrutura” (Audi, 1998, p. 16).<sup>66</sup> Dessa forma, as crenças de *S* de que há uma lapiseira no canto da mesa e de que ele viu a lapiseira lá são crenças fundadas visualmente: elas resultam do fato de *S* ver a lapiseira lá, embora a crença, inicialmente, não tenha sido formada *com* a experiência visual. O mesmo ocorre ao se andar numa rua movimentada: ouvem-se muitos ruídos, mas pode acontecer que nenhuma crença seja formada a partir deles. Ademais, todos os sentidos têm essa capacidade de ser fundamento de crenças, mesmo que crenças não sejam formadas. Audi dá o nome de *disposição para crer* a essas crenças, e acrescenta que “[n]ossa justificação para crer em alguma coisa pode preceder a própria crença e alguns fundamentos para a justificação nunca resultam em crença nenhuma” (2001, p. 14).<sup>67</sup>

Ora, a percepção é uma fonte de justificação (e de conhecimento) em virtude de produzir crenças justificadas. Quando *S* olha pela janela e percebe que há um gato branco no telhado, ele forma a crença de que há um gato branco no telhado e a crença de que ele está vendo um gato branco no telhado. Há, pelo menos, quatro elementos

---

<sup>66</sup> Em inglês, no original: “The visual experience is in this instance like a foundation that has nothing built on it but is ready to support a structure”.

<sup>67</sup> Em inglês, no original: “Our justification for believing something may precede the belief itself, and some grounds for justification never issue in belief at all”.

envolvidos na percepção: aquele que percebe, o objeto percebido, a experiência sensorial e a relação entre o objeto percebido e aquele que o percebe, uma relação causal pela qual o objeto produz uma experiência sensorial naquele que o percebe.

Parece que há três tipos de percepção: a percepção simples, como quando se diz que *S* vê o gato branco no telhado; a percepção objetual, como quando se diz que *S* vê que o gato é branco e está no telhado; e a percepção proposicional, como quando se diz que *S* vê que há um gato branco no telhado.<sup>68</sup> A percepção simples é constituinte da percepção objetual e da percepção proposicional, mas é importante distingui-las devido à relação que elas têm com a justificação. Perceber que o gato é branco e está no telhado e perceber que há um gato branco no telhado implica crer que o gato é branco e está no telhado e crer que há um gato branco no telhado. As crenças dependem dos recursos conceptuais que se tem, mas a percepção simples não. Se *S* não tivesse o conceito de gato, o conceito de branco e o conceito de telhado, ele não seria capaz de formar as crenças de que o gato é branco e está no telhado e de que há um gato branco no telhado, ainda que ele tivesse a experiência visual para fundamentar essas crenças. Através da experiência visual *S* poderia ver que há um animal felpudo sobre uma certa superfície, mas ele não poderia formar a crença de *que* ele vê um *gato branco* no *telhado* e nem a crença de *que* há um gato branco no telhado. Uma vez que as crenças que interessam para a justificação epistêmica são as crenças proposicionais, é importante notar a dependência delas em relação aos recursos conceptuais.

Algumas das crenças que se formam a partir da percepção são crenças proposicionais e outras são crenças objetuais. Esses dois tipos de crenças correspondem a duas maneiras diferentes de se estar relacionado com o objeto que se percebe e a duas maneiras distintas de se captar a verdade daquilo em que se crê com base na percepção. O primeiro tipo de crença é um caso de se crer numa proposição. A verdade ou a falsidade da crença depende da verdade ou da falsidade da proposição em que se crê. O segundo tipo de crença diz respeito ao objeto com o qual a crença está realmente conectada. No exemplo dado, é um objeto do qual *S* crê que é branco e que está no telhado. Assim, realmente há tal objeto (o gato) e *S* tem uma certa relação com ele, mas essa relação não implica que haja qualquer proposição na qual *S* deveria crer a respeito do gato. *S* pode crer que o gato é branco e está no telhado mesmo que ele esteja

---

<sup>68</sup> Audi utiliza os termos *perceiving of* (simple perception), *perceiving to be* (objectual perception) e *perceiving that* (propositional perception), respectivamente.

enganado e tome o gato por algo artificial ou por outra coisa. Isso significa que *S* pode pensar sobre o gato apenas em termos do que ele acredita que o gato seja e não em termos do que o gato obviamente é. Através da percepção, formam-se crenças objetuais sobre os objetos a partir de perspectivas diferentes e forma-se um conceito do que o objeto é. Parece, então, que o conhecimento das propriedades perceptíveis é mais básica do que o conhecimento dos objetos que as possuem.

A verdade das crenças proposicionais depende da verdade da proposição em que se crê; a verdade das crenças objetuais depende de se aquilo em que se crê sobre o objeto é verdadeiro ou falso. Dessa forma, se *S* crê que há um gato branco no telhado, essa crença será verdadeira se há um gato branco no telhado; se *S* crê que o gato é branco e está no telhado, essa crença será verdadeira se aquilo que ele toma como sendo um gato é branco e está no telhado (isto é, mesmo que ele não saiba que aquilo que ele vê é um gato).

As crenças proposicionais e as crenças objetuais têm contrapartes: percepções proposicionais e percepções objetuais. As crenças perceptuais estão ligadas às percepções objetuais e proposicionais, e é nessas percepções objetuais e proposicionais que as crenças perceptuais fundamentam sua autoridade. A crença de *S* de que há um gato branco no telhado é vinculada à percepção de *S* de que há um gato branco no telhado. Assim, não há percepção desse tipo que não resulte numa crença. São percepções cognitivas, já que a crença é uma atitude cognitiva.

As crenças proposicionais e objetuais são fundadas na percepção simples, uma vez que, se *S* não visse o gato, ele não veria que o gato está no telhado e nem que ele é branco. O tipo de justificação que as crenças perceptuais dão pode diferir de acordo com o fundamento que elas têm: se na percepção proposicional ou na percepção objetual. A percepção proposicional dá justificação para o que é que se percebe e suas propriedades, ao passo que a percepção objetual dá justificação apenas para as propriedades percebidas, já que se pode não saber de que objeto se trata.

As crenças perceptuais são fundadas na percepção de uma maneira que conecta o sujeito com o mundo exterior e garante a verdade das crenças. A crença visual de *S* de que há um gato branco no telhado está fundada na visão que *S* tem do gato de tal maneira que ele verdadeiramente vê que o gato está no telhado. Sem dúvida, a crença fundada na visão pode estar errada (pode ser uma ilusão de ótica, por exemplo), mas nesse caso a crença não está conectada com a percepção proposicional, porque *S* não vê



o que parece que ele está vendo. O clássico exemplo da vareta que se curva no copo d'água mostra isso: *S* genuinamente vê a vareta curvada, mas ele não vê a curvatura. Se ele visse a curvatura, isso acarretaria que a vareta está curvada, mas como a vareta não está curvada, *S* não pode ver que ela está curvada. A percepção proposicional e a percepção objetual são experiências verídicas: elas implicam a verdade.

A percepção proposicional e a percepção objetual produzem crenças, mas a percepção simples não. Frequentemente acontece que se ouvem muitas coisas e se vêem muitas coisas durante uma conversa, mas não é preciso que se formem crenças a respeito do que se vê e do que se ouve, já que isso não tem significância naquele momento, embora, se fosse o caso, a pessoa estaria em posição de formar crenças a respeito disso. *Mutatis mutandi*, isso vale para todos os sentidos. Parece claro que ver alguma coisa coloca a pessoa em posição de formar pelo menos uma crença a respeito daquilo que ela vê. Se *S* vê uma lapiseira sobre a mesa parece que ele poderia formar a crença de que se trata de um objeto inanimado. Isso permite concluir que a evidência dos sentidos *normalmente* dá justificção para as crenças nos conteúdos apropriados àquela evidência: “ver um objeto dá justificção *prima facie* para crer uma coisa ou outra sobre ele, em que justificção *prima facie* é, grosso modo, justificção que prevalece a não ser que seja anulada por fatores tais como uma justificção forte para crer em algo contrário, por exemplo” (Audi, 1998, p. 24).<sup>69</sup> Não se pode concluir, todavia, que todas as crenças perceptuais sejam justificadas: elas podem ter sido formadas em condições inadequadas, sob alucinação, ou tendenciosamente, ou qualquer coisa dessa ordem. Mas parece mesmo que a percepção dá pelo menos uma justificção situacional: justificção para formar uma crença nas proposições para as quais se tem justificção.

Aqui se pode formular um princípio plausível: “quando uma crença visual é formada de tal maneira que se crê em algo em virtude ou de se ver *que* ela é assim ou de ver que ela *é ou está* assim, normalmente a crença é justificada (e ela é sempre justificada *prima facie*)” (Audi, 1998, p. 25).<sup>70</sup> O princípio, entretanto, não descarta a possibilidade de se encontrar anuladores aqui: se *S* se der conta de que à tarde ele

---

<sup>69</sup> Em inglês, no original: “seeing an object gives one *prima facie* justification for believing something or other about it, where *prima facie* justification is roughly justification that prevails unless defeated, for instance by such a factor as a strong justification for believing something to the contrary”.

<sup>70</sup> Em inglês, no original: “when a visual belief arises in such a way that one believes something in virtue of either seeing *that* it is so or seeing it *to be* so, normally the belief is justified (and it is always *prima facie* justified)”.

confunde coelhos com gatos, ele não está justificado em crer que hoje à tarde ele viu um gato branco no telhado, mesmo que isso seja verdadeiro. Por outro lado, se *S* não tem a menor idéia dessa confusão que ele faz, ou de que ele está alucinado, etc., então ele está justificado em crer que há um gato branco no telhado. Assim, pode-se dizer que uma crença é justificada sempre que se crê em algo do tipo que a experiência perceptual parece mostrar, desde que tudo o que concerne à experiência seja aparentemente normal.

### 3.3.2. Introspecção

A introspecção produz crenças justificadas a respeito do mundo interior do sujeito e, num certo sentido, ela é semelhante à percepção: num momento de introspecção, *S* se dá conta de que ele está ouvindo uma música, e essa consciência de estar ouvindo música é base para formar muitas crenças, ainda que ele não venha a formá-las. Muitas das crenças de *S* são crenças sobre seus estados internos, tais como a crença dele de que ele está pensando em alguma coisa, a crença dele de que ele está imaginando alguma coisa e a crença dele de que ele crê que algo é o caso. Parece natural que essas crenças auto-direcionadas sejam produto de um tipo de percepção interna, e talvez uma analogia entre a auto-consciência e a percepção possa ajudar a explicar como tais crenças são justificadas (e, se for o caso, como elas se tornam conhecimento).

Algumas distinções podem ser úteis. Pensar é um *processo* que envolve uma seqüência de eventos na mente; imaginar pode ser tanto um processo, se envolver uma sucessão de imagens, ou um *estado*, quando a figura permanece inalterada na mente; crer, embora seja considerado um estado mental, não precisa ser consciente e não precisa ser imagético, como imaginar, e não é um processo, como pensar. Para Audi, as crenças são *propriedades mentais disposicionais*, ao passo que processos como pensar são *processos mentais ocorrentes*. Ter uma propriedade mental disposicional ou estar num estado disposicional significa estar disposto ou tender a “fazer ou submeter-se a alguma coisa sob certas condições, mas não necessariamente estar realmente fazendo ou submetendo-se ou experienciando alguma coisa ou mudando de alguma maneira”

(Audi, 1998, p. 75).<sup>71</sup> Dessa forma, *S* pode ter uma crença mesmo que ele esteja dormindo. Por outro lado, um processo mental ocorrente é estar fazendo, submetendo-se a ou experienciando algo. Quando *S* está sentado em sua poltrona pensando sobre a política nacional ele está fazendo alguma coisa, da mesma forma em que ele está experienciando alguma coisa quando ele está imaginado a belíssima vista que se tem do topo do Empire State. Mas nem todo o imaginar é um processo, já que alguns são estáticos. E aqui uma nova subdivisão se faz necessária: processos mentais ocorrentes como pensar podem ser chamados *propriedades processo-experienciais* e as propriedades mentais ocorrentes como ter imagens estáticas na mente podem se chamar *propriedades estado-experienciais*, e ambas diferem das propriedades disposicionais.<sup>72</sup>

Ora, a introspecção consiste em prestar atenção à própria consciência, de modo a ter uma espécie de visão interior. Parece que a consciência introspectiva produz uma visão interna e outras figurações dos sentidos. Mas se fosse o caso de explorar outras contrapartes introspectivas de algumas teorias da percepção, haveria uma clara limitação nos casos de propriedades mentais disposicionais tais como crer, querer, ter medo, já que não percebemos essas propriedades de nenhuma maneira sensorial. A analogia com a percepção se sustenta, talvez, para algumas propriedades mentais ocorrentes, como imaginar, pois pensar não é visto (nem ouvido, uma vez que o pensar não precisa ocorrer acompanhado de um discurso interno). Conseqüentemente, é duvidoso que se poderia conceber a introspecção simplesmente como uma produtora de uma visão direcionada ao interior da pessoa. Mesmo assim, parece interessante explorar a analogia com a percepção naqueles casos de propriedades pictóricas.

Pode-se supor que a introspecção de coisas como imagens de montanhas produz um tipo de visão interior. A questão que se levanta diz respeito a que coisa está sendo vista pelo “olho introspectivo”. Adotando-se uma visão dos dados-dos-sentidos, seria preciso uma imagem de segunda ordem: “ver (no olho da mente) uma imagem de águas frescas e azuis poderia requerer alguma coisa como *outra* imagem, uma imagem que representaria a primeira do modo como os dados-dos-sentidos representam um objeto

---

<sup>71</sup> Em inglês no original: “to do or undergo something under certain conditions, but not necessarily to be actually doing or undergoing or experiencing something or changing in any way”.

<sup>72</sup> Audi utiliza as expressões ‘experiential process properties’ e ‘experiential state properties’, respectivamente.

físico visto em virtude da familiaridade do percebedor com eles” (Audi, 1998, p. 78).<sup>73</sup> Talvez existam essas imagens de segunda ordem, mas uma teoria adverbial da experiência sensorial contra-argumentaria no sentido de que há somente um tipo de processo imagético, mesmo quando o imaginar perceptual é copiado pela imaginação retrospectiva. Imaginar montanhas é sentir imaginativamente da mesma maneira que se faz ao ver montanhas: é experimentar através dos sentidos algo que se apresenta como uma montanha, é ter a sensação da montanha.<sup>74</sup> De acordo com a teoria adverbial, imaginar é um modo de experienciar e não uma relação com o objeto e, assim, não há nenhuma imagem tal como um objeto a ser copiado. Para a teoria adverbial da experiência, o realismo sobre os objetos da experiência é muito plausível, mas esse realismo não é plausível para a introspecção. Não é claro que haja qualquer objeto introspectado para servir de contraparte de um objeto da percepção ordinária. As propriedades mentais podem adequadamente representar objetos físicos na vida mental e não há nenhuma necessidade de se postular qualquer objeto interno. Mas concluir que as imagens mentais não são objetos que têm suas próprias propriedades não implica negar que o imaginar é real: é apenas dizer que os processos de imaginação não são relações entre pessoas e objetos da percepção interna. O objeto da introspecção, para a teoria adverbial, é determinado pelo conteúdo da introspecção e não é uma coisa com suas próprias propriedades, como cor, forma, etc.

A analogia entre a introspecção e a percepção aponta para uma comparação entre as crenças introspectivas e as crenças perceptuais. Quando *S* introspecta alguma coisa, concentrando-se na sua imaginação, ele forma uma crença. É porque a crença é produzida por aquilo em que *S* está se concentrando que se pode esperar que a introspecção fundamente a justificação no modo causal que a percepção faz. É *porque S* está imaginando montanhas que ele crê que as está imaginando: O fato de que *S* está imaginando montanhas *causa* a crença dele que ele está imaginando montanhas. Dessa forma, não há nenhuma necessidade de objetos internos para causar essa crença: o que causa as crenças introspectivas é o estado ou o processo de imaginação, assim como o processo de pensar causa a crença de que se está pensando, e assim por diante.

---

<sup>73</sup> Em inglês no original: “seeing (in one’s mind’s eye) an image of cool blue waters require something like *another* image, one that represents the first one in the way sense-data represent a physical object seen by virtue of the perceiver’s acquaintance with them”.

<sup>74</sup> É difícil traduzir para o português as expressões da teoria adverbial, aquilo que em inglês se diz “to sense mountainly”.

### 3.3.2.1. Acesso privilegiado

A tese do acesso privilegiado envolve a alegação de infalibilidade e onisciência a respeito da vida mental. A infalibilidade sustenta que *S* não pode estar errado em crer que ele está agora num estado mental ocorrente de imaginar alguma coisa, ou de que ele está passando por um processo de pensar em algo ou de que ele está experienciando alguma coisa. Se *S* está passando por esses processos mentais, ele não pode estar errado em pensar que esses fenômenos mentais ocorrentes estão acontecendo dentro dele. Assim, para *S*, há *impossibilidade de erro* em relação sua vida mental. A onisciência, por outro lado, sustenta que se *S* está agora num estado mental ocorrente de imaginar alguma coisa, ou de que ele está passando por um processo de pensar em algo ou de que ele está experienciando alguma coisa, ele não pode falhar em saber que ele está passando por esses processos mentais. A ocorrência desses processos mentais é irresistível, de forma que, se *S* está passando por eles, então ele sabe que está passando por eles. A infalibilidade e a onisciência de *S* mostram que ninguém mais está em tão boa condição de saber sobre a vida mental dele do que ele mesmo, e, como ele não está em tão boa condição para saber algo sobre o mundo exterior, pode-se dizer que *S* tem acesso privilegiado à sua vida mental.

Mas se a introspecção é um processo causal, então ela pode enfrentar os mesmos problemas que se levantam relativamente à ilusão e à alucinação, no caso da experiência perceptual. Mas, se fosse o caso de adotar a teoria adverbial da introspecção, então se deveria manter que não há objetos internos, e, conseqüentemente, a ilusão do tipo que se tem na percepção não pode ocorrer, uma vez que não há nenhum objeto que pareça ter as propriedades que na realidade estão ausentes. A alucinação também não pode ocorrer, já que não há nenhum objeto para ser alucinado. De fato, dizer que há objetos interiores enfrentaria a dificuldade de explicar a diferença entre imagens alucinatórias e imagens reais, o que parece ser mais uma razão para evitar a postulação de imagens mentais como objetos.

Mas a imunidade à ilusão e à alucinação não é suficiente para salvaguardar a tese do acesso privilegiado. Alguns fenômenos mentais como crer, querer, temer, parecem mostrar que se pode ter crenças falsas e se pode, até certo ponto, ignorar coisas sobre a vida mental. Por exemplo, *S* pode ter uma idéia muito elevada a respeito de sua moralidade a ponto de não se permitir nem pensar que ele queira matar alguém quando,

na verdade, ele tem esse desejo. Mas essas propriedades disposicionais não são tidas como ocorrentes na pessoa, e pretende-se que o acesso privilegiado seja referido aos fenômenos mentais ocorrentes. Mais do que isso, o acesso privilegiado poderia ser restrito à introspecção *atenta*, isto é, aos casos em que a pessoa presta atenção àquilo que está ocorrendo na mente dela. Sendo assim, a tese é que somente as crenças sobre introspecções atentas são verdadeiras. Se, direcionando cuidadosamente a atenção aos aspectos relevantes de sua consciência, isto é, à introspecção atenta, *S* vem a crer que ele está pensando sobre suas férias, parece difícil que essa crença esteja errada. Mas também parece que, motivado por um desejo intenso de crer que ele está pensando em suas férias, ele possa tomar um devaneio como sendo o seu pensamento. E se for assim, a infalibilidade e a onisciência são teses falsas.

A onisciência tende a garantir infalibilidade, e se esta é duvidosa, a primeira também é. De acordo com a tese da onisciência, se *S* está fantasiando sobre suas férias, ele deve saber que ele está fantasiando e, em conseqüência, ele não iria também crer que ele está pensando nas suas férias, já que fantasiar e pensar são coisas diferentes: “se eu sei todas as verdades – sou onisciente – sobre a minha consciência, então presumivelmente eu não posso crer em nenhuma falsidade sobre ela e, assim, sou também infalível sobre ela” (Audi, 1998, p. 84).<sup>75</sup> É pouco provável que alguém seja onisciente e, ao mesmo tempo, seja falível a respeito de sua consciência. Se alguém é falível sobre sua consciência, então provavelmente não é onisciente. Mesmo que a onisciência fosse restrita à introspecção atenta, o devaneio lança alguma dúvida. Se *S* está fantasiando sobre suas férias, ele não sabe que ele está fantasiando. Portanto, *S* pode desconhecer certas coisas (não todas, porém) sobre sua vida mental mesmo que ele esteja prestando atenção a ela e, portanto, ele não é onisciente a respeito dela.

Mas as críticas ao acesso privilegiado não podem ser levadas longe demais. Pode-se admitir que o que ocorre internamente na pessoa seja, num certo sentido, muito privilegiado mesmo. As críticas não abalam o princípio epistêmico de que as crenças introspectivas sobre o que está ocorrendo na pessoa, quando formadas de maneira atenta, são normalmente verdadeiras, justificadas e constituem conhecimento. É muito difícil pensar que, quando *S* crê que ele está imaginando seu passeio pelo Parque

---

<sup>75</sup> Em inglês, no original: “if I know every truth about – am omniscient about – my consciousness, then I presumably cannot believe any falsehood about it and so am infallible about it as well”.

Farroupilha, essa crença seja falsa. Normalmente o que se pensa sobre a própria vida mental é correto.

Mas propriedades disposicionais, tais como querer, temer, pretender, crer em algo, não são tão acessíveis à pessoa quanto aquilo que está ocorrendo nela, pois não se precisa estar consciente dessas propriedades. Enquanto a existência da imaginação consiste no seu lugar na consciência, as disposições mentais não precisam entrar na consciência e nem ser objeto do pensamento. Elas podem ser reprimidas e nunca se manifestarem à consciência. Mas mesmo assim, “e aqui tem-se um princípio de justificação aplicável ao domínio mental – nossas crenças para o efeito de que nós estamos agora num estado mental disposicional, por exemplo, querer, temer, pretender, ou crer em alguma coisa, são normalmente justificados” (Audi, 1998, p. 87).<sup>76</sup> Elas são justificadas *prima facie* e, a menos que algum fator anulador ocorra, elas são justificadas definitivamente. Assim, se *S* quer alguma coisa, ele está em posição de crer justificadamente e saber que ele quer alguma coisa. Mas é muito comum não se saber desses fenômenos disposicionais, uma vez que eles podem não entrar na consciência e muitas vezes não há razões para dar-se conta deles e formar qualquer crença sobre eles.

Muitas crenças são produzidas por introspecção, mas pode-se abandonar a infalibilidade e postular um outro princípio epistêmico: normalmente, as crenças fundadas numa introspecção atenta são verdadeiras, justificadas e constituem conhecimento. Da mesma forma, pode-se dispensar a tese da onisciência e postular um outro princípio: normalmente, se *S* direciona sua atenção introspectivamente para algo que está acontecendo nele, ele está justificado em crer e ele sabe que isso está acontecendo nele, sob pelo menos alguma descrição.

Se *S* forma a crença, fundada na introspecção atenta, de que ele está imaginando seu passeio pelo Parque Farroupilha, essa crença tem alto grau de justificação: “normalmente, o simples fato de eu estar engajado numa introspecção atenta também produz justificação situacional para crenças sobre aquilo em que eu estou prestando atenção, mesmo quando, de fato, ela não produz nenhuma crença desse tipo” (Audi,

---

<sup>76</sup> Em inglês, no original: “and here is another justification principle applicable to the mental domain – our beliefs to the effect that we are now in a dispositional mental state domain, for instance want, fear, intend, or believe something, are normally justified”.

1998, p. 89).<sup>77</sup> Todavia, a força da justificação introspectiva não pode ser superestimada a ponto de se pensar que a introspecção atenta, embora não seja infalível, gere uma justificação que não pode ser anulada. Com efeito, *S* não poderia falhar em estar justificado a menos que ele pudesse ter boas razões para crer que ele está errado. Parece razoável concluir que a justificação introspectiva tende a ser muito forte, mas ela permanece justificação *prima facie* e não justificação absoluta e, portanto, ela pode ser anulada por contra-evidência. Mas certamente a introspecção é uma fonte básica de crenças, justificação e conhecimento, e ela dá origem a uma justificação maior do que o grau de justificação gerado pela experiência perceptual.

### 3.3.3. Memória

No cinema, antes de exibirem o filme *Brokeback Mountain*, mostram-se trailers de outros filmes. Um desses trailers é do filme *Orgulho e Preconceito*. Quando *S* vê o trailer desse filme ele crê que já leu o romance *Orgulho e Preconceito*, do qual a trama do filme é extraída. A crença de *S* de que ele já leu *Orgulho e Preconceito* é produzida pela memória. Essa crença não é resultado de uma inferência ou de *wishful thinking* ou de uma vaga lembrança. *S* tem um senso claro de ter lido o livro. Mas para esclarecer como a memória se relaciona com a justificação (e com o conhecimento), é importante dizer algo sobre o que é lembrar de algo e como a memória funciona. A memória armazena informações adquiridas através dos sentidos, e, assim, ela é de alguma maneira relacionada com a percepção. Além disso, a memória também preserva informações sobre a vida mental do sujeito.

A memória pode ser definida como a capacidade de conhecimento ou de crença sobre o passado. O tipo de memória que interessa é a memória *direta*. *S* pode saber muitas coisas a respeito da Segunda Guerra Mundial porque ele leu e estudou muito sobre isso, mas ele não sabe nada a respeito da Segunda Guerra pela memória. Ele não testemunhou nenhum daqueles eventos e, portanto, não pode lembrar deles. O que *S* lembra são as descrições daqueles eventos que ocorreram durante a Segunda Guerra e,

---

<sup>77</sup> Em inglês, no original: “normally, my simply being engaged in attentive introspection also yields situational justification for beliefs about what I am attending to, even where it does not in fact yield any such beliefs”.



por isso, ele pode dizer que lembra deles. Isso se chama de memória *indireta*. No exemplo dado, é um tipo de testemunho sobre o passado.

A memória indireta é um dos exemplos que mostram que nem todas as nossas crenças sobre o passado são obtidas pela memória. Além disso, nem toda informação sobre o passado constitui memória, como, por exemplo, um número de telefone de que se precisava num momento ou dos detalhes que alguém dá sobre sua viagem a Nova York. Essas coisas podem não ser retidas e, portanto, parece que não se qualificam como coisas que foram lembradas quando *S* precisou daquele número ou quando ele ouviu o relato da viagem. Essas informações são esquecidas antes de serem armazenadas na memória e, assim, não constituem crenças *memoriais*: “nesses exemplos, eu tenho conhecimento do passado, mas apenas por um tempo muito breve para qualificar como lembrança das proposições que eu soube apenas momentaneamente (...) Pois elas [essas crenças sobre o passado] não precisam ser retidas e assim não são *crenças memoriais*, isto é, crenças fundadas na memória” (Audi, 1998, p. 55).<sup>78</sup> Isso também acontece com crenças sobre o passado que se formam a partir da imaginação, como a crença de *S* de que alguns familiares dele estavam se divertindo numa praia do Caribe na semana passada sob um tempo maravilhoso. Mesmo que *S* retenha essa crença, não será uma crença memorial.

Todavia, dizer que uma crença é memorial não implica que ela possa ser *lembrada*, pois ela poderia ser falsa ao passo que tudo o que alguém lembra é invariavelmente verdadeiro: “Pode-se pensar que as crenças sobre o passado, quando elas *são* memoriais, e não apenas retidas, representam lembrança. Mas isso não precisa ser assim, porque elas podem ser falsas, enquanto que tudo o que nós genuinamente lembramos ser o caso é verdadeiro” (Audi, 1998, p. 56).<sup>79</sup> Por exemplo, *S* pode lembrar que ele plantou rosas vermelhas no jardim porque ele pensa, falsamente, isso, já que ele plantou, na verdade, rosas brancas. Além disso, mesmo que a crença de *S* de que alguns de seus familiares estavam se divertindo numa praia do Caribe na semana passada fosse verdadeira, ele não poderia dizer que ele *lembra* disso, porque não se trata de uma crença verdadeira apropriadamente fundada que foi armazenada na memória.

---

<sup>78</sup> Em inglês, no original: “In these instances, I have knowledge of the past, but only for too brief a time to qualify as remembering the propositions I momentarily knew (...) For they [these beliefs about the past] need not be retained and so are not *memory beliefs*, that is, beliefs grounded in memory”.

<sup>79</sup> Em inglês, no original: “One might think that beliefs about the past, when they *are* memorial, and not merely retained, represent remembering. But this need not be so, because they may be false, whereas everything we genuinely remember to be the case is true”.

Algumas crenças memoriais são causadas por um evento passado que é lembrado. Talvez se possa dizer que as crenças memoriais são produzidas pelo menos em parte por eventos passados. Todavia, eventos passados não são as únicas coisas armazenadas pela memória. Parece claro que, depois de *S* ter aprendido a tabuada, ele *lembra* da tabuada e, embora o aprendizado da tabuada seja um evento passado, ela não é um evento passado. Além disso, dizer que todas as crenças memoriais sejam, pelo menos, parcialmente causadas por um evento passado, se esse fosse o caso, não implica que a crença pelo menos parcialmente causada por um evento passado seja uma crença memorial. Ela pode ser inferencial em relação àquilo que se pensa que é a melhor explicação para se ter a crença. Por exemplo, se *S* comer alguma coisa muito temperada sem saber que o prato contém cominho, ao qual ele é alérgico (o gosto do cominho poderia ser disfarçado pela presença de outros temperos). Uma hora depois ele começa a ter uma reação alérgica e ele passa a crer que tinha cominho na comida. A crença de *S* de que tinha cominho na comida é inferida do fato de que ele é alérgico a cominho e de que ele comeu uma comida muito temperada, o que bem poderia explicar por que ele se sente mal agora. Mas certamente ele não lembra que comeu cominho, uma vez que ele não testemunhou ninguém colocando cominho na comida. Há uma analogia, aqui, com a percepção: assim como uma crença causada por alguma coisa visível não precisa ser uma crença visual, uma crença causada por um evento passado, isto é, alguma coisa memorável, não precisa ser uma crença memorial. Embora uma crença sobre o passado seja memorial somente se ela tem uma conexão causal com um evento passado, isso simplesmente significa que a crença pode ser rastreada até o evento passado de adquiri-la, pois ela não pode estar na memória se ela não entrou lá, mas nem todas as crenças memoriais são sobre eventos passados.

Lembrar é uma fonte de crenças quando aquilo que está sendo lembrado é genuinamente produzido pela memória, isto é, quando foi armazenado de maneira adequada: “a memória é uma fonte de crenças da mesma forma que um armazém é uma fonte daquilo que foi posto lá (...). Obviamente nossa memória, como uma capacidade mental, é uma fonte de crenças no sentido de que ela as *preserva* e nos habilita a *trazê-las à mente*. Também nos habilita a utilizar nossas crenças para suprir premissas na razão [assim como fazemos quando resolvemos problemas matemáticos usando

teoremas memorizados]” (Audi, 1998, p. 67).<sup>80</sup> As crenças memoriais constituem conhecimento se se lembrar que a proposição em que se crê é verdadeira. E a memória é também o que justifica muitas das crenças que se tem sobre o passado, se elas são apropriadamente preservadas na memória. De fato, a memória é plausivelmente concebida como uma fonte de justificação. O princípio de justificação poderia ser posto como segue: “normalmente, quando se tem clara e confiantemente uma crença memorial de que se experienciou uma dada coisa, então a crença é justificada. Da mesma forma, pode-se dizer que tais crenças são justificadas *prima facie*” (Audi, 1998, p. 68).<sup>81</sup> Ou, talvez, o princípio poderia ser o seguinte: “normalmente, crenças memoriais claras e confiantes com qualquer assunto são justificadas desde que elas não conflitem com outras crenças que já se tem. (De novo, pode-se dizer que tais crenças são justificadas *prima facie*)” (Audi, 1998, p. 68).<sup>82</sup> Não é preciso que o grau de justificação seja alto: uma crença memorial pode ser justificada isoladamente, mas certamente ela poderia ser mais bem justificada se se lembrasse de outros eventos relacionados a ela.

Mas a memória não gera crenças e conhecimento “a não ser no sentido de que, ao *usar* o que se tem na memória, pode-se adquirir crenças e conhecimento através de inferência (ou, talvez, através de outros processos que, eles mesmos, produzem crenças e conhecimento)” (Audi, 1998, p. 69).<sup>83</sup> Mesmo que a memória não seja uma fonte geradora de conhecimento, ela pode figurar nos princípios epistêmicos porque ela é suficientemente conectada com o conhecimento: “normalmente, uma crença memorial *verdadeira*, apoiada por uma experiência vívida, firme, de lembrar, que é, por sua vez, corroborada por outras experiências memoriais, representa conhecimento” (Audi, 1998, p. 69).<sup>84</sup> A memória, enfim, não é uma fonte básica de crença e conhecimento, mas é

---

<sup>80</sup> Em inglês, no original: “Memory is a source of beliefs in the way a storehouse is a source of what has been put there (...) Obviously our memory, as a mental capacity, is a source of beliefs in the sense that it *preserves* them and enables us to *call them up*. It also enables us to *draw on our beliefs to supply premises* in reason [as when we solve mathematical problems using memorized theorems]”.

<sup>81</sup> Em inglês, no original: “normally, if one has a clear and confident memory belief that one has experienced a given thing, then the belief is justified. Similarly, we might call such beliefs *prima facie* justified”.

<sup>82</sup> Em inglês, no original: “normally, clear and confident memorial beliefs with any subject matter are justified provided they do not conflict with other beliefs one holds. (Again, we might call such beliefs *prima facie* justified)”.

<sup>83</sup> Em inglês, no original: “except in the sense that, by *using* what you have in memory, you can acquire belief and knowledge through inference (or perhaps through other processes that themselves yield belief and knowledge)”.

<sup>84</sup> Em inglês, no original: “normally, a *true* memory belief, supported by a vivid, steady experience of recall that is in turn corroborated by other memory experiences, represents knowledge”.

uma fonte básica de justificação. Se  $S$  genuinamente lembra que ele viu Nick, então ele viu Nick e sabe que ele o viu. Mas a justificação para crer que ele viu o Nick é possível mesmo se a proposição é falsa, por exemplo, se foi o irmão gêmeo do Nick, cuja existência era desconhecida de  $S$ , que ele viu.

### 3.3.4. Razão

A razão, sem dúvida, é fonte de crenças e de justificação. Se  $S$  considerar a proposição ‘O Empire State é mais alto do que o Chrysler’, por simples reflexão ele pode formar a crença na proposição ‘O Chrysler é mais baixo do que o Empire State’. Mas existem exemplos que ilustram ainda mais que o uso da razão é uma fonte básica de justificação (e de conhecimento): o simples entendimento da proposição expressa pela sentença ‘Se  $a$  é maior que  $b$ , então  $b$  é menor que  $a$ ’ justifica a crença de que se  $a$  é maior que  $b$ , então  $b$  é menor que  $a$ . Essa justificação advém do fato de que essas proposições são auto-evidentes: “Presumivelmente, elas são chamadas de *auto-evidentes* porque se pensa que elas sejam evidentemente verdadeiras tomadas por si mesmas, sem precisar de evidências que as apoiem” (Audi, 1998, p. 94).<sup>85</sup> Elas são também consideradas óbvias, porque basta considerar as proposições com atenção para perceber que elas são verdadeiras, dispensando, dessa forma, quaisquer argumentos, explicações ou reflexões para torná-las evidentes. Assim, o entendimento adequado da proposição é suficiente para formar a crença justificada nessa proposição (e, em consequência, se a crença for baseada nesse entendimento adequado, tem-se o conhecimento dessa proposição).

As proposições auto-evidentes são consideradas proposições verdadeiras, mas isso não implica que a justificação que se tem para elas seja in anulável, embora a justificação que se tem para elas seja, presumivelmente, tão forte quanto se possa ter. Assim como  $S$  pode ver alguma coisa e não formar nenhuma crença a partir dessa experiência visual,  $S$  também pode considerar uma proposição obviamente verdadeira e não formar a crença nessa proposição, mesmo que ele a tenha compreendido. Além disso, a compreensão de uma proposição auto-evidente vai depender dos recursos

---

<sup>85</sup> Em inglês, no original: “They are presumably called *self-evident* because they are thought to be evidently true taken by themselves, with no need for supporting evidence”.

conceptuais de quem a considerar, como, no exemplo dado, a relação de ‘ser maior que’ e ‘ser menor que’, etc. Todavia, para compreender a proposição de que se  $a$  é maior que  $b$ , então  $b$  é menor que  $a$ ,  $S$  não precisa considerar a sua experiência e, quando ele compreender a proposição, com base nessa compreensão ele forma justificadamente a crença na proposição e vem a saber que ela é verdadeira. As crenças em proposições auto-evidentes são, portanto, crenças básicas, já que se percebe que elas são verdadeiras sem necessidade de qualquer espécie de inferência a partir de outras crenças. Todas as informações necessárias para a compreensão da proposição estão nela contidas. As proposições auto-evidentes são consideradas, por isso, como *verdades da razão* ou *verdades necessárias*.

A proposição de que os triângulos têm três ângulos é uma proposição analítica. Para captar a verdade dessa proposição e crer nela tudo o que se requer é que ela seja compreendida, isto é, basta que o sujeito saiba que um triângulo é uma figura geométrica de três ângulos. Essa é a base que constitui a verdade da proposição e é o que explica porque se está pronto a compreender a proposição e crer nela. O conceito de triângulo é analisável em termos de uma figura geométrica de três ângulos e, nesse sentido, nada está no predicado que já não esteja contido no sujeito. Proposições como essa não podem ser falsas, sob pena de se incorrer em contradição e, portanto, são proposições necessárias. Qualquer um que formar a crença de que triângulos têm três ângulos está justificado em formar essa crença.

A proposição de que nada pode ser totalmente vermelho e verde ao mesmo tempo também parece satisfazer a condição de auto-evidência. Mas não é uma proposição analítica, já que o conceito de vermelho não pode ser analisado em termos de não-verde. Qualquer esclarecimento científico que poderia ser dado a respeito de ser vermelho daria uma explicação a respeito de coisas que são vermelhas e da propriedade de ser vermelho, mas não daria o conceito de vermelho em termos de equivalência com outra coisa. Ao passo que o conceito de triângulo *inclui* o predicado de ter três ângulos, o conceito de vermelho não inclui o predicado de não ser verde. Qualquer coisa que se disser de um triângulo pressupõe que ele tenha três ângulos, mas é pelo menos questionável que o conceito de vermelho pressuponha negativamente todas as outras cores: primeiro porque o conceito de vermelho não é um conceito negativo; segundo, porque é implausível que se possa determinar uma lista completa de todas as cores. Mais importante, porém, é o fato de que se pode entender o conceito de vermelho *sem*

que se entenda o conceito de verde, ou azul, ou amarelo, ao passo que não se poderia entender o conceito de triângulo sem ter o conceito de figura geométrica e de três lados.

Parece, entretanto, que o conceito de vermelho é um conceito simples, no sentido de que ele não pode ser analisado em outros elementos de qualquer tipo e que, em suma, a proposição de que nada é totalmente vermelho e verde ao mesmo tempo não é uma proposição analítica, embora se possa captar sua verdade imediatamente em virtude da compreensão dos conceitos nela envolvidos. Essas proposições são proposições *a priori*. Mas uma proposição como a de que nada é totalmente vermelho e verde ao mesmo tempo diz algo que está além do que a análise dos conceitos envolvidos pode mostrar, ela é uma proposição sintética.

Ora, as proposições analíticas mostram como elas são verdadeiras (pelos conceitos contidos nela), ao passo que as proposições *a priori* se caracterizam em termos de *como elas são conhecidas* (pela operação da razão). Como a proposição de que nada pode ser totalmente vermelho e verde ao mesmo tempo é conhecida independentemente da experiência, ela é descrita como uma proposição *sintética a priori*.

Mas nem todas as proposições *a priori* são auto-evidentes. Algumas não são conhecidas simplesmente pela consideração racional dos conceitos envolvidos, mas são inferidas pela implicação lógica a partir de proposições auto-evidentes. Por exemplo, a proposição ‘ou triângulos são triângulos ou o reitor está passeando pelo jardim’ e a proposição ‘ou nada é totalmente vermelho e verde ao mesmo tempo ou está chovendo’ não são proposições que são conhecidas apenas pela compreensão que se tem delas, mas porque se percebe que a proposição condicional de que *se* triângulos são triângulos, então ou triângulos são triângulos ou o reitor está passeando pelo jardim e a proposição condicional de que *se* nada é totalmente vermelho e verde ao mesmo tempo, então ou nada é totalmente vermelho e verde ao mesmo tempo ou está chovendo são proposições auto-evidentes. Assim, pode-se dizer que do ponto de vista clássico, “o auto-evidente é a base para o *a priori*: proposições *a priori* são aquelas que são ou auto-evidentes (isto é, *a priori* no sentido estreito) ou, embora elas mesmas não sejam auto-evidentes, elas decorrem auto-evidentemente de pelo menos uma proposição que é auto-evidente (assim, *a priori* no sentido amplo)” (Audi, 1998, p. 101).<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Em inglês, no original: “the self-evident is the base of the *a priori*: *a priori* propositions are those that are either self-evident (i.e., *a priori* in the narrow sense) or, though not themselves self-evident, self-evidently follow from at least one proposition that is (hence are *a priori* in the broad sense”.

### 3.3.5. Testemunho

Testemunhar poderia ser definido como *testificar*, assegurar que algo é o caso, abrangendo tanto as ocasiões formais de testificar que algo é o caso, como simplesmente dizer, de uma maneira informativa relevante, que algo é o caso. Implica dizer algo *para* alguém, real ou hipotético, uma vez que o testemunho é sempre dado para uma ou mais pessoas. Dessa forma, é importante analisar como o testemunho produz crenças e de que modo ele conta para a justificação e para o conhecimento.

As crenças baseadas no testemunho surgem por inferência a partir daquilo que foi dito. Se se considerar o testemunho formal, como aquele dado numa corte de justiça, pode-se ver que a crença baseada no testemunho depende de algumas premissas, tais como a credibilidade atribuída à testemunha, o contexto do processo e do conhecimento geral que se tem do caso. Mas não é claro que toda crença baseada no testemunho surja dessa maneira.

Se essa visão inferencialista do testemunho for aceita, então o testemunho não é uma fonte direta de crenças, porque a formação da crença dependeria do próprio testemunho e de algumas premissas que apóiam a proposição assegurada e a credibilidade da testemunha. O conhecimento e a justificação também não seriam produzidos diretamente, porque eles dependeriam do conhecimento e da justificação das premissas. Por certo, em algumas circunstâncias esse é o caso, como no testemunho formal. Mas as crenças baseadas no testemunho não precisam ser inferenciais. Pode-se assumir que as premissas relativas à credibilidade da testemunha e as coisas relacionadas à proposição assegurada funcionam simplesmente como um *filtro* para prevenir a formação de crenças que não deveriam ser formadas, por exemplo, porque o testemunho parece insincero. Mas se não se vê nenhuma razão para acionar o filtro, simplesmente crê-se naquilo que foi testemunhado. Todavia, não parece que o testemunho informal funcione dessa maneira. A não ser que o assunto vai além da competência de um amigo, simplesmente crê-se naquilo que ele diz, e normalmente crê-se naquilo que as pessoas dizem se a informação não conflita com crenças que já se têm. É importante notar, todavia, que as crenças e o processo de formação de crenças podem

mudar à medida que se recebe testemunho, e isso vai depender daquilo que está sendo dito e por quem. Se alguém diz a *S* algo que ele recebe como incomum, ele suspende o julgamento e não forma a crença sobre o que foi dito. O testemunho, nesse caso, é *bloqueado*, mas não *cancelado*, pelas impressões e crenças antecedentes de *S*, porque no decurso do que é relatado *S* pode considerar que toda a informação se encaixa e daí ele passa a crer na proposição que inicialmente foi objeto da suspensão de juízo. É crucial notar que crenças fundadas no testemunho são limitadas por outras crenças sem serem baseadas nelas e que as crenças fundadas no testemunho podem ser formadas depois que o testemunho de onde elas provêm seja dado.

As crenças fundadas no testemunho não precisam ser inferenciais. Mesmo assim, o testemunho não é uma fonte básica de crenças, no sentido de que o testemunho pode produzir crenças independentemente de outras fontes de crenças. Para formar uma crença baseada no testemunho é necessário que se *ouça* o testemunho. Assim, a percepção é crucial para a formação de crenças baseadas no testemunho, mesmo que as crenças perceptuais não sejam requeridas. Pode-se estar disposto a crer que a testemunha tenha dito alguma coisa, mas somente porque deve-se ter percebido que algo foi dito, sem a necessidade de se formar a crença de que algo foi dito: “é a minha percepção do que foi dito, tipicamente o fato de ter ouvido ou lido, que se requer para a formação de crenças fundadas no testemunho em relação à proposição que foi testemunhada” (Audi, 1998, p. 135).<sup>87</sup>

Pode-se dizer que o testemunho é uma fonte de *crenças básicas*, no sentido de que ele produz crenças que não são baseadas em outras crenças. O testemunho mostra um ponto epistemológico muito importante: uma crença básica não precisa derivar de uma fonte básica de crenças: “uma crença que não é baseada em (e nesse sentido não depende de) outra crença pode advir de uma fonte de crenças que depende de outra fonte para formá-la” (Audi, 1998, p. 135).<sup>88</sup>

Há algumas condições que devem ser satisfeitas para que o testemunho produza conhecimento. Se *S* não sabe que *p*, uma outra pessoa não pode vir a saber que *p* pelo testemunho de *S*. Se *S* adivinha, portanto, acerta que *p*, ele pode dar uma informação correta a outra pessoa, mas vai ocorrer que essa pessoa também esteja correta por sorte.

---

<sup>87</sup> Em inglês, no original: “It is my perception of what is said, typically my hearing or reading it, that is required for formation of a testimonially grounded belief of the proposition attested to”.

<sup>88</sup> Em inglês, no original: “A belief that is not based on, and in that sense does not depend on, another belief may come from a source of beliefs that does depend on another source of them”.



Pode ocorrer, também, que, em vez de adivinhação, *S* aceite a informação de que *p* dada por alguém que costuma mentir. Mesmo que a informação seja correta, ele não sabe que *p*, e, conseqüentemente, o testemunho de *S* não vai produzir conhecimento. Se *S* não tem conhecimento, ele não pode transmiti-lo para outros.

Por outro lado, se *A* confia em *S* e o considera fidedigno, mesmo que *S* adivinhe que *p* ou minta que *p*, embora *S* não esteja justificado em crer na informação que ele vai passar para *A*, *A* estará justificado em crer que *p*. A credibilidade testemunhal envolve uma dimensão de sinceridade e uma dimensão de competência. A primeira se refere à honestidade da testemunha; a segunda, à experiência e ao conhecimento da testemunha de modo que, se ela forma uma crença na proposição em questão e crenças em proposições relacionadas, elas são verdadeiras. Dessa forma, se *S* relata algumas coisas que aconteceram numa conferência, se *A* pensa que *S* é fidedigno a respeito da questão e se *A* tem boas razões para pensar que *S* é honesto, que *S* tem boa memória, que *S* estava no local onde a conferência aconteceu e que *S* prestou atenção ao que estava acontecendo lá naquela ocasião, então *A* está justificado em crer naquilo que *S* diz sobre a conferência. Mas, se *S* está mentindo, não se segue que ele dá justificação para que *A* creia naquilo que ele diz, porque *S* não tem aquela justificação. É porque *A* acredita que *S* é honesto e competente para fazer o relato que *A* está justificado em crer naquilo que *S* diz. Assim, *S* não dá a *A* justificação na maneira que ele dá conhecimento. O conhecimento fundado no testemunho não é independente do conhecimento que se tem da verdade da proposição em questão, uma vez que ele é recebido por transmissão. Alguém recebe conhecimento *através* do testemunho, mas recebe justificação *pelo* testemunho e não através dele, uma vez que não se transmite a justificação que se tem quando se atesta aquilo que se diz (não se precisa ter justificação).

A receptividade à justificação requer crer na credibilidade da testemunha e, em alguma medida, crer naquilo que ela diz. Mesmo que *S* esteja justificado em crer na informação que ele transmite para *A*, *S* não pode contribuir para justificar *A* em crer naquela informação se *A* não tem justificação por si mesmo para acreditar naquilo ou se ele não tem razões para apoiar a credibilidade de *S*. Mas com o conhecimento não acontece a mesma coisa, porque *A* não precisa saber que *S* é fidedigno. Talvez *A* pressuponha que *S* seja fidedigno e não tenha nenhuma razão para duvidar disso. Assim, pode-se postular princípios relacionados ao testemunho: normalmente, uma crença baseada no testemunho é justificada desde que aquele que crê tenha justificação

definitiva para tomar a testemunha como fidedigna em relação à proposição em questão. Um segundo princípio é que, normalmente, uma crença baseada no testemunho constitui conhecimento desde que a testemunha saiba a proposição em questão e que aquele que crê não tenha nenhuma razão para duvidar ou da proposição ou da credibilidade da testemunha que a afirmou.

O testemunho transmite conhecimento, mas não o gera. Dessa forma, o testemunho não pode ser uma fonte básica de conhecimento, uma vez que se pode receber conhecimento de alguma coisa somente se a testemunha *sabe* aquilo que ela atesta. Também, a cadeia de testemunhos pode ser longa: a testemunha pode saber que  $p$  baseado no testemunho de  $S$ , que pode saber que  $p$  baseado no testemunho de  $A$ , e assim por diante. Mas a cadeia não pode ser infinita. Alguém deve ter sabido que  $p$  numa base não-testemunhal. O conhecimento testemunhal parece depender do conhecimento fundado pelo menos em parte em outras fontes – percepção, memória, razão ou introspecção. Essa dependência é apenas operacional, e não inferencial, no sentido de que se requer, por exemplo, perceber que alguém está testificando uma proposição, embora não se requeira a formação da crença correspondente.

Todavia, o testemunho pode produzir crenças básicas. Isso pode ser explicado pelo fato de que o conhecimento e justificação testemunhal não dependem de premissas que apóiem a crença fundada no testemunho. Mas o conhecimento da testemunha, que é o fundamento da crença básica do ouvinte, não pode estar fundada, no final das contas, num testemunho: “O conhecimento fundado em testemunho, então, depende – e, nesse sentido, pressupõe – da disponibilidade, ou, pode-se dizer, da cooperação potencial, de uma outra fonte de conhecimento, mesmo que esse conhecimento não requeira a operação real daquela fonte para produzir crenças nas premissas que ela está pronta para suprir” (Audi, 1998, p. 140).<sup>89</sup> Da mesma forma, não se pode ter justificação para crer em algo com base num testemunho se não se tem justificação para crer na credibilidade da testemunha e em coisas tais como a de que se ouviu o testemunho corretamente. Isso significa que outras bases de justificação devem cooperar, embora não inferencialmente. Essas outras bases dão uma justificação à qual pode-se apelar no caso de se precisar

---

<sup>89</sup> Em inglês, no original: “Testimonially grounded knowledge thus depend on – and in this sense presupposes – the availability, or one might say the potential cooperation, of another source of knowledge, even if such knowledge does not require the actual operation of that source in yielding beliefs of the premises it stands ready to supply”.

mostrar por que se pensa que a testemunha é fidedigna ou que se ouviu o testemunho corretamente.

### 3.4. O dilema de Sellars

Dizer que uma crença é justificada quer dizer que ela está bem-fundada. Trata-se, então, da justificação doxástica, mas o entendimento da justificação dessa forma também se aplica à justificação proposicional. A justificação doxástica se aplica à justificação das crenças. Essa justificação é alcançada quando as crenças estão bem fundadas, isto é, elas são formadas com base nas evidências que o sujeito tem. Assim, *S* tem justificação epistêmica para crer que *p*, se ele forma essa crença baseado nas evidências disponíveis, seja a sua percepção, a sua razão, ou outras crenças que ele já tem. Nesse caso, diz-se que *S* está justificado em crer que *p*. A justificação proposicional, por outro lado, diz respeito às evidências que se tem em favor da proposição em que se crê. Nesse caso, diz-se que *S* tem boas razões para crer que *p* e que *p* é justificada para *S*. Em outras palavras, a proposição é justificada para *S* se *S* tem evidências a favor da proposição; a crença de *S* é justificada, se *S* a formou com base nas evidências que ele tem.<sup>90</sup>

A idéia de que a experiência é fonte de crenças e fonte de justificação enfrenta uma séria objeção, conhecida como o dilema de Sellars. Se as experiências são não-conceptuais, elas não precisam de justificação, mas também não têm nenhuma para dar; se elas são conceptuais (acarretam crenças) elas podem dar justificação mas também precisam ser justificadas e, portanto, não podem ser fundacionais.

Ora, somente proposições têm relação com os objetos proposicionais das crenças e as experiências conceptuais quando muito têm relação causal com as crenças. A objeção presume que somente aquilo que tem justificação poderá também dá-la, mas não há argumento que mostre que isso seja assim. Além disso, o argumento é contra-intuitivo: conferir justificação não é o mesmo que transmitir justificação. Quando *S* justifica sua crença de que há um gato branco no telhado ele diz ‘Eu vejo um gato branco no telhado’, e o conteúdo da crença então é conceptualizado. Mas a

---

<sup>90</sup> Feldman sugere que “proposições são ou não são justificadas para uma pessoa” e que as crenças “são ou não são bem fundadas”. (2004a, p.134, e 2004b, p. 44).

conceptualização da indicação da base de *S* para a crença não implica que a própria base seja conceptualizada. O que *S* faz ao dizer ‘eu vejo um gato branco no telhado’ é apresentar uma razão em favor de sua crença. A razão indica a *fonte* da crença, a visão, mas não é ela mesma a *base* da crença, a experiência visual. O *fato* de que *S* vê o gato lá é a boa razão em favor da crença dele, porque é isso que identifica a base que ele tem.

A experiência, entretanto, tem qualidades que podem estar em relação lógica com o conteúdo da proposição em que *S* crê: “a propriedade fenomênica de eu estar tendo a impressão visual de cinza é, de certa maneira, apropriada à propriedade de ser cinza: a instanciação interna da primeira é pelo menos discutivelmente mais bem explicada pela causação pela instanciação externa da segunda” (Audi, 2001, p. 18).<sup>91</sup> Mas a relação de justificação é epistêmica, e não uma relação lógica. Daí que, para algo conferir justificação, não precisa que seja de modo inferencial.

Pryor (2000) também defende, em outra linha, que a objeção não se sustenta. A experiência pode não ter um caráter totalmente subjetivo ou sensorial. Pryor assume, seguindo recentes teorias da mente, que as experiências são estados mentais que têm conteúdo proposicional: “suas experiências representam, para você, o mundo de um certo modo, e o modo como elas representam que o mundo é vem a ser o conteúdo proposicional dela” (2000, p. 519).<sup>92</sup> O fato de se ter uma certa experiência apresenta à mente o conteúdo proposicional dessa experiência, dispensando qualquer crença sobre os estados de coisa com os quais a experiência está conectada. O fundacionismo defendido por Pryor é dogmático, e consiste em que a experiência que representa *p* como sendo o caso é suficiente para dar justificação para a crença de que *p*. Contra o fundacionismo clássico, o dogmatista não requer que *S* esteja consciente da experiência que ele está tendo para que ele tenha justificação para a crença que ele forma. A justificação para *S* crer que *p* é obtida pelo fato de que *S* tem aquela experiência, mas essa experiência não pode ser considerada como uma *evidência* para *S* crer que *p* se isso sugere que a crença perceptual depende de justificação de premissas sobre essas experiências: não é preciso que *S* esteja introspectivamente consciente da experiência que ele está tendo e que sua crença esteja baseada nessa consciência: “o dogmatista pensa que *o mero fato de ter* uma experiência como se fosse *p* é suficiente para que a

<sup>91</sup> Em inglês, no original: “The phenomenal property of my having a visual impression of grey is in a certain way appropriate to the property of being grey: the internal instantiation of the former is at least arguably best explained by the causation by the external instantiation of the latter”.

<sup>92</sup> Em inglês, no original: “Your experiences represent the world to you as being a certain way, and the way they represent the world as being is their propositional content”.

justificação perceptual para crer que  $p$  esteja em ordem. Você não tem que estar, além disso, *consciente* de suas experiências e apelar a fatos sobre elas como ‘evidência’ para suas crenças perceptuais” (Pryor, 2000, p. 519).<sup>93</sup>

### 3.5. Anulabilidade da justificação

O que caracteriza o fundacionismo moderado e o diferencia do fundacionismo clássico é, em primeiro lugar, que a justificação das crenças básicas é tipicamente anulável. A característica do fundacionismo moderado é a admissão de que o conhecimento pode ser baseado em justificações anuláveis, e, portanto, não há garantia para a verdade da crença: “Um falibilista é alguém que acredita que nós podemos ter conhecimento com base em justificação anulável, justificação que não *garante* que nossas crenças são corretas” (Pryor, 2000, p. 518).<sup>94</sup>

$S$  tem justificação para crer que  $p$  se e somente se ele está numa posição em que seria epistemicamente apropriado para ele crer que  $p$ , no sentido de que  $p$  é provavelmente verdadeira para ele. A partir de uma crença para a qual  $S$  tem justificação, ele pode formar outras crenças. Ora,  $S$  tem justificação para crer em algumas proposições porque ele tem justificação para crer em outras e estas outras sustentam as primeiras. Quando  $S$  crê justificadamente que  $p$  porque ele crê justificadamente que  $q$ ,  $q$  é parte daquilo que faz  $S$  crer em  $p$ . Nesse caso,  $q$  medeia a justificação para  $S$  crer que  $p$ . A justificação, nesse caso é mediata ou inferencial. Mas quando a justificação para crer numa proposição não depende da justificação para crer em outras, a justificação é imediata.

É preciso esclarecer que quando se fala de justificação mediata ou imediata, está-se questionando o tipo de apoio, o tipo de sustentação que se tem para crer que  $p$ , e não a quantidade de apoio ou sustentação que se tem, de modo que não se exige infalibilidade ou inanulabilidade. Também não entram em questão os processos psicológicos que levaram a formar a crença, já que a sustentação que se tem para crer

<sup>93</sup> Em inglês, no original: “the dogmatist thinks that the *mere having* of an experience as of  $p$  is enough for your perceptual justification for believing  $p$  to be in place. You do not, in addition, have to be *aware of* your experiences and appeal to facts about them as “evidence” for your perceptual beliefs”.

<sup>94</sup> Em inglês, no original: “A fallibilist is someone who believes that we can have knowledge on the basis of defeasible justification, justification that does not *guarantee* that our beliefs are correct”.

que  $p$  pode ser inferencial mesmo que não se tenha formado a crença de que  $p$  por um processo de derivação. No caso da justificação imediata, o que se requer é que a justificação não dependa de outras crenças. Isso não implica, entretanto, que não se tenha nenhum apoio para a justificação imediata, e há, de fato, diferentes propostas a respeito do que faz com que uma crença tenha justificação imediata. Além disso, quando se tem justificação imediata para crer numa proposição, não significa que todas as outras crenças estejam excluídas do processo de formação da crença naquela proposição. Para crer que  $p$  é preciso crer em várias proposições referentes aos conceitos envolvidos em  $p$ , embora estas crenças não estejam envolvidas na justificação da crença de que  $p$ .

A justificação é normalmente anulável. O que o justificador de  $p$  fornece é uma justificação provisória ou uma justificação *prima facie*, e é essa justificação *prima facie* que é mediata ou imediata. Se há justificação definitiva para crer que  $p$ , vai depender das evidências que se tem e se elas anulam a justificação *prima facie* que se tem para crer que  $p$ .

Um anulador da crença de que  $p$  é uma crença que, caso fosse formada, cancelaria a justificação que se tem para a crença de que  $p$ . De fato, se houver crenças inanuláveis, elas são muito poucas. Talvez a crença de que se existe seja uma delas; ademais, ‘triângulos são triângulos’ e as outras verdades lógicas são inanuláveis. Mas as crenças empíricas, tipicamente, podem perder justificação. A crença de  $S$  de que há um gato branco no telhado (porque ele está vendo um gato branco no telhado) não seria mais justificada se outras pessoas dissessem a ele que ele está confundindo um coelho com um gato e ele passasse a crer nisso. Da mesma forma,  $S$  perderia a justificação para crer que há um gato branco no telhado se ele formou essa crença não por boa observação, mas pelo fato de que ele pensa que às 4 horas da tarde os gatos brancos sobem nos telhados e agora ele fica sabendo que esse pensamento é espúrio. Aqui ele descobre que a crença está mal fundada, porque a fonte não oferece evidência para a crença.

Também não se requer que as fontes padrão sejam inanuláveis. A justificação baseada nessas fontes é uma justificação *prima facie*. Quer dizer, se  $S$ , em condições adequadas, vê um gato branco no telhado, ele tem evidência suficiente para formar a crença de que há um gato branco no telhado: o tempo está bom, ele tem visão perfeita, etc. Mas essa justificação poderia ser cancelada se  $S$  se desse conta, pouco depois, de que o suposto gato que ele viu não se movia e que poderia ser apenas um gato de

pelúcia.<sup>95</sup> Mesmo considerando todo o sistema de crenças que dá justificação para *S* crer que há um gato branco no telhado, essa crença é anulável, já que pode haver uma crença da qual *S* não está consciente que poderia anular a justificação.

Audi chama à atenção, entretanto, que a anulabilidade da justificação *prima facie* não a elimina: “Assim como as bases para manter uma promessa podem permanecer mesmo quando alguém tem que descumpri-la (...), as bases evidenciais retêm o peso epistêmico mesmo quando desequilibradas por contra-evidência e mesmo quando uma evidência enfraquecedora mostra que elas não têm peso suficiente nas circunstâncias para sustentar a justificação (definitiva)” (2001, p. 21).<sup>96</sup> Se *S* forma a crença de que há um gato branco no telhado com base na sua experiência visual, ele tem pelo menos alguma razão para formar a crença, mesmo que ele devesse considerar alguma coisa como o fato de que ele costuma confundir coelhos e gatos. E isso é bem diferente do caso em que *S* teria formado aquela crença às 4 horas da tarde porque ele leu um horóscopo (muito pior se ele não acredita em horóscopos) que dizia que às 4 horas da tarde todos os gatos brancos subiriam nos telhados. Ao que tudo indica, neste segundo caso ele estaria sendo epistemicamente irresponsável.

### 3.6. A não-dedutibilidade do fundacionismo moderado

O fundacionismo moderado não é dedutivista, já que admite que a transmissão da justificação pode se dar por vias indutivas. Não há limite para o número de crenças do sistema de crenças de alguém. Muitas dessas crenças são formadas a partir das fontes padrão de formação de crenças, a experiência e a razão. Muitas outras, porém, são formadas a partir de outras crenças que já estão no sistema. Quando *S* ouve o ruído do motor da geladeira, ele forma a crença de que ele está ouvindo esse ruído. Pelo fato de ele crer que está ouvindo o ruído do motor da geladeira (em conjunto, provavelmente, com a crença que ele tem de que a geladeira funciona com energia elétrica), ele forma a crença de que há energia elétrica na casa. A crença de *S* de que há energia elétrica na casa é, assim, uma crença inferencial, uma crença derivada de outras crenças. Essas

---

<sup>95</sup> Assume-se que gatos de pelúcia não são gatos.

<sup>96</sup> Em inglês, no original: “Just as the grounds for keeping a promise may remain even when one must break it (...) evidential grounds retain epistemic weight even when overbalanced by counter-evidence and even when undermining evidence shows that they do not carry enough weight in the circumstances to sustain (overall) justification”.

crenças derivadas de outras crenças, as crenças inferenciais, constituem a superestrutura do sistema de crenças, em contraste com as crenças básicas, que constituem as fundações do sistema. O problema relevante para a epistemologia em relação às crenças inferenciais é mostrar de que modo esses processos inferenciais transmitem justificção, já que nem toda inferência que inicia com uma verdade acaba com uma verdade.

Com base na crença de *S* de que ele está ouvindo o ruído do motor da geladeira, juntamente com a crença que ele tem de que a geladeira funciona com energia elétrica, ele *conclui* que há energia elétrica na casa. Mas isso não significa que *S* deva ter pensado nas premissas para, a partir delas, extrair a conclusão de que há energia elétrica na casa: “Uma crença pode surgir de outras crenças, e assim com base nas premissas que elas representam, sem que se pense naquelas premissas; e quando a crença é baseada dessa forma, então, se as premissas expressam uma base adequada para a crença, esta pode ser justificada por aquelas” (Audi, 2001, p. 32).<sup>97</sup> *S* pode formar a crença de que há energia elétrica na casa sem fazer a inferência a partir das premissas, já que ele pode estar tão familiarizado com o ruído do motor de geladeiras que ele imediatamente conclui, ao ouvir o ruído, que há energia elétrica. As pessoas têm uma bagagem de conhecimentos diferente: alguém pode reconhecer a diferença entre o ruído do motor de geladeiras e o ruído de motores de máquinas de lavar, enquanto que outra pessoa pode não ter essa diferença na sua bagagem de conhecimento. A crença indireta de uma pessoa pode ser uma crença direta para outra pessoa, e, dependendo do contexto de formação da crença, a mesma pessoa pode formar uma crença diretamente num momento e formar a mesma crença indiretamente em outro: “não podemos, geralmente, especificar proposições que podem ser objeto de crença apenas de uma maneira, ou determinar se uma crença é inferencial considerando somente a proposição que é o objeto da crença” (Audi, 1998, p. 157).<sup>98</sup> Assim, mesmo no caso de *S* formar a crença de que há energia elétrica na casa diretamente a partir do ruído que ele ouve, há uma estrutura inferencial na formação dessa crença: ele formou a crença com base em outra coisa que ele também crê.

Essa combinação dos sentidos com a capacidade racional é o que permite que as crenças que se formam pela inferência sejam justificadas. Ouvindo o ruído do motor da

---

<sup>97</sup> Em inglês, no original: “A belief can arise from other beliefs, and thereby on the basis of premises they represent, without one’s thinking of those premises; and when it is so based, then if the premises express an adequate ground for the belief, it may be justified by them”.

<sup>98</sup> Em inglês, no original: “we cannot in general specify propositions which can be believed only in one way, or determine whether a belief is inferential by considering just the proposition believed”.



geladeira, *S* passa a crer que há energia elétrica na casa e ele está justificado em formar essa crença, assim como, se ele tivesse alguma evidência contrária àquela crença, talvez porque ele percebe que há alguém imitando o ruído em questão, ele então cessa de ter justificação para a crença.

Nem toda inferência, entretanto, é fonte de crenças. Pode ocorrer que *S* já tenha a crença de que há energia elétrica na casa (talvez porque ele tenha visto uma lâmpada acesa) e, ao passar pela cozinha ele percebe o ruído do motor da geladeira e *reconstrói* a crença: nesse caso *S* não altera o conteúdo da crença; ele apenas modifica a base da crença que, agora, passa a ser inferencial. Aqui, a inferência não é a fonte da crença, mas uma confirmação da crença. Todavia, a inferência permanece como fonte da justificação da crença. *S* poderia conviver com uma pessoa que tem a mania (estranhíssima) de imitar o ruído do motor de geladeiras. Ele só vai estar justificado em crer que há energia elétrica na casa se ele reconhecer o ruído do motor e descartar a presença do tal imitador do som de geladeiras.

A inferência, claro, não é uma fonte básica de justificação, já que as premissas das quais se parte para a inferência também precisam ser justificadas, ou melhor, a inferência justifica alguém em crer na conclusão somente se ele já está justificado em crer nas premissas dos quais ele parte para fazer a inferência. A inferência transmite e expande a justificação a partir das premissas, o que requer que já se tenha justificação para as premissas para poder transmiti-la à conclusão: a inferência não gera justificação. A expansão da justificação (e do conhecimento) através da inferência ocorre porque a inferência forma novas crenças justificadas. Além disso, a inferência aumenta a justificação, como no caso de reforçar uma crença que já havia sido formada. É importante notar, também, que a inferência pode ser feita a partir de conjuntos diferentes de premissas, fazendo com que o sujeito esteja ainda mais justificado em manter a crença.

Mas a explicação da inferência como fonte de justificação dependerá das premissas que se estabelecem para a inferência e da relação que as premissas têm com a conclusão, isto é, se as premissas constituem evidências adequadas para crer na conclusão. As premissas precisam estar justificadas para *S*, mas isso não garante que haja a transmissão de justificação. Se *S* ouve o canto de um pássaro, ele pode inferir que se trata de um canário que canta. Se a percepção auditiva é, de fato, uma fonte confiável para formar crenças, então a crença de que ele está ouvindo um pássaro está bem

fundada e *S* tem justificação para ela. Mas se ele não sabe a diferença entre o canto de um canário e o canto de um sabiá, então ele não terá justificação para crer que há um canário cantando. Há certas condições para a transmissão de justificação que precisam ser satisfeitas.

Ora, as inferências servem para justificar as crenças que se tem. Elas assumem, efetivamente, a forma de argumentos, que são classificados em dois tipos: dedutivos e indutivos. Quando *S* ouve o ruído do motor da geladeira, ele infere que há energia elétrica na casa porque ele crê também que o motor da geladeira funciona com energia elétrica, e essa inferência é dedutivamente válida, já que é impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. Quando se faz um raciocínio dedutivo, o objetivo que se tem é a validade: as premissas devem acarretar a conclusão. Mas nem todas as inferências são assim. Algumas inferências apenas mostram que, dadas as premissas, a conclusão tem certa probabilidade de ser verdadeira. São os raciocínios indutivos. Para servir de inferência justificatória, a probabilidade estabelecida pelo raciocínio indutivo tem que ser relativamente alta: dadas as premissas, a conclusão tem que ter alta probabilidade de ser verdadeira, e é isso que torna o argumento forte. Se o argumento que se oferece para sustentar uma crença inferencial for um argumento dedutivo, então ele só transmitirá justificação se ele for um argumento válido. Se o argumento que se oferece em favor de uma crença inferencial for um argumento indutivo, então ele só transmitirá justificação se ele for forte.

No caso da transmissão de justificação por via dedutiva, parece correta a idéia de que o argumento apresentado tenha que ser válido. Não se aceitaria que há justificação se o argumento apresentado não segue um padrão válido de inferência. As inferências indutivas, entretanto, oferecem algumas dificuldades. A primeira delas é definir a força do argumento. A conclusão de um argumento indutivo tem alta probabilidade de ser verdadeira, dadas as premissas, se a probabilidade de ela ser verdadeira é maior do que a probabilidade de ser falsa. As probabilidades se determinam de 0 a 1. Não parece, entretanto, que se estaria disposto a aceitar que 0,51 contaria como alta probabilidade, já que a probabilidade de ser verdadeira seria muito próxima da probabilidade de ser falsa. Então é preciso esclarecer quando a probabilidade se torna alta o suficiente para indicar que há justificação para aceitar a crença a que chega. Além disso, as premissas podem não ser suficientes, apesar de estabelecerem alta probabilidade de verdade para a conclusão. Evidências relevantes podem reduzir em muito a probabilidade da conclusão.

Mas exigir que todas as evidências relevantes estivessem presentes parece uma exigência forte demais. Certas evidências relevantes podem ser dispensadas se as premissas contiverem evidência suficiente: “A evidência pode ser relevante para uma crença sem ser *requerida* para a sua justificação, assim como o depoimento de uma décima testemunha que concorda com as outras é desnecessário, embora perfeitamente relevante” (Audi, 1998, p 164).<sup>99</sup>

É importante considerar que, também, que normalmente não ocorre apenas uma inferência na justificação das crenças, mas uma cadeia de inferências: a crença obtida e justificada numa inferência, serve de premissa para a obtenção e justificação de uma outra e assim por diante. A cada passo, entretanto, a probabilidade decai e, em consequência, a justificação pode decair sensivelmente. Assim, uma cadeia sucessiva de justificação através da indução pode revelar que não se tem, no final, nenhuma justificação para a crença derivada.<sup>100</sup>

Ora, a inferência é fonte de crenças no sentido de que a crença inferencial é uma crença nova no sistema de crenças do sujeito, mas não é uma fonte básica de crenças, já que a inferência deve partir de outras crenças que já fazem parte do sistema. Assim, para que a justificação seja transmitida, é preciso que as crenças de onde parte a inferência já sejam justificadas. Mas há condições necessárias e condições suficientes para que a transmissão da justificação possa acontecer. As condições necessárias são aquelas em que a transmissão da justificação só ocorre se elas forem satisfeitas; as condições suficientes são aquelas que, se forem satisfeitas, então a transmissão acontece.

O ponto importante, no caso das inferências indutivas, é considerar que as condições suficientes devem considerar as evidências relevantes para a transmissão da justificação acontecer. A cadeia de inferências, todavia, procede de tal maneira que a cada etapa é preciso reconsiderar as evidências relevantes, caso contrário, a probabilidade diminuirá consideravelmente. Dessa forma, a justificação da conclusão a que se chega depende de vários fatores, e alguns deles não estão expressos nas

---

<sup>99</sup> Em inglês, no original: “Evidence may be relevant to a belief without being *needed* for its justification, as where testimony from a tenth witness who agrees with the rest is unnecessary though perfectly relevant”.

<sup>100</sup> Assume-se que a justificação admite gradação: uma crença pode ser justificada agora, mas pode ser mais justificada ou menos justificada posteriormente. O conhecimento, todavia, não admite gradação, mas uma derivação indutiva a partir de uma crença que constitui conhecimento não garante que a crença derivada constitua um item de conhecimento, como mostra o caso dos bilhetes de loteria, em que haverá um só ganhador.

premissas. Esses fatores consistem, por exemplo, naquilo que já se sabe em relação à conclusão, pressuposições a respeito do caso, etc., e a justificação depende das relações complexas entre todos os fatores relevantes. Nas inferências dedutivas, por outro lado, é preciso considerar se a validade da inferência é necessária e suficiente para a transmissão da justificação. Se *S* crê que o motor da geladeira está funcionando e que o motor da geladeira funciona com energia elétrica, então ele infere validamente que há energia elétrica na casa. Parece, entretanto, que se *S* não tem evidências de que não há alguém imitando aquele ruído, ele não estaria adequadamente justificado em crer que há energia elétrica na casa com base naquela inferência.

### 3.7. O fundacionismo moderado e as teorias alternativas

#### 3.7.1. Infinitismo

A idéia central do infinitismo é que “as razões que justificam uma crença são membros de uma cadeia (que se desdobra, talvez) que é infinitamente longa e que não se repete” (Klein, 1998, p. 919).<sup>101</sup> Sendo assim, para o infinitista, o regresso das justificações é sempre inferencial, não havendo nenhum ponto que pudesse interromper o regresso. O fundacionismo epistêmico depende fundamentalmente do argumento do regresso das justificações e da afirmação de que é necessário que haja alguma crença cuja justificação não dependa de nenhuma outra crença: é preciso que haja crenças básicas que sustentem a cadeia justificatória. Dessa forma, os fundacionistas se apressam em rejeitar o infinitismo. Fumerton (2002b) diz que “seres finitos não podem completar uma cadeia infinitamente longa de razões e, assim, se toda justificação fosse inferencial, ninguém estaria justificado em crer em nada” (p. 211).<sup>102</sup> BonJour (1985) também rejeita o infinitismo na mesma base: “a visão do regresso infinito acarreta a tese duvidosa de que qualquer pessoa que tenha qualquer conhecimento empírico literalmente possui um número *infinito* de crenças empíricas (...) isso é impossível para

---

<sup>101</sup> Em inglês, no original: “The reasons that justify a belief are members of a chain (perhaps branching) that is infinitely long and non-repeating”.

<sup>102</sup> Em inglês, no original: “finite beings cannot complete an infinitely long chain of reasoning and so, if all justification were inferential, no-one would be justified in believing anything”.

uma criatura que tem apenas uma capacidade mental finita e um cérebro finito”.<sup>103</sup> E em vários lugares, apenas para ilustrar a rejeição, Audi também coloca que a capacidade humana não comporta cadeias infinitas de crenças. Numa de suas discussões sobre o infinitismo, Audi escreve que “eu não posso [conforme mostra o exemplo] manufaturar uma *cadeia inferencial* de crenças – uma cadeia na qual cada crença é baseada na próxima – em direção ao infinito. E também não tenho um conjunto infinito de crenças apropriadas como matéria prima esperando para ser trazido à consciência – se, de fato, eu posso ter um número *infinito* de crenças” (1998, p. 180).<sup>104</sup> Essas cadeias infinitas são difíceis de se aceitar especialmente fora do campo das matemáticas, e mesmo ali parece difícil que elas possam e devam ser entretidas para justificar qualquer crença.

Peter Klein (1999) traz uma nova compreensão do infinitismo. Não há nenhum absurdo em se pensar que o ser humano tenha um número infinito de crenças justificadas. *S* pode oferecer razões para todas as suas crenças justificadas, mesmo que ele não possa *completar* uma cadeia infinita. O infinitista concorda que não se possa entreter um número infinito de crenças num determinado momento, mas também parece óbvio que o ser humano tenha um número infinito de crenças não-ocorrentes: “O infinitista não alega que em qualquer período de tempo finito (...) nós possamos entreter um número infinito de pensamentos. Em vez disso, há um número infinito de proposições tais que cada uma delas poderia ser conscientemente pensada se as circunstâncias adequadas surgissem” (Klein, 1999, p.307).<sup>105</sup> Há, portanto, conforme o infinitista, um conjunto vastíssimo de crenças disposicionais que podem se tornar conscientes desde que a ocasião requeira. A idéia subjacente ao infinitismo é justamente que, embora haja um conjunto infinito de crenças, não é preciso completar uma cadeia infinita de razões para justificar qualquer uma delas. Uma crença pode ser justificada apresentando-se razões em número suficiente, sem necessidade de continuar o regresso.

Audi, entretanto, apresenta uma tese do que seria um argumento infinitista:

---

<sup>103</sup> Em inglês, no original: “the infinite regress view clearly entails the dubious thesis that any person who has any empirical knowledge at all literally possesses an *infinite* number of empirical beliefs (...) this is impossible for a creature with only a finite mental capacity and a finite brain”. Esta referência já havia sido feita no primeiro capítulo.

<sup>104</sup> Em inglês, no original: “I cannot [in this way] manufacture an *inferential chain* of beliefs – a chain in which each belief is based on the next – running to infinity. Nor do I already have an infinite set of appropriate beliefs as raw material waiting to be brought to consciousness – if indeed I can have an *infinite* number of beliefs”.

<sup>105</sup> Em inglês, no original: “The infinitist is not claiming that in any finite period of time (...) we can consciously entertain an infinite number of thoughts. It is rather that there are an infinite number of propositions such that each one of them would be consciously thought were the appropriate circumstances to arise.

“(1) Para qualquer pessoa,  $S$ , qualquer proposição,  $p$ , e qualquer tempo,  $t$ , se, ao ser perguntado, em  $t$ , se  $p$  é o caso,  $S$  responderia sinceramente e sem hesitação de forma afirmativa, então, em  $t$ ,  $S$  crê que  $p$ . (2) Se alguém perguntar a um adulto alfabetizado normal se 2 é maior do que 1, então (se ele estiver disposto a cooperar) ele responderá sinceramente e sem hesitação afirmativamente; e o mesmo se aplica à questão de se 2 é maior do que  $1\frac{1}{2}$ , e assim por diante para cada um dos membros da série infinita, 1,  $1\frac{1}{2}$ ,  $1\frac{3}{4}$ ,  $1\frac{7}{8}$ , ... Por conseguinte, (3) Todos os adultos alfabetizados normais têm um número infinito de crenças matemáticas” (Audi, 1982, p. 116).<sup>106</sup>

De fato, parece que um sujeito  $S$  normalmente crê naquilo que ele afirma sem hesitação e, também, que a crença de  $S$  de que  $p$  é a melhor explicação para ele fazer a afirmação. O ponto é se essas duas proposições implicam a primeira premissa do argumento apresentado em favor do infinitismo. E parece que essa implicação não acontece.

$S$  tem um princípio geral de que “2 é maior do que 1 mais qualquer fração cujo numerador é menor que o denominador”, e, baseado nesse princípio, sempre que ele entretem uma proposição que diz que 2 é maior do que 1 e uma fração desse tipo (2 é maior do que  $1\frac{43}{65}$ , por exemplo), ele percebe que a proposição é verdadeira e passa a crer nela. A idéia é que  $S$  *forma* uma nova crença, e não que ele já tinha essa crença antes. Sendo assim, a premissa (1) está errada e, conseqüentemente, o argumento para o infinitismo não é sólido.

### 3.7.2. Coerentismo

O coerentismo nega que uma crença possa ser justificada imediatamente, ou que possa ser básica. Para o coerentista, uma crença só pode ser justificada pela sua relação com as outras crenças do sistema. Mas o principal argumento contra a justificação

---

<sup>106</sup> Em inglês, no original: “(1) For any person,  $S$ , any proposition,  $p$ , and any time  $t$ , if, upon being asked, at  $t$ , whether  $p$  is the case,  $S$  would sincerely and unhesitatingly answer in the affirmative, then, at  $t$ ,  $S$  believes  $p$ . (2) If one asks a normal literate adult whether 2 is larger than 1, then (if he is willing to cooperate) he will sincerely and unhesitatingly answer affirmatively; and the same applies to the question whether 2 is larger than  $1\frac{1}{2}$ ,  $1\frac{3}{4}$ ,  $1\frac{7}{8}$ , ... Hence, (3) Every normal literate adult has an infinite number of mathematical beliefs”.

imediate é dirigida contra a teoria da apreensão imediata. A idéia central dessa teoria é a distinção entre a capacidade de um estado cognitivo de justificar outros estados cognitivos e a sua própria necessidade de justificação. A partir daí, o defensor da teoria da apreensão imediata deveria encontrar um estado que tenha a capacidade de dar justificação a outros estados cognitivos, mas que não precisa de justificação. O coerentista vai dizer que a característica dos estados cognitivos é ter um conteúdo assertivo e, para ter essas características, ou eles constituem crenças ou algo muito parecido com uma crença e, portanto, precisam sempre de justificação. Portanto, não existe justificação imediata. Dessa forma, somente crenças e estados mentais parecidos com crenças podem servir de justificadores. Sendo assim, o fundacionismo é uma teoria incorreta e a única resposta viável para o problema da justificação epistêmica é o coerentismo.

Como se vê, o argumento que favorece o coerentismo requer que haja conteúdo proposicional para que um estado mental seja um justificador de crenças. Se não for assim, então o estado mental não pode ter relação lógica com as crenças. Mas se um estado mental não tem relações lógicas com as crenças, fica difícil de entender por que esse estado fornece justificação para *esta* crença e não para outras.

Mas não basta que um estado mental tenha conteúdo proposicional para que ele seja um justificador de crenças. Os desejos também têm conteúdo proposicional, mas não servem para justificar crenças. O estado mental que contém a proposição deve contê-la assertivamente, isto é, deve tê-la como se ela descrevesse um estado de coisas, e, portanto, a proposição é verdadeira.

O coerentismo, então, estabelece que, para que um estado mental seja um justificador de crenças, ele deve ter conteúdo proposicional e a proposição deve ser tida assertivamente. Além disso, somente crenças e estados mentais parecidos com crenças representam proposições assertivamente. Portanto, somente crenças e estados mentais semelhantes a elas podem ser justificadores de crenças. Mas esse argumento não elimina uma das alternativas do regresso epistêmico, aquela que o regresso seria interrompido por uma crença que não é justificada. Segundo essa alternativa, pode-se aceitar que, de algum modo, todas as crenças e estados mentais semelhantes requerem justificação, mas nada impede que uma crença que não seja justificada possa servir de justificação para outra crença. Se *S* tem uma crença injustificada de que *q* e a partir dela crê que *p*, então *S* tem justificação imediata para crer que *p*.

Mas o argumento coerentista parece desconsiderar que as *experiências* têm conteúdo proposicional. Entretanto, experiências não são crenças. O que elas têm em comum é o fato de representarem proposições assertivamente. Mas as experiências não precisam de justificação. O que o fundacionista diz é que experiências são justificadores de crenças, e isso consiste num contra-exemplo à teoria coerentista. Uma teoria coerentista impura poderia dizer que a experiência só funciona como justificador na presença de outras crenças que também participam da justificação da crença em questão. Mas isso não tem força para excluir a possibilidade de que a experiência sozinha pode desempenhar o papel de justificar uma crença.

Todavia, o coerentista vai insistir que o conteúdo proposicional tenha uma relação evidencial com o conteúdo que ele pretende justificar, quer dizer, o justificador deve ter uma relação lógica com as crenças que ele justifica. Sendo assim, o que justifica a crença de que  $p$  deve ter uma relação inferencial com  $p$ . As relações de justificação entre os estados mentais são mantidas em virtude das relações inferenciais entre os seus conteúdos. Isso não significa, entretanto, que o fato de existir essa relação inferencial implica que o sujeito forme a crença através de uma inferência. Também não significa que o fato de que algumas proposições que, juntas, acarretem  $p$ , torne razoável a inferência de que  $p$ , já que poderiam existir outras evidências que são contrárias a  $p$ . O que o coerentista pretende com a relação inferencial é mostrar que a natureza da relação justificatória *prima facie* consiste sempre em relações inferenciais entre conteúdos proposicionais.

Contudo, dizer que toda a justificação *prima facie* é inferencial, não significa dizer que toda justificação seja mediata. A inferência pode se dar a partir da experiência: *S* crê que há um gato branco no telhado porque ele tem a experiência visual de que há um gato branco no telhado e essa experiência visual lhe dá a justificação para aquela crença. Nesse caso, a justificação é imediata. Se é assim que se entende a relação inferencial, então a insistência do coerentista não elimina o fundacionismo.

O coerentismo enfrenta sérios problemas. O primeiro é definir o que é coerência. Laurence Bonjour, já citado, alega que esse problema não é exclusivo dos coerentistas, já que as outras teorias também fazem uso desse conceito. Mas é possível que esse conceito esteja correlacionado com explicação e com probabilidade. A explicação é o que torna alguma coisa compreensível e essa compreensão gera uma relação de coerência entre as proposições. Mas, à primeira vista, uma proposição não explica uma



outra pelo fato de que sua verdade mostra por que a outra é verdadeira. Se a coerência envolve essa noção de explicação, ainda resta especificar em que circunstâncias essa relação explicatória dá origem à coerência suficiente para que haja justificação. A probabilidade é relevante para a coerência. Se a probabilidade de  $p$  é aumentada pela proposição  $q$ , isso favorece a crença de  $S$  de que  $p$  pela coerência com  $q$ . Mas nem todas as proposições que aumentam a probabilidade de outras aumentam também a justificação para a crença nelas. A crença de  $S$  de que o reitor está na universidade pode ter sua probabilidade aumentada se alguém disser a ele que acabou de ver o reitor na frente da biblioteca, mas  $S$  poderia não ter nenhuma razão para pensar que essa outra pessoa saiba identificar quem é o reitor.

A coerência é uma relação interna do sistema de crenças. A coerência depende da relação que uma crença do sistema tem com as outras, e nada do que seja externo ao sistema conta para a coerência do sistema. Mas existem sistemas de crenças que são incompatíveis um com o outro e é preciso mostrar por que se deveria pensar que um desses sistemas fornece justificação para as crenças e um outro sistema incompatível não o faz. Também é preciso explicar como a coerência por si só fornece justificação para as crenças coerentes do sistema, se a justificação tem que ser dirigida à verdade, que é algo externo ao sistema.

Considere-se o caso do esquizofrênico que pensa que é Napoleão. Ele pode ter um sistema de crenças tão coerente quanto o sistema de crenças dos psiquiatras que tratam dele, já que a coerência é o que dá a justificação. Mas não se vê qual é a razão para se assumir que o sistema de crenças dos psiquiatras tem mais probabilidade de representar verdades do que o sistema de crenças do esquizofrênico. O que acontece é que o coerentismo entendido dessa forma não esclarece qual é o papel da experiência na justificação epistêmica. Entretanto, pode-se entender que a adoção do sistema de crenças dos psiquiatras é preferível pelo fato de que uma das crenças do sistema diz respeito à morte de Napoleão, uma crença que não poderia estar presente no sistema de crenças do esquizofrênico. Mas isso depende então da percepção e da memória, que, aparentemente, não encontram lugar no coerentismo puro. O coerentista aceita que muitas crenças sejam baseadas causalmente e não-inferencialmente na razão e na experiência, mas mesmo essas crenças têm uma relação de coerência com outras crenças do sistema e é essa coerência o que dá justificação a elas.

O fundacionismo moderado, entretanto, permite um importante papel para o coerentismo, já que a coerência aumenta significativamente a justificação das crenças de um sistema. A incoerência efetivamente é um anulador para a justificação de crenças. Um caso típico de incoerência é a inconsistência lógica. Mas isso não implica que a coerência seja uma fonte de justificação. Um exemplo: Por alguma razão, a geladeira de *S* parou de funcionar (não por falta de energia elétrica). Algum tempo depois, ele ouve um ruído que ele reconhece como sendo típico dos motores de geladeira. Se *S* forma a crença de que a geladeira está funcionando porque ele ouve o ruído típico do motor da geladeira, então ele está justificado em formar essa crença. Mas se por acaso ele venha a formar também, justificadamente, a crença de que alguém está imitando o som do motor da geladeira, aquela crença perderá a justificação devido à incoerência que surge no sistema de crenças dele: a melhor explicação para ele ter formado a crença (ouvir o ruído típico do motor da geladeira) é incoerente com a crença dele de que a geladeira está funcionando, já que o ruído era produzido por alguém que estava imitando. Mas *S* não estaria justificado em aceitar aquela explicação caso ele não tivesse tido a base perceptiva. Além disso, talvez houvesse a disposição para crer que alguém estaria imitando o motor da geladeira, mas parece que ele não formaria essa crença se não houvesse ocasião para suspeitar que alguém estivesse imitando aquele som. Isso faz parecer que quando se coloca que a coerência é fonte de justificação de crenças, pelo menos uma das quatro fontes padrão de justificação também está presente: “quando a coerência é plausivelmente invocada como uma fonte de justificação, uma ou mais das quatro fontes padrão está aparentemente operando num modo que fornece uma explicação da justificação na qual *tanto* a coerência *como* a justificação surgem dos mesmos elementos responsáveis pela boa-fundação” (Audi, 2001, p. 24).<sup>107</sup>

Se *S* tivesse que defender sua crença de que a geladeira está funcionando, ele teria que formar várias crenças e também encontrar a justificação para elas, incluindo anti-anuladores. Mas nos casos ordinários de aquisição de crenças, não se requer que *S* mostre quais são as justificações que ele tem para crer naquilo que ele crê. Assim, a justificação de *S* *depende* da não existência de anuladores, mas apenas negativamente, assim como a renda de um produtor rural depende *negativamente* da não existência de

---

<sup>107</sup> Em inglês, no original: “where coherence is plausibly invoked as a source of justification, one or more of the four standard sources is apparently operating in a way that provides for an explanation of the justification on which *both* the coherence and the justification arise from the same elements responsible for well-groundedness”.

uma grande crise econômica. Positivamente, entretanto, a justificação depende das suas fontes. Dessa forma, a dependência negativa da justificação em relação à incoerência não implica a dependência positiva de qualquer outra coisa, nem mesmo de coerência.

Ser fonte de justificação depende de condições habilitadoras para tal. Algumas dessas condições são conceituais, isto é, depende de *S* saber, por exemplo, o conceito de plano de saúde para ele ter justificação para uma proposição sobre seguro de saúde. Outras condições são psicológicas, no sentido de se referirem às capacidades e disposições relevantes para formar crenças: se *S* não ouve bem, por exemplo, ele não estará justificado em formar a crença de que a geladeira está funcionando. Mas as condições habilitadoras não fazem parte da fonte ou da base da justificação. A fonte explica a origem de algo e também explica porque algo é assim, mas as condições habilitadoras não fazem isso. Essas condições podem ter o papel de anuladores, caso estejam ausentes, mas não são compreendidas em relação às fontes da justificação. Isso mostra que a ausência de incoerência é uma condição habilitadora da justificação, mas não é uma boa razão para se aceitar a coerência como fonte de justificação.

Nada impede, contudo, que a coerência esteja presente na justificação. As crenças justificadas de *S* são coerentes com as outras crenças justificadas de *S*: “sempre que há justificação para crer em algo, há justificação para crer em muitas proposições relacionadas e, presumivelmente, para crer num conjunto coerente delas” (Audi, 2001, p. 26).<sup>108</sup> Assim, se uma crença é bem fundada e se a concepção de justificação se baseia nessa boa fundação, como é a proposta de Audi, então explica-se por que a coerência, real ou hipoteticamente, acompanha as crenças justificadas: a mesma fonte produz várias crenças que são mutuamente consistentes e essas crenças se interconectam pelo fato de que elas são formadas por uma fonte comum que as explica. Quando *S* ouve o barulho da geladeira, ele pode formar a crença de que a geladeira está funcionando, a crença de que há luz, e assim por diante.

Por outro lado, a justificação como coerência não mostra por que a justificação de uma crença depende das fontes padrão e é acompanhada de uma boa fundação a partir daí. Tanto quanto se pode saber, *S* poderia construir um sistema de crenças muito coerente a partir da leitura de horóscopos, mas não se estaria disposto a aceitar esse sistema como justificado e bem fundado. Entretanto, não se pode minimizar o papel da

---

<sup>108</sup> Em inglês, no original: “wherever there is justification for believing something, there is justification for believing a number of related propositions and presumably for believing a coherent set of them”.

coerência e da incoerência na justificação epistêmica. As crenças básicas são tipicamente anuláveis e se reconhece a incoerência como um anulador importante: se a crença de  $S$  em  $p$  acarreta uma contradição,  $S$  não tem mais justificação para  $p$  e, além disso, também se reconhece que a coerência é uma marca de justificação.

### 3.7.3. Contextualismo

O contextualismo é uma teoria da justificação epistêmica que nega a possibilidade das crenças básicas estipuladas pelos fundacionistas e também nega que a coerência seja suficiente para a justificação. Se  $S$  sabe que  $p$ , pode-se objetar, em relação ao objetivo epistêmico, que  $S$  não está em posição de saber que  $p$  ou também que  $p$  é falsa. Ao ser questionado em relação à crença que para ele constitui conhecimento,  $S$  responde dando várias razões para a verdade de  $p$ , mas pode-se objetar que uma das razões que ele oferece seja falsa e, portanto, a conjunção das razões que ele apresenta não oferece apoio adequado para a crença de que  $p$ . Ora, se  $S$  vê um gato branco no telhado e forma a crença de que há um gato branco no telhado, provavelmente não se pedirá que ele ofereça as razões para crer que há um gato branco no telhado, mas isso não impede que sejam levantadas objeções em relação à sua confiabilidade nessas situações.

Para qualquer crença, entretanto, sempre é possível que novas evidências a favor ou contra possam ser encontradas, portanto, mesmo que essas evidências não estejam presentes agora, elas são logicamente possíveis. Mas é uma exigência forte demais requerer que  $S$  responda a todas as objeções possíveis às suas crenças, caso contrário, seria necessário que tanto o objetor quanto o sujeito das crenças objetadas estivessem numa posição epistêmica bem melhor: “Mas as objeções a serem levantadas e respondidas não requerem que os participantes estejam numa nova posição epistêmica. O que está sendo pedido é que a pessoa, na sua presente posição, esteja justificada em crer que  $h$ ” (Annis, 2003, p. 249).<sup>109</sup> Assim,  $S$  tem que dar respostas às objeções levantadas *agora*, àquelas objeções que são baseadas nas evidências do presente.

Para o contextualista, a questão de se  $S$  está justificado em crer que  $p$  depende do *contexto* em que a questão é proposta. Fumerton traz o exemplo de que uma questão

<sup>109</sup> Em inglês, no original: “But the objections to be raised and answered should not require the participants to be in a new epistemic position. What is being asked is whether the person in his present position is justified in believing  $h$ ”

teológica pode ser resolvida assumindo-se que o Velho Testamento seja uma fonte confiável de verdade, mas se a mesma questão fosse debatida com um ateu, a abordagem teria que ser bem diferente.<sup>110</sup> O contexto, portanto, determina o nível de conhecimento que se requer e também o grupo apropriado de objetores. No caso de uma dor de cabeça momentânea, aceita-se que um colega de trabalho indique um analgésico qualquer, mesmo que ele não tenha nenhum treinamento médico. Mas se vários sintomas se apresentam concomitantemente, a melhor indicação é que a pessoa busque consultar-se com um médico. Dependendo do assunto, o contexto pode requerer um nível maior de conhecimento e, em consequência, um grupo objetor diferenciado. E isso não pode desconsiderar o fato de que se vive em sociedade: “as informações sociais – crenças, informações e teorias dos outros – têm papel importante na justificação, pois, em parte, elas determinam que objeções serão levantadas, como a pessoa vai responder a elas e que respostas os objetores vão aceitar” (Annis, 2003, p. 250).<sup>111</sup> Disso se depreende, de acordo com o contextualista, que não se pode ignorar as práticas sociais reais na questão da justificação, no sentido de que, para determinar se uma crença é justificada, é preciso reconhecer os padrões de justificação de um grupo ao qual a pessoa pertence.

Assim, o contextualismo se caracteriza como uma alternativa ao fundacionismo e ao coerentismo. Não apela para a coerência, embora não precise rejeitá-la, e não aceita que as crenças básicas sejam básicas no sentido que os fundacionistas requerem. Para o contextualista, o regresso epistêmico é interrompido por uma crença para a qual não se requer que a pessoa apresente razões favoráveis à crença para que ela constitua conhecimento: “uma crença é *contextualmente básica* se, dado um contexto-de-assunto, o grupo objetor apropriado não requer que a pessoa tenha razões para a crença a fim de que ela esteja numa posição de ter conhecimento” (Annis, 2003, p. 251).<sup>112</sup> Dessa forma, o contextualismo parece dispensar uma justificação para a crença, diferentemente do que requerem o fundacionismo e o coerentismo.

O contextualismo é a teoria associada à interrupção do regresso epistêmico por uma crença que não é justificada. Essa teoria, posta assim, é inaceitável, pois ela

---

<sup>110</sup> Cf. Fumerton, 2002b, p. 226.

<sup>111</sup> Em inglês, no original: “social information – the beliefs, information, and theories of others – plays an important part in justification, for it in part determines what objections will be raised, how a person will respond to them, and what responses the objectors will accept”.

<sup>112</sup> Em inglês, no original: “A belief is *contextually basic* if, given an issue-context, the appropriate objector-group does not require the person to have reasons for the belief in order to be in a position to have knowledge”.

permite que qualquer crença que esteja numa cadeia epistêmica possa ser justificada por qualquer crença, inclusive por uma crença que se sabe que é falsa. Conforme Moser (1985), se se aceitar que a cadeia epistêmica simplesmente termine numa crença que não é justificada, então o contextualismo é uma tese inaceitável, porque “ela permite que uma cadeia epistêmica para uma crença inferencialmente justificada possa terminar em *qualquer* crença injustificada. Mas nós certamente não queremos aceitar que uma crença seja inferencialmente justificada para nós por uma crença que nós sabemos que é falsa. Assim, as fundações da justificação não podem ser simplesmente quaisquer crenças injustificadas” (p. 29).<sup>113</sup> Mas o contextualista acrescenta que as fundações da justificação são aquelas crenças que uma certa comunidade assume como verdadeiras ou aceitam sem nenhuma justificação. Mas nada é dito sobre essa comunidade e nem sobre a consciência do sujeito a respeito desse consenso.

O contextualismo não resolve o problema do regresso epistêmico. Uma das razões para se pensar que o contextualismo não oferece a solução é que a justificação que ele oferece para as crenças é irrelevante. A justificação epistêmica almeja a verdade, e o consenso a respeito de uma crença não oferece razão suficiente para se crer que ela é verdadeira. Nesse caso, o consenso apenas mostra quais são as crenças compartilhadas por uma determinada comunidade, mas o fato de que a comunidade compartilha essas crenças não é uma boa razão para pensar que elas sejam verdadeiras. Além disso, o contextualismo depende da noção de consenso social, mas é preciso explicar que tipo de consenso tem importância epistêmica, caso contrário, o contextualismo permanecerá incompleto.

O contextualismo também não explica a perspectiva do indivíduo em relação ao consenso social epistemicamente significativo, isto é, é preciso mostrar como o indivíduo está justificado em crer que o consenso de um grupo favorece uma crença em vez de uma outra. Ao que tudo indica, o contextualismo considera os grupos sociais mas ignora completamente a perspectiva epistêmica do indivíduo. O indivíduo precisa ter alguma crença justificada a respeito do consenso social, caso contrário não há relevância epistêmica nesse consenso. O contextualista pode dizer, contra essas objeções que lhe são dirigidas, que a justificação se dá em relação às *práticas* sociais e

---

<sup>113</sup> Em inglês, no original: “It permits that an evidence chain for an inferentially justified belief can terminate in *any* unjustified belief. But we surely do not want to hold that a belief can be inferentially justified for us by a belief we know to be false. Thus the foundations of justification cannot be just any unjustified beliefs”.

não em relação ao consenso. Sendo assim, algumas crenças se justificam porque elas estão em conformidade com a prática social. Mas isso não contorna o problema, porque o contextualismo não mostra quais são as condições que devem ser satisfeitas para que uma prática social torne a crença provavelmente verdadeira e também não diz qual é a relação que tem que ser estabelecida entre as crenças do indivíduo e as práticas sociais que deveriam dar justificção para elas.

O fundacionismo moderado, entretanto, admite a importância do contextualismo, no sentido de que é preciso, também, considerar as diferenças nas fontes e nos anuladores de justificção para explicar as diferenças nas crenças justificadas de pessoas diferentes e diferenças nas crenças de uma mesma pessoa em tempos diferentes. O fundacionismo moderado, então, incorpora uma certa relatividade, no sentido de que a justificção que *S* tem para suas crenças depende, também, da totalidade das circunstâncias que o envolvem. Assim, *S* pode estar justificado em crer que a geladeira está funcionando num contexto em que ele ouve claramente o ruído do motor da geladeira, mas não estar justificado se ele descobre que não há energia elétrica na casa (e, portanto, alguém deve estar imitando o ruído). A boa fundação envolve, também, o contextualismo.

Entretanto, o envolvimento do contextualismo é considerado, não na explicação da *propriedade* de justificção, isto é, o fato de uma crença estar justificada, em que *S* tem justificção para crer que *p* ou em que *S* crê justificadamente que *p*, mas na explicação do *processo* de justificção, isto é, na tarefa de justificar uma crença. Nesse caso, parece não haver dúvidas de que, em contextos diferentes, aceitam-se argumentos diferentes: “O contexto não está entre as fontes básicas da propriedade de justificção, mas é com freqüência básico para o processo de justificção” (Audi, 2001, p. 29).<sup>114</sup> Essa admissão, todavia, não aproxima demasiadamente fundacionismo e contextualismo, já que a justificção que se requer para a crença básica tem bases bem diferentes nos dois casos.

---

<sup>114</sup> Em inglês, no original: “Context is not among the basic sources of the property of justification, but it is often basic to the process of justification.”

### 3.7.4. Teorias externalistas

As teorias referidas até aqui são teorias internalistas, isto é, requerem que os elementos necessários para satisfazer a condição de justificação sejam acessíveis ao sujeito. Conforme Chisholm, “o internalista assume que, meramente por reflexão sobre seus próprios estados conscientes, ele pode formular um conjunto de princípios epistêmicos que o habilitam a descobrir, a respeito de qualquer crença possível que ele tenha, se ele está *justificado* em ter essa crença” (1989, p. 76).<sup>115</sup> Assim, se *S* vê um gato branco no telhado, a justificação que ele tem para a crença de que ele vê o gato branco no telhado e de que há um gato branco no telhado é acessível a ele, bastando que ele examine seus próprios estados mentais. A justificação epistêmica é aquela que consiste em apresentar as razões para se pensar que se está no caminho da verdade. Trata-se do objetivo epistêmico de buscar a verdade e evitar o erro. Mas a justificação epistêmica vai além de cumprir as responsabilidades epistêmicas e de guiar o sujeito em relação àquilo em que ele deve crer: “seja lá qual for a minha preocupação em encontrar a verdade, no final, simplesmente não há nenhuma outra saída para lidar com isso a não ser perguntar-me quais são as minhas razões e quão boas elas são [para pensar que as minhas crenças são verdadeiras]” (BonJour, 2002b, p. 238).<sup>116</sup> O que o internalismo postula, então, é que essas razões devam ser acessíveis desde a perspectiva interna do indivíduo, não apenas porque seus estados mentais são internos a ele, no sentido de que são estados individuais *dele*, mas também porque ele tem acesso de *primeira-pessoa* direto e não-problemático ao conteúdo desses estados, isto é, um acesso que não depende de justificação ulterior.

Mas nem todas as teorias da justificação epistêmica são internalistas. Existem as teorias externalistas, segundo as quais, se *S* tem justificação para crer que *p*, não é preciso que ele tenha qualquer acesso às razões para ele pensar que ele está no caminho da verdade. A justificação, nesse caso, vai depender de alguma conexão lógica entre a

---

<sup>115</sup> Em inglês, no original: “The internalist assumes that, merely by reflecting upon his own conscious state, he can formulate a set of epistemic principles that will enable him to find out, with respect to any possible belief he has, whether he is *justified* in having that belief”.

<sup>116</sup> Em inglês, no original: “to whatever extent I am concerned with finding the truth, there is in the end simply no other way to go about it than by asking what reasons I have and how good they are [for thinking my beliefs are true]”.



justificação epistêmica e a verdade. O que justifica *S* nas suas crenças é algo que está fora dele.

O externalismo extremo requer que a condição externa para a justificação seja simplesmente a verdade da proposição em que se crê. Chisholm deu o nome de “não-teoria” a esse tipo de externalismo e o considerou vazio. Esse externalismo elimina a distinção entre conhecimento e crença verdadeira: “a definição não faz nenhuma distinção entre as crenças *verdadeiras* que uma pessoa tem e aquelas crenças que ela está justificada em ter” (Chisholm, 2000, p. 120).<sup>117</sup> Assim, se *S* não tem qualquer conhecimento a respeito da geografia dos Estados Unidos e alguém perguntar a ele qual é a capital do Estado de Ohio e ele responder que é Columbus, simplesmente porque ele, por acaso, ouviu no telejornal que ocorreu um grave acidente naquela cidade, que fica em Ohio, e formou essa crença, o externalismo extremo deveria classificar essa crença como um caso de conhecimento. Mas não são apenas as crenças verdadeiras que são justificadas. *S* poderia ter todas as evidências em favor de uma crença *p* e essa crença se revelar falsa.

O confiabilismo é a mais proeminente das teorias externalistas, e consiste numa teoria que postula que uma crença é justificada porque ela é produzida por um processo de formação de crenças que produz uma alta proporção de crenças verdadeiras, isto é, por um processo confiável. Existem, efetivamente, processos formadores de crenças que intuitivamente não são confiáveis, pois eles produzem erro numa vasta proporção de casos: raciocínio confuso, adivinhação, emotividade, generalização apressada estão entre esses processos inconfiáveis. Mas a percepção, a introspecção, a memória e o raciocínio cuidadoso tendem a produzir crenças verdadeiras e são considerados processos confiáveis de formação de crenças. É isso o que os confiabilistas tentam propor: “o que esses processos parecem ter em comum é a *confiabilidade*: as crenças que eles produzem são normalmente verdadeiras. Minha proposta positiva, então, é esta: o status justificacional de uma crença é uma função da confiabilidade do processo ou dos processos que a causam, em que (numa primeira aproximação) a confiabilidade consiste na tendência de um processo de produzir crenças que são verdadeiras ao invés de falsas” (Goldman, 2000, p. 345).<sup>118</sup> O confiabilismo, como todas as teorias

<sup>117</sup> Em inglês no original: “the definition makes no distinction between the *true* beliefs that a person has and those beliefs that he is *justified* in having”.

<sup>118</sup> Em inglês, no original: “What these processes seem to have in common is *reliability*: the beliefs they produce are generally true. My positive proposal, then, is this. The justificational status of a belief is a

externalistas, é uma teoria fundacionista falibilista, moderada, já que é suficiente que os processos pelos quais se formam as crenças produzam um alto grau de crenças verdadeiras, sem ser necessário que produzam *sempre* crenças verdadeiras.

Não é preciso, entretanto, que o sujeito da crença tenha qualquer acesso cognitivo ao fato de que o processo formador de crenças seja confiável. O que interessa para a justificação é que o processo formador seja confiável, mesmo que o sujeito das crenças não tenha a menor compreensão de como a crença foi formada. Se uma grande proporção das crenças que *S* forma através da sua experiência visual, em condições favoráveis, são verdadeiras, então essas crenças que ele forma dessa maneira são altamente justificadas, mas não se requer que *S* ou qualquer outra pessoa esteja ciente do processo formador: “Tudo o que interessa é que o processo pelo qual tais crenças são geradas seja, de fato, sob aquelas condições sobre o tipo de assunto em questão, altamente confiável, esteja ou não *alguém* ciente disso no tempo em questão ou mesmo venha ou não a ficar ciente disso” (BonJour, 2002b, p. 245).<sup>119</sup> Mas o confiabilismo enfrenta uma dificuldade com o modo de se compreender o que é um processo confiável.

Segundo o confiabilismo, *S* está externamente justificado se o processo pelo qual ele formou a crença é um processo confiável. Mas se, nesse caso, um processo é entendido como um conjunto de atividades cujo resultado é formar crenças e um processo confiável é entendido como um processo que forma crenças verdadeiras, então o confiabilismo não difere da definição da “não-teoria” apresentada acima, pois se a crença formada é uma crença verdadeira, então o processo pelo qual a crença se formou produziu uma crença verdadeira. Mas se o confiabilismo for reformulado para mostrar que *S* está externamente justificado em crer que *p* se o processo através do qual ele formou a crença de que *p* é um processo que *geralmente* forma crenças verdadeiras, o problema não avança muito em direção a uma solução, já que, se *S* formou uma crença verdadeira, não importa qual for a situação, ele seguiu um método que, sempre que for seguido, formará crenças verdadeiras. Ora, se *S* formou uma crença verdadeira numa ocasião particular seguindo um método assim-e-assim, pode-se dizer que, sempre que ele forma uma crença através do método assim-e-assim ele formará uma crença

---

function of the reliability of the process or processes that cause it, where (as a first approximation) reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false”.

<sup>119</sup> Em inglês, no original: “All that matters is that the process via which such beliefs are generated is in fact, under those conditions about that sort of subject matter, highly reliable, whether or not anyone is aware of this at the time in question or indeed ever becomes aware of it”.

verdadeira. Se esse método foi usado numa ocasião particular, então todas as crenças que *S* formou serão crenças formadas através de processos que ele usa em ocasiões particulares e que resultam na formação de crenças verdadeiras. Segue-se que o processo de formação de crenças é equivalente à disjunção de todos os processos de formação de crenças que levam à formação de crenças verdadeiras. Logo, as crenças justificadas de *S* são iguais às suas crenças verdadeiras e, portanto, novamente, o confiabilismo não consegue superar a “não-teoria”. Mesmo admitindo que isso pudesse ser contornado, ainda assim pode-se sustentar que a justificação das crenças não pode se dever somente a esses processos confiáveis. *S* deveria saber quais métodos ele segue para formar crenças e deveria saber quais deles são confiáveis, o que significa dizer que ele deveria seguir os métodos que ele está justificado em crer que são confiáveis: “Obviamente, dever-se-ia tentar saber quais são os processos formadores de crença que se está seguindo e dever-se-ia tentar descobrir quais desses processos são confiáveis; então, dever-se-ia tentar tanto quanto possível segui-los. Mas isso é o mesmo que dizer que nós deveríamos nos preocupar em seguir aqueles processos que são tais que nós estamos *justificados* em crer que são confiáveis” (Chisholm, 2000, p. 122).<sup>120</sup> Mas estar justificado em crer que um processo formador de crenças é um processo confiável significa ter evidência de que o processo é confiável. Assim, *S* está externamente justificado em crer que *p* se ele formou a crença de que *p* através de um método tal que é evidente para ele que esse método geralmente produz crenças verdadeiras. Mas ‘evidente’ é um conceito internalista e, portanto, o confiabilismo não é totalmente externalista.

Mas o confiabilismo poderia ser definido em termos de probabilidade. Probabilidade é um conceito problemático, mas se for entendida no uso *estatístico*, então resultaria que *S* está externamente justificado em crer que *p* se o processo pelo qual ele formou a crença tem alta probabilidade de formar crenças verdadeiras. Mas se o processo foi usado numa ocasião particular e produziu uma crença verdadeira, então a probabilidade é igual a 1, ou seja, o processo formador de crenças é tal que todas as crenças que ele produz são verdadeiras, o que, novamente, reduz o confiabilismo à “não-teoria”. Por outro lado, a probabilidade pode ser entendida de maneira *relacional*.

---

<sup>120</sup> Em inglês, no original: “Obviously one should try to know what belief-forming processes one is following and one should try to find out which of those processes are reliable; then one should try as far as possible to follow them. But this is to say that we should be concerned to follow those processes which are such that we are *justified* in believing them to be reliable.

Nesse caso, a crença de que  $p$  que  $S$  formou através de um certo processo está relacionada a uma proposição verdadeira  $q$ , de tal modo que, em relação a essa proposição  $q$ , a crença de  $S$  de que  $p$  é mais provavelmente verdadeira do que falsa. Mas a probabilidade relacional pode ser tal que não relaciona a crença de que  $p$  simplesmente a uma proposição verdadeira  $q$ , mas a uma proposição verdadeira que é parte das evidências de que  $S$  dispõe e que torna a crença de que  $p$  altamente provável. Nesse caso, dir-se-ia que o corpo de evidências de  $S$  torna a crença dele de que  $p$ , que ele formou por um processo assim-e-assim, provável. Mas de novo se faz uso do conceito de evidência, que é um conceito internalista. Portanto, o externalismo não é puramente externalista.

Há outras versões externalistas em relação ao problema da justificação e do conhecimento. De acordo com a teoria causal, se  $S$  crê que  $p$  e essa crença de que  $p$  é causada, de modo “correto”, pelo próprio fato que torna verdadeira a proposição em que  $S$  crê, então  $S$  está justificado em crer que  $p$  e essa crença constitui conhecimento. Em outras palavras, o fato de que  $p$  é verdadeira causa a crença de que  $p$  é verdadeira. Essa visão de causação a partir da verdade da proposição é inicialmente problemática porque exclui, pelo menos, as proposições referentes ao futuro. Chisholm mostra duas maneiras de se entender a teoria causal. A primeira diz que a justificação de  $S$  para crer que  $p$  consiste no fato de que  $S$  crê que  $p$  e essa crença é *causada* pela verdade de  $p$ . Assim, a expressão ‘é a causa de’ é interpretada como aquele evento que é apontado como sendo o único que é a causa de outro, mas, nesse caso, a aplicação é extremamente restritiva e perde de vista o problema que se quer solucionar. É difícil perceber uma situação em que o fato de que  $p$  é verdadeira seja a causa da crença de que  $p$ : se a proposição ‘há duzentos anos numa das luas de Júpiter’ é verdadeira, não se vê como essa verdade poderia ser a causa da crença de  $S$  de que há duzentos anos numa das luas de Júpiter. Parece que, quando muito, essa verdade contribuiria para a formação da crença. Aqui está a segunda maneira de interpretar a causação: A justificação de  $S$  para crer que  $p$  consiste no fato de que  $S$  crê que  $p$  e a verdade de  $p$  *contribui causalmente* para a crença de que  $p$ . Chisholm diz que essa definição de justificação é irrelevante para o problema do conhecimento, presumivelmente porque não se percebe exatamente a conexão que há entre a verdade da proposição e a formação da crença naquela proposição. A maneira de superar essa dificuldade seria a de especificar que a verdade de  $p$  contribui causalmente para a crença de que  $p$  mas no sentido de que a verdade de  $p$  não tem nenhum papel

causal em relação aos outros fatores que contribuem causalmente para a crença de que  $p$ , ou seja, trata-se de uma causação direta. Mas isso incorre no mesmo problema da primeira interpretação de causação: A expressão ‘é causa de’ parece mais indicar que a formação da crença se deu por causa de um evento psicológico ou neuro-fisiológico (um pensamento, etc.) e a causação se restringiria às crenças sobre esses eventos psicológicos e neuro-fisiológicos.

Mas o que se espera da justificação epistêmica é uma espécie de garantia para a verdade das crenças que se tem, e, nesse sentido, não é satisfatório dizer que se tem justificação para crer que  $p$  porque essa crença foi confiavelmente produzida ou que se tem justificação para se crer que  $p$  porque o fato de que  $p$  causou a crença. Do ponto de vista do internalista, o externalismo re-define os termos em relação à justificação epistêmica. Assim, o fundacionista internalista acusa o externalista de não dar uma explicação de como se pode ter crenças falsas justificadas, se o processo formador de crença é confiável ou se a verdade da proposição causa a crença,: “mesmo quando estamos errados em relação aos fatos e nossas crenças são, por isso, externamente defectivas, nós podemos ter excelentes fundamentos, tais como percepções claras, que não temos nenhuma razão para pensar que sejam inconfiáveis” (Audi, 2001, p. 48).<sup>121</sup> Dessa forma, processos confiáveis podem produzir crenças falsas, mas a justificação não será anulada se  $S$  tem acesso às razões de que ele dispõe em a favor da crença em questão.

---

<sup>121</sup> Em inglês, no original: “even when we are mistaken about the facts, and our belief is thereby externally defective, we may have excellent grounds, such as clear perceptions which we have no reason to think unreliable”.

## CONCLUSÃO

Se  $S$  tem conhecimento, ele tem uma crença verdadeira *justificada* (e mais alguma coisa). O desafio cético mais radical, entretanto, diz que não é possível que  $S$  tenha conhecimento porque nem sequer ele pode ter uma crença justificada. O argumento do cético assume, também, que se há justificação, ela ocorre numa cadeia regressiva em que uma crença deve servir de justificação para outra crença. Esse regresso, todavia, é extremamente problemático pelas alternativas que ele oferece. Em primeiro lugar, o regresso poderia lançar-se ao infinito, em que a crença de que  $p$  é justificada pela crença de que  $q$ , que por sua vez é justificada pela crença de que  $r$ , e esta pela crença de que  $s$ , e assim indefinidamente. Nesse caso, segundo o cético, jamais se chegaria a um ponto em que se pudesse sustentar que qualquer crença seja justificada, já que, para qualquer crença que se apresentasse como justificação para outra, também seria preciso dar justificação par ela. A segunda alternativa é a de que o regresso dobra-se sobre si mesmo, gerando uma cadeia circular: a crença de que  $p$  é justificada pela crença de que  $q$ , que por sua vez é justificada pela crença de que  $r$ , e esta pela crença de que  $s$  e esta é justificada, pelo menos em parte, pela crença de que  $p$ , que estava no início da cadeia. Esse regresso, para o cético, incorre em petição de princípio, pelo fato de uma crença acabaria por justificar a si mesma e, portanto, é inadequada para fornecer a justificação que se requer. Novamente, então, não é possível que haja crenças justificadas e, portanto, não é possível que haja conhecimento. A terceira alternativa é que a cadeia seja interrompida arbitrariamente, talvez pela recusa de se continuar o regresso. Trata-se de assumir que uma crença *injustificada* seja a base da justificação de outras crenças. Isso, além de ser claramente uma estipulação *ad hoc*, parece inaceitável para a justificação epistêmica, pois não parece aceitável que uma crença que não seja

justificada possa servir de justificação para qualquer outra crença. Dessa forma, se forem essas as possibilidades oferecidas pelo regresso epistêmico das justificações, aparentemente, o cético teria a última palavra e seria preciso conceder a ele que é impossível que haja crenças justificadas e, portanto, que haja conhecimento. A solução cética, entretanto, é desagradável, dado que se pensa que, pelo menos em alguns casos, as pessoas estão justificadas em ter as crenças que elas manifestam e, até, estão justificadas em pensar que elas têm conhecimento de algumas coisas. Por exemplo, se *S* abana a mão para espantar uma abelha que está prestes a atacá-lo, ninguém que está à sua volta dirá que ele não tem justificação para pensar que há uma abelha prestes a atacá-lo e que, portanto, ele está justificado em abanar a mão para tentar espantá-la, a não ser que seja um caso de alucinação coletiva (algo que, para o cético, presumivelmente, seria uma hipótese que não poderia ser desconsiderada). Mas se *S* vê a abelha e *age* de acordo com essa experiência, cabe perguntar qual é a garantia que ele poderia apresentar para a crença que ele formou de que há uma abelha e que ela está prestes a atacá-lo (e, por isso, ele agiu de forma a tentar espantar a abelha). Uma resposta plausível é a de que ele vê a abelha e o fato de que ele a vê é suficiente para garantir a crença que ele formou pela sua experiência visual. A experiência visual, portanto, não precisa de nenhuma justificação derivada de outras crenças que *S* eventualmente devesse ter no seu sistema de crenças. A experiência visual é uma fonte de crenças não-inferenciais, crenças que não precisam ser justificadas por outras crenças, ou seja, as crenças formadas pela experiência visual são crenças *básicas*, e, portanto, elas serão as *bases* da justificação de outras crenças.

A tese de que existem essas crenças básicas e sobre elas se erige uma superestrutura de crenças justificadas é conhecida como *fundacionismo epistêmico*. O fundacionismo epistêmico é a resposta ao regresso epistêmico que considera que o conhecimento só é possível se houver crenças básicas que possam sustentá-lo. Dessa forma, é preciso considerar, primeiramente, que a justificação (e o conhecimento) só ocorre numa cadeia epistêmica e, em seguida, que a cadeia é interrompida por uma crença que é justificada. Sendo assim, é essencial ao fundacionismo a noção de crença básica: trata-se de uma crença que é justificada independentemente de outras crenças e que serve de justificação para outras crenças.

O argumento que favorece o fundacionismo epistêmico parte da premissa de que, se um sujeito *S* tem alguma crença justificada, então essa crença justificada ocorre numa cadeia epistêmica. Além disso, o argumento assume que, dentre os vários tipos de

cadeia epistêmica, a justificação só ocorre se a cadeia é interrompida por uma crença que é justificada. Portanto, se há crença justificada, então há crenças básicas, as crenças que são justificadas diretamente. O argumento, além disso, mostra que toda crença justificada inferencialmente terá uma dependência epistêmica com uma crença justificada não-inferencialmente, isto é, as crenças não-básicas têm uma conexão inferencial numa cadeia epistêmica com uma crença básica. Em outras palavras, se há crença justificada inferencialmente, então ela será sustentada por uma crença justificada diretamente, que constitui o fundamento da justificação. Para que uma crença seja justificada, portanto, não basta que ela ocorra numa cadeia epistêmica: é preciso que ela se reporte a uma crença básica, que é justificada independentemente de outras crenças.

Qualquer teoria fundacionista admite que (1) existem crenças básicas; (2) existem crenças não-básicas; e (3) toda cadeia evidencial de uma crença não-básica justificada termina numa crença básica. As diferenças entre as teorias fundacionistas ocorrem em relação a como se está justificado em ter uma crença básica. Ora, se o conhecimento envolve pelo menos uma crença *verdadeira* justificada, o fundacionismo deve explicar como se está justificado em aceitar certas coisas (proposições) sem qualquer argumento em favor de sua verdade. A melhor resposta para isso é que algumas crenças garantem sua própria verdade, no sentido de que elas são aceitáveis justamente com o objetivo de aceitar a verdade e evitar o erro.

A versão clássica do fundacionismo sustenta que as crenças básicas são infalíveis: se *S* a formou, ele não pode estar errado. O fundacionismo clássico sustenta que as crenças básicas não dizem respeito às percepções comuns (como ver, ouvir, etc.), mas a percepções sobre os próprios estados sensoriais ou experiências imediatas, e que esses estados sensoriais ou experiências imediatas são acessíveis diretamente ao sujeito que forma a crença. São crenças a respeito dos próprios estados mentais, aos quais o sujeito tem acesso privilegiado.

Fumerton sustenta que há certos fatos sobre a vida mental de *S* com os quais *S* tem *familiaridade*, isto é, trata-se de pensamentos cuja verdade se apresenta diretamente à consciência e, portanto, as crenças que *S* forma em relação a esses pensamentos com os quais ele está familiarizado são infalíveis. Bonjour defende a tese de que as crenças básicas são crenças que dizem respeito ao caráter das experiências sensoriais e que, pelo fato de não dependerem de outras crenças, devem ter uma propriedade que tem o mesmo efeito que a justificação, isto é, devem garantir que se está na direção da



verdade. Quando *S* forma a crença de que *p*, ele também forma uma metacrença que mostra que o conteúdo proposicional e o conteúdo assertórico são aspectos constitutivos da crença de que *p*, isto é, *S* não formaria a crença de que *p* se o conteúdo proposicional e o conteúdo assertórico da crença não estivessem presentes. Portanto, é a ciência dessa constitutividade que torna *S* infalível ao formar a crença de que *p*. McGrew, também, por sua vez, defende que as crenças básicas se referem aos estados mentais do sujeito. As crenças básicas seriam relatadas através de uma expressão lingüística como ‘eu estou *experienciando isto*’, em que ‘isto’ substitui a própria experiência que se está tendo e, portanto, o sujeito não pode estar errado em assumir que a crença que ele forma é verdadeira.

As versões clássicas do fundacionismo defendem que o sujeito *tem* que formar as crenças sobre seus estados mentais para, daí, inferir as crenças sobre o mundo empírico. McGrew inclusive defende que essas crenças, mesmo que não explicitamente, *sempre* são formadas. Mas há pelo menos plausibilidade em se pensar que *S* pode formar uma crença sobre o mundo exterior sem que, para isso, ele precise formar uma crença sobre o caráter da experiência que ele está tendo. Feldman apresentou um argumento que parece bastante forte contra a tese de que seja necessário formar as crenças sobre os estados mentais. Se o argumento realmente funciona, como parece ser o caso, então há uma boa motivação para abandonar o fundacionismo clássico e adotar uma versão mais moderada de fundacionismo.

O fundacionismo moderado é uma versão de fundacionismo que não requer a infalibilidade das crenças básicas. As experiências de *S* sobre o mundo exterior estão em ordem e as crenças que ele forma a partir dessas experiências são *prima facie* justificadas, isto é, justificadas se *S* não tem nenhuma evidência que faça ele pensar que algo de errado está acontecendo que possa tirar-lhe a justificação das crenças que ele forma a partir dessas experiências.

O fundacionismo moderado se caracteriza, então, por admitir 1. que existem crenças básicas; 2. que as crenças da superestrutura devem sua justificação, pelo menos em parte, às crenças básicas; 3. que a experiência e a razão são as fontes de crenças básicas; 4. que a justificação das crenças básicas é, em princípio, anulável; 5. que a transmissão da justificação não precisa ser dedutiva, isto é, admite-se que a indução possa transmitir justificação; 6. que a justificação, admitindo gradação, concede que outros fatores, principalmente a coerência, aumentem a justificação das crenças, ainda

que a ausência desses fatores não sirva para tirar a justificação inicial e suficiente da crença em questão.

O fundacionismo moderado apresenta a vantagem de se conciliar com o senso comum, no sentido de que, mesmo admitindo a falibilidade, ainda assim pode-se estar justificado em ter as crenças que se tem. Além disso, as crenças têm origem onde, psicologicamente, se pensa que elas têm, isto é, na experiência e na razão. Ora, uma vez que o fundacionismo moderado dispensa a dedutibilidade da transmissão da justificação, ele também concilia a intuição de que a justificação admite gradação e que, portanto, uma crença, embora inicialmente *prima facie* justificada, pode vir a ser totalmente justificada.

O fundacionismo moderado, também, escolhe aquela que parece ser a melhor alternativa para a solução do regresso epistêmico: o regresso das justificações se interrompe por uma crença que é justificada. Essa parece ser, efetivamente, a melhor resposta ao cético: há excelentes razões para se pensar que se sabem muitas coisas sobre o mundo empírico, ainda que não se tenha a prerrogativa da infalibilidade sobre as crenças que se formam sobre o mundo exterior. Se, além disso, se o fundacionismo consegue contornar, como parece, as dificuldades apontadas pelas teorias alternativas, tem-se a conclusão de que, se existe alguma viabilidade para o fundacionismo epistêmico, então a melhor alternativa é o fundacionismo epistêmico moderado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNIS, David (2003). "A contextual theory of epistemic justification". In: POJMAN, Louis (ed.) (2003). *The theory of knowledge*. 3<sup>rd</sup>. ed. Belmont, CA: Wadsworth. Publishing. pp. 248-56.

AUDI, Robert (1982). "Believing and Affirming". *Mind*. vol.XCI, pp.115-20.

AUDI, Robert (1988). *Belief, Justification and knowledge: an introduction to epistemology*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing. 170p.

AUDI, Robert (1993). *The structure of justification*. New York: Cambridge U. P. 481p.

AUDI, Robert (1994). "Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe". *Noûs* 28:4, pp. 419-34.

AUDI, Robert (1998). *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. London; New York: Routledge. 340p.

AUDI, Robert (2001). *The architecture of reason*. Oxford: Oxford U. P.

AUDI, Robert (2002). "The sources of knowledge". In: MOSER, Paul (ed.) *The Oxford handbook of epistemology*. Oxford; New York: Oxford U.P. pp. 71-94.

AUDI, Robert (2003). Contemporary Foundationalism. In: POJMAN, Louis (ed.) (2003). *The theory of knowledge*. 3<sup>rd</sup>. Ed. Belmont, CA: Wadsworth. Publishing. pp.174-82.

BERNECKER, Sven; DRETSKE, Fred, (eds.) (2000). *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: Oxford U. P. 595p.

BONJOUR, Laurence (1985). *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, MA: Harvard U. P.

BONJOUR, Laurence (1999). "The dialectic of Foundationalism and Coherentism". In: GRECO, John; SOSA, Ernest, (eds.) (1999). *The Blackwell guide to epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 117-42.

BONJOUR, Laurence (2000). "The elements of coherentism". In: BERNECKER, Sven; DRETSKE, Fred (2000). (eds.) *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: Oxford U. P., pp.128-18.

BONJOUR, Laurence (2002a). "Toward a defense of empirical foundationalism". In: DEPAUL, Michael R. (ed.) (2002). *Resurrecting old-fashioned foundationalism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. pp. 21-38.

BONJOUR, Laurence (2002b) "Internalism and externalism". In: MOSER, Paul (ed.) (2002). *The Oxford handbook of epistemology*. Oxford; New York: Oxford U.P. pp. 234-63.

BONJOUR, Laurence; SOSA, Ernest (2003). *Epistemic Justification*. Oxford: Blackwell Publishing.

CHISHOLM, Roderick (1989). *Theory of knowledge*. 3<sup>rd</sup> ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. 104p.

CHISHOLM, Roderick M. (2000). "The indispensability of internal justification". In: BERNECKER, Sven; DRETSKE, Fred (2000). *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: Oxford U. P., pp.118-27.

CHISHOLM, Roderick (2003). "Contemporary classical foundationalism". In: POJMAN, Louis P. (ed.) (2003). *The theory of knowledge*. 3<sup>rd</sup> ed. Belmont, CA: Wadsworth, 2003. pp. 163-74.

DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest (eds.) (1992). *A companion to epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers. 541p.

DEPAUL, Michael R. (ed.) (2002). *Resurrecting old-fashioned foundationalism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

FELDMAN, Richard (2004a). "Foundational Beliefs and empirical possibilities". *Philosophical Issues* 14: 132-48.

FELDMAN, Richard (2004b). "Foundational Justification". In: *Ernest Sosa and his critics*: Oxford: Blackwell. pp. 42-58.

FUMERTON, Richard (2002a). "Classical Foundationalism". In: DEPAUL, Michael R. (2002). *Resurrecting old-fashioned foundationalism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. pp. 3-20.

FUMERTON, Richard (2002b). "Theories of justification". In: MOSER, Paul (ed.) (2002) *The Oxford handbook of epistemology*. Oxford; New York: Oxford U.P. pp. 204-233.

FUMERTON, Richard (2003). "A critique of coherentism". In: POJMAN, Louis (ed.) (2003). *The theory of knowledge*. 3<sup>rd</sup> Ed. Belmont, CA: Wadsworth. Publishing.

GOLDMAN, Alvin I. (2000). "What is justified belief?". In: SOSA, Ernest; KIM, Jaegwon (eds.) (2000). *Epistemology: an anthology*. Oxford: Blackwell Publishers. pp. 340-53.

KLEIN, Peter (1998). "Foundationalism and the infinite regress of reasons". *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. LVIII, n. 4. pp.919-25.

KLEIN, Peter (1999). "Human knowledge and the infinite regress of reason". In: TOMBERLIN, James E. (ed.) (1999). *Philosophical perspectives, 13, Epistemology, 1999*. Oxford: Blackwell Publishers. pp. 297-325.

LEHRER, Keith (1990). *Theory of knowledge*. Boulder, CO: Westview Press. 212p.

MCGREW, Timothy (1995). *The foundations of knowledge*. Lanham, MD: Littlefield Adams Books. 147p.

MCGREW, Timothy (2003). A defense of classical foundationalism. In: POJMAN, Louis (ed.) (2003). *The theory of knowledge*. 3<sup>rd</sup> ed. Belmont, CA: Wadsworth. Publishing. pp.194-206.

MOSER, Paul (1985). *Empirical justification*. Dordrecht: D. Reidel Publishing.

MOSER, Paul K. (ed.) (2002). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford; New York: Oxford U. P.

POLLOCK, John & CRUZ, Joseph (1999). *Contemporary theories of knowledge*. 2<sup>nd</sup> ed. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

POJMAN, Louis (ed.) (2003). *The theory of knowledge*. 3<sup>rd</sup>. ed. Belmont, CA: Wadsworth. Publishing.

PRYOR, James (2000). "The skeptic and the dogmatist". *Noûs* 34:4, 517-49.

PRYOR, James (2005). "There is immediate justification". In: STEUP, Mathias & SOSA, Ernest (eds.) (2005). *Contemporary debates in epistemology*. Malden: Blackwell. pp. 181-201.

SOSA, Ernest; KIM, Jaegwon (eds.) (2000). *Epistemology: an anthology*. Oxford: Blackwell Publishers. 590p.

STEUP, Matthias & SOSA, Ernest (2005). *Contemporary debates in epistemology*. Malden: Blackwell. 348p.

SWINBURNE, Richard (2001). *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press.

TOMBERLIN, James E. (ed.) (1999). *Philosophical perspectives, 13, Epistemology, 1999*. Oxford: Blackwell Publishers. 520p.

VAN CLEVE, James (2005). "Why coherence is not enough: a defense of moderate foundationalism". In: STEUP, Matthias & SOSA, Ernest (eds.) (2005). *Contemporary debates in epistemology*. Malden: Blackwell. pp. 168-80.

WILLIAMS, Michael (2001). *Problems of knowledge*. A critical introduction to epistemology. Oxford: Oxford U. P.

WILLIAMS, Michael (2004). "Doing without immediate justification". In: STEUP, Matthias & SOSA, Ernest (eds.) (2005). *Contemporary debates in epistemology*. Malden: Blackwell. pp. 202-16.