

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O CONCEITO DE CONFIANÇA EM EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO:  
Distinguindo confiar de fiar-se**

**Patricia Ketzer**

**Porto Alegre**

**2015**

**Patricia Ketzer**

**O CONCEITO DE CONFIANÇA EM EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO:**

**Distinguindo confiar de fiar-se**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

Orientador: Felipe Matos Muller  
Coorientador: Fernando Broncano

Porto Alegre

2015

**Patricia Ketzer**

**O CONCEITO DE CONFIANÇA EM EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO:**

**Distinguindo confiar de fiar-se**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

Aprovada em    /    / 2015.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Felipe Matos Muller  
Orientador

---

Prof. Dr. Fernando Broncano Rodriguez

---

Prof. Dr. Nythamar Hilário F. de Oliveira Júnior

---

Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina

---

Prof. Dra. Kátia Martins Etcheverry

Porto Alegre  
2015

*Aos meus pais,  
Elzira e Valter Ketzer,  
a primeira e principal  
referência de confiança.*

## AGRADECIMENTOS

Três mulheres merecem destaque especial dentre todos àqueles a quem devo agradecer neste momento. Elas me ofereceram o suporte que necessitei e me auxiliaram, cada uma à sua maneira, se fazendo presentes mesmo quando a distância se interpunha entre nós. Obrigada, Elzira Weidmann Ketzer, Eidinara Alves e Debora Fontoura.

Agradeço à minha família: Valter Ketzer, Arnaldo Ketzer, Janete Ketzer, Mara Leandra Ketzer, Manuella Ketzer Cassiano, Amady Ketzer Werle e Erni Terezinha Wille Ketzer, pelo olhar atento, presença constante e confiança que sempre depositaram em mim.

Aos meus amigos de sempre: Rejane Almeida, Moisés Romanini, Marlei Camilio, Miriam Ritter, Grazielle Cardoso da Silva, Aldo Amaral Pereira, Catarina Szepanski Ramos, Saulo Eduardo Ribeiro, Filipe Silveira, Mirele Pretto da Silva, Fabiane Vanesa Breitenbach, Sabrina Campanaro Almeida, Inácio Gomes Klassmann e Marly Milke. A vocês minha confiança, com todos os riscos que isso implica.

Aos meus amigos de Passo Fundo: Cláudia Daniel, Eduardo Tomm, Andrea Oltramari, Murillo Dias Winter, Glauco Ludwig Araújo, Cinthia Roso Oliveira e Alexandre Hahn, gratidão pelo apoio oferecido nessa jornada.

Aos colegas da Universidade de Passo Fundo, em especial ao amigo Marcelo José Doro, pela compreensão, flexibilidade e apoio durante toda trajetória.

Aos meus amigos e colegas da PUCRS: Leonardo Ruivo, Thiago Rafael Santin, Rossul Padilha, Luis Paulo Cichoski, Luis Rosa, Ricardo Rangel e Michele Silva, a amizade de cada um de vocês tornou mais gratificante a dedicação à Epistemologia.

Aos amigos de Madrid: Alex Tkalenko, Natalya Erbaeva, Julian Mora Lozano, Nuño Valencia, Elena e Bruna Vargas, o apoio de vocês foi fundamental no necessário equilíbrio sobre o *espaço vazio acima do solo*, que é viver no exterior, conforme Milan Kundera.

Ao meu orientador, Dr. Felipe Matos Müller e ao meu coorientador, Dr. Fernando Broncano, pela paciência, apoio e auxílio durante a realização deste trabalho.

Ao Professor Dr. Albertinho Luiz Gallina, pois, se não fora seu incentivo, quiçá eu não tivesse ido tão longe no exercício do pensar filosófico.

Aos Professores Dr. Nythamar de Oliveira e Dra. Kátia Martins Etcheverry pela arguição desse trabalho.

A Capes, pelo auxílio financeiro que possibilitou esta pesquisa.

*Es importante hacerlo*

*quiero que me relates  
tu último optimismo  
yo te ofrezco mi última  
confianza*

*aunque sea un trueque  
mínimo*

*Mario Benedetti*

## RESUMO

Confiança é um conceito indispensável quando pensamos o ser humano interagindo com outros sujeitos, pois auxilia-nos a pensar a ordem política e a cooperação social. Mas está longe de possuir uma definição única. A procura por uma definição mostrou-nos ser necessário retornar às origens do conceito, na busca por compreender seu uso em Epistemologia. Na Filosofia Moral estabelece-se uma distinção entre duas formas de confiar: 1) a confiança (*trust*), que se caracteriza por ser uma relação interpessoal mais profunda, a qual envolve boa vontade e vulnerabilidade; 2) a fiabilidade, um tipo de confiança mais básica no funcionamento do mundo e das coisas. O conceito de confiança torna-se relevante em Epistemologia quando passamos a considerar a transmissão de conhecimento por testemunho. A principal questão é quando podemos confiar em outras pessoas para adquirir conhecimento com base em seus atos de fala. Não há como debater testemunho sem considerar o problema da confiança. Mas, o conceito tem sido utilizado de modo inadequado. Os aspectos morais não contribuem para o cenário epistêmico. Todavia a desconsideração desses aspectos descaracteriza o conceito, reduzindo-o à fiabilidade. Defendemos que, por parcimônia, deve-se utilizar apenas *fiar-se*, um conceito já estabelecido na literatura epistemológica. Para tal, analisamos três possibilidades: uma redução ao campo moral, uma analogia entre o conceito em Filosofia Moral e Epistemologia e, por fim, um uso não analógico, ou seja, estritamente epistêmico. Apresentamos um esboço geral do debate sobre Epistemologia do Testemunho e o papel da confiança nessa discussão. Expomos o conceito de confiança moral e avaliamos a possibilidade de uma redução. A não consideração da distinção proposta em Filosofia Moral descaracteriza o conceito. Por outro lado, a redução não é possível, pois confiança moral pressupõe aceitação do risco, a tentativa de eliminar os riscos através de reflexão racional enfraquece a atitude de confiança. Além do mais, confiança nos faz resistentes a evidências, e em Epistemologia é errado negligenciar evidências. As concepções interpessoais propõem um uso analógico do conceito, aplicando-o aos debates epistemológicos sem negligenciar os aspectos morais. Entretanto, não são uma opção viável, pois são epistemicamente impotentes. O viés moral não desempenha nenhum papel epistêmico relevante. Assim, analisamos a possibilidade de um uso não analógico, tendo como base a proposta de Richard Foley (2001). Este autor desconsidera a distinção entre confiar e fiar-se e acaba por reduzir o conceito de confiança ao de fiabilidade, obscurecendo o vocabulário em Epistemologia do Testemunho. Defendemos que a utilização não analógica é um erro, pois descaracteriza aquilo que normalmente se denomina confiança para reduzi-la a um conceito já consagrado na literatura epistemológica. Não faz mais que confundir o debate. A consideração dos aspectos morais da confiança se faz importante justamente para identificação do problema. O conceito de confiança não pode contribuir para o debate, pois não desempenha um papel epistêmico. Já o conceito de fiar-se pode ser utilizado em Epistemologia do Testemunho, assim como vêm sendo utilizado em outros debates epistemológicos.

**Palavras-chave:** Confiança Epistêmica; Confiança Moral; Fiabilidade; Relações Interpessoais; Testemunho.

## ABSTRACT

Trust is an indispensable concept whenever we think of human beings interacting with other individuals because it helps us to think about the political order and social cooperation. However, it is far from having a single definition. The search for a definition has proved that it is necessary to come back to the origins of the concept in order to seek for understanding its use in Epistemology. In Moral Philosophy, it is established a distinction between two ways of trusting: 1) trust, which is characterized by a deeper interpersonal relationship that involves good will and vulnerability; 2) rely, which is a kind of trust but more basic in how the world and the things work. The concept of trust becomes relevant in Epistemology when we start to consider transmission of knowledge by testimony. The main issue is when we can trust other people to acquire knowledge based on their acts of speech. It is not possible to debate testimony without considering the problem of trust. Nevertheless, the concept has been used inappropriately. The moral aspects do not contribute to the epistemic scenario. However, not considering these aspects mischaracterizes the concept, reducing it to relying only. We defend that, only *rely* should be, prudently, used. It is a concept that has already been established in Epistemology literature. In order to do so, we analyzed three possibilities: a reduction to the moral field, an analogy between the concept in Moral Philosophy and Epistemology and, at last, a non-analogical use, that is, strictly epistemic. We presented a general sketch of the debate about Epistemology of Testimony and the role of trust in this reduction. We exposed the concept of moral trust and evaluated the possibility of a reduction. Not considering the distinction proposed in Moral Philosophy mischaracterizes the concept. On the other hand, the reduction is not possible because moral trust presupposes risk acceptance, the attempt of eliminating risks through rational thought weakens the act of trusting. Besides, trust makes us resistant to evidences and, in Epistemology, it is wrong to neglect evidences. Interpersonal conceptions propose analogical use of the concept, applying them to epistemological debates without neglecting moral aspects. Nevertheless, they are not a viable option because they are epistemically powerless. The moral bias do not play any relevant epistemic role. Thus, we analyzed the possibility of a non-analogical use, based on Richard Foley's (2001) proposition. This author does not consider differences between *trust* and *rely*. He ends up reducing the concept of trust to the concept of rely, overshadowing the vocabulary in Epistemology of Testimony. We defend that the non-analogical use is a mistake because it mischaracterizes what normally is called trust in order to reduce it to an already fixed concept in epistemological literature. It does nothing but confusions to the debate. Considering moral aspects of trust is important for identifying the problem. The concept of trust cannot contribute to the debate because it does not play an epistemic role. As for the concept of rely, it can be used in Epistemology of Testimony, just as it has been used in other epistemological debates.

**Keywords:** Epistemic Trust; Moral Trust; Rely; Interpersonal Relationships; Testimony.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>1 CONCEPÇÕES DE CONFIANÇA EM EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO</b> .....	16
<b>1.1 O debate entre reducionistas e antirreducionistas</b> .....	19
<b>1.2 Testemunho, confiança e influências não epistêmicas</b> .....	27
<b>2 O CONCEITO DE CONFIANÇA EM FILOSOFIA MORAL: HÁ POSSIBILIDADE DE REDUÇÃO?</b> .....	38
<b>3 CONFIANÇA E TESTEMUNHO COMO INTERPESSOAIS: UMA TENTATIVA DE ANALOGIA</b> .....	57
<b>3.1 O modelo de segunda pessoa de Benjamin McMyler</b> .....	58
<b>3.2 A visão interpessoal de Paul Faulkner</b> .....	81
<b>4 OBJEÇÕES ÀS VISÕES INTERPESSOAIS: A IMPOSSIBILIDADE DE UMA ANALOGIA</b> .....	93
<b>4.1 Confiança, crença e voluntariedade</b> .....	110
<b>5 O CONCEITO DE CONFIANÇA NA ABORDAGEM DE RICHARD FOLEY: UM USO NÃO ANALÓGICO</b> .....	128
<b>5.1 Confiança em nossas próprias faculdades intelectuais</b> .....	128
<b>5.2 Confiança em outros seres humanos</b> .....	137
<b>5.3 A impossibilidade de uma definição de confiança epistêmica</b> .....	140
<b>CONCLUSÃO</b> .....	144
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	154
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	159

## INTRODUÇÃO

Em Epistemologia, testemunho pode ser compreendido simplesmente como fonte de crença. Os defensores dessa posição, em geral, o dividem em fonte básica e fonte derivada de crença, que pode ser reduzida a outras fontes. Essa maneira de compreender o testemunho é dividida em reducionistas e antirreducionistas. Ou, ainda, pode-se compreendê-lo a partir do tipo de dependência epistêmica que gera. Nessa perspectiva, compreende-se que testemunho é diferente de outras fontes de crença, porque adquirir crenças por testemunho gera dependência epistêmica. Existem três concepções diferentes, cada qual atribuindo a dependência epistêmica a um fator, são elas: o modelo evidencial, o modelo de herança e o modelo de segunda pessoa.

A principal divergência refere-se em quando se pode confiar em alguém para adquirir crenças com base em seu ato de fala e qual peso essa confiança possui no conhecimento testemunhal. O foco de nossa atenção será precisamente o conceito de confiança. Tal conceito torna-se importante a partir do momento em que se passa a considerar a aquisição de conhecimento a partir do testemunho de outras pessoas.

Confiança tem sido abordada a partir de uma série de perspectivas, é um conceito indispensável quando pensamos o ser humano como ser social, interagindo com outros sujeitos, pois auxilia-nos a pensar a ordem política e a cooperação social. Mas está longe de possuir uma definição única. Muitos filósofos buscaram definições em outras áreas, como Sociologia ou Filosofia Política. Já outros, como Richard Foley (2001), tentaram formular uma definição estritamente epistêmica. Entretanto, sua proposta falha em alguns pontos precisamente por ignorar aspectos morais da confiança. Deste modo, consideramos necessário procurar um conceito de confiança que desse conta das discussões em Epistemologia. Será possível estabelecer uma definição estritamente epistêmica, ou podemos simplesmente transportar um conceito de confiança de outra área? O conceito é oriundo da Filosofia Moral, apesar de ter sido bastante negligenciado também nessa área. A confiança é a base da moralidade, visto que moralidade é uma atitude cooperativa, que só é possível na medida em que as pessoas confiam umas nas outras para tentarem ser morais. É ela que viabiliza as relações interpessoais. O uso de conceitos morais em Epistemologia não é novidade. Tradicionalmente, muitos filósofos buscaram auxílio na Filosofia Moral para resolver questões epistemológicas. Na Filosofia Moderna, John Locke trabalhou com noções como ética da crença e responsabilidade em crer. Posteriormente, Roderick Chisholm propôs que o

uso de termos epistêmicos na definição de conhecimento torna-a circular, e assim define conhecimento em termos de dever e direito.

Entretanto, muitos teóricos questionaram a redução de conceitos epistêmicos a conceitos morais. Roderick Firth (1978), por exemplo, defendeu a irreducibilidade de conceitos epistêmicos, afirmando que estes podem ser concebidos de maneira análoga na Filosofia Moral e na Epistemologia, podendo-se até dizer que são similares, mas são irreduzíveis. A preocupação com a redutibilidade dos conceitos epistêmicos a conceitos morais permeia a Epistemologia. Para o problema da confiança em testemunho analisaremos três possibilidades: a redução do conceito à confiança moral, sua utilização de maneira análoga, ou ainda, um uso não analógico.

Confiança possui uma dimensão normativa e uma dimensão descritiva, que convém denominarmos fiar-se (*rely*). Confiança (*trust*) é algo mais profundo, origina-se em relações interpessoais e pressupõe entrega e boa vontade por parte dos envolvidos na relação, na qual o sujeito espera sinceridade do outro e, caso não receba, sente-se traído. A sensação frente ao desapontamento da confiança é de traição e gera ressentimento. Já fiar-se é mais básico; trata-se de uma relação que estabelecemos com o mundo e com as coisas do mundo. Quando a fiabilidade (*reliability*) no mundo não se efetiva a sensação que se tem é apenas de desapontamento.

Confiança é um tipo de relação interpessoal que se estabelece entre seres humanos. Entretanto, fiar-se (*rely*) é o tipo de relação que torna a moralidade possível, na medida em que possibilita relações sociais básicas, como a sinceridade, o cumprimento de regras de convívio. Acreditamos que as pessoas, em geral, não estão mentindo quando nos dão informações, não vão violar nossos corpos quando saímos às ruas, e assim por diante, porque nos fiamos no funcionamento do mundo. Fiabilidade torna possível a instituição da moralidade na sociedade, mas confiança (*trust*) é o tipo de relação mais profundo entre as pessoas.

Confiança (*trust*) é uma relação que pressupõe boa vontade das partes, envolve a promessa daquele que é confiado em corresponder à confiança que lhe foi depositada, sendo assim uma relação explícita. Quando esse tipo de confiança se rompe a sensação é de traição, entretanto isso não compromete a relação com o mundo, se não com aquela pessoa que rompeu a relação.

Mas por que esse conceito é relevante para Epistemologia? Ora, muitas de nossas crenças diárias são adquiridas através de atos de fala de outros seres humanos. O problema, precisamente, é saber por que e quando aceitar esses atos de fala como fontes epistêmicas.

Quando, afinal, podemos conceder autoridade às palavras dos outros? Quando podemos confiar no falante, basicamente. Confiança essa que pode ser de dois níveis, um nível básico de fiabilidade e uma relação interpessoal de confiança.

Podemos nos fiar (*rely*) em alguém sem confiar (*trust*) nessa pessoa. Esse sentimento, de fiar-se, sem confiar, é o que acontece quando pedimos informações a completos estranhos na rua. Não confiamos neles, não se estabelece nenhuma relação de promessa, não há direitos e deveres envolvidos, mas ainda assim acreditamos quando nos indicam a direção e seguimos suas indicações. Mas concepções interpessoais de testemunho têm defendido que confiar nos outros para adquirir conhecimento testemunhal envolve mais do que meramente fiar-se de que as pessoas estejam falando coisas verdadeiras. Confiar envolve, pelo menos, fiar-se em que o outro diga coisas verdadeiras por sua boa vontade em relação a nós. Assim, confiar envolve também pressupor a boa vontade do outro em me auxiliar, mais do que simplesmente crer que o que o outro diz é verdadeiro.

O tipo de relações de confiança nas quais os teóricos da confiança estão mais interessados são relações interpessoais que envolvem fiar-se na boa vontade do confiado, mais do que formas de confiança diretamente cognitivas. Esse tipo de relação é essencialmente interpessoal, principalmente porque envolve o risco de traição. Quem confia coloca-se em uma posição vulnerável, na qual pode ser traído por aquele em quem confia, assim torna-se dependente do outro.

Confiança é uma relação que envolve direitos e obrigações. Ao confiar reconhece-se a competência e autoridade do falante, é responsabilidade do ouvinte realizar adequadamente este reconhecimento. E se o falante não cumpre o que se espera dele, há uma atitude de ressentimento por parte do ouvinte. Confiar é o tipo de laço social que pode ser um indicador de sucesso nas relações interpessoais.

O conceito de confiança têm se destacado nos debates epistemológicos quando testemunho é compreendido como uma relação interpessoal. Entretanto, parece relevante analisar não somente a definição interpessoal de testemunho, mas como o mesmo foi compreendido no decorrer da História da Epistemologia e como a relação entre confiança e testemunho permeou esses debates. Para tal, no primeiro capítulo apresentaremos um esboço geral do debate sobre Epistemologia do Testemunho e o papel da confiança nessa discussão. Ao tratar do tema do testemunho, estabeleceu-se uma divisão entre reducionistas e antirreducionistas.

Reducionistas defendem que a confiança no testemunho pode ser reduzida a outras formas de evidência experiencial ou perceptual. Pode-se confiar em testemunho apenas na

medida que possuímos razões positivas de sua fiabilidade. Antirreducionistas defendem um direito geral de confiar nos atos de fala de outras pessoas, desde que não haja razões negativas que anulem essa confiança. O testemunho é tomado como fonte de crenças básicas, não redutível a outras fontes. Iremos apontar ainda outras formas de conceber o problema da confiança em testemunho, tais como a de Miranda Fricker e Steven Shapin, que consideram que aspectos não epistêmicos podem influenciar a concessão de confiança epistêmica.

No segundo capítulo apresentaremos o conceito de confiança moral e avaliaremos a possibilidade de uma redução na Epistemologia. Em Filosofia Moral, salienta-se a distinção entre duas formas de confiar: a confiança e a fiabilidade. A não consideração desta distinção descaracteriza o conceito. Confiança é definida como uma relação interpessoal que envolve boa vontade, vulnerabilidade e risco. A tentativa de eliminar os riscos através de reflexão racional enfraquece a atitude de confiança, reduzindo-a à fiabilidade. Entretanto, é plenamente aceito que tratam-se de conceitos distintos, que dão origem a reações distintas.

Além do mais, quando confiamos em alguém podemos evitar evidências contrárias. Por exemplo, se tenho um amigo alcoolista, confiança pode ser um estímulo importante para que ele não recaia. Apesar de ele ter recaído muitas vezes, sigo confiando nele. A partir de reflexão, eu facilmente concluiria que não há boas razões para crer que ele não voltará a consumir bebidas alcólicas, mesmo assim lhe deposito minha confiança. Deste modo, nos perguntamos se seria possível uma redução, já que em Epistemologia considera-se errado crer com evidências insuficientes.

No terceiro capítulo apresentamos a concepção interpessoal de testemunho e o papel da confiança neste debate. O modelo interpessoal proposto, dentre outros, por Benjamin McMyler e Paul Faulkner, propõe um uso analógico do conceito, aplicando-o aos debates epistemológicos sem negligenciar os aspectos morais.

Benjamin McMyler (2011), em seu modelo de segunda pessoa, considera a distinção entre confiar e fiar-se, afirmando que fiabilidade (*reliability*) é concebida como uma perspectiva mais individualista, considerada o suficiente para formar uma razão epistêmica. Trata-se de uma espécie de dependência epistêmica entre os agentes e suas fontes de conhecimento. Fiabilidade (*reliability*) é o que confere status de evidência a algo e fiar-se é a atitude do agente para aceitar algo como evidência.

Já confiar (*trust*) nos outros para adquirir conhecimento testemunhal envolve mais do que meramente fiar-se de que as pessoas estejam falando coisas verdadeiras. Confiar envolve, pelo menos, fiar-se em que o outro diga coisas verdadeiras por sua boa vontade em relação a

nós. Assim, confiar envolve também pressupor a boa vontade do outro em me auxiliar, mais do que simplesmente crer que o que o outro diz é verdadeiro.

Esta concepção de testemunho considera que confiança e fidedignidade (*trust/trustworthy*) são formas especiais de dependência epistêmica com valor epistêmico particular. E que conferem ao falante o mérito de quem possui a melhor posição epistêmica na relação de testemunho. A característica essencial do testemunho é a vontade que tais sujeitos têm de obter e compartilhar conhecimento.

Os defensores da perspectiva de segunda pessoa admitem que em muitos casos o ouvinte aceita as palavras do falante e as toma para si, assumindo o testemunho do falante com base em autoridade, e nesses casos parece que há confiança. São casos nos quais o ouvinte não busca uma conclusão própria para sua crença, e por isso são casos que merecem um tratamento diferenciado. Os adeptos deste modelo reconhecem que existe diferença entre casos em que o ouvinte apenas fia-se nas palavras do falante para encaminhá-lo a verdade e casos no qual o ouvinte confia no falante e não busca suas próprias conclusões.

Paul Faulkner (2011), por sua vez, defende que confiança é essencial para compreensão da relação testemunhal. Confiança, afirma ele, pode ser compreendida tanto como uma ação, quanto como uma atitude. É uma ação quando eu dependo de outra pessoa para fazer algo. Enquanto atitude é mais complexa, podendo ser preditiva ou afetiva. Confiança preditiva envolve expectativa e crença. Uma crença no futuro, de que a pessoa irá realizar o que se espera dela, por isso preditiva. Esse tipo de confiança também pode ser aplicado ao mundo em geral, de modo que é muito semelhante à fiabilidade.

Confiança afetiva envolve esperar que sua dependência gere no confiado uma razão para agir conforme você espera. Confiar afetivamente envolve esperar que a confiança motive o confiado. E envolve também assumir os riscos de que isso possa não ocorrer. Confiança afetiva possui um sentido puramente interpessoal, que dá origem a uma série de atitudes reativas se o confiado não se mostra fidedigno. O desapontamento da confiança afetiva gera ressentimento na pessoa que confiou, fazendo com que se sinta traída.

Confiança afetiva envolve boa vontade ao depender de outra pessoa, porque espera-se que o outro não o decepcione, mas aceita-se o risco de ser decepcionado. Confiança preditiva considera não somente nossa relação com outras pessoas, também com as coisas do mundo, nesse caso a expectativa gerada é apenas uma questão de crença na fiabilidade das pessoas ou coisas. Na confiança afetiva a expectativa é em relação à pessoa confiada e é ligada a determinadas atitudes reativas, como recriminar ou mesmo cortar laços com pessoas que não são fidedignas.

Faulkner estabelece uma diferenciação entre confiança e crença, distinguindo confiança de “crer que”, e aproximando-a de “crer em”. Ele afirma a existência de uma tensão entre aceitar o que alguém diz por confiar na pessoa e fazê-lo com base em evidências de que esse tipo de testemunho é geralmente verdadeiro. Confiança não é sensível a contraevidências, podemos seguir confiando em alguém mesmo frente a evidências contrárias. Assim, confiança envolve crer em alguém e não crer que o que ela diz é verdadeiro.

Confiar em um falante afetivamente fornece uma razão epistêmica para acreditar em seu testemunho. Posso optar por confiar em alguém afetivamente e isso cria razões que justificam a minha atitude. Eu presumo que você deve dizer a verdade e confio em você para me informar corretamente, e por que você deve dizer a verdade e por minha dependência em você, você diz a verdade. A confiança afetiva desempenha o papel epistemológico necessário para que a captação de testemunho transmita conhecimento. Trata-se uma atitude que envolve atitudes de outras pessoas, por isso é de segunda pessoa.

Confiança afetiva envolve uma expectativa que é diferenciada do tipo de expectativa presente na confiança preditiva. Esse esperar não envolve crença no futuro, previsão de que o outro irá agir de forma fidedigna. Trata-se de uma espera normativa, que está diretamente relacionada à responsabilidade para com aquele que nos deposita confiança.

Faulkner distingue fiar-se de confiar. Confiança preditiva está muito próxima da atitude de fiar-se em alguém, já confiança afetiva assume todas as implicações do conceito moral de confiança. Na proposta de Paul Faulkner o conceito de confiança é utilizado de forma analógica à Filosofia Moral. Mas, seria confiança afetiva essencial para captação garantida de testemunho tal como propõe Faulkner? E como dar conta da questão que ele mesmo assume, de que confiança afetiva não é proporcional às evidências? Para Epistemologia essas são questões que não podem ser negligenciadas.

Deste modo, seria viável a utilização analógica do conceito, transpondo-o do âmbito moral para o epistêmico? Algumas críticas são levantadas a essas concepções, a mais contundente delas é formulada por Jennifer Lackey e afirma que visões interpessoais são epistemicamente impotentes. Mesmo concepções não evidenciais precisam admitir que crenças justificadas por testemunho tem que ser resistentes a contraevidências. A justificação testemunhal não pode ser mantida diante da presença de contraevidência não derrotada.

Mas, Lackey vai argumentar que, se como afirmam as concepções interpessoais, o valor epistêmico das crenças testemunhais é definido por certas características não evidenciais da relação interpessoal entre falante e ouvinte, não fica claro como essas características poderiam derrotar uma contraevidência para o testemunho. Se certas características

interpessoais e não evidenciais fornecem razões para crer inteiramente diferentes das razões obtidas através de evidências, como estas razões interpessoais podem ser capazes de derrotar contraevidência? E se elas não são capazes de fazê-lo, qual seria seu valor epistêmico? Essas objeções serão expostas no quarto capítulo, no qual apresentaremos os problemas oriundos das concepções interpessoais.

No quinto e último capítulo apresentaremos a proposta de Richard Foley. Em seu livro *Intellectual Trust in One self and Others* (2001), o filósofo reconhece a relevância do conceito de confiança para o debate sobre testemunho e racionalidade das crenças. No decorrer de seu trabalho, o autor não apresenta uma definição, tampouco estabelece claramente o que torna confiança razoável ou racional. Entretanto, não podemos negar a importância de seu trabalho para as discussões posteriores sobre confiança.

A característica peculiar do trabalho de Foley, frente a outras discussões sobre confiança, é sua tentativa de oferecer uma contribuição exclusivamente epistêmica do conceito. Deste modo, iremos apresentar a proposta do autor com o objetivo de analisar a viabilidade de um conceito de confiança estritamente epistêmico. Trata-se de um uso não analógico, que desconsidera os aspectos morais envolvidos no conceito de confiança. Na primeira parte deste capítulo apresentaremos os argumentos de Foley sobre autoconfiança (*self-trust*), e sua definição de crença racional. Na segunda parte, demonstraremos o argumento que deriva confiança (*trust*) nos outros de autoconfiança, e suas implicações. E, para concluir, levantaremos algumas problemáticas decorrentes da abordagem foleyana, e analisaremos as lacunas da teoria para os estudos em Epistemologia do Testemunho.

## 1 CONCEPÇÕES DE CONFIANÇA EM EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO

O conceito de confiança foi cunhado em Epistemologia em função das crescentes preocupações com a transmissão de conhecimento a partir do testemunho de outras pessoas. Na Epistemologia, confiança tem sido abordada a partir de uma série de perspectivas, alterando-se conforme a concepção de testemunho adotada. Em função disso, torna-se relevante analisar as diversas explicações de conhecimento testemunhal e suas caracterizações de confiança, para avaliar se é possível estabelecer uma definição estritamente epistêmica, ou esta definição é simplesmente “transportada” da Filosofia Moral para Epistemologia. Neste primeiro capítulo iremos apresentar um esboço geral de como o conceito tem sido utilizado em Epistemologia do Testemunho.

Existem diferentes perspectivas sobre testemunho, algumas assumem que a intencionalidade não é condição necessária para que haja transmissão de conhecimento. Assim, consideram que hipnose, espionagem, leitura de um diário íntimo podem ser formas de testemunho. Outras assumem que testemunho pressupõe a intencionalidade dos sujeitos envolvidos. De qualquer modo, ao analisar nossas práticas diárias notamos que grande parte de nossas crenças são adquiridas no convívio com outras pessoas. Conforme observa Fernando Broncano (2008, p. 11) “[...] testemunho participa nas variadas formas de cooperação social que nossa vida coletiva compreende; e como ato cooperativo, ele deve ser colocados no cerne de qualquer epistemologia social”.

Jennifer Lackey (2008) distingue entre questões sobre a natureza do testemunho de questões referentes à epistemologia do testemunho. Quando estamos preocupados em definir o que é testemunho e/ou quais as condições necessárias para alguém testemunhar, estamos preocupados com a natureza do testemunho. Quando queremos responder como adquirir conhecimento com base no testemunho, qual a diferença entre bom e mau testemunho, e/ou o que é necessário para que o testemunho possa servir como fonte epistêmica, estamos preocupados com questões relativas à epistemologia do testemunho.

O testemunho pode ser compreendido de forma ampla, como qualquer transmissão de informação entre falante e ouvinte (escritor/leitor), neste caso não é relevante qual tipo de relação está sendo estabelecida entre eles. Ou, ainda, pode-se considerar que testemunho implica um tipo de relação mais estreita entre falante e ouvinte, na qual são necessários laços que pressupõe a vontade de se comunicar, essa posição é denominada interpessoal.

Para os defensores da concepção interpessoal além das propriedades epistêmicas das palavras, também conta a vontade dos agentes envolvidos; tanto a vontade daquele que

testemunha (o falante), quanto daquele que capta o testemunho (o ouvinte). Nessa perspectiva, a característica essencial do testemunho é a vontade que tais sujeitos têm de obter e compartilhar conhecimento<sup>1</sup>.

Uma visão interpessoal de testemunho implica a intenção de comunicar algo a um ouvinte. Trata-se de um falante *contando* algo, este *contar* (*tellings*)<sup>2</sup> é um ato de fala no qual um falante comunica algo a um ouvinte, em uma relação testemunhal. Testemunho pode, então, ser definido como todo o caso no qual um falante, ou escritor, diz algo a um ouvinte, ou leitor, sendo o falante/escritor um disseminador de opiniões e o ouvinte/leitor um receptor/beneficiário.

Seguindo a perspectiva interpessoal, Broncano (2008, p. 12) define testemunho como um ato:

[...] que exige o consentimento explícito de ambos falante e ouvinte, e que exige-lhes o reconhecimento explícito da situação em que eles estão envolvidos. Este reconhecimento coloca os agentes em uma perspectiva epistêmica especial: eles se vêem como sujeitos a laços sociais de confiança, a fim de compartilhar conhecimentos.

Para as abordagens interpessoais o conceito de confiança é parte essencial da relação testemunhal. Essa forma de conceber testemunho considera que há algo de específico que torna o testemunho uma relação sócio-epistêmica. Faulkner (2011) considera que o que desempenha esse papel é a autoridade epistêmica, que é um tipo específico de relação interpessoal de dependência. Uma das questões mais básicas na Epistemologia do Testemunho é se a autoridade epistêmica prejudica a autonomia dos indivíduos. Mas, nossa vida cotidiana, a aprendizagem, a educação, a ciência e toda divisão social do trabalho cognitivo, nos mostra que a dependência é característica do ser humano.

Uma das primeiras objeções à Epistemologia do Testemunho é oriunda do apreço da Epistemologia Tradicional pelo conceito de autonomia epistêmica. Existe uma resistência em aceitar que testemunho é fonte epistêmica porque tradicionalmente defendeu-se que o sujeito deve possuir autonomia intelectual. Comumente se defende que o sujeito é o único responsável pela justificação de suas crenças, e desse modo assumir as crenças de outras pessoas a partir de um ato de fala poderia violar a autonomia do sujeito.

<sup>1</sup> Deixo aqui um agradecimento especial ao meu coorientador, Fernando Broncano, que em nossas reuniões de orientação pacientemente me auxiliou a compreender essa diferenciação entre ambas as formas de conceber testemunho.

<sup>2</sup> *Tellings* são atos de fala nos quais contamos a alguém que as coisas são de determinada maneira. Quando proferimos *tellings* temos intenção de verdade implicada nesse proferimento. Nós queremos contar a uma pessoa que as coisas são de determinado modo, tratam-se de atos de fala comunicativos e epistêmicos. Por isso, traduziremos *tellings* a partir daqui como *contar*.

Tradicionalmente, o sujeito epistêmico foi concebido a partir de uma perspectiva individualista. O debate sobre o testemunho iniciou-se no Iluminismo, mas o testemunho foi considerado fonte de erro, a concepção de autoridade foi questionada, sendo o argumento de autoridade considerado uma falácia. Coady (1992) aponta que desde o Iluminismo se tem valorizado a autonomia do indivíduo nos mais diversos aspectos (político, social, econômico) e que isso pode ter influenciado fortemente para que Teorias do Conhecimento destacassem a autonomia em detrimento do viés social de construção e aquisição de conhecimento.

Um olhar histórico pode nos auxiliar a compreender a forma como o testemunho é concebido na Epistemologia Analítica Contemporânea de cunho social. A definição de conhecimento de Platão, que deu origem a definição de conhecimento aceita pela tradição epistemológica não estava considerando testemunho como fonte de conhecimento, porque estava concebendo um tipo de entendimento teórico sistemático, como o conhecimento matemático. Esse tipo de conhecimento exige que o sujeito compreenda por ele próprio as conexões entre as coisas, e que forneça provas, ou explicações. De modo que a própria definição utilizada pela Epistemologia Tradicional descarta o testemunho como fonte de conhecimento genuíno.

Recentemente, em Epistemologia Social tem-se defendido que testemunho é fonte de conhecimento como percepção, memória e inferência. Testemunho pode ser compreendido de duas formas: como algo através do qual se deriva conhecimento, ou como uma capacidade epistêmica. Nesse último caso, nós aprendemos a partir do testemunho, neste sentido ele é uma capacidade cognitiva como a memória, a percepção e a inferência.

Entretanto, há uma diferença bastante relevante entre o testemunho e outras fontes de conhecimento. Aprender por testemunho é uma capacidade cognitiva, mas também uma capacidade essencialmente social. Envolve, pelo menos, duas pessoas, diferente de outras fontes de conhecimento que são solitárias. Conhecimento adquirido através de testemunho implica em não estar atingindo a minha própria conclusão das coisas. Isso não significa que eu esteja simplesmente adotando cegamente a conclusão do outro, mas eu também não estou fiando-me (*relying*) unicamente em minhas próprias capacidades cognitivas (MCMYLER, 2011, p. 12). Testemunho é empreendimento cooperativo, adquire-se conhecimento através de uma relação de cooperação. No decorrer deste capítulo apresentaremos um esboço geral do debate e suas principais posições, com o objetivo de mapear o papel da confiança na Epistemologia do Testemunho e avaliar *se e como* ela contribui para a discussão.

## 1.1 O debate entre reducionistas e antirreducionistas

A discussão em torno do testemunho busca estabelecer quando ele pode servir como fonte epistêmica. Têm-se assumido que testemunho é fonte epistêmica quando se pode confiar nos atos de fala de outra pessoa para obter conhecimento e/ou crença justificada. Mas, é preciso definir quando se pode confiar nas palavras de alguém, duas posições divergentes polarizam o debate. A primeira defende que se pode confiar no testemunho apenas quando temos razões positivas de que ele é fiável, essa posição ficou conhecida como reducionismo. Do outro lado, temos a defesa de que se pode confiar no testemunho desde que não haja razões contrárias à sua fiabilidade, esta posição denomina-se antirreducionista.

Reducionistas defendem que o testemunho é reduzido às razões positivas que possuímos de sua fiabilidade. Confio nos atos de fala de outra pessoa porque ela me apresentou suas razões para crer, estou agora de posse de suas razões e posso acreditar no que ela acredita. Minha crença não depende de sua crença. Ou, ainda, eu tenho razões independentes para acreditar que o testificador é fiável com relação a questões daquele tipo. O testificador é autoridade no assunto, ou está em circunstâncias adequadas para avaliar a questão.

O reducionismo, cujas raízes históricas remontam a David Hume, requer que uma base não-testemunhal suficiente seja oferecida pelo agente epistêmico, isto é, exige que os ouvintes tenham razões positivas para verificar a credibilidade dos informantes. A *tese das razões positivas* postula que uma crença baseada no testemunho está justificada somente se ela estiver baseada em razões positivas por parte dos ouvintes, isto é, por razões que não podem elas mesmas estar baseadas no testemunho, evitando, assim, o estabelecimento de uma circularidade. Nesse sentido, requer-se que o ouvinte produza inferências indutivas, com base em sua experiência, sobre a competência do declarante ou sobre a probabilidade das declarações (MÜLLER, 2010a, p. 131, *grifos do autor*).

No outro polo, antirreducionistas defendem que o testemunho é fonte epistêmica direta, ou seja, na ausência de razões contrárias o próprio testemunho justifica a crença. Confio no testemunho de outra pessoa sem qualquer informação sobre suas habilidades ou sobre a situação em que se encontra.

O não-reducionismo, cujas raízes históricas remontam a Thomas Reid, não requer que uma base não-testemunhal suficiente seja oferecida pelo agente epistêmico, bastando que não exista qualquer base epistêmica para a dúvida, quer seja sobre a credibilidade do falante quer seja sobre a declaração em questão. O não-reducionismo requer do ouvinte que ele não tenha qualquer derrotador não-derrotado (*undefeated defeater*) sobre as declarações do falante (MÜLLER, 2010a, p. 131).

Historicamente, assume-se David Hume (1973) como principal representante do reducionismo, segundo ele o testemunho pode ser fonte de crenças, desde que se estabeleça um raciocínio indutivo partindo da fiabilidade de pessoas em particular, para derivar a fiabilidade no testemunho em geral. Hume afirma em *Investigação acerca do Entendimento Humano* (1973, p. 33):

Pela história, conhecemos os eventos de épocas passadas; todavia, devemos prosseguir consultando os livros que contêm estes ensinamentos e, a partir daí, remontar nossas inferências de um testemunho a outro até chegar às testemunhas oculares e aos espectadores desses eventos remotos. Numa palavra, se não partirmos de um fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e seja qual for o modo como estes elos particulares estejam ligados entre si, toda a cadeia de inferência não teria nada que lhe servisse de apoio e jamais por meio dela poderíamos chegar ao conhecimento de uma existência real. Se vos perguntasse por que acreditais em determinado fato que relatais, deveis indicar-me alguma razão; e esta razão será um outro fato em conexão com o primeiro. Entretanto, como não podeis proceder desta maneira *in infinitum*, deveis finalmente terminar por um fato presente a vossa memória ou aos vossos sentidos, ou deveis admitir que vossa crença é inteiramente sem fundamento.

Para Hume, devemos confiar em outras pessoas na medida em que as experiências nos mostrem que elas são fiáveis, assim teremos razões independentes. Estabelece-se uma conformidade do testemunho com os fatos. Thomas Reid é o representante histórico do antirreducionismo, ele considerava que o testemunho é necessariamente credível. Reid<sup>3</sup> (1764, p. 121) afirma:

A natureza intencionou que deveríamos ser carregados nos braços de outros antes de podermos caminhar por nossas pernas; similarmente, a natureza intencionou que nossa crença deveria ser guiada pela autoridade e razão de outros antes dela poder ser guiada por nossa própria razão. [...] Mas por toda a vida descobrimos que temos que tomar a luz do testemunho de empréstimo, quando conscientes de nossa falta de conhecimento temos de aprender algo pela razão de outros.

Segundo Reid, Deus implantou nos seres humanos uma propensão a dizer a verdade e a acreditar no que os outros dizem. Na Modernidade, conhecimento baseado em autoridade humana ou autoridade divina foi cuidadosamente distinguido de conhecimento baseado na razão. O conhecimento por testemunho foi considerado como correto para o andamento da vida diária, não requerendo certeza, mas apenas probabilidade.

Hume (1973) não considerava crença baseada em razão e crença baseada em testemunho tão diferentes assim. Ele definia conhecimento como uma experiência indutiva da natureza humana baseada na conjunção entre relatos e fatos. Já Locke descarta a concepção de

---

<sup>3</sup> Todas as traduções são traduções livres, realizadas pela autora.

conhecimento baseado em testemunho, considerando esse a maior fonte de erros a que os seres humanos estão expostos. Ele afirma:

As opiniões de outrem em nossas mentes não nos fazem saber nem um pouco a mais, mesmo que verdadeiras. O que neles era ciência, em nós não passa de opinião, porque apenas demos assentimento à sua autoridade e não empregamos, como eles fizeram, nossa própria razão para compreender essas verdades (LOCKE, 1975, p. 23).

O que Locke exige para o conhecimento é certeza. É característica da Idade Moderna a negação da autoridade, e por isso a negação do testemunho. Na Modernidade o testemunho apenas poderia ser legítimo na medida em que fosse um exercício de nossa própria capacidade cognitiva.

Hume (1973) pensa a confiança no testemunho em termos de fiabilidade (*reliability*) em um evento. Exige-se do ouvinte que verifique a correlação entre o que foi testemunhado e os fatos e avalie a probabilidade do testemunho estar correto. Pode-se assumir o testemunho de duas maneiras: como propõe Hume, avaliando o fato ao qual o falante se refere, ou ainda avaliando a fidedignidade e autoridade do falante. O segundo tipo concede a outras pessoas uma significância epistemológica bem maior, conforme McMyler (2011).

A forma como Reid rejeita a concepção de Hume e estabelece a confiança no testemunho é o que determina que autonomia epistêmica torne-se o foco dos debates em Epistemologia do Testemunho. Para Reid (1974) nós somos dotados de uma habilidade de identificar determinados sinais nos testemunhos falados ou escritos. Parte dessa habilidade é inata ao homem, e parte dela é adquirida através da experiência e do costume. Para explicar a crença imediata e não inferencial em testemunho Reid postula dois princípios: o *princípio da veracidade* e o *princípio da credulidade*. O princípio da veracidade consiste em uma tendência natural a dizer a verdade e o princípio da credulidade em uma tendência natural a acreditar no que os outros dizem. Reid (1974, p. 119-120) afirma:

O sábio e benéfico Autor da natureza intencionou que deveríamos ser criaturas sociais e que deveríamos receber a maior e a mais importante parte de nosso conhecimento através da informação de outros, por este propósito, implantou em nossas naturezas duas forças que atuam em conjunto. A primeira é uma propensão para dizer a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos [...] Uma segunda força implantada em nós, por Deus, o ser supremo, é uma disposição para confiar na honestidade dos outros e acreditar naquilo que outros nos dizem. Vamos chamar o primeiro princípio de ‘princípio da veracidade’; e o segundo - a contraparte do primeiro - de ‘princípio da credulidade’.

Reid (1974) distingue aprender por testemunho de aprender por percepção ou inferência, quando ele afirma que dar ou receber testemunho é uma operação social da mente, assim como dar ou receber ordens, ou fazer ou receber favores. O filósofo considera que as operações sociais da mente não podem ser reduzidas, ou mesmo explicadas em termos de operações solitárias. Tenta demonstrar que as operações sociais da mente são irredutivelmente sociais apelando para a linguagem. Quando nos referimos em atos de fala a operações sociais sempre utilizamos segunda pessoa, e o uso de segunda pessoa demonstra que o discurso está sendo endereçado a alguém. Promessa, ordem e testemunho sempre são endereçados a alguém, o que demonstraria que são irredutivelmente sociais.

A posição defendida por McMyler, em seu livro *Testimony, Trust and Authority*, pode nos auxiliar a pensar a questão das operações sociais da mente. McMyler (2011, p. 42) afirma que

[...] o tipo de coisas das quais nós estamos perceptualmente conscientes e o tipo de generalizações indutivas que nós obtemos são plausivelmente afetadas pelo que nos foi ensinado e pelo tipo de consciência e inferência que nós temos experienciado em nossos companheiros.

Assim, se nós não tivéssemos contato com outras pessoas dificilmente teríamos constituído nossas operações mentais da forma como elas são constituídas.

O debate sobre confiança no testemunho prossegue na literatura recente em Epistemologia. Na abordagem reducionista podemos destacar Goldman (1999) e Kitcher (1992), que consideram que fatores sociais influenciam na forma como concedemos confiança epistêmica. Ambos exigem critérios racionais para avaliar a competência e a fiabilidade das outras pessoas. É importante destacar que os critérios podem variar de pessoa para pessoa, e mesmo assim serem racionais.

Pode-se conceder confiança a alguém em função das circunstâncias em que a pessoa se encontra, quando avaliamos que está em melhores condições de saber sobre o assunto que nós. Pode-se conceder confiança ao avaliar que a pessoa é um especialista em questões daquele tipo. Quando conhecemos o funcionamento social de distribuição de conhecimento podemos formular critérios indiretos para confiar em determinadas fontes. Se conheço o processo de avaliação para publicação em uma revista, tenho razões para confiar, mais ou menos, nos artigos publicados por ela. O uso de critérios racionais permite uma avaliação epistemológica mais adequada dos diferentes sistemas de distribuição do conhecimento.

A perspectiva reducionista é mais facilmente aceita em Epistemologia. Os reducionistas afirmam que se aceita a interação entre sujeitos e a sua relevância no processo de transmissão de conhecimento, mas se preserva uma avaliação racional para conceder confiança. A confiança é fundamentada a partir de critérios racionais, há razões para confiar naquele testemunho. Assim, parece que a confiança epistêmica é contextual, eu atribuo confiança aquelas pessoas, sobre aquelas circunstâncias, naquelas condições. Já em perspectivas antirreducionistas assume-se que o testemunho das pessoas em geral pode ser fonte de conhecimento, ao menos *prima facie*.

McMyler (2011) separa o debate entre reducionistas e antirreducionistas basicamente dividindo-os naqueles que exigem que o ouvinte reconheça no falante honestidade ou sinceridade e competência (os reducionistas) e aqueles que admitem que o simples ato de fala é razão para crer (antirreducionistas). Broncano (2008, p. 12) apresenta a mesma divisão, entretanto distingue as posições como evidencialistas e não evidencialistas.

Explicações de testemunho são geralmente classificadas nas concepções evidenciais e não evidenciais, de acordo com a importância que atribuem às características sociais em epistemologia. No lado evidencialista, a posição mais puritana e antitestemunho recusa qualquer tipo de autoridade epistêmica ao testemunho. Geralmente, uma tal posição severa é atribuída a Descartes e Locke como representantes de um individualismo radical. Uma concepção mais liberal é um tipo de reducionismo que admite ao testemunho certa importância epistemológica tanto quanto se infere do comportamento prévio do falante que ele é um informante fiável. Classicamente, Hume seria um defensor significativo desta posição inferencial e reducionista (e, mais recentemente, E. Fricker e talvez também J. Lackey). No lado não evidencialista, podemos encontrar autores que vêem testemunho como uma condição epistêmica constitutiva para muitas práticas sociais. Thomas Reid tem sido considerado como o primeiro porta-voz de uma epistemologia mais adequada às características sociais. Alguns filósofos atuais, tais como Coady (1992), Burge (1993) e McDowell (1994) também forneceram argumentos (embora com base em diferentes concepções epistemológicas gerais) que consideram testemunho como uma fonte epistêmica. A partir deste ponto de vista, a autoridade epistemológica deriva da estrutura básica de nossas práticas comunicativas e de nossa natureza de criaturas que vivem dentro de um espaço de razões ao invés de uma anterior base evidencial para aceitar o testemunho (BRONCANO, 2008, p. 12).

Para reducionistas o conhecimento testemunhal advém de outras capacidades epistêmicas como observação ou inferência. Em geral, o reducionista exige razões para crer no testemunho de outra pessoa, que envolvem crenças sobre a sinceridade e competência do falante e são independentes da afirmação em questão. Antirreducionistas defendem que conhecimento testemunhal não pode depender de observação ou inferência, que o ouvinte não precisa saber sobre o falante, sua competência ou sinceridade. Mas, então o que faz com que o testemunho seja capaz de transmitir conhecimento?

Os antirreducionistas precisam responder a essa questão. Se conhecimento testemunhal não envolve inferência ou observação, então quais características exclusivas do testemunho justificam a crença? Alguns autores apostam que a resposta para essa questão pode ser a compreensão do discurso proferido pelo falante. Razões negativas, como dúvidas sobre a competência ou sinceridade do falante, podem anular a justificação.

Poder-se-ia formular uma resposta para tal questão em termos de fiabilidade, uma fiabilidade básica que é inerente a qualquer sociedade humana que tenha sobrevivido. Seres humanos necessitam fiar-se uns nos outros se quiserem manter instituições sociais. Para instituição da sociedade civil foi necessário que se estabelecesse um clima de cooperação, mantido com base na verificação da fiabilidade. É a fiabilidade que possibilita que instituições educacionais sobrevivam. Outro exemplo é o trânsito, quando me disponho a adentrar em um carro e dirigir pelas ruas é porque me fio que as outras pessoas estão dispostas a cumprir as regras de trânsito, assim como eu estou disposta a isso. Do mesmo modo, é por isso que aceito o testemunho de outras pessoas como razão para crer, porque me fio no que elas dizem, enquanto não há nenhuma razão negativa para não o fazer. A fiabilidade é básica para manutenção da vida em sociedade, mas é apenas um primeiro nível de confiança.

Por certo, há circunstâncias em que se pode exigir mais evidências para aceitar o testemunho de alguém, mas isso também ocorre com outras fontes de conhecimento e/ou justificação. Pode haver casos em que eu não tome como razão para crer a visão, pois as condições de visibilidade eram muito precárias, do mesmo modo que posso não assumir o testemunho de um completo desconhecido como evidência para crer que eu estou com câncer. Nesse caso me interessa que a pessoa seja um especialista, de forma que vou querer verificar suas credenciais para fornecer tal diagnóstico. Mas na maioria dos casos, aceito tanto minha visão quanto o testemunho de outras pessoas como razão para crer. Em termos pragmáticos essa é uma postura que facilita a vida das pessoas. Em minha vida cotidiana não faz sentido checar todas as afirmações a que tenho acesso, embora em alguns casos particulares possa ser necessário.

Mas é errado equiparar testemunho e percepção, afirmando que ambos são fontes básicas de conhecimento. Essa estratégia desconsidera que temos acesso direto a percepção. Percepção é conhecimento de *primeira mão* (*firsthand*), enquanto conhecimento testemunhal é claramente mediado por algo, pelo menos pela compreensão que temos das palavras emitidas pelo falante. McMyler (2011) defende que o debate entre reducionismo e antirreducionismo erra precisamente quando desconsidera que o conhecimento testemunhal é um *conhecimento de segunda mão*, ou seja, é um conhecimento mediado. E a partir disso,

busca rejeitar o reducionismo e defender uma forma de conhecimento testemunhal como *conhecimento de segunda mão*. Sua concepção implica a consideração de relações de autoridade e responsabilidade entre falante e ouvinte.

Elizabeth Fricker (1995) também busca apresentar uma proposta alternativa ao debate reducionismo/antirreducionismo. A autora considera que para que um testemunho gere conhecimento tem que cumprir determinadas condições de validade, tais como a de que a testemunha seja fidedigna. Uma testemunha fidedigna deve ser sincera e competente. Sobre relatos perceptuais, qualquer pessoa que em condições normais esteja com suas capacidades perceptivas funcionando adequadamente é competente e assim, se estiver sendo sincera é também fidedigna.

Fricker (1994) propõe uma posição híbrida como alternativa à querela reducionismo/antirreducionismo, à qual se convém chamar reducionismo local. A autora defende, contra o antirreducionismo<sup>4</sup>, que há diversas maneiras de o ouvinte obter razões positivas para confiar em um testemunho particular, o que nomeia redução local. Considera que a redução é necessária para que não haja credulidade por parte do ouvinte. Conceder conhecimento a um ouvinte sem que ele tenha razões positivas para confiar no testemunho é ratificar a credulidade.

Dessa forma, Fricker (1994) pretende fornecer uma concepção que não minimize a importância do testemunho enquanto fonte epistêmica, como o reducionismo é acusado de fazer, mas ressalta a importância de razões positivas para crer. Admite que crianças possam adquirir conhecimento testemunhal sem apelar a outras razões, enquanto adultos devem monitorar a competência e a sinceridade do falante para evitar credulidade, possuindo assim razões independentes para crer no testemunho. Crianças pequenas não possuem a maturidade intelectual necessária para obter razões positivas sobre o testemunho de alguém. Apesar disso, aprendem muita coisa através do testemunho de seus pais ou cuidadores, professores, instrutores. Como afirma Müller (2010a, p. 132):

Crianças em seus primeiros anos de vida dependem quase totalmente do testemunho de seus pais, benfeitores e tutores para aprender sobre o mundo. Todavia, crianças são incapazes de verificar a confiabilidade do testemunho. Inicialmente, elas não têm uma base experiencial suficiente para estarem justificadas em crer que os seus pais, benfeitores, tutores e outros adultos são dignos de confiança. Se aceitássemos o testemunho apenas sob a condição da verificação, então crianças pequenas teriam

---

<sup>4</sup> Os antirreducionistas defendem que conhecimento testemunhal só é possível se o testemunho for fonte básica de crença ou se pudermos obter razões positivas de que o testemunho é fidedigno, mas como em geral não é possível obter tais razões, e apesar disso o testemunho é frequentemente fonte de crença, então o testemunho é fonte básica. Fricker apresenta a argumentação antirreducionista e ataca o ponto segundo o qual não é possível obter razões positivas, em seu artigo *Against Gullibility*.

que avaliar a confiabilidade das fontes dos testemunhos antes de crer nos relatos que lhe são oferecidos. Entretanto, crianças pequenas nem sequer têm o conceito de credibilidade e outras noções importantes para poderem avaliar as fontes testemunhais.

Esse é um problema que abordagens reducionistas têm de responder. A proposta de Fricker (1994) assume que as crenças que o ouvinte possui sobre o falante não precisam ser conscientes, mas é necessário que haja razões para crer, que são originadas a partir de um processo de inferência. Mas, crianças não são capazes de realizar esse processo inferencial necessário para obter razões positivas. Por isso, o reducionismo local de Elizabeth Fricker concede às crianças. Em geral, crianças não possuem um sistema de crenças suficientemente amplo para buscarem razões positivas acerca do falante. Já no caso de adultos, crer sem razões positivas seria considerado irresponsabilidade epistêmica. Assim, assume que o conhecimento testemunhal não é inferencial somente no caso de crianças até a pré-adolescência.

A autora aceita que testemunho é, geralmente, fonte de conhecimento, mas não aceita um antirreducionismo em função da credulidade na qual, segundo ela, tal teoria está calcada. Desse modo, ela tenta derrubar a premissa antirreducionista de que não se pode obter confirmação independente da fidedignidade da pessoa que testemunha, formulando assim o reducionismo local, como alternativa a um reducionismo global. Mas, a questão que Elizabeth Fricker (1994) precisa responder é de que forma, ao receber o testemunho de um completo desconhecido na rua, sobre quem se sabe pouco ou nada, alguém pode obter informações independentes com razões positivas relevantes para crença testemunhal?

A análise do conceito de confiança em Filosofia Moral<sup>5</sup> aponta para dois conceitos distintos: fiar-se (*rely*), um conceito mais básico, ligado a coisas materiais (o despertador, o semáforo), uma fiabilidade básica no funcionamento das coisas e do mundo; e confiança (*trust*), que caracteriza uma relação mais profunda entre seres humanos, e que envolve boa vontade, promessa, responsabilidade e delegar ao outro, em quem se confia. Esse delegar ao outro pode ser em termos de ações que o outro terá que realizar ou em termos de acreditar no que o outro diz e tomar suas palavras como verdadeiras com o objetivo de adquirir conhecimento. Nesse último caso se está delegando autoridade epistêmica às palavras do falante.

A consideração desses dois conceitos é relevante em Epistemologia do Testemunho, pois pode auxiliar nos debates entre reducionismo e antirreducionismo. O reducionismo local

---

<sup>5</sup> Essa discussão é apresentada mais profundamente no capítulo dois.

de Fricker (1994) é formulado como uma alternativa ao antirreducionismo, pois a autora considera que a posição antirreducionista leva à credulidade. Mas, se o testemunho for pensado levando em consideração a distinção entre confiar e fiar-se podemos ter uma compreensão mais clara de porque nos fiamos no transeunte que nos informa na rua sem a necessidade de razões positivas.

Concedemos aos transeuntes que nos informam uma fiabilidade (*reliability*) porque, em geral, as pessoas não mentem deliberadamente ao transmitirem informações a completos desconhecidos. Assim é o funcionamento do mundo, fiamo-nos nos sinais de trânsito, nas instituições civis, na Escola, na Polícia, mesmo que por vezes possamos vê-los falhar, mas essa fiabilidade básica é necessária para nossa vida diária. Não se trata de credulidade (*gullibility*), mas de conceder fiabilidade para conseguir sobreviver minimamente.

O conceito de fiabilidade é um conceito que já faz parte da literatura epistemológica desde que Goldman propôs o confiabilismo, na década de 70. Entretanto, ainda não se identificou claramente seu papel para compreensão e explicação das relações testemunhais. Trata-se de um conceito diferente do conceito de confiança, conforme veremos no próximo capítulo, mas em Epistemologia do Testemunho, ambos têm sido utilizados como sinônimos. Uma análise mais aprofundada dos conceitos em Filosofia Moral nos mostrará que isso é um equívoco.

## 1.2 Testemunho, confiança e influências não epistêmicas

Alguns autores têm destacado a influência das relações sociais nas relações de confiança no testemunho. O principal destaque é para como relações de poder acabam influenciando relações de autoridade epistêmica. Defende-se que nossa forma de identificar bons informantes<sup>6</sup> pode ser influenciada por preconceitos, manipulada pelos interesses de informantes mal intencionados e podem mudar através do tempo e do espaço.

Existem diferenças relevantes entre relações de poder e de autoridade<sup>7</sup>. Em uma relação de autoridade epistêmica existem razões epistêmicas para confiar no testemunho, pode

---

<sup>6</sup> Conforme Craig (1990, p. 18), um bom informante é uma pessoa que possui crenças verdadeiras sobre o assunto em questão e crê na informação se ela for verdadeira. E, além disso, possui alguma propriedade que aquele que busca a informação seja capaz de detectar. O bom informante deve ser identificável. Ele não apenas oferece a informação, mas especialmente, compreende o porquê alguém necessita dela. É isso que distingue o informante da mera fonte de informação. Meras fontes de informação não possuem essa capacidade.

<sup>7</sup> A diferença fundamental entre relações de poder e de autoridade é que poder é uma influência sobre a pessoa, que se exerce sem o consentimento dela, através de um controle de suas emoções ou de outras formas que tem em comum a incapacidade da pessoa rejeitar tal influência. Já relações de autoridade são influências que se

ser pelas crenças de base do sujeito que testemunha, porque ele é especialista na área, ou ainda, em uma perspectiva antireducionista, porque estamos justificados a confiar em qualquer pessoa, ao menos *prima facie*. Seja qual for a concepção de relações de autoridade elas são influências exercidas sobre alguém com o consentimento dessa pessoa..

Relações de autoridade podem dizer respeito à influência que se exerce sobre crenças de outra pessoa, ou sobre suas ações. Autoridade pode ser compreendida em dois sentidos, um político e outro epistêmico. No sentido político, uma pessoa ocupa uma posição que o intitula a tomar decisões sobre como outras pessoas devem se comportar. No sentido epistêmico, são as declarações da pessoa que são intituladas credíveis (FRIEDMAN, 1990). Qualquer que seja o caso de autoridade ele exige uma justificação de legitimidade (ORIGGI, 2005).

Já relações de poder são influências que se exercem sem o consentimento do outro, através de um controle de suas emoções, por exemplo. A principal diferença entre relações de poder e relações de autoridade é que no caso da primeira a pessoa que sofre a influência não pode rejeitá-la, já a segunda ocorre mediante o consentimento do outro. É verdade que em muitos contextos relações de poder podem influenciar fortemente relações de autoridade, entretanto faz-se necessário salientar que se trata de duas coisas diferentes.

Em seu artigo *Trust, Authority and Epistemic Responsibility* Gloria Origg (2008) traz o exemplo do dossiê inglês de setembro de 2002 sobre o Iraque. O fato de que Collin Powel pode ter usado evidência superficial para justificar a necessidade de um ataque contra o Iraque foi concebido como falta de responsabilidade moral e epistêmica. Para Origg (2008), esse é um exemplo esclarecedor de como a relação entre autoridade política e autoridade epistêmica, em sociedades democráticas, é estreito.

Miranda Fricker (1998) defende que a posição social do sujeito influencia quando se concede confiança. Segundo a autora, pode-se considerar alguém fidedigno pelo simples fato de esta pessoa possuir uma posição de prestígio no meio em que vive. A isso ela nomeia *mera credibilidade (mere credibility)*<sup>8</sup>. Annette Baier (1986) defende que a própria linguagem corporal que o sujeito utiliza pode influenciar para se conceder confiança. Por considerar que fatores como esses possam intervir, muitos teóricos consideram que as razões para confiar não

---

exercem mediante o consentimento da pessoa, que tem um respeito consciente e reflexivo pelas opiniões, planos, crenças ou desejos daquele a quem concede autoridade.

<sup>8</sup> Possuir mera credibilidade é diferente de possuir credibilidade e autoridade racional. Miranda Fricker (1998) defende que um bom informante é alguém que possui ambos, autoridade racional e credibilidade. Alguém que é fidedigno (*trustworthy*) e competente (*competent*) tem autoridade racional, e se possuir as propriedades indicadoras dessas características possui credibilidade (*credibility*). Mas mera credibilidade é diferente de credibilidade, significa que o sujeito nem é confiável, nem competente, mas por algum motivo lhe estão concedendo autoridade.

são todas acessíveis ao sujeito. Em função disso, oferecem propostas externalistas, segundo as quais confiança está justificada na medida em que é formada e sustentada por métodos fiáveis<sup>9</sup>.

Entretanto, a abordagem externalista também apresenta problemas. Uma das objeções mais básicas, que emergem rapidamente da proposta externalista é que a pessoa que confia não tem qualquer boa razão para apelar em circunstâncias nas quais se sente demasiado vulnerável em relação àquele em quem confia. Parece que a abordagem deixa a desejar no sentido de que por vezes queremos nos sentir seguros em relação àquelas pessoas em quem depositamos nossa confiança. Queremos poder avaliar se elas são, de fato, fidedignas. E o externalismo parece inviabilizar essa possibilidade.

Para resolver o antagonismo internalismo/externalismo alguns filósofos simplesmente forneceram uma lista de “justificadores<sup>10</sup>” comuns de confiança que se pode levar em conta para decidir quando confiar (McLEOD, 2011, p.11). Dentre os justificadores citados acima, o clima social e político em que a confiança ocorre tem sido o principal foco dos epistemólogos. Segundo Baier (2004) um ambiente virtuoso<sup>11</sup> tende a difundir a fidedignidade entre as pessoas, pois a presença de outras virtudes aumenta a relação de confiança. Do mesmo modo, a autora destaca que sociedades democráticas tendem a viabilizar a confiança, enquanto regimes autoritários (ditatoriais) acabam por tornar as pessoas irracionais, para que continuem confiando em seus opressores.

Steven Shapin (1994) demonstra as influências do ambiente político na concessão<sup>12</sup> de confiança partindo de um exemplo histórico. Na Inglaterra do século XVII, o testemunho do cavalheiro sempre prevalecia sobre o do não cavalheiro e sobre o das mulheres. A concessão de confiança nas práticas científicas era determinada pela cultura cavalheiresca, e isso influenciou fortemente os padrões do discurso científico da Academia Real Britânica. A partir desta análise o autor pretende demonstrar a inseparabilidade entre a concessão de confiança e o poder social. Mas neste exemplo nota-se uma influência negativa do ambiente político, que tende a deturpar a concessão de confiança.

Miranda Fricker (1998) também busca demonstrar que a concessão de confiança epistêmica não é neutra, nem livre de influências sociais. Entretanto, tenta apresentar uma

---

<sup>9</sup> Essa versão de externalismo assume a mesma perspectiva do confiabilismo goldmaniano.

<sup>10</sup> Características capazes de justificar a concessão de confiança.

<sup>11</sup> Para Annette Baier um ambiente virtuoso é um no qual prosperam o cuidado e a boa vontade para com os outros.

<sup>12</sup> Concessão é o ato ou efeito de conceder. Conceder: fazer com que se torne disponível; oferecer permissão, permitir; admitir como possibilidade. Considera-se o termo adequado quando se trata de confiança: conceder confiança a outrem; A concede confiança a B para X.

alternativa que não limite a confiança a estas influências, apelando para conceitos da Filosofia Política e estabelecendo a partir desses conceitos critérios de avaliação para concessão de confiança epistêmica. Para Miranda Fricker (1998) o conhecimento é um bem coletivo. Os seres humanos têm necessidade de adquirir crenças verdadeiras, e para isto precisam de bons informantes, que os auxiliem neste empreendimento.

Edward Craig (1990), em seu livro *Knowledge and the State of Nature*, é o primeiro a utilizar o conceito de bom informante. As pessoas necessitam de crenças verdadeiras para guiar suas ações no ambiente em que vivem, para adquirirem crença verdadeira necessitam de fontes de informação. Craig (1990) pressupõe um estado de natureza onde seres humanos necessitem sobreviver, nesse estado a busca por crenças verdadeiras é motivada pela utilidade em alcançar bons resultados práticos. Ações motivadas por crenças verdadeiras têm grande probabilidade de serem bem sucedidas, enquanto aquelas motivadas por crenças falsas apresentam risco elevado de darem errado.

O ser humano possui recursos cognitivos que o auxiliam no reconhecimento do ambiente que o rodeia, mas outras pessoas podem ter tido experiências que nós não tivemos, e essas experiências podem nos auxiliar a ser bem sucedidos em nossa vida diária. Podemos formar muitas de nossas crenças com base em nossos próprios recursos cognitivos, mas apesar disso parece difícil conceber nossa vida sem as informações oferecidas por outras pessoas. Entretanto, quando aceitamos essas fontes de informação elas precisam ser avaliadas. Nós não queremos apenas informantes, mas bons informantes.

Craig (1990) conceitua bom informante como alguém que crê em uma informação se ela for verdadeira, mas mais do que isso o bom informante precisa possuir uma propriedade que aquele que busca a informação seja capaz de detectar. É preciso um critério para distinguir bons e maus informantes, o bom informante deve poder ser reconhecido como tal.

Segundo Craig (1990, p. 36) o informante não é apenas um fornecedor de informação, mais do que isso é alguém que entende porque o outro precisa da informação. É isso que diferencia o informante de outras fontes de informação, fontes de informação não podem identificar e compreender o que aquele que busca a informação quer (CRAIG, 1990, p. 36). As características essenciais do bom informante são: ser competente, cooperativo, acessível e ter propriedades que permitam identificá-lo. A competência se caracteriza pela capacidade de crer na informação verdadeira, estar provavelmente certo sobre a informação, e ser fidedigno sobre o assunto em questão. O bom informante é cooperativo, ele pode oferecer mais informações do que as solicitadas, que o receptor nem sabia que necessitava.

Trata-se de uma relação na qual uns tratam aos outros como sujeitos e tem o objetivo comum de obter crenças verdadeiras (CRAIG, 1990, p. 36). Craig também destaca a necessidade de acessibilidade, deve haver canais de comunicação acessíveis entre o informante e o receptor da informação. E, por fim, que o informante possa ser reconhecido como bom informante. Ele deve ser reconhecido como alguém que provavelmente está certo sobre o que está afirmando (CRAIG, 1990, p. 85).

Um problema que pode ser levantado refere-se à capacidade das pessoas para detectarem bons informantes (CRAIG, 1990, p. 90). Alguém pode não ser capaz de detectar as capacidades do bom informante adequadamente, mesmo que ele possua essas propriedades. Assim, poder-se-ia objetar que as características de um bom informante deveriam ser acessíveis para todos. Craig defende que isso não é necessário, basta que estas características sejam detectáveis para alguém.

Miranda Fricker (1998) também sugere que bons informantes devem ser competentes, fidedignos e ter propriedades indicadoras de um bom informante. Ser competente significa que um informante deve acreditar que p se p é o caso, e não acreditar que p se não p é o caso. Para que um informante seja fidedigno, deve haver um canal de comunicação aberto entre ele e a pessoa a quem ele informa; ambos devem falar a mesma linguagem. O que é requerido para que o informante seja fidedigno varia de contexto para contexto, podendo exigir-se mais ou menos. As propriedades indicadoras são sinal da presença de fidedignidade e competência em um informante.

Entretanto, a autora salienta que alguém pode ter autoridade epistêmica e não ser reconhecido como tal, devido a posição que ocupa na sociedade. Pode também acontecer de alguém ser reconhecido como autoridade e não sê-lo, ao que Miranda Fricker (1998) nomeia *mera credibilidade*. O fato de darmos credibilidade a alguém não garante que esta pessoa possua autoridade epistêmica. E, pode haver casos em que negamos credibilidade a quem a possui.

Conhecimento representa poder no mundo social, e em virtude disto, para adquirir o que este poder proporciona alguém pode fingir deliberadamente ser um especialista em um assunto que na verdade desconhece. Assim, Miranda Fricker (1998, p. 167) demonstra que as condições que ela propõe para identificar bons informantes podem ser “inocentemente falíveis” ou mesmo “vulneráveis à corrupção individual deliberada”.

Há uma norma de credibilidade<sup>13</sup> (*norm of credibility*), utilizada para distinguir entre bons e maus informantes, segundo a qual a confiança epistêmica será atribuída apenas àqueles informantes que possuem propriedades indicadoras relevantes. Mas, nas práticas sociais a concessão de confiança epistêmica é influenciada por relações de poder. Alguém pode ser considerado autoridade epistêmica pelo fato irrelevante de ter nascido em uma família de posses, por exemplo. Relações de poder podem corromper a norma de credibilidade.

As relações sociais de poder colocam alguns em situação privilegiada, e outros em situação de impotência, em que nada podem fazer frente às injustiças. Assim também com a formação e aquisição de conhecimento, aqueles que estão em situação de poder têm acesso facilitado ao conhecimento, em contrapartida, os impotentes nem podem acessá-lo, nem podem protestar ao ver o acesso e a concessão de autoridade epistêmica serem-lhes negadas, pois lhes falta credibilidade para fazê-lo.

Esta impotência frente às práticas epistêmicas pode levar alguém a enganar deliberadamente os outros, e se passar por autoridade epistêmica para ter acesso aos privilégios dos que detêm o poder. Mas para além de se o embuste ocorre de fato, pessoas em situação de impotência são, na maior parte das vezes, colocados sob suspeita, pois a eles não se concede credibilidade. A credibilidade é privilégio dos poderosos, nas diferentes formas que o poder pode assumir nas sociedades.

Na nossa sociedade há uma pressão social exercida sobre a norma de credibilidade, que a tenciona a reproduzir relações sociais de poder, de tal forma que as práticas epistêmicas acabam por repercutir as injustiças presentes na sociedade, gerando o que Fricker (1998) nomeia *injustiça epistêmica*<sup>14</sup>. O fenômeno de injustiça epistêmica consiste em atribuir credibilidade aos poderosos, pelo simples fato de serem socialmente privilegiados (a *mera credibilidade*), e negligenciar (negar erroneamente) credibilidade aos impotentes, apenas por serem socialmente desprivilegiados.

Para Miranda Fricker (1998, p.172) “a norma de credibilidade é uma norma fundamental de qualquer prática epistêmica”, pois é a partir dela que se atribui autoridade epistêmica a alguém. Mas, se as propriedades indicadoras (as quais indicam um bom informante) tendem a repercutir nas práticas epistêmicas o processo discriminatório inerente a nossa sociedade, pode-se afirmar que o conhecimento mantém sua objetividade e

<sup>13</sup> A norma de credibilidade determina quem será escolhido como bom informante, determina que se deve conceder autoridade racional apenas aqueles informantes potenciais que possuem as propriedades indicadoras relevantes (FRICKER, 1998, p. 168).

<sup>14</sup> A injustiça epistêmica é uma pressão sobre a norma de credibilidade, que imita as estruturas de poder social corrompidas, concedendo, muitas vezes, arbitrariamente, autoridade racional aos poderosos e negando-a aos impotentes.

neutralidade? Como estabelecer condições que superem esta parcialidade que constitui o conhecimento em favor de alguns e em detrimento de outros, sem cair no erro de ignorar a influência das práticas sociais em nossas práticas epistêmicas?

As questões colocadas por Miranda Fricker (1994) parecem bastante relevantes, mas poderíamos questionar sua contribuição para Epistemologia. Existe uma relação inerente entre o epistêmico e o político que deve, necessariamente, ser considerada nos debates epistemológicos? Parece possível separar as influências políticas dos objetivos epistêmicos de ter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. O que Fricker nomeia *injustiça epistêmica* não seria mais do que um erro na avaliação de bons informantes, no qual privilegiamos aspectos sociais e políticos em detrimento de nossos objetivos epistêmicos.

Goldman (1986) sugere uma avaliação veritativa<sup>15</sup> das práticas epistêmicas. Segundo Goldman, há um valor em ter crenças verdadeiras, ao invés de crenças falsas, ou mesmo nenhuma crença, o que ele chama de *valor veritativo*. O autor sugere, então, que se faça uma medição do valor veritativo de nossas práticas epistêmicas. A avaliação veritativa visa estimar os impactos de práticas atuais e futuras e sua contribuição para aquisição de crenças verdadeiras, em contrapartida a crenças falsas.

O autor propõe que mesmo que a verdade não desempenhe um papel explanatório quando se leva em conta as dimensões sociais do conhecimento, ela pode desempenhar um papel regulativo. Segundo Goldman (1999), é possível demonstrar estatisticamente que uma prática tem certas propriedades veritativas<sup>16</sup>, quando ela leva a muitas crenças verdadeiras e nenhuma, ou poucas crenças falsas. E, pode-se, da mesma forma, abandonar uma prática por julgá-la veritativamente insatisfatória, quando há evidências de que ela leva a mais crenças falsas do que a crenças verdadeiras.

Entretanto, segundo Miranda Fricker (1998, p. 173), não há como negar que a identidade social e as relações de poder influenciam em quão veritativa é uma dada prática epistêmica. A autora afirma que:

Para cada informante potencial a partir de quem um conjunto discriminatório de propriedades indicadoras (injustamente e ofensivamente) negam credibilidade, há verdades que poderiam ter e teriam sido transmitidas, mas não foram. Em tais casos, o informante potencial é epistemicamente discriminado, e a injustiça envolve uma falha veritativa.

---

<sup>15</sup> Avaliação orientada para verdade.

<sup>16</sup> Propriedades orientadas para verdade.

A avaliação veritativa de nossas práticas epistêmicas não pode ignorar as questões sociais que permeiam tais práticas, ou ficará suscetível à discriminação epistêmica, que pode se tornar um fator decisivo para quão veritativa uma prática será.

Mas, quais alternativas nos restam frente a esta influência dos fatores sociais para concessão de confiança? Como conceder corretamente confiança a alguém, se podemos ser influenciados pelo poder social dessa pessoa, concedendo-lhe *mera credibilidade*? Estarão corretas as visões pós-modernistas segundo as quais o conhecimento é completamente regulado pelo poder social? Por outro lado, os problemas levantados por Miranda Fricker possuem relevância nas discussões epistemológicas? Ou seriam, na verdade, exclusivamente políticos e não epistêmicos?

Miranda Fricker (1998) demonstra que as visões pós-modernistas estão equivocadas, apelando para os seres humanos em estado de natureza, onde a aquisição de crenças verdadeiras é uma questão de sobrevivência. Adquirir crenças verdadeiras é uma necessidade fundamental sem a qual os seres humanos não teriam sobrevivido; isso os levou a buscar bons informantes.

Segundo Miranda Fricker (1998) pode haver propriedades indicadoras que nos auxiliem a conceder autoridade epistêmica a alguém, mas temos que estar atentos, pois as relações sociais podem nos influenciar a conceder *mera credibilidade*, apenas por conta do poder social daquela pessoa. Em contrapartida, pode-se negar credibilidade a alguém por conta de sua identidade social, e desta forma despojá-lo de seu *status* de conhecedor.

Miranda Fricker (1998, p. 174) defende que as avaliações veritativas das práticas epistêmicas, propostas por Goldman, devem e podem auxiliar na concessão de autoridade epistêmica, “mas elas devem ser sensíveis a efeitos antiveritativos que relações de poder podem ter, via sua possível influência sobre a norma de credibilidade”. A autora salienta a importância de introduzir um padrão político que possibilite a distinção de casos em que há *injustiça epistêmica*: “a epistemologia não será verdadeiramente socializada até que tenha sido apropriadamente politizada” (FRICKER, 1998, p. 174).

Entretanto, é fato que relações políticas formam crenças, mas nem sempre essas crenças são casos de conhecimento e, se não são, não interessam à epistemologia. Miranda Fricker parece confundir os dois âmbitos mais do que esclarecer o debate sobre conhecimento testemunhal.

A proposta apresentada pela filósofa apela para conceitos da Filosofia Política quando consideramos confiança epistêmica. Ela busca formular critérios epistêmicos<sup>17</sup>, mas salienta que não é possível desconsiderar as dimensões sociais do conhecimento. Deste modo, conceder autoridade seria racional quando observássemos a competência, que seria o critério epistêmico, e a fidedignidade do informante. A questão é: o que determina a fidedignidade<sup>18</sup>? Buscamos uma definição epistêmica de confiança, mas parece impossível defini-la apenas a partir de termos epistêmicos. Os diversos autores abordados apresentam critérios que se mesclam, temos alguns elementos epistêmicos, mas junto a eles aparecem aspectos sociais, políticos, morais.

Ainda, para além de respondermos se é possível conceituar confiança a partir de padrões *apenas* epistêmicos, haverá um único tipo de confiança epistêmica? Podemos pensar em pelo menos três usos diferentes para o conceito, a saber, a cooperação necessária entre comunidades científicas; a formação de nosso sistema de crenças adquiridas com base no testemunho desde a infância; a atribuição acrítica de confiança dos leigos em especialistas. Na Epistemologia, uma confiança “cega” pode ser considerada irracional. Mas, os três usos do conceito, citados acima, parecem envolver casos de confiança cega no testemunho do outro.

Crianças confiam em seus cuidadores para formar crenças, e essa confiança é total e irrestrita, e muitas vezes as crenças formadas na infância não são revisadas<sup>19</sup>. Do mesmo modo, leigos costumam confiar cegamente em especialistas, a confiança que depositamos em nossos médicos é um bom exemplo, poucas pessoas questionam a autoridade do médico quando prescreve um medicamento. Já no caso de comunidades científicas, um cientista só revisará as conclusões de seu colega de pesquisa, se perceber que elas não fecham com alguma de suas descobertas ou experimentos.

A despeito de sua utilização em uma série de outras áreas, como política, sociologia ou direito, o conceito de confiança é oriundo da Filosofia Moral. Uma análise adequada do conceito requer que consideremos como ele vem sendo utilizado até aqui, para compreender seu papel na Epistemologia. Na Filosofia Moral, uma análise breve do conceito aponta para necessidade de boa vontade para que a relação se estabeleça<sup>20</sup>. Entretanto, boa vontadeboa

<sup>17</sup> Tais como a identificação de bons informantes via norma de credibilidade.

<sup>18</sup> O que determina que o sujeito é digno de confiança?

<sup>19</sup> É claro que não se trata de uma regra geral, muitas das crenças que adquirimos durante a infância são revistas. Mas nosso sistema de crenças é demasiado amplo, e composto de muitas crenças adquiridas com base no testemunho de nossos cuidadores. Assim, se admitirmos a distinção colocada por Villoro (1982), de que possuímos crenças reais e crenças professadas, sendo as crenças reais inconscientes, não as proferimos, mas estão na base de muitas de nossas ações; já as crenças professadas são aquelas conscientemente defendidas por nós. Nossas crenças reais são adquiridas durante a infância e às vezes não são revistas.

<sup>20</sup> Analisaremos de forma mais aprofundada o conceito de confiança em Filosofia Moral no próximo capítulo.

vontade é uma noção não epistêmica, teria algo a contribuir para a explicação de como testemunho é capaz de transmitir conhecimento? É necessário ter cuidado para não poluir excessivamente a linguagem utilizada em Epistemologia sem que isso traga alguma contribuição em termos epistêmicos. Miranda Fricker parece fazer isso, inserindo uma série de conceitos de Filosofia Política que a rigor não desempenham papel epistêmico.

Confiar na boa vontade do outro pode contribuir para enriquecer minha relação com ele, mas não garante que o que eu estou obtendo é informação adequada para sustentar minhas crenças. Confiança moral pode influenciar nos critérios epistêmicos de forma que, se eu confio na boa vontade da pessoa, posso me sentir tentado a confiar em sua competência. Mas isso pode ter um caráter bastante negativo, posso tornar-me negligente, deixando de checar evidências e assim acreditar em falsidades. Posso atribuir competência a alguém simplesmente por confiar em sua integridade moral.

Para McMyler (2011), as propostas em Epistemologia do Testemunho têm tido dificuldade de contribuir de forma relevante para as discussões sobre confiança porque o modo a partir do qual um ouvinte concede a um falante fundamentado em testemunho não se encaixa nas categorias epistêmicas tradicionais.

O filósofo propõe uma teoria que tenta dar conta destas questões utilizando conceitos que não são tradicionais nos debates epistemológicos, mas que são *sui generis* epistemológicos. Sugere que esse seja o erro das outras tentativas de explicar a transmissão de conhecimento ou crença justificada por testemunho, não considerar o testemunho como *sui generis* epistemológico, e tentar apelar para conceitos que não são característicos da relação testemunhal para explicá-la. Em uma tentativa de dar conta destes problemas McMyler (2011) propõe explicar o testemunho a partir dos conceitos de autoridade e confiança (*trust*). O objetivo é oferecer a melhor explicação das nossas práticas epistêmicas diárias de disseminação de conhecimento e crença testemunhais.

McMyler (2011) defende que aprender a partir do testemunho é fundamentalmente uma capacidade epistêmica social, um empreendimento cooperativo entre falante e ouvinte. Somente a crença testemunhal admite conceder razões para crer. E, se é possível se conceder razões, significa que não somos os únicos responsáveis pela justificação de nossas crenças, de modo que autonomia epistêmica é um erro.

Negar a autonomia epistêmica não é endossar a credulidade ou fé cega em autoridade. Quando nós julgamos que uma pessoa é fidedigna, e acreditamos em uma proposição com base em um ato de fala dessa pessoa, nós não somos os únicos responsáveis por nossa crença, logo não somos epistemicamente autônomos. Para a Epistemologia Tradicional pode parecer

muito grave desistir da autonomia epistêmica, entretanto, McMyler (2011) vai mostrar que é possível enfraquecer essa noção, ao mesmo tempo em que vai desenvolver um debate sobre Epistemologia do Testemunho bem diferente daquele antagonismo entre reducionistas e antirreducionistas: um debate centrado no conceito de dependência epistêmica.

Tendo em conta como o debate em Epistemologia do Testemunho está configurado, e qual o papel da confiança dentro deste debate, julgamos necessário analisar o conceito com vistas a tentar esclarecer sua definição e seu uso. Vimos que na querela reducionistas/antirreducionistas os primeiros exigem provas independentes da fiabilidade do falante, para que a confiança possa ser considerada racional, não crédula. Já os antirreducionistas admitem a existência de um direito geral de confiar em outros seres humanos. Mas o conceito se faz presente em qualquer um dos polos da discussão. Existe ainda uma tentativa de buscar explicações em outras áreas para dar conta da relação testemunhal. Defenderemos aqui a necessidade de um olhar mais atento sobre a origem e natureza do conceito, para avaliar se em Epistemologia ele está sendo utilizado de modo analógico, se está sendo reduzido ao conceito moral, ou ainda, se se trata de um uso não analógico.

Deste modo, no próximo capítulo iremos analisar o conceito de confiança em Filosofia Moral e avaliar a possibilidade de uma redução desse conceito em Epistemologia, objetivando responder se é possível apenas transpor o conceito da Filosofia Moral, utilizando-o no mesmo sentido em Epistemologia do Testemunho.

## 2 O CONCEITO DE CONFIANÇA EM FILOSOFIA MORAL: HÁ POSSIBILIDADE DE REDUÇÃO?

O conceito de confiança (*trust*) não é incontroverso; existem definições bastante diversas. Tentamos, neste capítulo, estabelecer alguns parâmetros mínimos que a maioria das perspectivas aceite, bem como apresentar as principais divergências conceituais. Posteriormente, buscaremos estabelecer uma definição geral de confiança, através da qual possamos analisar a relação entre o conceito no âmbito da Ética e seu uso na Epistemologia.

A importância do conceito de confiança para o debate em Epistemologia do Testemunho foi reconhecido recentemente por epistemólogos e para estabelecer uma definição parece relevante buscar a origem do conceito. Ao tentar dialogar com outras áreas percebe-se que não só a Epistemologia, mas também a Filosofia Moral tem negligenciado esse conceito ao longo da história. Annette Baier se propõe a apresentar uma definição de confiança em seu texto de 1986, *Trust and Antitrust*, pois até então o tópico da confiança havia sido abordado apenas por sociólogos, advogados e psicólogos.

Confiança é uma necessidade humana. Os homens só são capazes de sobreviver em sociedade, e a sociedade só pode manter-se na medida em que se estabeleça uma relação de confiança entre as pessoas que a constituem. Apesar disso, não confiamos em todas as pessoas que nos rodeiam. Podemos distinguir entre dois níveis de confiança, um nível mais básico, que se faz necessário em nossas relações com o mundo, com as instituições e com desconhecidos, o qual convém chamarmos fiabilidade (*reliability*). E um nível mais profundo, no qual a confiança (*trust*) é explícita e pode envolver a instituição da promessa.

O nível mais básico de confiança, doravante fiabilidade, é implícito e natural, precisamos nos fiar no funcionamento das coisas do mundo para que nossa vida possa fluir normalmente. A fiabilidade encontra-se no nível das relações sociais. Esse tipo de relação não envolve sentimentos mais profundos como o sentimento de traição quando desapontada. Entretanto, ao perder a fiabilidade no mundo as consequências são mais trágicas, pois a pessoa deixa de confiar também em outros níveis, e sua vida acaba por ser comprometida por um ressentimento com o mundo.

É comum que esse nível básico de fiabilidade seja perdido em situações de tortura. Existe uma expectativa de que os seres humanos terão sua integridade física e psicológica preservada, quando essa expectativa é frustrada o mínimo que se espera é que sejam auxiliados, quando essa expectativa é igualmente frustrada perde-se a fiabilidade no mundo. Essa perda acaba por comprometer todas as relações com o mundo. Fiamos-nos no mundo

enquanto não somos violados por ele, podemos continuar fiando-nos se formos auxiliados, mas caso isso não ocorra perde-se não só o nível básico de fiabilidade, mas toda e qualquer relação de confiança fica comprometida.

Já o segundo nível de confiança (*trust*) coloca-se no terreno das relações morais. É uma relação que pressupõe boa vontade das partes, envolve a promessa daquele que é confiado em corresponder ao sentimento de confiança que lhe foi depositado, sendo assim uma relação explícita. Quando esse tipo de confiança se rompe, a sensação é de traição; entretanto, isso não compromete a relação com o mundo, mas com aquela pessoa que rompeu a relação.

Existem duas formas de conceber confiança, como cognitiva ou como interpessoal. Lawrence Becker (1996) defende que confiança é cognitiva se ela é uma questão de nossas expectativas sobre a fidedignidade (*trustworthiness*) dos outros, e não é cognitiva se ela é uma questão de atitudes confiantes, afetos, emoções, ou estrutura motivacional. Confiança não cognitiva é quando estamos dispostos a confiar independentemente de nossas crenças ou expectativas sobre a fidedignidade. O foco do debate tem sido confiança interpessoal, Carolyn McLeod (2011) considera que as formas de confiança mais coerentes são aquelas que compartilham de características interpessoais.

Para McLeod (2011) confiança exige um otimismo em relação às habilidades da pessoa confiada. Além disso, ao confiar assumimos uma posição de vulnerabilidade. Toda vez que confiamos em alguém, estamos sujeito à traição. É necessário distinguir entre confiança (*trust*) e fidedignidade (*trustworthiness*), apesar de inter-relacionados os conceitos não são equivalentes. Confiança é uma atitude que nós temos em relação a algo ou alguém. Segundo McMyler (2011, p. 23), “o ato de confiar é colocar-se em uma posição de depender de algo acontecer ou de alguém fazer alguma coisa”. Já a fidedignidade (*trustworthiness*) é uma propriedade. Para McLeod (2011) alguém que possui esta propriedade (*trustworthiness*) deve ser competente e comprometida com o que lhe é confiado.

A possibilidade de traição é inerente ao conceito de confiança, como a possibilidade de trair é inerente ao conceito de fidedignidade (McLEOD, 2011). Só existe confiança na medida em que existe a chance de ruptura da mesma. Quando confio em alguém assumo uma atitude em relação a essa pessoa que pode não ser satisfeita, dando origem ao sentimento de traição, diferentemente de fiar-me (*rely*) em um objeto ou em mim mesmo. Quando me fio em um objeto, por exemplo, me fio que o termômetro está funcionando corretamente, e descubro que ele funciona mal, não me sinto traída, apenas desapontada. Do mesmo modo quando me fio em minhas próprias faculdades mentais, se elas me enganam não creio ter traído minha

própria confiança<sup>21</sup>, apenas me sinto desapontada pelo erro cometido. Mas se deposito em alguém uma atitude de confiança e essa pessoa não corresponde o sentimento decorrente é de traição. Ao crer que fui deliberadamente enganada sinto-me traída. Entretanto, pode-se distinguir duas situações nas quais confio em alguém e a ação da pessoa não faz jus a isso, a saber, casos em que a própria pessoa enganou-se, e assim sua autoconfiança (*self-trust*) também fica abalada, e casos em que ela me engana deliberadamente.

Conforme já mencionado, pode-se compreender confiança de duas maneiras, como uma relação interpessoal que pressupõe boa vontade ou, reduzida a fiabilidade. Confiança (*trust*) está em um nível moral, no qual o sujeito espera sinceridade do outro, e caso não receba sente-se traído. A sensação frente ao descumprimento da promessa que é pressuposta na relação de confiança é uma sensação mais profunda que desapontamento, é traição. Já, fiar-se é uma relação que estabelecemos com o mundo e com as coisas do mundo.

Nos fiamos que o ônibus passará no horário previsto, ou que não seremos violentados pelas pessoas ao sairmos a rua. Quando a fiabilidade no mundo (*reliability*) não se efetiva a sensação que se tem é uma sensação de desapontamento. Se o ônibus não passa no horário eu posso pressupor que aconteceu algum engarrafamento no trânsito, que o impediu de chegar, mas não me sinto traído, nem deixo de me fiar no mundo e nas instituições sociais em virtude desse atraso. Entretanto, se essa fiabilidade (*reliability*) no mundo é perdida, o que acontece por exemplo, com vítimas de tortura, ou com crianças que são violadas na infância, há uma ruptura completa da confiança em qualquer nível. Não se perde apenas fiabilidade (*reliability*) como também confiança (*trust*). Alguém que perde a confiança no mundo não é mais capaz de confiar nos seres humanos, nem na instituição da promessa, porque vê perdida a sua forma mais básica de confiança.

Annette Baier (1986) distingue confiar (*trust*) de fiar-se (*rely*) em alguém. Podemos depender de várias maneiras do comportamento de outras pessoas, e por isso mesmo, podemos tentar controlá-lo e manipulá-lo a nosso favor, mas nesses casos não se trata de uma atitude de confiança em relação ao outro. Quando dependemos de alguém e tentamos manipular seu comportamento, mas a pessoa não age conforme esperávamos sentimos-nos desapontados, mas não traídos. A traição é uma reação originada de uma atitude de entrega ao outro, me sinto traído por que confiei, não somente por que precisava ou dependia dele, mas

---

<sup>21</sup> O tipo de relação que estabelecemos com nossas próprias faculdades mentais é mais condizente com o conceito expresso pela palavra inglesa *rely*, aqui traduzida por fiar-se, entretanto na literatura essa relação é definida como *self-trust*, traduzido por autoconfiança. Talvez por questão de estilo tenha-se optado por utilizar *self-trust* a despeito das características desse tipo de relação ser muito mais próxima do conceito de *rely*. Manteremos o conceito da forma como tem sido apresentado e o traduziremos por autoconfiança, com a ressalva de que se trata de uma relação mais condizente com o conceito de fiar-se (*rely*).

por que ele parecia confiável (ou seja, parecia possuir a propriedade de fidedignidade). E isso lhe deu o poder de trair minha confiança. Deste modo, a possibilidade de traição é pressuposta na definição de confiança.

Mesmo aqueles que negam a necessidade da confiança para o progresso dos seres humanos inevitavelmente precisarão do outro para auxiliá-los. Mesmo que defendamos uma moral estoica, é mais fácil prosperar se houverem pessoas em quem eu confio, e a quem eu transmito fidedignidade. O problema é que não são apenas atitudes moralmente louváveis que prosperam em uma relação de confiança. Assim como a amizade e a justiça necessitam da confiança para prosperar, do mesmo modo a conspiração e a exploração.

Baier (1986, p. 232) coloca a questão em termos de “em quem eu poderia confiar de que modo e por quê?”, nota-se que confiança é uma relação de três partes e não uma relação irrestrita: confia-se em alguém para algo. Para Baier (1986) qualquer espécie de cooperação exige confiança, por exemplo, em um trabalho conjunto as pessoas precisam confiar que cada um vai fazer sua parte, mas mesmo em um trabalho forçado, as pessoas precisam confiar que se elas não fizerem a sua parte haverá consequências coercitivas.

Em inúmeras circunstâncias colocamos nossa segurança física nas mãos de quem não conhecemos, como pilotos de avião, ou motoristas de táxi e mesmo médicos. Muitas vezes, dormimos em ônibus e aviões confiando que a pessoa ao nosso lado não nos fará mal. Confiamos nossos filhos às creches. Confiamos mesmo em nossos inimigos, quando fazemos algum acordo estamos confiando que não o romperão. Baier (1986) não nega que muitas vezes, nessas relações de confiança, somos traídos, enganados.

Pessoas mal intencionadas frequentemente são capazes de perceber com mais facilidade as formas de confiança e fazer mau uso delas, rompendo-as. E muitos de nós só nos damos conta da relação de confiança em que nos apoiávamos quando ela é rompida. Baier (1986) a compara com o ar, que só percebemos quando está poluído e mal podemos respirar. É quando perdemos a confiança que nos damos conta de que ela existia. Mas Baier (1986, p. 234) afirma que “nós ainda podemos nos fiar quando já não confiamos mais”. Baier define *fiar-se* como um tipo de dependência que não é exatamente confiança.

Quando deixamos nosso filho em uma creche o deixamos a despeito de saber que em muitos desses lugares crianças são maltratadas, abusadas, violadas. Podemos inclusive deixá-los em uma creche que já passou por denúncias desse tipo, porque agora a creche possui câmeras e vigilância severa da imprensa e da comunidade. Nós, então, fiamo-nos que episódios como estes não voltarão a ocorrer por medo de sanções da lei, de perda de clientes, e por causa da severa vigilância. Mas, seja como for, precisamos deixar nossos filhos em

algum lugar quando vamos para o trabalho, de modo que dependemos de creches, mesmo que isso possa nos causar desconforto.

Dependemos de outras pessoas de várias maneiras, mas isso não significa que confiamos nelas. Para Baier (1986), a diferença mais peculiar é que confiança (*trust*) pode ser traída, e não apenas gerar desapontamento. Confiar pressupõe a boa vontade do confiado para com aquele que confia. Essa dependência da boa vontade traz vulnerabilidade. Aquele em quem se deposita a confiança pode nos enganar, pode trair nossa confiança, pode não corresponder a ela, estamos assim vulneráveis. A confiança é plausível quando temos boas razões para nos colocarmos nessa posição de vulnerabilidade em relação à outra pessoa, ou ao menos, quando não temos nenhuma razão para esperar má vontade ou indiferença.

Para definir confiança Baier (1986) propõe (1) observar os vários tipos de vulnerabilidades existentes em relações de confiança, e (2) analisar as razões que temos para acreditar que os outros não irão tirar proveito dessa vulnerabilidade. Em (1) Baier sugere olharmos para aquilo que tem valor para os seres humanos e é deixado na mão de outras pessoas, de modo que o outro seja capaz de nos prejudicar. E em (2) analisar as razões que temos para acreditar que as pessoas não irão utilizar o poder que tem de nos prejudicar. Para assim definir o que é a “boa vontade” e a “má vontade” presentes na definição de confiança proposta pela autora.

Começa-se avaliando os pontos negativos, os riscos de confiar, porque a confiança é algo que está presente, mas só vem à tona quando rompida, só é avaliada quando a relação se quebra, do contrário pode permanecer despercebida. Mesmo quando a confiança é consciente e pode trazer algum ganho, não é necessário que se confie em função desse ganho, ou seja, a confiança não precisa ser um fenômeno intencional. Mas quando ela é um fenômeno intencional devem-se avaliar as razões para confiar, analisar se a confiança não irá nos prejudicar, embora saibamos que pode. Baier (1986) considera que nossa confiança parte de um momento em que não somos conscientes dela, para uma autoconsciência na qual nos damos conta de que há riscos em confiar, esses riscos são posteriormente avaliados: vale a pena confiar? Pode ser bom arriscar? O que eu posso ganhar correndo esse risco? O que eu posso perder?

O ser humano precisa confiar. Nós não conseguimos dar conta de nossas vidas sem certo auxílio. Precisamos de pessoas que nos auxiliem a cuidar de nossa saúde física e mental, de pessoas que nos auxiliem a cuidar de nossos filhos, de nossa casa, do jardim, e assim por diante. Eu tenho dois gatos, aos quais sou muito apegada, para minha estada em Madrid eles precisaram ficar com meus pais. Eu simplesmente tive que confiar que cuidariam bem deles.

Os seres humanos delegam coisas aos outros, mesmo quando essas coisas são muito valiosas para eles, porque não têm outra opção. Confiar é delegar coisas que possuem valor para nós, mesmo sabendo que os outros podem não dedicar o cuidado necessário a elas, e assim, nos prejudicar.

A confiança é sempre uma relação de três partes, eu confio em alguém para algo. Não se trata de uma confiança irrestrita, na qual eu confio em alguém sobre qualquer circunstância. Em geral, nós confiamos muito em nossos pais, mas a não ser que eles tenham estudado matemática, não vamos confiar neles para resolver um teorema de alta complexidade, ou a menos que sejam médicos, não vamos confiar neles para um diagnóstico sobre nosso estado de saúde.

A pessoa em quem confiamos tem que ter boa vontade de nos auxiliar no fato em questão. Se eu confio nos meus pais para cuidar dos meus gatos e eles ficam doentes, eu não espero que meus pais resolvam isso sozinhos, e sim que os levem ao veterinário. Digamos que meu pai resolve cuidar dos gatos em casa, porque eu os confiei a eles, pode parecer um ato de boa vontade, mas não é o que se espera nesse caso.

Quando alguém confia em nós, nós temos certa responsabilidade sobre os fatos envolvendo essa confiança. É necessário notar que a confiança possui limites, e avaliar quais nossas responsabilidades de modo a direcionar a boa vontade. Em alguns casos pode ser que a pessoa que confia, nos peça algumas garantias. Como ocorre quando contamos um segredo a alguém, mas antes lhe solicitamos que não comente com mais ninguém (BAIER, 1986).

Existem casos de confiança<sup>22</sup> mais fraca, por exemplo, quando estamos em uma rua escura, à noite, e olhamos para todos os lados, avaliando as pessoas que vemos, confiando que não nos farão mal. Essa confiança fraca pressupõe simplesmente uma não interferência por parte do outro em nossa vida ou naquilo que lhe confiamos. Mas, para Baier (1986), na maior parte das vezes a confiança demanda mais do que não interferência. Nos casos mais importantes de confiança é preciso mais do que não interferência para que possamos prosperar.

Confiança é uma via de mão dupla, pois aquele que confia precisa ter discernimento para distinguir em quem confiar, e aquele que é confiado possuirá responsabilidade para com aquele que nele confia. Baier (1986) considera que uma das questões mais complexas é sobre

---

<sup>22</sup> A confiança aqui abordada por Annette Baier como “mais fraca” não é o fiar-se (*rely*), tal como a distinção que anunciamos e que a própria autora trabalha, mas uma espécie de confiança (*trust*) que não exige interferência. Pela descrição da autora trata-se de um tipo de confiança que também não estabelece relações profundas, assim como o fiar-se (*rely*). Apesar de a autora utilizar o termo confiança (*trust*) cremos que esse tipo de relação é mais condizente com o sentido descrito por fiar-se (*rely*).

quando a confiança é desapontada. A relação de confiança é enfraquecida quando aquele que confia é excessivamente rigoroso, e o confiado não aceita críticas. É necessária vontade de perdoar, por parte do confiante quando desapontado, e por parte do confiado quando recebe críticas excessivas.

A vulnerabilidade é parte da relação de confiança. Quando confiamos em alguém estamos vulneráveis ao poder que essa pessoa passa a ter, ou seja, ela poderá fazer escolhas de modo a honrar a confiança que depositamos nela ou desapontá-la. Ainda, as pessoas podem fingir que são confiáveis e esconder que suas verdadeiras atitudes não condizem com a confiança que lhes concedemos.

Baier (1986) assume que confiar em alguém é deixar algo importante para nós ao cuidado dessa pessoa, que pode ser uma pessoa natural ou artificial (como bancos, empresas). Confiar implica em conceder certo poder ao outro, que terá a liberdade para agir como quiser, mas dentro dos limites da confiança. A filósofa considera que confiança não é contratual, ela pode vir gradualmente ou de forma repentina, e possui diferentes graus de autoconsciência, de voluntariedade e de expressividade (BAIER, 1986).

Uma relação de confiança pode possuir diferentes graus de consciência moral, voluntariedade e expressividade. Podemos confiar em alguém sem possuir consciência moral dessa confiança, sem refletir sobre ela, e sem expressá-la abertamente, mas pode ser que em algum momento, por exemplo, quando questionados sobre essa confiança tomemos consciência. Poderemos assim expressá-la verbalmente, e a partir daí já temos consciência moral da confiança e a assumimos voluntariamente.

Mas, nem sempre possuímos consciência moral de nossas relações de confiança, podemos ressaltar aqui a confiança das crianças para com seus pais ou cuidadores. Esse tipo de confiança não somente não é consciente, mas também é irrestrita. Diferente das relações de confiança mais comumente estabelecidas não se trata de uma relação de três partes, crianças confiam em seus pais para tudo enquanto ainda são incapazes de realizar a maior parte das atividades sozinhas. Ainda, não há voluntariedade, pois as crianças confiam em seus pais antes de terem a capacidade de julgar se essa relação é legítima.<sup>23</sup>Crianças não possuem consciência moral desenvolvida para poderem estabelecer relações de confiança conscientes. Elas ainda não possuem noção das circunstâncias e consequências envolvidas em confiar, não são capazes de compreender o risco de confiar.

---

<sup>23</sup> A posição de que crianças depositam confiança irrestrita em seus pais é questionável. Crianças confiam por necessidade, elas não têm muita escolha além de confiar, mas testam essa confiança, reagindo quando seus pais falham. Crianças possuem muita dependência em relação a seus cuidadores, mas não é claro que possuam tanta confiança.

Baier (1986) analisa a confiança de crianças em seus pais e conclui que crianças que não confiam em seus pais devem ser exceção, pois não sobreviveriam. Também considera que confiança infantil é muito próxima da confiança que seres humanos possuem em entidades divinas. Mas quando se faz essa comparação se está definindo confiança como uma moral dos fracos, visto que completamente dependentes, crédulos e acríticos. Entretanto, uma criança pode ter boas razões para confiar em seus pais, a saber, o desejo de perpetuar o nome, os laços familiares, as demonstrações de afeto.

Essa análise é condizente com as propostas genealógicas de confiança, segundo as quais o ser humano necessitou adquirir crenças verdadeiras para sobreviver e prosperar, e por isso não possuiu alternativa a não ser confiar em outros seres humanos, que lhe auxiliassem nessa aquisição. Do mesmo modo que crianças necessitam confiar em adultos para sobreviver.

Podemos separar a confiança em três níveis: primeiro, um nível desprovido de consciência moral, que certamente não pressupõe escolha, depois um nível sem grau significativo de consciência moral, que ainda não pressupõe escolha, e por fim confiança com consciência moral, escolhida e cultivada. A confiança desprovida de consciência moral não é algo que possa ser aceito ou exigido por um ato de vontade. Bebês recém-nascidos confiam que alguém vai lhe fornecer os cuidados necessários para sua sobrevivência, sem nenhuma consciência moral envolvida. O segundo nível de confiança, que não pressupõe escolha, também é comum em crianças que ainda não possuem todo embasamento necessário para estabelecer confiança na forma de um contrato, e que mesmo assim confiam. Já a confiança que é estabelecida pela vontade, segundo Baier (1986), seguidamente acaba em desconfiança em função do monitoramento e do controle sobre o outro. A confiança raramente se estabelece a partir de um apelo “confie em mim!”, e quando se estabelece tende a não ser duradoura.

O apelo por confiança, do tipo “confie em mim!”, parece funcionar quando vem acompanhado da promessa<sup>24</sup>. Promessas estabelecem relações que criam obrigações para quem promete e confiança para quem as aceita, por isso é capaz de criar o clima necessário para que a confiança se estabeleça. Alguns artifícios sociais são capazes de criar esse clima. Nas relações de trabalho, por exemplo, as pessoas sabem que cada um é responsável por

---

<sup>24</sup> Promessa é a doação voluntária de palavras de comprometimento para com outrem. Uma promessa significa que sob determinadas circunstâncias a pessoa agirá de determinada maneira. Ao fazer uma promessa é necessário que aquele que promete tenha vontade de manter a promessa. Prometer é afirmar que ações futuras terão um curso determinado e não serão modificadas.

determinadas atividades, e confiam que cada um irá cumpri-las. A atribuição de direitos e deveres pode auxiliar no estabelecimento desse tipo de confiança.

Em geral, esses artifícios sociais, no qual podemos incluir a promessa, são utilizados para criar uma relação de confiança entre adultos que não possuem relações íntimas<sup>25</sup>. Eles funcionam entre pessoas que julgam estar relativamente na mesma posição, de modo que sejam capazes de cumprir cada uma com a sua parte. Quando envolve promessa a relação de confiança precisa ser consciente e explícita. Promessa pressupõe que as coisas estejam claramente definidas entre as partes. Quando alguém faz uso desse artifício está declarando que o outro pode confiar em suas atitudes por meio de algo que possui força moral relevante. Ademais, se alguém promete algo e não cumpre a sensação de traição daquele que confiou na promessa é ainda maior.

Baier (1986) avalia que muitas vezes o direito a promessas é um direito de elite, excludente. Para prometer é necessário ter certa posição social, por exemplo, a mulher cuja propriedade, trabalho e vida sexual pertencem a seu marido não tem muito que prometer. Seu direito de prometer foi abdicado no momento do contrato de casamento, mesmo que esse não tenha sido feito livremente, mas sob coação. O direito à promessa e a contratos foi historicamente um direito de empresários, homens de negócios, não de mulheres, crianças, empregados ou escravos.

Baier (1986) apresenta uma avaliação interessante da forma como confiança foi apresentada na História da Filosofia. Foi concebida basicamente como contrato<sup>26</sup>, mas o contrato exclui muitas formas de confiança. Como dito acima, o contrato é viável para homens livres, de modo que ficam excluídas crianças, mulheres e escravos. Como os filósofos eram homens livres, mesmo que tendo uma vida influenciada por mulheres, crianças e idosos dependentes, eles negligenciaram a capacidade moral destes, e assim outras formas de confiança.

---

<sup>25</sup> Não somente, visto que a promessa também faz parte de relações profundas de confiança. Nesse caso trata-se de relações de confiança que estão iniciando, e apesar de ainda não serem profundas exigem mais do que apenas fiabilidade. A promessa é utilizada justamente para aprofundar a relação.

<sup>26</sup> Trata-se de uma herança da concepção contratualista, segundo a qual a moralidade baseia-se em um contrato ou acordo. O contratualismo implica o abandono de uma concepção de moralidade baseada em Deus, em fatos morais ou qualquer espécie de altruísmo natural. Admite-se a natureza humana como motivada pela realização de seus próprios interesses. Seres humanos querem ter uma vida boa e próspera e isso só é possível na medida que estabelecem determinadas regras. Desse modo, regras morais são instituídas em forma de contrato para possibilitar que seres humanos realizem seus interesses próprios. A coisa certa a fazer é seguir essas regras, estabelecidas por pessoas racionais para o benefício de todos. Uma teoria da confiança embasada na concepção de contrato significa que a atitude de confiança em relação ao outro é assumida apenas após uma avaliação dos riscos, e o comprometimento é mantido em função da busca pela efetivação de certos interesses. Annette Baier opõe-se a este tipo de visão, e considera que confiança não pressupõe um cálculo que nos possibilita avaliar o risco de confiar no outro (MCLEOD, 2011; RACHELS, 2004).

Contratos contêm explicitamente os direitos e deveres de cada parte, relações de confiança não. Quando você confia em alguém não fica explícito como essa pessoa será punida se trair sua confiança, nem é necessário que você diga explicitamente que está confiando nela. Já, quando você fecha um contrato com alguém as punições para seu descumprimento são estabelecidas, e a assinatura é uma declaração explícita de que o contrato foi selado. Eu confio no meu médico, em caso de erro eu posso processá-lo por negligência (se for negligência), mas não por quebra de confiança. Nós confiamos nas pessoas cotidianamente sem estabelecer contratos implícitos ou explícitos.

Confiança baseada em contrato reduz os riscos que confiar normalmente possui, pois diminui a vulnerabilidade a que estamos expostos. Geralmente, contratos são utilizados por partes que não possuem relações íntimas e que suspeitam uns dos outros, por isso estabelecem todas as regras a serem seguidas em sua relação. Segundo Baier (1986) trata-se do outro extremo da confiança que crianças têm. A autora considera que a Filosofia Moral é muito restritiva em suas explicações sobre confiança, tendo-a visto ou como confiança em Deus, que é uma confiança não retribuída, ou como confiança voluntária e recíproca entre iguais, que é o tipo de confiança estabelecida por contrato. Mas esse não é o tipo de confiança que vemos em relações humanas cotidianas, e os filósofos deveriam voltar seu olhar para essas últimas.

Quando a relação de confiança envolve algum tipo de ameaça está corrompida. Baier (1986) afirma que aquele que confia sob a força de um chicote pode ter razões para confiar (o uso da força), mas não possui razões para esperar fidedignidade. A relação de confiança é negativa sempre que apoiada em sentimentos que enfraquecem a relação quando o outro toma conhecimento deles. Quando a confiança é embasada pelo amor, bem comum ou responsabilidade profissional, o conhecimento desses sentimentos fortalecem a confiança, a não ser que sejam unilaterais. A percepção de que os sentimentos não são recíprocos também pode enfraquecer a relação de confiança.

Confiança (*trust*) é definida por Annette Baier (1986) como fiabilidade (*reliability*) na competência do outro, boa vontade e preocupação com aqueles que confiam. A boa vontade, que Baier coloca na base da confiança, não é unilateral, mas também daquele que confia para com o que é confiado. A autora considera que quando a confiança é testada ela é enfraquecida, pois confiar é aceitar a vulnerabilidade da relação. Não se pode avaliar as bases da confiança sem desestabilizá-la, a não aceitação da vulnerabilidade enfraquece a relação.

O fato de vivermos em uma sociedade que nos impõe certas normas de ação sobre pena de sermos censurados ou recriminados se não as seguirmos pode ser a razão pela qual

nos comprometemos a agir de determinada maneira, para assim sermos dignos de confiança. Deste modo, restrições sociais nos fariam agir de forma fidedigna (*trustworthy*) (DASGUPTA, 1988). Mas, essa concepção é bastante restritiva, não podendo nos dar uma definição pura de fidedignidade<sup>27</sup>. Alguém poderia ser confiável apenas em função das restrições sociais, e não por estar genuinamente comprometido com as pessoas que nele confiam. Podemos pensar em um exemplo no qual a pessoa compromete-se com uma ação apenas por receio de sanções jurídicas, como no caso em que um professor trata igualmente seus alunos com necessidades especiais por saber que se não o fizer será penalizado.

Outra forma de conceber fidedignidade é uma na qual as pessoas tentam manter a atitude de confiança que lhes é depositada para atender a interesses próprios. Utilizando o exemplo acima, o docente trataria bem seus alunos portadores de necessidades especiais para ser bem visto pelos diretores da instituição e conseguir benefícios. Hardin (2002) intitula esta posição como “interesses encapsulados” (*encapsulated interest*), o sujeito em questão não visa ser confiável para manter suas relações, mas para efetivar determinados interesses pessoais. Fidedignidade (*trustworthiness*) parece requerer mais que isso. Nestes casos, pode-se dizer que o sujeito mantém com as pessoas uma relação de fiabilidade, ele é fiável (*reliable*), mas não se pode considerá-lo confiável (*trustworthy*). O professor precisa ser fiável (*reliable*) para atingir seus interesses.

Definições de confiança e fidedignidade ligadas a teorias do contrato social e de interesses encapsulados estão ligadas a “teóricos de decisão racional e teóricos do contrato social que pressupõem que as pessoas são naturalmente egoístas” (MCLEOD, 2011, 76). Nesses casos a atitude de confiança em relação ao outro é assumida apenas após uma avaliação dos riscos, e o comprometimento, característica da propriedade de fidedignidade, é mantido em função da busca pela efetivação de certos interesses.

Annette Baier (1991) opõe-se a este tipo de visão, e considera que confiança não pressupõe um cálculo de riscos que nos possibilita avaliar quando confiar no outro. Segundo a autora, confiança é um sentimento resposta e não um estado cognitivo. Confiar em alguém é pressupor a presença de boa vontade na relação, quem é fidedigno agirá de boa vontade para com aquele que nele confia. Assim, tanto a atitude de confiança depositada em alguém, quanto a propriedade de fidedignidade que alguém possa possuir envolvem boa vontade. Essa concepção de confiança pressupõe um cuidado (*care*) da parte do que é confiado para com aquele que nele confia.

---

<sup>27</sup> Fidedignidade é a tradução mais adequada para o termo *trustworthiness*. Deve ser compreendido como digno de confiança dando a ideia mais aproximada do que o conceito em língua inglesa expressa.

Segundo McLeod (2011) o *cuidado* é o que permite distinguir entre a confiança (*trust*) e a mera fiabilidade (*reliability*). Confiança pode ser traída, enquanto a fiabilidade, que implica uma relação de dependência para com a pessoa confiada (*rely*), apenas causa decepção. Quando confiamos em alguém esperamos boa vontade por parte dessa pessoa, caso ela não corresponda nos sentimos traídos, essa é a reação adequada nessas circunstâncias. Já para os teóricos de avaliação de riscos, segundo os quais confiança é uma questão de interesse próprio, a distinção entre confiar e fiar-se é desnecessária, pois qualquer uma das atitudes pressupõe os interesses pessoais daquele que confia. Cuidado distingue fidedignidade de fiabilidade, pois ações movidas por interesses próprios podem ser compatíveis com boa vontade, mas também com má vontade e egoísmo.

Mas em casos de atribuição de confiança a estranhos? Por que confiamos em completos estranhos? E estaríamos dispostos a confiar em estranhos sem qualquer avaliação de riscos? Quando pensamos na atribuição de confiança a pessoas estranhas as teorias ligadas à avaliação de riscos parecem mais esclarecedoras. Confiaríamos em estranhos em função de algum interesse pessoal, e apenas após uma avaliação dos riscos. Se eu não conheço a pessoa, provavelmente tenha poucos motivos para acreditar na sua boa vontade. Entretanto, poderia confiar em um estranho por pressupor que ele segue normas morais, por pressupor que as pessoas, em geral, possuem certa integridade moral.

Quando distinguimos a confiança em dois níveis, um mais básico, social e outro mais profundo, explicamos com mais simplicidade e coerência a distinção entre a confiança em pessoas que convivemos e nos relacionamos e a fiabilidade que depositamos em estranhos. Fiamos-nos em estranhos porque precisamos, porque facilita nossas interações com o mundo, porque existe um clima de fiabilidade pressuposto para que as relações sociais sejam possíveis. Mas é um nível diferente da confiança moral, que é mais forte e profunda.

McLeod (2011, p.6) questiona a definição de fidedignidade<sup>28</sup> proposta por Baier, segundo ela boa vontade não basta para definir fidedignidade por três motivos, a saber: eu poderia contar com a boa vontade de alguém sem confiar nessa pessoa, eu poderia confiar em alguém que não deseja a minha confiança, mas essa pessoa provavelmente não iria se opor à minha boa vontade para com ela e ainda as pessoas podem esperar benevolência dos outros sem lhes atribuir confiança.

Jones (1996) continua a defender a necessidade da presença de boa vontade na definição de fidedignidade, mas considera que é preciso combiná-la a outras expectativas.

---

<sup>28</sup> Característica daquele que é digno de confiança.

Outros preferem defini-la apenas em termos de obrigação moral. Pode-se ainda relacionar fidedignidade com um traço de caráter, uma virtude. Apesar das controvérsias que rondam os conceitos de confiança e fidedignidade pode-se destacar como pontos passíveis de consenso o fato de que aquele que assume uma atitude de confiança em relação a alguém está vulnerável à traição, salienta-se ainda que se deva manter uma postura de otimismo em relação à pessoa em quem se confia. Em contrapartida, para possuir fidedignidade o sujeito deve ser competente e comprometido em realizar o que se espera dele (MCLEOD, 2011).

McLeod (2011) levanta a questão de se nossa confiança poderia ser sempre racional<sup>29</sup>. Parece que em situações de emergência não podemos nos dar ao luxo de exigir uma reflexão racional para confiar ou não em alguém. Por exemplo, em um hospital, num caso de vida ou morte, assumo o testemunho do médico e dos enfermeiros de que a injeção x poderá salvar-me a vida. E assumo isso sem solicitar razões. Mas neste caso, claramente, trata-se de um especialista, mesmo que eu jamais tenha visto o médico anteriormente, eu sei que ele possui formação para cuidar da saúde das pessoas. O fato de ele estar em um hospital, utilizar um jaleco, atender pacientes, todas essas circunstâncias me levam a crer que ele é uma autoridade no assunto e merece minha confiança. Segundo a autora, o exemplo acima é um caso de confiança não racional, mas ela parece ignorar o fato de que o médico, bem como os enfermeiros, é especialista, e não parece irracional crer em especialistas.

Alguns teóricos (MCLEOD, 2011) têm defendido que quando se avalia confiança a racionalidade tem de ser entendida de outro modo. Epistemicamente é racional acreditar em algo apenas quando se verificou as evidências disponíveis. Mas esta concepção de racionalidade, quando transposta à confiança, é questionável. Que tipo de confiança é esta que se assume apenas após confirmar que o outro é confiável? Trata-se de uma confiança que não implica nenhuma vulnerabilidade, nenhum risco. Mas isso é parte da definição de confiança. Teríamos então que rever o conceito de racionalidade, ou o conceito de confiança. Segundo McLeod (2011) um dos problemas é que esta definição de racionalidade é uma definição internalista, que se torna problemática quando confiança passa a ser considerada.

Victoria McGeer (2008) defende que confiança é mais pura nos casos em que não é suportada pela evidência. Ela define este tipo de confiança como substancial e afirma que o que deve ser avaliado não são os fins a que a confiança serve, mas sim o quanto a pessoa

---

<sup>29</sup> Confiança Racional é acreditar apenas com bases em boas razões. Comumente, considera-se que é racional acreditar em algo apenas se se verificou que aquilo vai ocorrer, ou se se fez o máximo possível para verificá-lo. Essa concepção de racionalidade aplicada à confiança significa que só é racional confiar em alguém na medida em que se verificou o máximo possível se a pessoa corresponderá à confiança agindo conforme o esperado. Entretanto, têm-se questionado se essa concepção de racionalidade pode ser aplicada à confiança.

confiada é fidedigna (*trustworthy*). A autora define confiança como racional apoiando-se na propriedade de fidedignidade. Se a pessoa em quem se confia possui fidedignidade, então a confiança é racional.

Outro aspecto relevante na avaliação sobre a racionalidade da confiança é aquele referente ao acesso às razões. O sujeito tem de ter acesso às razões que justificam a confiança, ou não? As posições se dividem entre internalistas e externalistas. Os internalistas defendem que as razões para confiar devem ser acessíveis ao sujeito que confia, enquanto externalistas defendem que as razões podem ser externas ao sujeito e esse não precisa ser capaz de acessar aquilo que lhe causou a confiança.

A concepção internalista de confiança racional é a que defende que confiança é racional apenas quando aquele que confia possui uma estimativa acerca da fidedignidade do outro. Uma das críticas à posição internalista sobre confiança racional é a de que aquele que confia nunca confia plenamente, pois está sempre aberto a evidências contra sua confiança, e o próprio conceito de confiança implica assumir os riscos e aceitar a condição de vulnerabilidade.

Além disso, a afirmação de que as razões para confiar são acessíveis à consciência é questionável. Baier (1986) defende que as razões para confiar em alguém são muito numerosas e variadas para serem acessíveis a consciência. Villoro (1982) afirma que temos dois tipos de crenças: as crenças reais e as crenças professadas. As crenças reais são crenças inconscientes, elas estão na base de muitas de nossas ações; já as crenças professadas são aquelas conscientemente defendidas por nós. Nossas razões para confiar podem ser influenciadas por crenças reais, das quais sequer somos conscientes, além de preconceitos e pré-julgamentos.

Richard Holton (1994) define confiança como uma postura participante. O filósofo concebe confiança como voluntária, considerando que há momentos em que é preciso decidir confiar. Definir confiança como voluntária implica em assumir que ela não envolve crença, já que crença é uma atitude involuntária. Para o filósofo, confiar envolve um certo estado de mental, mas não crença.

Decidimos confiar em pessoas mesmo quando não temos razões para isso, mesmo quando consideramos que são não fidedignas. Um exemplo, apresentado por Holton, mas posteriormente amplamente difundido na literatura sobre confiança é o do empregador que contrata um funcionário que foi condenado por furto. O empregador pode confiar nele como um estímulo para que ele não reincida no crime ou como um compromisso social, com o intuito de ressociabilizá-lo. A confiança pode servir para “atraí-lo de volta para a comunidade

moral” (HOLTON, 1994, p. 63). Mas, parece que não é necessário acreditar na fidedignidade do funcionário.

Ao contrário, na chamada *confiança terapêutica* pode-se ter razões contrárias à fidedignidade da pessoa e mesmo assim confia-se, com o objetivo de estimulá-la a agir de forma fidedigna. Claro, se o empregador acredita que existe possibilidade de que o funcionário voltará a roubar essa crença pode contribuir negativamente para a decisão de confiar, mas ela não precisa ser determinante. Pode-se decidir confiar no funcionário com histórico de roubo, mesmo sem uma crença de que ele não voltará a roubar.

Confiar envolve uma postura participante por parte dos envolvidos na relação, que pode originar atitudes reativas positivas ou negativas. Quem confia reage às atitudes do confiado, se elas correspondem a confiança o confiante irá assumir uma postura participante positiva, se não correspondem irão originar uma postura reativa negativa. Quando o carro estraga no caminho para a universidade nos sentimos decepcionados porque nos fiamos em seu funcionamento, mas quando nosso amigo falha na carona prometida para a defesa de nossa tese, nos sentimos traídos, porque confiamos nele para nos conduzir.

A postura participante distingue confiança de crença, pois é uma postura prática em relação a alguém. Holton (1994, p. 68) define confiar em alguém não como “fiar-se nele e ter alguma crença sobre ele: uma crença, talvez, de que ele é fidedigno. O que ela [a confiança] envolve é fiar-se nele para fazer alguma coisa, e investir naquela fiabilidade com uma certa atitude.” Deste modo, a definição proposta distingue-se daquela assumida pelas teorias cognitivistas de confiança, que reduzem confiança à crença na fidedignidade do falante. Para Holton confiança não pode ser reduzida à crença, entretanto nossas crenças sobre alguém podem influenciar nossa postura participante e, por outro lado, nossa postura participante pode gerar crenças sobre aquela pessoa.

Holton defende que existe algum nível no qual é possível decidir confiar. Confiança possibilita espaço para deliberação. Eu não posso decidir ter um relacionamento de confiança como eu não posso decidir ter um relacionamento de amizade, mas por vezes posso decidir confiar. Para Holton (1994) decidimos confiar quando na aula de teatro nos deixamos cair sobre os braços dos colegas, confiando que irão nos segurar, ou quando empregamos um ex-detento acusado de furto em nosso estabelecimento comercial.

A partir das considerações, anteriormente mencionadas, podemos esclarecer que o conceito de confiança em Filosofia Moral pode ser compreendido dentro da esfera de relações interpessoais, na medida em que implica sempre uma relação entre duas ou mais pessoas. Fiabilidade é condição necessária para confiança, mas não suficiente. Quando confiamos em

alguém lhe concedemos fiabilidade, mas fiar-se por si só não significa confiar. Confiar é fiar-se na boa vontade e na competência do outro, ficando suscetível à traição, caso o outro não realize o que se espera dele.

Outra condição necessária do conceito de confiança é a vulnerabilidade à traição, pois em uma relação na qual uma pessoa depende de outra para algo ela está sempre suscetível a não realização do que se espera do outro. Confiar pressupõe chance de traição e por isso nos tornamos vulneráveis. Nesse sentido, confiar é delegar algo importante a outrem. A instituição da promessa pode aprofundar laços de confiança, mas não é condição necessária para sua existência. Confiar pressupõe o direito de delegar, mas também a responsabilidade de identificar quem é de fato possuidor de fidedignidade (digno de confiança).

Juntas essas condições necessárias para confiança constituem uma condição suficiente que pode ser expressa da seguinte forma: confiar é uma relação interpessoal de fiabilidade na competência e boa vontade do outro, que envolve aceitação da vulnerabilidade. Confiar é assumir a responsabilidade de identificar a fiabilidade do outro e ter o direito de delegar algo a esse outro. Por outro lado, o confiado assume a responsabilidade de corresponder ao que se espera dele com boa vontade. Ou ainda, S1 confia em S2 para fazer X sse (i) S1 se fia na competência e na boa vontade de S2 para fazer X; (ii) S1 aceita sua vulnerabilidade em relação a S2 fazer X; (iii) S1 delega a S2 a realização de X.

Essa definição de confiança não parece compatível com critérios epistêmicos, pois implica em aceitação dos riscos e em resistência a evidências. A noção de confiança moral fica comprometida quando submetida à consideração de evidências contrárias a ela, como vimos, defende-se que confiança é mais pura quando não é suportada por evidências. A busca por razões para confiar pode anular a confiança. Em relações de confiança, é comum que fechemos os olhos para evidências contrárias à fidedignidade daquelas pessoas em quem confiamos, e muitas vezes nós confiamos nas pessoas com o intuito de estimulá-las a agir de maneira fidedigna. É comum que pais ajam assim com seus filhos, lhes confiando as chaves do carro ou a casa no fim de semana, mesmo sem acreditar que serão ponderados e cuidadosos, mas com o objetivo de estimulá-los a ser. Esse tipo de confiança é completamente incompatível com reflexão racional, pois não há razões suficientes para confiar e muitas vezes há razões contrárias.

Baier (1986) afirma ainda que mesmo que alguma confiança possa ser racional, nem todas poderão ser. Confiamos de maneiras muito diversas e nem todos esses tipos de confiança podem ser submetidos à reflexão racional. Quando reduzimos confiança a uma estimativa que o confiante possui da fidedignidade do confiado, a confiança é apenas parcial

pois o confiante está sempre aberto a evidências contrárias. E, conforme o conceito moral de confiança, quem confia não admite essa abertura. Não podemos reduzir o conceito de confiança em Epistemologia do Testemunho ao conceito moral, porque em Epistemologia considera-se errado crer com evidências insuficientes e parece que é exatamente isso que confiança moral está exigindo que façamos, quando pressupõe que confiar em alguém implica em desconsiderar evidências contrárias a essa pessoa.

O conceito moral de confiança, da forma como está constituído, vai na contramão da concepção defendida em Epistemologia, que pressupõe que devemos considerar de forma proporcional as evidências. Ao defender que a consideração de evidências contrárias à pessoa confiada, juntamente da reflexão racional, tendem a enfraquecer a confiança (MCLEOD, 2011), acaba por violar a integridade epistêmica do sujeito. Deste modo, nota-se o conceito de confiança moral não é dirigido para a verdade, não podendo contribuir para os debates em Epistemologia por não maximizar os fins epistêmicos de adquirir crenças verdadeiras e evitar crenças falsas.

Ainda, se considerarmos a exigência de otimismo em relação às habilidades da pessoa confiada, que, segundo alguns autores, é necessária para que possa haver confiança (MCLEOD, 2011), acresce-se aí outra objeção para a redução do conceito em Epistemologia. Vejamos o exemplo apresentado por Müller (2010a, p. 139):

Considere, agora, o caso do *ouvinte otimista*. Suponha que você está conduzindo o seu carro em direção ao litoral, mas não sabe onde fica a entrada da praia em que deseja veranejar. De repente, à margem da estrada, você avista alguém (um estranho), pára o carro e pergunta: “Onde é a entrada para a praia...?”. Ocorre que o sujeito lhe fornece a informação  $p$ . Nesse caso, o informante é o prefeito da praia que você procura e é uma pessoa de grande credibilidade para os cidadãos da cidade; é alguém cujo desempenho como falante é suficientemente conducente à verdade. Naquela situação, você passa a crer que  $p$  por causa e com base no que ele lhe disse e não tem qualquer derrotador invicto. Suponha, ainda, que seja fato que  $p$ . Todavia, suponha que você seja um otimista epistêmico irresistível. Ocorre que você sempre superestima a avaliação que faz sobre a credibilidade do informante ou da probabilidade de  $p$  ser verdadeira. Nessa ocasião, você não tem qualquer crença ou evidência disponível para não crer na declaração do informante (o prefeito) de que  $p$  ou, ainda, crer que  $p$  é falsa. O testemunho do informante (o prefeito) é de fato digno de crédito, mas você creria mesmo se não fosse, porque você tem uma sensibilidade defectiva em relação aos derrotadores. O primeiro aspecto a considerar no caso do *ouvinte otimista* é que o fato de você superestimar a avaliação que faz sobre a credibilidade do informante ou da probabilidade de  $p$  ser verdadeira torna você basicamente uma pessoa crédula. Entretanto, a ideia básica do não-reducionismo é a de ser irrepreensível ao crer. Pense! Crer ou deixar de crer de acordo com a própria consciência epistêmica parece salvaguardar a idéia de integridade intelectual. A consciência epistêmica compreende aquelas convicções mais fundamentais armazenadas, na qual o sujeito mantém o sentido de sua integridade intelectual. Todavia, não é necessário que as convicções epistêmicas fundamentais do sujeito sejam verdadeiras, embora o objetivo seja esse. Assim, diferentes sujeitos podem ter diferentes consciências. Não crer contra a própria consciência epistêmica parece ser

a regra mais próxima e mais segura ao próprio sujeito, para crer racionalmente. Se o sujeito crê contra sua consciência epistêmica, a sua atitude doxástica será considerada repreensível. Violar as exigências de sua própria consciência significa violar a própria integridade intelectual.

Nota-se que em Epistemologia otimismo, tanto quanto pessimismo, são posições questionáveis, visto que se afastam da racionalidade ao esperar demais ou de menos. Considera-se que uma posição racional é uma na qual se avaliam as evidências para crer e crê-se na medida destas evidências, não depositando mais ou menos expectativas do que a avaliação nos permite. Assim, a própria definição de confiança, como tem sido apresentada, levanta problemas epistemológicos de fundo.

Por outro lado, o conceito de fiabilidade permite um monitoramento da pessoa em quem nos fiamos, o que nos dá a possibilidade de avaliar adequadamente as evidências. Fiabilidade pressupõe uma dependência da coisa ou pessoa em que nos fiamos, mas não pressupõe nenhuma relação interpessoal, nem envolve sentimentos. Trata-se de uma perspectiva mais individualista, é considerada o suficiente para formar razão epistêmica. Trata-se de uma espécie de dependência epistêmica entre os agentes e suas fontes de conhecimento. Fiabilidade (*reliability*) é o que confere *status* de evidência a algo.

Analisamos o conceito de *confiança (trust)* moral e notamos que não é possível reduzi-lo para dar conta dos debates sobre testemunho. Restam-nos, ainda, duas possibilidades, ou o conceito de confiança é um conceito análogo ou é um conceito exclusivamente epistêmico, que desconsidera qualquer característica moral da confiança. No próximo capítulo iremos apresentar as abordagens interpessoais, que pretendem utilizar o conceito de maneira analógica em Epistemologia do Testemunho.

### 3 CONFIANÇA E TESTEMUNHO COMO INTERPESSOAIS: UMA TENTATIVA DE ANALOGIA

As concepções interpessoais de testemunho consideram a intencionalidade dos agentes, de modo que testemunho é concebido no âmbito de práticas religiosas, sociais ou políticas e de contextos educacionais. Esta definição de testemunho tem sido vista como implicando competência e boa vontade epistêmica. McLeod (2011) afirma que podemos compreender confiança a partir de várias perspectivas, mas elas são coerentes apenas se compartilham características da confiança interpessoal.

Ao analisar nossas práticas diárias notamos que grande parte de nossas crenças é adquirida no convívio com outras pessoas. Assim, levantam-se algumas questões, dentre elas: qual o papel do testemunho, enquanto mecanismo social, no processo de transmissão de conhecimento? Por que o testemunho é uma fonte de conhecimento? O que é testemunho?

Dentre as diferentes abordagens, o ponto de divergência é a relevância epistêmica das intenções dos agentes na relação testemunhal. Para a visão interpessoal além das propriedades epistêmicas das palavras também conta a vontade dos agentes envolvidos. Tanto a vontade daquele que testemunha (o falante), quanto daquele que capta o testemunho (o ouvinte).

Na visão interpessoal o sentido do testemunho é construído como um ato ilocucionário de contar algo a alguém (*telling*). *Contar* é um ato de fala comunicativo e epistêmico através de palavras, nos quais A (o falante) tem a intenção de comunicar p a B (o ouvinte), com a intenção de que B creia que p e que B reconheça que A tem a intenção de que B creia que p<sup>30</sup>.

O falante precisa reconhecer as necessidades epistêmicas daquele que o aborda, e solicita seu testemunho, e o ouvinte, por sua vez, precisa reconhecer as intenções daquele que testemunha. Esse ato de fala pressupõe atitudes sociais como reconhecimento mútuo das intenções e racionalidade dos envolvidos, nos quais ambos têm direitos e responsabilidades. Ainda, esse ato é baseado em confiança (*trust*) e não em fiabilidade (*reliability*). Confiança (*trust*) é um tipo de atitude que atribui ao falante estar motivado para as necessidades do ouvinte.

Para as concepções interpessoais, relações testemunhais pressupõem relações com outras pessoas, e não somente atos de fala ou crenças de outras pessoas (MCMYLER, 2011, p. 8). Em uma visão reducionista de testemunho, as outras pessoas são consideradas apenas indicadores para crer que p, mas em uma perspectiva interpessoal trata-se de uma relação

---

<sup>30</sup>Agradeço a Fernando Broncano pelo auxílio nessa definição de *contar*.

voluntária, que envolve a intenção das pessoas que estão na relação de testemunho. Em uma concepção interpessoal testemunho pressupõe vontade somada à capacidade daquele que testemunha, por isso que a atribuição de autoridade vai pressupor não apenas um viés cognitivo, da capacidade do falante, mas também um viés moral, de confiança e de boa vontade.

### **3.1 O modelo de segunda pessoa de Benjamin McMyler**

Confiança tem sido pensada pela maioria dos filósofos que se propõe a investigar o tema como bastante diferente de crença, e por isso entrando em choque com teorias da racionalidade epistêmica. McMyler (2011) pretende mostrar que confiança pode ser concebida como uma espécie de crença, entretanto o autor tampouco defende teorias de confiança como cálculo de risco. Considera que pode haver razões de segunda mão para crer, e que elas representam um papel irreduzível tanto na racionalidade prática quanto na racionalidade teórica.

A tese de McMyler (2011) é a de que a racionalidade é constituída a partir de relações humanas e dependente de relações de autoridade e responsabilidade com outras pessoas. Isto não significa desistir da concepção de autonomia, mas na verdade reconsiderá-la levando em conta uma de nossas principais características: a sociabilidade.

Autonomia não significa sermos sempre única e genuinamente responsáveis por nossas crenças. Nós nem sempre temos nossas próprias conclusões sobre o que nós pensamos e fazemos, pois em nossa vida diária é comum concedermos essas opiniões a pessoas com autoridade prática ou teórica sobre o assunto em questão. Nossas vidas como seres racionais estão pautadas em relações de confiança e autoridade.

Existe uma simetria em conceder autoridade, e ela se relaciona diretamente com confiança. Eu concedo autoridade a mim mesmo sobre determinados temas, por exemplo, concedo autoridade a minha percepção, e quando o faço estou confiando nela para adquirir crenças, do mesmo modo posso conceder autoridade a outras pessoas. Assim, a autoridade possui duplo viés, um âmbito moral que pressupõe a minha boa vontade em concedê-la ao outro e um âmbito cognitivo, que pressupõe a avaliação da capacidade daquele a quem concedo autoridade, que novamente, pode ser outra pessoa ou as minhas capacidades perceptivas.

Percebe-se, desse modo, que existe uma ligação direta entre os três conceitos abordados até aqui: testemunho, autoridade e confiança. O testemunho é relevante para

Epistemologia na medida em que muitas de nossas crenças diárias são adquiridas através de atos de fala de outros seres humanos. Mas o problema é saber por que e quando aceitar esses atos de fala como fontes epistêmicas. Todas as respostas formuladas até agora giram em torno das condições para concessão de autoridade às palavras dos outros. Em que condições podemos considerar que atos de fala são fontes epistêmicas? Quando podemos conceder autoridade a esses atos de fala, ou seja, quando podemos aceitar as palavras do outro como evidência para crer. Mas, em que condições podemos conceder autoridade? Quando podemos confiar no falante. Confiança essa que pode ser de dois níveis, um nível básico de fiabilidade e uma relação interpessoal de confiança.

A relação de fiabilidade (*reliability*) é uma relação de dependência com o mundo e com as coisas do mundo. Fio-me que o despertador tocará pela manhã e que não chegarei atrasada ao trabalho, fio-me que no caminho do trabalho os semáforos estarão funcionando corretamente, e passo no sinal verde porque me fio que o outro motorista não passará no vermelho, evitando assim uma colisão entre nossos automóveis. Eu dependo do despertador, dependo do semáforo e posso também depender de um transeunte desconhecido, se na cidade para qual me mudei recentemente eu me perder no caminho entre minha casa e o trabalho. Mas, como já temos reforçado, essa é uma relação mais básica, e relações interpessoais de confiança são mais complexas e profundas do que isso, porque além de serem relações de dependência, como as primeiras, elas envolvem a boa vontade dos seres humanos nela engajadas.

Testemunho é a declaração que tem como objetivo *contar* algo a outra pessoa, de modo que o ato de testemunhar exige uma intencionalidade por parte daquele que testemunha. Conhecimento testemunhal é aquele adquirido a partir do testemunho de outrem, mas só é possível quando o falante tem a intenção de transmitir crença verdadeira. Se o falante está tentando adivinhar ou supor algo, o ouvinte não pode obter conhecimento testemunhal a partir do seu ato de fala (MCMYLER, 2011). Assim, testemunho pressupõe conceder autoridade, autoridade pressupõe confiança e confiança exige a presença de boa vontade mais competência.

Existe uma diferenciação importante entre o conhecimento que é transmitido para um ouvinte, quando o falante, simplesmente, expressa um ato de fala, e aquele que é transmitido quando o falante argumenta com o ouvinte. Segundo McMyler (2011) a diferença está nas credenciais epistêmicas de cada tipo de ato de fala (*contar versus argumentar*). Quando alguém argumenta sobre determinado fato permite que eu alcance minhas próprias conclusões

sobre aquele fato. Se me perguntam como eu sei irei repetir os argumentos que me levaram a crença.

Já quando alguém me conta algo, sem argumentar, e eu passo a crer naquele fato, se me perguntam como sei respondo “sei por que Fulano me disse”. Deste modo, conhecimento ganho através de argumentação não envolve autoridade, mas conhecimento adquirido através de um ato de fala de contar algo, sim. Conhecimento adquirido através da argumentação não implica no tipo de dependência presente no conhecimento adquirido através de *contar*.

É claro que em conversações ambas as coisas podem aparecer juntamente. Pode ser que alguém me apresente razões para crer que *p* e, eu considere estas razões apenas em função da autoridade do falante para questões do tipo *p*. Também pode haver casos nos quais o falante apresente a argumentação e o ouvinte, a despeito de compreendê-la a aceita com base na autoridade do falante, por exemplo, uma prova matemática complexa que o ouvinte não consegue acompanhar. E ainda casos em que ambas as coisas se passam, eu ouço e compreendo as razões, mas também levo em consideração a autoridade do falante. McMyler (2011) ressalta a importância destes casos em contextos educacionais, nos quais o estudante inicialmente crê com base na autoridade do professor, e depois crê com base na argumentação apresentada pelo mesmo.

Não é necessário que o falante diga explicitamente que *p* para que o ouvinte creia que *p* com base em seu ato de fala. Se João me diz que deveria pegar um casaco antes de sair, mesmo que não diga explicitamente “Está frio lá fora”, eu irei crer com base em seu ato de fala que está frio lá fora. Outra forma de conhecimento testemunhal é quando eu sei algo, mas não me lembro quem me disse ou onde eu li. É um conhecimento baseado em autoridade, mas não há uma autoridade específica para qual apelar. Podemos apelar para o testemunho de pessoas para justificar nossas crenças, ou podemos ainda apelar para comunidades, a exemplo de comunidades científicas. Ao ser questionado como conheço a teoria científica *T*, minha resposta é “através da comunidade *C*”.

Existem diferenças relevantes entre crenças adquiridas (1) pela argumentação de um falante e (2) por atos de fala de contar algo. Em (2) ocorre uma dependência que não ocorre em casos do tipo (1). Teorias que consideram testemunho como um conjunto que engloba (1) e (2)<sup>31</sup> estão desconsiderando importantes diferenças epistêmicas. McMyler (2011) constrói sua proposta em Epistemologia do Testemunho considerando atos de fala que envolvem

---

<sup>31</sup> Em inglês: *arguing e telling*.

apenas contar (*telling*) e apelam para autoridade do falante, pois considera que as questões mais relevantes para discussão aparecem nesse contexto.

McMyler (2011, p. 59) define justificação testemunhal “apenas no caso de ela ser de segunda mão no sentido exigente de ser justificado pelo apelo à autoridade do falante”. Em outras palavras, pode-se dizer que se está justificado através do testemunho quando a resposta à pergunta: “como você sabe?” é através de outra pessoa.

Uma posição reducionista não distingue entre adquirir justificação testemunhal por um ato de fala de contar algo (*telling*) ou por argumentação. Para o reducionista em ambos os casos há apelo à autoridade. McMyler (2011) utiliza a metáfora da testemunha no tribunal, o reducionista é como o júri que não está disposto a assumir a autoridade daquele que testemunha, e assim não pode contribuir para uma distinção entre contar (*tellings*) e argumentar (*arguing*). Mas a perspectiva antirreducionista não faz melhor que isso, se dá por satisfeita afirmando que o testemunho oferece justificação *prima facie*, sem oferecer nenhuma contribuição para a distinção entre contar (*telling*) e argumentar (*arguing*) e sem, tampouco, explicar a característica de *segunda mão* do conhecimento testemunhal.

Para McMyler (2011) o testemunho nos autoriza a conceder à outra pessoa. Se perguntado sobre como sabe, você tem o direito de transferir a resposta à outra pessoa, o que ele nomeia *direito epistêmico de conceder*. Mas até onde vai esse direito? Se eu afirmo que sei que p porque Ana me contou, e ao questionarmos Ana ela responde que sabe porque Paula lhe contou, só estaremos de posse de conhecimento se Paula estiver? McMyler (2011) define esse direito como uma obrigação dos sujeitos envolvidos na relação testemunhal responderem a desafios sobre suas crenças, ou abandoná-las. A peculiaridade da justificação testemunhal é, justamente, que o ouvinte possa recorrer ao falante original quando questionado, lançando para ele o desafio de responder a questão.

Podemos pensar em um exemplo, eu estou passando uma temporada em Madrid e não conheço a cidade, Elena como boa anfitriã se dispõe a me mostrar alguns pontos turísticos da cidade convidando, a mim e a José, para um domingo em Casa de Campo. Vamos de carro, e eu que não sei o caminho apenas observo a paisagem distraidamente. Ao descermos do carro um turista me pergunta que local é aquele e eu lhe respondo: Casa de Campo. José sorri e me pergunta como eu sei. Minha resposta obviamente concede à Elena, ela disse que viríamos à Casa de Campo. Ao dizer “Sei porque Elena me disse que viríamos a Casa de Campo” eu não estou fazendo qualquer outra inferência para justificar minha afirmação de conhecimento, estou simplesmente concedendo a Elena, e tenho o direito de fazê-lo. Eu poderia, se fosse mais observadora ou quem sabe um tanto desconfiada, ter cuidado as placas que sinalizam o

local, e então teria outras evidências além do testemunho de Elena, mas nesse caso provavelmente não precisaria mencionar sua autoridade<sup>32</sup>.

Se eu fosse capaz de reconhecer o local e pudesse afirmar “Estamos em Casa de Campo porque eu já estive aqui antes e reconheço o local” eu teria que arcar com todo o peso de minha afirmação. Quando estamos justificados com base na percepção estamos chegando às conclusões por nós próprios, de modo que temos que arcar nós próprios com o ônus epistêmico de responder aos desafios propostos. Quando estamos justificados através de testemunho não estamos indo às conclusões por nós próprios, assim compartilhamos com o falante o ônus epistêmico (*epistemic burden*) por nossas afirmações. Posto deste modo poderia parecer muito confortável justificar nossas crenças através de testemunho.

Entretanto, McMyler (2011) destaca que nem todo desafio epistêmico pode ser concedido ao falante original. “Um ouvinte tem o direito de conceder somente aqueles desafios que envolvem a produção de evidência contra o que tem afirmado saber” (MCMYLER, 2011, p. 63). No exemplo supracitado eu poderia conceder a Elena um desafio sobre o fato de estarmos realmente em Casa de Campo. Mas se José me questionasse sobre a fidedignidade de Elena, e levantasse a possibilidade de ela ter mudado os rumos do passeio sem me avisar eu não poderia conceder a ela. O ouvinte deve realizar a avaliação da fidedignidade do falante.

Em uma relação testemunhal, em que um falante afirma (direta ou indiretamente) que p para um ouvinte, o falante assume o ônus epistêmico<sup>33</sup> de p, mas o ouvinte assume o ônus epistêmico<sup>34</sup> em relação à fidedignidade do falante. Assumir o ônus epistêmico em relação à fidedignidade do falante, entretanto, não quer dizer que o ouvinte esteja indo as suas próprias conclusões sobre se p é verdadeiro, exatamente por isso ele pode conceder ao falante quando questionado sobre p.

Quando o falante que testemunhou não pode ser consultado por estar morto, por exemplo, as coisas se tornam mais difíceis. Nesses casos, McMyler (2011) defenderá que o ouvinte pode manter sua justificação simplesmente concedendo, mas vai depender da força que o questionamento que lhe foi colocado possui. Já no caso de justificação testemunhal de fatos históricos há uma comunidade epistêmica de historiadores, da qual qualquer membro pode responder ao questionamento (MCMYLER, 2011). O ônus epistêmico é compartilhado

<sup>32</sup> Agradeço aqui a colaboração do professor Fernando Broncano que, ao deparar-se com o exemplo, observou que, de fato, os próprios habitantes de Madrid sabem que aquilo é Casa de Campo porque outros antes deles afirmaram.

<sup>33</sup> O que McMyler parece compreender por ônus epistêmico (*epistemic burden*) é a obrigação de responder às objeções que possam ser levantadas para as proposições proferidas.

<sup>34</sup> No caso do ouvinte, ele deve responder às objeções sobre a fidedignidade do testificador.

entre falante e ouvinte, de modo que o ouvinte pode conceder ao falante, mas se o falante não der conta do questionamento levantado ambos perdem justificação.

O que distingue justificação testemunhal de outros tipos de justificação é o direito epistêmico de conceder, de modo que o grande problema em Epistemologia do Testemunho seria explicar esse direito. Quando temos o direito de conceder ao falante? Por que temos e por que não temos esse direito? Vamos pensar no seguinte caso: eu escutei Marcelo dizer a Ana, na saída para o almoço, que tinha o *Compêndio de Epistemologia*, em sua mochila. No almoço André comenta comigo que precisa fazer uma consulta ao livro, e eu lhe digo que Marcelo está com ele. Ele me pergunta como eu sei, e apresenta um desafio<sup>35</sup> para minha crença: “Eu mencionei para Marcelo que precisava do livro e ele não me ofereceu!”, afirma André. Eu tenho o direito epistêmico de conceder a Marcelo o questionamento de André, mesmo que Marcelo não tenha dito para mim que estava com o livro, porque ele afirmou publicamente para Ana, e eu o ouvi.

Mas existem alguns casos nos quais ouvir alguém dizer que p não basta para que eu possa conceder a essa pessoa se questionado sobre p. Um dos casos que McMyler (2011) destaca é a espionagem. Eu ouvi Ana afirmar que p porque implantei uma escuta em seu telefone, isso me impede de conceder a ela qualquer autoridade. O testemunho de Ana pode até servir de evidência para minha crença de que p, mas eu não posso conceder a ela, pois estou chegando a p por minhas próprias conclusões. Nesse caso não há a relação intencional necessária para justificação testemunhal<sup>36</sup>.

A defesa de McMyler (2011, p. 66) é a de que justificação testemunhal exige um endereçamento a um ouvinte, seja através do proferimento público de uma sentença, seja por um proferimento direto, a determinado ouvinte. Mas em casos no qual não há intenção de informar, como no caso da escuta no telefone, não há conhecimento testemunhal. Pode-se admitir que nesses casos a declaração do falante, mesmo sem intenção, possa servir como evidência, mas como McMyler defende que o que caracteriza a relação testemunhal enquanto tal é a possibilidade de conceder ao falante e esses casos não se aplicam, não são casos de justificação testemunhal.

Endereçamento é uma condição necessária para justificação testemunhal, não uma condição suficiente. Se o problema do testemunho é explicar o privilégio de segunda pessoa que permite conceder desafios de volta ao falante a resposta é relativamente simples: em uma relação testemunhal o falante assume a responsabilidade epistêmica (*epistemic*

<sup>35</sup> McMyler utiliza essa terminologia, no inglês *challenge*.

<sup>36</sup> O falante não possui a intenção de informar que p.

*responsibility*)<sup>37</sup> de enfrentar os desafios referentes a sua afirmação e o ouvinte reconhece a suposta responsabilidade epistêmica do falante ao colocar-se disposto a conceder autoridade.

Essa relação requer a cooperação entre falante e ouvinte, se essa cooperação não existe, seja porque o falante não assume a responsabilidade de enfrentar o desafio, seja porque o ouvinte não lhe concede autoridade para fazê-lo, então o ouvinte não terá justificação testemunhal. Para McMyler (2011) essa atividade cooperativa entre falante e ouvinte é uma condição necessária para justificação testemunhal, mas é também o que lhe dá sua característica mais peculiar, que o torna diferente de outras formas de justificação.

Para esclarecer, McMyler (2011) traça uma distinção entre contar algo a alguém e *meramente* dizer algo a alguém. Quando eu conto que p e marco essa declaração por expressões como “Eu acredito que p” ou “Eu penso que p” estou assumindo a responsabilidade de responder aos desafios pelo meu ouvinte. Mas pode haver casos nos quais eu não esteja segura sobre p e não queira assumir a responsabilidade, nesses casos posso ainda afirmar p, mas espero que meu ouvinte chegue a p por suas próprias conclusões. Ele não só não pode conceder a mim, como tampouco irá fazê-lo se ao investigar sobre p chegar a conclusão de que é verdadeiro. Assim, não se trata de justificação testemunhal. Se não existe uma atividade cooperativa, que inclui a intenção de informar, a pressuposição da responsabilidade do falante por parte do ouvinte, o falante assumindo essa responsabilidade e o direito do ouvinte de conceder, não há justificação testemunhal.

Quando o ouvinte utiliza o ato de fala de outra pessoa apenas para contar como evidência para sua crença, mas chega às conclusões por inferência própria não se trata de justificação testemunhal. A concepção elaborada por McMyler considera que o ouvinte tem a obrigação de buscar suas próprias conclusões sobre a fidedignidade (*trustworthiness*) do falante, mas também que ele não está na posição de chegar a suas próprias conclusões sobre o conteúdo do testemunho do falante.

McMyler (2011) vai argumentar que o reducionismo na forma como é concebido é incompatível com o conhecimento de segunda pessoa que é característica da relação testemunhal, segundo ele. Na perspectiva reducionista o ouvinte chega a suas conclusões sobre p a partir da afirmação do falante e de inferências independentes sobre a fidedignidade do falante. A força da justificação testemunhal do ouvinte está nas inferências feitas por ele

---

<sup>37</sup> Apesar de McMyler não fornecer uma definição clara do que está entendendo por *responsabilidade epistêmica* no contexto das relações interpessoais de testemunho parece tratar-se de nada além de arcar com o ônus epistêmico. O filósofo defende que o testemunho é *sui generis* epistemológico, e a partir disso trata todos os conceitos pressupostos na relação interpessoal de testemunho (responsabilidade, autoridade, confiança, direito) como epistemológicos.

próprio, deste modo ele parece ser o único responsável por responder aos desafios quando questionado. Mas se ele não tem o direito de conceder ao falante não se pode dizer que se trata de conhecimento de segunda pessoa. Se o ouvinte avalia a relevância das premissas e chega a sua própria conclusão ele é a pessoa mais adequada para enfrentar os questionamentos sobre aquele assunto, assim da forma como reducionismo é concebido ele é inconsistente com o tipo de conhecimento de segunda pessoa que McMyler defende que o testemunho é.

Deste modo, ou o reducionista arruma uma maneira de mostrar que o ouvinte tem o direito epistêmico de conceder mesmo que ele tenha chegado às conclusões por suas próprias inferências, ou mostra que testemunho não é conhecimento de segunda pessoa. O reducionista poderia afirmar que o ouvinte concede ao falante apenas para demonstrar suas razões para crer, e assim o direito epistêmico de conceder é completamente compatível com o reducionismo. O problema é que o direito epistêmico do ouvinte em conceder a uma evidência não implica em responsabilidade epistêmica por parte do falante.

O reducionista poderia optar por argumentar que conceder ao falante não é nada mais do que reavaliar as evidências disponíveis. O ouvinte concede ao falante para que ele enfrente o desafio como forma de avaliar a força de sua evidência. Quando confrontado o falante forneceria outras premissas para crer que *p* e assim o ouvinte poderia utilizar premissas adicionais para suas conclusões sobre *p*. Mas na concepção apresentada por McMyler (2011) a resposta do falante tem influência direta na justificação do ouvinte, e nessa tentativa reducionista de garantir o testemunho como conhecimento de segunda pessoa serviria apenas como evidência adicional para crença.

Entretanto, muitas vezes o falante não acrescenta nada de novo, e não faz nada além de reafirmar *p*, o que não pode servir como evidência adicional nas inferências do ouvinte. McMyler (2011) compara conceder a um falante com fazer uma conferência visual, quando Marcelo afirma que está com *Compêndio de Epistemologia* na mochila, e André lhe pergunta se ele tem certeza disso, ele simplesmente vai lá e confere. Do mesmo modo quando José me pergunta como eu sei que estou em Casa de Campo e eu concedo a Elena. Não se trata de evidência adicional, mas simplesmente de retornar à evidência disponível.

Ainda, o reducionista pode afirmar que a responsabilidade epistêmica que o falante tem para com o ouvinte, que dá ao ouvinte o direito epistêmico de conceder tem a força de evidência que permite ao ouvinte inferir a conclusão de que o que o falante diz é verdadeiro. O fato de que o falante assume a responsabilidade epistêmica sobre o que diz serve como uma premissa significativa para o ouvinte crer no que ele diz. Assim, o conhecimento baseado em

testemunho manteria sua característica inferencial, como pretendem os reducionistas, mas garantiria um lugar para a suposição de responsabilidade epistêmica do falante para com o ouvinte. Mas, mesmo nesse caso, a responsabilidade do falante é colocada em segundo plano, como se fosse apenas mais uma dentre as razões do ouvinte para crer, e não *a* razão. O ouvinte considera outras evidências, e agrega o testemunho a elas, desse modo não pode conceder desafios ao falante, mas tem que respondê-los ele próprio.

Para McMyler (2011) isso é inconsistente, pois se a responsabilidade epistêmica do falante permite ao ouvinte conceder desafios, ela não pode ser apenas figurativa, servindo como uma evidência que apenas reforça a crença. Na posição reducionista a responsabilidade epistêmica é sempre do ouvinte, já que ele chegou a crença por suas próprias conclusões, desse modo é inconsistente com uma teoria que defenda que o testemunho é conhecimento de segunda pessoa.

O reducionista poderia ainda negar que a responsabilidade do falante ou o direito epistêmico do ouvinte conceder tenham qualquer relevância epistêmica significativa. O reducionista poderia afirmar que a responsabilidade e o direito de conceder existem, mas não são mais do que uma convenção social presente na relação testemunhal. Podem ter importância moral, ou ser uma questão social legítima, mas sem qualquer importância epistêmica, de modo que a força da justificação testemunhal do ouvinte resida em suas inferências. Em geral, essa é a argumentação que tem prevalecido em Epistemologia do Testemunho. Faz parte de uma herança histórica da tradição filosófica, oriunda do Iluminismo, que sempre defendeu que crer com base nas palavras dos outros era credulidade, ingenuidade, irresponsabilidade epistêmica.

McMyler dirá que essa tradição filosófica não parece compatível com nossas práticas epistêmicas cotidianas. Afirmar que um ouvinte não tem o direito epistêmico de conceder ao falante em uma relação testemunhal é afirmar que ele deve ser capaz de responder a todos os desafios para suas crenças sozinho, mesmo que ele tenha adquirido essa crença através de um ato de fala de outra pessoa. Isso provavelmente seria bastante incompatível com as nossas práticas epistêmicas cotidianas. Ignorar nossas práticas cotidianas não irá nos auxiliar a ter uma boa compreensão de como nós sabemos coisas através de outras pessoas.

Para McMyler (2011), a posição reducionista está desconsiderando relações interpessoais e de responsabilidade e considerando os outros como meras fontes de crença, e não como autoridades genuínas. Ao considerar as relações testemunhais dessa forma está ignorando a distinção entre *meramente* ouvir e receber o testemunho de alguém. Testemunho implica em uma relação interpessoal que envolve responsabilidade e direito de conceder, e é

diferente de *meramente* ouvir alguém. Se o reducionismo estiver correto sobre o conhecimento testemunhal ser apenas uma espécie de conhecimento inferencial, no qual *meramente* se escuta o que outra pessoa diz, fica difícil compreender como se pode obter conhecimento através de outras pessoas. McMyler considera que essa posição é mais uma negação da possibilidade de conhecimento de segunda pessoa do que uma concepção de testemunho que considere a significância epistêmica da palavra dos outros.

A concepção de testemunho formulada pelo filósofo envolve confiança no falante, responsabilidade do ouvinte sobre em quem confiar, responsabilidade do falante sobre o que afirma e direito do ouvinte de conceder ao falante. É uma contribuição interpessoal, que envolve responsabilidade e autoridade, e concebe o testemunho como uma capacidade epistêmica social. Ainda, McMyler pretende que o foco do debate sobre Epistemologia do Testemunho seja a questão da dependência epistêmica: quanto um ouvinte é dependente do falante, em uma relação testemunhal, para obter conhecimento ou crença justificada?

O autor destaca três modelos de dependência epistêmica nos debates correntes em Epistemologia do Testemunho. O *modelo evidencial*, no qual o falante fornece evidência ao ouvinte para crer que  $p$  e o ouvinte depende dele, pois é ele quem coloca a evidência disponível para o ouvinte. O *modelo de herança* no qual o ouvinte é dependente do falante porque esse expressa a crença, que pode ser herdada pelo ouvinte. E o *modelo de segunda pessoa*, conforme o qual o ouvinte adquire crença justificada através de uma relação de segunda pessoa. Quando o falante testemunha ele está assumindo uma responsabilidade em relação ao ouvinte, e é essa responsabilidade que justifica a crença do ouvinte.

Em cada um dos modelos a dependência epistêmica tem um foco diferente. No modelo evidencial a dependência é em um evento, um ato do falante que serve como evidência para algum fato. No modelo de herança o foco da dependência é em um estado, o estado de crença do falante, que pode ser herdado pelo ouvinte. E no modelo de segunda pessoa o foco da dependência é a pessoa do falante, mais precisamente o relacionamento entre falante e ouvinte. Nos três casos justificção adquirida através de testemunho é dependente da crença do falante, a discordância é referente ao critério epistemológico que justifica a crença do ouvinte no testemunho.

O modelo evidencial de dependência epistêmica é o mais defendido, tanto entre reducionistas como entre antirreducionistas. Apesar de possuir algumas diferenças entre eles, a característica básica de todo modelo evidencial é a de que a crença testemunhal depende de um evento comunicativo que serve como evidência. O testemunho de um falante conta como um evento em favor do fato sobre o qual o falante testemunha. O que varia nas diferentes

concepções de modelo evidencial são as considerações sobre a natureza do evento, e a forma como ele justifica a crença do ouvinte.

Jennifer Lackey (2008) é uma das principais representantes dessa concepção. No conceito de testemunho defendido por Lackey (2008) o sujeito é dependente de alguns eventos que são fonte de informação. Nessa relação a autonomia epistêmica é preservada porque o julgamento final irá depender exclusivamente dos recursos epistêmicos do sujeito. O falante não é diferente de outras fontes, como o relógio que possibilita saber que horas são. O falante não é mais que uma ferramenta que auxilia o ouvinte a obter conhecimento. Para Lackey (2008, p. 2) “nós não aprendemos a partir dos estados de crer ou saber de outra pessoa, mas aprendemos com as palavras de outras pessoas”. Lackey (2008) formula uma posição dualista, conforme a qual são necessárias razões positivas para crer no testemunho, mas ainda assim ele é fonte irredutível de conhecimento.

Tendo observado que alguns defendem uma concepção na qual o testemunho é concebido como um ato intencional por parte do falante, e outros defendem que testemunho é simplesmente uma fonte de crença para o ouvinte, Lackey (2008, p. 35) formula uma concepção dualista de conhecimento, segundo a qual:

S testemunha que p realizando um ato de comunicação A se e apenas se, em virtude do conteúdo comunicável de A, (1) S razoavelmente pretende transmitir a informação de que p ou (2) A é razoavelmente tomado como transmitindo a informação de que p.

Lackey (2008) defende que essa visão disjuntiva da natureza do testemunho pode resolver os problemas das abordagens reducionistas e antirreducionistas. Em *Knowing from words* (2006), critica a concepção que denomina *visão de crença do testemunho*, segundo a qual o conhecimento é transmitido pelas crenças de outras pessoas e não por suas palavras, e formula um par de contraexemplos a essa concepção. O primeiro pretende mostrar que se as declarações do falante são fiáveis não é necessário que suas crenças o sejam. E, o segundo pretende mostrar que as crenças do falante serem fiáveis, é insuficiente para transmissão de conhecimento por testemunho. Ambos têm por objetivo defender que o que possui significância epistêmica no testemunho são as declarações do falante, e não suas crenças.

Para Lackey (2006) se as declarações do falante são confiáveis não vem ao caso se suas crenças são massivamente inconfiáveis, o ouvinte pode adquirir conhecimento testemunhal a partir das declarações. O primeiro exemplo, e no qual nos focaremos para análise da proposta evidencial de Jennifer Lackey, é o exemplo da consistente mentirosa. Bertha possui uma lesão cerebral que faz com que ela se engane acerca de percepções

sensoriais de animais selvagens. Ao constatar isso seus pais a levam a um neurocirurgião que corrige o problema criando uma nova lesão no cérebro de Bertha. Agora, toda vez que Bertha vê um veado, ela acredita que é um cavalo, mas insinceramente afirma que é um veado. Ou seja, as crenças de Bertha continuam enganosas, mas suas declarações, graças à nova lesão, são agora confiáveis. O neurocirurgião não conta aos pais de Bertha qual foi o procedimento, de modo que Bertha é considerada uma testemunha extremamente fiável em sua comunidade, mesmo em relação a declarações sobre animais selvagens.

McMyler (2011) explora todas as nuances do exemplo e defende que não podemos adquirir justificação testemunhal a partir das declarações de Bertha, porque testemunho pressupõe confiança, e a Bertha não só mente, como sabe que está mentindo, é consciente de sua mentira. Lackey (2006) considera que qualquer declaração pode ser testemunho, inclusive se ela foi feita de forma privada, sem a intenção de comunicar. Desde que a declaração tenha valor de verdade ela pode contar como testemunho. Mesmo dentro do modelo evidencial muitos teóricos irão negar a posição de Lackey.

Fricker (1994), por exemplo, coloca como condição para o testemunho que as asserções tenham o objetivo de comunicar. Para melhor se referir a esse ato de fala que tem a intenção de comunicar algo a alguém a autora cunhou o termo “*contar*” (*tellings*) um conceito bem menos amplo do que o de declarações. Elizabeth Fricker (2014) não considera que algo dito privadamente seja *contar* (*telling*). Pode-se admitir que algo endereçado a outra pessoa e que eu tenha escutado seja *contar*, mas é requisito de *contar* que seja endereçado a alguém, que seja público<sup>38</sup>.

O modelo de dependência evidencial coloca o ato de fala como justificação última da crença testemunhal do ouvinte, o ato de fala é assim compreendido como um evento, que é a fonte de justificação. Fica difícil perceber como 1) isso envolve confiança no falante, e 2) como justificação testemunhal, colocada nesses termos, implica em qualquer tipo de dependência diferente de outros tipos de fontes epistêmicas, como a percepção, por exemplo. Os defensores do modelo evidencial podem tentar defender que esse é um bom motivo para aceitar o testemunho como fonte de crenças, pois ele não teria nenhuma diferença epistêmica relevante. Mas, para McMyler (2011) isso seria negar a característica mais peculiar do testemunho, o tipo de dependência epistêmica que lhe seria peculiar.

---

<sup>38</sup> Como no exemplo colocado anteriormente, no qual eu escutei Marcelo dizer a Ana, na saída para o almoço, que tinha o *Compêndio de Epistemologia*, em sua mochila. No almoço André comenta comigo que precisa fazer uma consulta ao livro, e eu lhe digo que Marcelo está com o livro.

Já para os defensores do modelo de dependência epistêmica baseada na herança o testemunho é peculiar e distinto de outras fontes de crença pela forma como se adquire justificção testemunhal. Justificção é adquirida a partir da crença do falante, e não de suas palavras. Assim, o falante deve ser tratado como agente doxástico, como alguém que adquire suas crenças com base em razões. O ouvinte herda a justificção da crença do falante.

David Owens (2000) é um dos principais representantes desse modelo; ele apresenta um caso similar ao proposto por Jennifer Lackey (2006). Uma paciente que é induzida a crer que uma mulher foi assassinada, a mulher foi de fato assassinada e o hipnotizador faz a paciente crer com o objetivo de não ter ele próprio que contar-lhe sobre o assassinato. Como no caso apresentado por Lackey a paciente hipnotizada faz declarações fiáveis, a despeito de haver algo errado com suas crenças. Mas, nesse caso, as declarações da paciente hipnotizada são sinceras, pois expressam suas crenças, apesar de injustificadas, já que geradas por hipnose.

Para Owens (2000), se eu não estiver consciente da condição da paciente eu não posso adquirir justificção a partir de suas declarações, se eu estiver consciente eu posso adquirir justificção, mas não testemunhal. Isso porque eu aprendo algo a partir das palavras da paciente, mas não a partir da pessoa da paciente.

O objetivo é fornecer um contraexemplo ao modelo evidencial, Owens (2000) defende que não se pode obter justificção testemunhal da paciente hipnotizada, porque seria simplesmente utilizar sua declaração como um indicador fiável dos fatos. Pode-se obter justificção utilizando declarações como indicadores de fatos, mas não se trata de justificção testemunhal. A crítica de Owens (2000) consiste exatamente em demonstrar através desse caso que o modelo evidencial não distingue justificção testemunhal de qualquer outro tipo de justificção. Para ele, justificção testemunhal é justificção adquirida a partir do falante, e não a partir das palavras do falante. Essa maneira de compreender testemunho é perfeitamente coerente com a concepção de que estados de crença são *herdados*. Se o ouvinte crê em uma afirmação sincera de um falante ele herda qualquer justificção que a crença do falante possa ter. O testemunho é um mecanismo causal através do qual as crenças de um ouvinte herdam a justificção das crenças de um falante.

Conforme o modelo de herança o sujeito coloca nas “mãos” de outra pessoa não apenas a justificção de suas crenças, mas também sua racionalidade (OWENS, 2000). Assim, do mesmo modo que no modelo de segunda pessoa, o ouvinte possui o direito epistêmico de conceder ao falante, que é responsável pela justificção de sua crença. Mas é preciso que o falante esteja justificado, porque a justificção do ouvinte depende da justificção do falante.

O ouvinte é dependente da justificação do falante e o falante é responsável pela justificação do ouvinte. Se o falante não possui justificação, tampouco o ouvinte possuirá. A dependência é, em última instância, uma dependência de racionalidade. Por isso no caso do paciente hipnotizado não há justificação testemunhal, porque o paciente enquanto falante, não possui razões que o ouvinte possa herdar.

Owens (2000) considera ainda pior o caso em que um falante está mentindo, pois quando alguém está sendo insincero não está assumindo a responsabilidade epistêmica das informações que transmite, de modo que não se trata de relação testemunhal. Relação testemunhal, para os defensores do modelo de herança, implica em responsabilidade epistêmica por parte do falante para que o ouvinte possa herdar justificação.

Na concepção de dependência epistêmica por herança não é o testemunho em si que justifica as crenças do ouvinte, senão a crença justificada do falante. McMyler (2011) apresenta uma crítica ao modelo de herança justamente nesse ponto. Quando alguém me pergunta como sei que p eu apelo ao testemunho do falante, ao ato do falante me contar que p. Eu não apelo para o que justifica a crença do falante, mas para o testemunho dele de que p. Por exemplo, quando um matemático prova um teorema e me diz que este é verdadeiro meu apelo para justificar a crença será ao testemunho do matemático, e não a sua prova dedutiva do teorema. McMyler (2011, p. 90) afirma que:

A crença do matemático na verdade do teorema é justificada a priori, mas não parece que minha crença testemunhal da verdade do teorema é desse modo justificada a priori também. Minha crença parece ser justificada a posteriori pelo testemunho do matemático e conseqüentemente se consultado sobre minha justificação eu vou citar o testemunho do matemático.

É o testemunho do matemático que parece justificar minha crença na verdade do teorema, e não a demonstração do teorema. Mas o modelo de herança defende que quando concedemos a um falante o que estamos tentando fazer é acessar as razões do falante para crer. Eu não estou apelando ao testemunho para justificar minha crença, e sim apontando para onde a justificação última de minha crença pode ser encontrada. São as razões para crer do falante que justificam minha crença, o testemunho só me possibilita acessá-la, é como um veículo através do qual eu posso herdar justificação.

Para um defensor do modelo evidencial isso não faz sentido, o que justifica a crença testemunhal de um ouvinte não é o mesmo que justifica a crença do falante. Os defensores do modelo evidencial consideram que o testemunho, enquanto ato de fala, é um evento que justifica a crença do ouvinte. Um defensor do modelo de segunda pessoa também não

concorda com a concepção de testemunho como veículo através do qual se herda justificção. No modelo de segunda pessoa o que justifica a crença testemunhal é o falante *contar* ao ouvinte que *p*, de modo que ele possui responsabilidade epistêmica sobre *p*, e o ouvinte pode conceder a ele.

No livro *Testimony, Trust and Authority* (2011) McMyler apresenta a abordagem de segunda pessoa, iniciando por uma distinção muito relevante, ele afirma que casos de conhecimento testemunhal envolvem confiar em um falante, mas que “confiar (*trusting*) em outra pessoa envolve mais do que meramente fiar-se (*relying*) na pessoa” (MCMYLER, 2011, p. 91). Temos abordado desde o capítulo anterior a relevância da distinção entre confiar e fiar-se. Anette Baier (1986) já destaca a diferença entre ambas. Segundo a autora, fiar-se pressupõe uma relação de dependência, geralmente voltada para objetos, mas podendo também ocorrer com seres humanos. Quando nos fiamos em alguém ou algo esperamos que isso funcione da maneira adequada, se acaso não funcionar nos sentimos decepcionados. A reação em uma relação de confiança é outra, quando alguém não cumpre sua parte em uma relação de confiança quem confiou sente-se traído. Porque confiança é uma relação mais profunda do que fiar-se em algo ou alguém, envolve uma relação interpessoal.

Fiabilidade (*reliability*) aparece em uma perspectiva mais individualista, e é considerada o suficiente para formar uma razão epistêmica. Trata-se de uma espécie de dependência epistêmica entre os agentes e suas fontes de conhecimento. Fiabilidade (*reliability*) é o que confere *status* de evidência a algo e fiar-se é a atitude do agente para aceitar algo como evidência. Já confiar (*trust*) implica boa vontade do falante em prol das necessidades do ouvinte, e está em uma perspectiva interpessoal.

Geralmente, quando falamos dos nossos próprios sentidos estamos falando de fiabilidade (*reliability*), a mesma terminologia que utilizamos para coisas materiais. Fiabilidade expressa uma relação mais básica com o mundo, nos fiamos que as regras morais básicas serão cumpridas e que o mundo irá funcionar da forma adequada. Mas caso isso não ocorra não nos sentimos traídos, apenas decepcionados. Quando o ônibus não passa no horário, por exemplo, me sinto decepcionada, mas isso não faz com que eu deixe de acreditar no funcionamento das instituições. Com meus sentidos se passa o mesmo, me sinto decepcionada quando me engano, mas não me sinto traída. Entretanto, quando confio em alguém e essa pessoa me engana deliberadamente, me sinto traída, pois é a violação de uma relação mais profunda.

McMyler (2011) afirma que podemos nos fiar (*rely*) em alguém sem confiar (*trust*) nessa pessoa. Quando pedimos informações a completos estranhos na rua estamos nos fiando

neles. Não confiamos, não se estabelece nenhuma relação de promessa, não há direitos e deveres envolvidos, mas ainda assim acreditamos quando nos indicam a direção e seguimos suas indicações. Para McMyler (2011), confiar nos outros para adquirir conhecimento testemunhal envolve mais do que meramente fiar-se de que as pessoas estejam falando coisas verdadeiras. Confiar envolve, pelo menos, fiar-se em que o outro diga coisas verdadeiras por sua boa vontade em relação a nós. Assim, confiar envolve também pressupor a boa vontade do outro em me auxiliar, mais do que simplesmente crer que o que o outro diz é verdadeiro.

Não se pode reduzir autoridade à fiabilidade (*reliability*), esta concepção de testemunho considera que confiança e fidedignidade (*trust/trustworthy*) são formas especiais de dependência epistêmica com valor epistêmico particular. E que conferem ao falante o mérito de quem possui a melhor posição epistêmica na relação de testemunho. A característica essencial do testemunho é a vontade que tais sujeitos têm de obter e compartilhar conhecimento.

A perspectiva de segunda pessoa considera que em muitos casos o ouvinte aceita as palavras do falante e as toma para si, assumindo o testemunho do falante com base em autoridade, e nesses casos parece que há confiança. São casos nos quais o ouvinte não busca uma conclusão própria para sua crença, e por isso são casos que merecem um tratamento diferenciado. Os adeptos deste modelo reconhecem que existe diferença entre casos em que o ouvinte apenas fia-se nas palavras do falante para encaminhá-lo a verdade e casos nos quais o ouvinte confia no falante e não busca suas próprias conclusões.

Nesta perspectiva, testemunho é considerado razão epistêmica genuína, no sentido amplo de algo que conta como razão para verdade ou probabilidade de uma proposição. Mas não no sentido de colocar o sujeito em uma posição de chegar às suas próprias conclusões sobre a proposição. No modelo de segunda pessoa a expressão de um falante de que  $p$  é razão para o ouvinte crer que  $p$ , mas não de modo a chegar às suas próprias conclusões sobre  $p$ .

O objetivo dessa proposta é exatamente fornecer uma explicação de casos de justificação nos quais o sujeito não está chegando às conclusões por si próprio, mas está confiando em um falante como guia para adquirir crenças verdadeiras. Sendo que o conceito de confiança tradicionalmente implica boa vontade<sup>39</sup>, na abordagem de segunda pessoa o conceito é compreendido como fiabilidade na boa vontade do outro.

Quando confiamos no testemunho dos outros para nos guiarem para verdade, a boa vontade é compreendida em termos de responsabilidade epistêmica. Quando o ouvinte confia

---

<sup>39</sup> Conforme discussão no capítulo 1.

no falante ele delega a este a responsabilidade de responder aos desafios sobre sua crença. Para McMyler (2011) testemunhar implica em assumir a responsabilidade sobre suas afirmações, enquanto que confiar no testemunho implica fiar-se na responsabilidade do falante.

O ouvinte tem o direito epistêmico de conceder os desafios que são colocados a sua crença de volta ao falante, no qual ele confiou para adquirir a crença. Mas é importante destacar que nem todos os desafios são responsabilidade do falante. Quando questionado sobre a sinceridade ou honestidade do falante o ouvinte não pode conceder, sendo ele próprio o responsável por responder.

O ouvinte pode conceder desafios referentes ao conteúdo do testemunho do falante e o falante é epistemicamente responsável por respondê-los. Mas, o ouvinte é epistemicamente responsável por responder sobre a honestidade e sinceridade do falante. Aqui o testemunho está diretamente conectado com o tipo de responsabilidade epistêmica assumido por ambas as partes no processo de dar e receber testemunho. Testemunho é compreendido como *razão de segunda pessoa* para crer.

McMyler (2011, p. 94) define testemunho como a “consideração que justifica uma crença em virtude da relação de autoridade e responsabilidade existente entre um remetente e um destinatário”. De modo que não somente o falante tem responsabilidade epistêmica quando profere um testemunho, tendo assim que arcar com as objeções que possam ser endereçadas a sua afirmação, mas o ouvinte tem responsabilidade quando aceita o testemunho de um falante, pois precisa arcar com as objeções sobre a sinceridade e a honestidade desse falante. O ouvinte tem que reconhecer a honestidade e sinceridade do falante, pressupor a boa vontade deste, e assim conceder autoridade ao testemunho, formando suas crenças com base nele.

A relação testemunhal pode ser comparada à instituição moral da promessa. Quando um ouvinte assume um testemunho ele adquire um direito de reclamar que é análogo aquele que alguém possui quando aceita uma promessa. Aceitar uma promessa é colocar-se em uma situação de vulnerabilidade, significa confiar na boa vontade do outro e assumir que ele vai cumprir a promessa agindo conforme suas palavras. Se isso não ocorrer a pessoa que confiou se sentirá traída. A promessa estabelece uma relação que cria obrigações para aquele que promete e confiança para aquele que aceita a promessa. Se a promessa não é cumprida a relação é gravemente rompida. A promessa dá àquele que confia o direito de reclamar, de queixar-se caso ela não seja cumprida. Segundo McMyler (2011), o direito de conceder ao falante é análogo ao direito de reclamar que alguém que aceita uma promessa possui.

Uma pessoa adquire o direito de reclamar apenas quando de antemão aceitou a promessa. Caso ela não aceite a promessa, mas pense que o outro vai cumpri-la mesmo assim, porque acredita que adquirir fama de mentiroso não é bom para ninguém, e a pessoa não o fizer, a única reação aceitável é desapontamento. Por não ter aceitado a promessa ela não tem direito de reclamar, tampouco de sentir-se traída. O mesmo acontece com alguém que assume o testemunho como evidência para chegar às suas próprias conclusões sobre o fato em questão, essa pessoa não possui direito epistêmico de conceder ao falante. Aceitar o testemunho como evidência para chegar às suas próprias conclusões sobre algo e ser desapontado pode gerar algum tipo genérico de direito de reclamar, mas não gera algo forte, e com significância epistemológica, como o direito de conceder ao falante. O direito de conceder é o que dá ao testemunho sua característica peculiar, diferente de todas as outras fontes epistêmicas e com significância epistemológica para além de moral.

No modelo de segunda pessoa, a justificação testemunhal pressupõe confiar no falante no sentido de ele estar sendo verdadeiro. E confiar no falante no sentido de ele estar sendo verdadeiro pressupõe mais do que fiar-se no falante, pressupõe fiar-se na boa vontade do falante. Assim, justificação testemunhal não pode ser adquirida a partir de testemunho insincero, pois a aquisição de justificação testemunhal é diretamente dependente da boa vontade do falante e testemunhos insinceros carecem de boa vontade. Isso refuta o exemplo de Lackey como caso de justificação testemunhal, já que se trata de testemunho insincero.

Em testemunhos insinceros o falante simula assumir a responsabilidade epistêmica implicada em testemunhar. Segundo a concepção de segunda pessoa para que ocorra aquisição de justificação a partir de testemunho a responsabilidade do falante é condição necessária, deste modo responsabilidade simulada não pode justificar a crença do ouvinte. O que faz a justificação testemunhal diretamente dependente da sinceridade do falante.

O modelo evidencial de dependência epistêmica trata o testemunho como mais uma fonte de evidência, equivalente a percepção, e assim ignora a característica distintiva da justificação testemunhal. O modelo de herança não aceita que as declarações do falante sejam tratadas como mera evidência, mas considera que o testemunho é um mecanismo preservativo, como a memória, que possibilita ao ouvinte herdar justificação. O modelo de segunda pessoa considera que se trata de uma relação essencialmente interpessoal, na qual o falante não é nem mera fonte de evidência, tampouco fonte através da qual herdamos justificação.

Nossas crenças testemunhais, no modelo de segunda pessoa, são justificadas por meio da nossa relação com outras pessoas; assim, quando questionados sobre nossa justificação

podemos simplesmente citar o falante. Isso torna o testemunho um tipo muito específico de razão para crer; uma razão de segunda pessoa. McMyler (2011) defende que essas razões de segunda pessoa têm significância epistêmica e não apenas pragmática, como muitos autores têm defendido.

O autor afirma ainda que “relações interpessoais representam irreduzível papel epistêmico ao suportar certos tipos de crença” (MCMYLER, 2011, p. 115). Isso é dizer que quando confiamos em alguém para x estamos acreditando que a pessoa irá realizar x e esse acreditar é epistemicamente suportado através da relação interpessoal entre falante (confiado) e ouvinte (que confia). Crença testemunhal e confiança interpessoal são tipos de crença em que responsabilidade epistêmica é compartilhada entre os sujeitos que constituem a relação, sendo que nessa relação o ouvinte confere ao falante autoridade epistêmica.

A autoridade epistêmica exige não apenas a competência para crer, mas também competência para o reconhecimento das competências na relação interpessoal. O ouvinte precisa ser competente para reconhecer a competência do falante, e o falante precisa ser competente para reconhecer a sua capacidade de dar conta da demanda solicitada pelo ouvinte naquela circunstância específica.

McMyler (2011) distingue entre (1) *confiar em* e (2) *confiar que*. *Confiar em* é ceder a alguém a responsabilidade sobre algo que é importante para nós, *confiar que* equivale a acreditar fortemente, com base em razões, que alguém agirá de determinado modo. No exemplo de McMyler (2011, p. 115-6) um policial que, durante semanas, está espionando à Mary, *confia que* hoje antes do trabalho ela deixará as crianças na escola, porque é o que ela faz diariamente antes do trabalho. Isso é diferente de afirmar que o policial *confia em* Mary para deixar as crianças na escola. Podem haver casos em que (1) e (2) coincidam, podem haver casos em que (1) seja verdadeiro e (2) não, ou que (2) seja verdadeiro e (1) não, mas definitivamente expressam coisas diferentes. E não se tratam de variações contextuais; pois, no mesmo contexto, *confiar que* e *confiar em*, expressam coisas diferentes. Em (1) a confiança é dirigida a uma pessoa, enquanto em (2) é dirigida a uma proposição.

Podem-se compreender as duas proposições como dirigidas a segunda e terceira pessoa, sendo que a proposição “Confio *em* Mary para pegar as crianças hoje” representa uma atitude de segunda pessoa, enquanto “Confio *que* Mary irá pegar as crianças hoje” representa uma atitude de terceira pessoa. Quando eu confio *em* Mary estou reconhecendo que ela possui autoridade e competência, assim estabeleço com ela uma relação interpessoal de segunda pessoa. Mary torna-se responsável por fazer o que lhe confiei. Se acaso não fizer a consequência será uma atitude de ressentimento de minha parte.

McMyler (2011) compreende esse tipo de relação interpessoal de segunda pessoa como *relações normativas bipolares*, porque pressupõem atitudes de ambas as partes envolvidas na relação, que funcionam como respostas em relação à atitude do outro. O mesmo não ocorre em relações de terceira pessoa, ou *confiança que*. Se eu apenas confio *que* Mary pegará às crianças na escola, eu não estou cedendo autoridade e competência à Mary, ela não é responsável por realizar a ação, e tampouco eu teria direito de ressentir-me com ela por não fazê-lo.

Os tipos de relações de confiança nas quais os teóricos da confiança estão mais interessados são as relações interpessoais (McLEOD, 2011), que envolvem fiar-se na boa vontade do confiado, mais do que formas de confiança diretamente cognitivas. Esse tipo de relação é, essencialmente, interpessoal; principalmente, porque envolve o risco de traição. O confiado coloca-se em uma posição vulnerável, na qual pode ser traído por aquele em quem confia, assim torna-se dependente do outro. Richard Holton (1994) defende que o que distingue confiar de fiar-se é uma postura participante por parte daquele que confia. O fato de que quem confia se sente grato quando a relação é correspondida, ou sente-se traído quando não é, caracteriza essa postura participante. Para Holton (1994), confiança não é uma atitude cognitiva e sim uma atitude prática, na medida em que exige essa postura participante. A fiabilidade necessária para confiar em alguém não é construída com base na evidência, mas em uma perspectiva prática.

Já, McMyler (2011) defende que confiar é uma atitude cognitiva de segunda pessoa. Confiança envolve o reconhecimento do confiado pelo confiante em uma relação interpessoal, mas envolve também tomar algo como verdadeiro com o objetivo de acertar. Nesse sentido, confiar é muito semelhante a crer, a diferença está apenas no que justifica a crença. A confiança é justificada pela relação interpessoal entre confiante e confiado. Quando confio em alguém acredito que essa pessoa fará algo que espero que ela faça. No exemplo anterior, se confio em Mary para pegar as crianças na escola é porque acredito que ela pegará as crianças na escola. O que justifica minha confiança é a relação interpessoal que estabeleço com Mary. Essa relação interpessoal dá suporte epistêmico à minha crença. Para o autor “confiança interpessoal genuína é crença que é justificada por pelo menos uma razão de segunda pessoa implícita” (MCMYLER, 2011, p. 131). Ou seja, confiança interpessoal é crença embasada em razões fornecidas por outra pessoa.

Confiar tem sido distinguido de crer por muitos filósofos, ou ainda compreendido como crer sem razões. Na perspectiva de McMyler (2011) não se trata de crer sem razões, se não de crer com base em razão testemunhal. Quando confiamos em alguém acreditamos no

que a pessoa diz com base em seu testemunho, trata-se de uma razão de segunda pessoa para crer. Pode ser que não tenhamos nenhuma razão impessoal ao acreditar com base em testemunho, mas isso não quer dizer que não tenhamos razões. Nessa concepção de testemunho confiança é embasa em razões de segunda pessoa e pressupõe uma dependência interpessoal irreduzível na pessoa confiada.

É importante distinguir entre o que justifica a atitude de confiar em alguém para algo e o que justifica a crença envolvida em confiar em alguém para algo. Se considerarmos que a crença envolvida em confiar em alguém é justificada apenas por meio de nossas evidências para a fidedignidade da pessoa, então é difícil ver como isso difere de uma crença que não envolve confiança. Entretanto, McMyler (2011) sugere que devemos conceber a crença envolvida em confiar em alguém como justificada através do relacionamento interpessoal entre falante e ouvinte. Nesse caso a fidedignidade do falante serviria como um pano de fundo que coloca o ouvinte em uma posição de considerar o relacionamento interpessoal como capaz de gerar razões de segunda pessoa, ao menos implícitas, para confiar. Confiança é, deste modo, uma atitude irreduzivelmente interpessoal.

Quando confio em alguém para crer que p essa pessoa assume parte da responsabilidade sobre minha crença. Eu não estou indo às minhas próprias razões sobre p, apenas tenho minhas próprias razões para crer na fidedignidade da pessoa. O relacionamento interpessoal que mantemos gera razões de segunda pessoa para crer que p. Se desafiado sobre minha crença posso conceder o desafio à outra pessoa, que tem a responsabilidade epistêmica de dar conta dele.

Confiança é compreendida tanto como sendo cognitiva, quanto como irreduzivelmente interpessoal. É cognitiva na medida em que confiar em alguém para algo envolve acreditar na pessoa com base em razão genuinamente epistêmica. E é interpessoal na medida em que a razão que justifica a crença é irreduzivelmente de segunda pessoa. Isso faz com que ao confiar em alguém eu não seja completamente epistemicamente responsável pela minha crença, já que posso conceder à pessoa em quem confiei. A pessoa em quem confio é parcialmente epistemicamente responsável pela justificação de minha crença, de modo que ao ser desafiado sobre a crença posso conceder a ela. A proposta de McMyler (2011) pretende resolver o antagonismo entre autoridade teórica e autoridade prática, compreendendo confiança como cognitiva e irreduzivelmente de segunda pessoa.

O antagonismo entre teoria e prática, ou entre crenças e ações pode ser explicado em termos de relações interpessoais. Confiança é aqui compreendida como uma espécie de crença. “Confiar em uma pessoa para  $\Phi$  envolve acreditar que a pessoa irá  $\Phi$  nas bases de

pelo menos razões de segunda pessoa implícitas que servem para justificar a crença em virtude do relacionamento interpessoal existente entre confiante e confiado” (MCMYLER, 2011, p. 166).

Ações podem ser justificadas a partir do relacionamento interpessoal dos envolvidos sem que haja confiança. Eu posso fazer o que alguém me diz para fazer em função de alguma relação de autoridade que a pessoa mantém comigo, mesmo que eu não confie na pessoa ou não acredite que seja a coisa certa a fazer. Mas não posso confiar no testemunho de alguém sem acreditar nele, não posso simplesmente confiar em uma pessoa para crer que p se eu não acredito que p. Um soldado pode aceitar as ordens de seu superior mesmo considerando-as arbitrárias, ou antiéticas, por medo das consequências práticas de não cumpri-las, mas o mesmo não se passa em relação a confiar no testemunho de alguém.

Pode-se agir com base em razões de segunda pessoa sem que isso envolva confiança. Uma razão de segunda pessoa é uma razão originada de relações de autoridade e responsabilidade entre falante e ouvinte, mas isso não necessariamente envolve confiança. No caso de ações, pode-se agir sem confiança e sem crença, apenas em função da relação interpessoal, como no exemplo do soldado. A despeito dessas diferenças entre razões práticas e teóricas, ambas podem ser justificadas a partir de relações interpessoais de autoridade e responsabilidade, o que faz das relações interpessoais parte significativamente importante de nossas vidas enquanto seres racionais.

A ideia de que outras pessoas representam um papel significativo e irreduzível na racionalidade prática é uma ideia já admitida por muitos filósofos morais. A sugestão de McMyler (2011) é que desempenham esse mesmo papel na racionalidade teórica. Tradicionalmente, relações de autoridade e responsabilidade não foram admitidas como tendo papel justificatório relevante, ou mesmo viável, em Epistemologia. A proposta de que essas relações possuam significância epistêmica irreduzível parece violar o princípio de autonomia epistêmica, tão caro aos epistemólogos.

Mas, segundo o modelo de segunda pessoa, autonomia epistêmica é um erro. Agentes racionais não são sempre, nem unicamente, responsáveis pela justificação de suas crenças. Conhecimento ou crença testemunhal implica que parte da responsabilidade epistêmica pertence ao falante, de modo que o ouvinte pode conceder certos desafios a ele. Responsabilidade epistêmica em casos de conhecimento ou crença testemunhal é dividida entre falante e ouvinte na relação interpessoal. Isso não significa abandonar a autonomia epistêmica, o ouvinte é sempre responsável por buscar suas próprias conclusões sobre a

fidedignidade do falante, exercendo assim sua autonomia. O ouvinte é responsável quando concede autoridade, e deve fazê-lo corretamente.

O modelo de segunda pessoa considera que o testemunho pode ser fonte de conhecimento e/ou justificação porque é uma prática generalizada na vida diária de todos os seres humanos graças a qual tornamos possível a distribuição e a partilha do conhecimento. Essa prática implica em um tipo de atitude cooperativa entre agentes. Testemunho é uma relação social comunicativa, que envolve reconhecimento. Por parte do ouvinte o reconhecimento da autoridade do falante, por parte do falante o reconhecimento da precariedade epistêmica do ouvinte. Seria esse reconhecimento mútuo suficiente para tornar a resposta do falante uma razão epistêmica para o ouvinte<sup>40</sup>? McMyler oferece uma boa contribuição ao salientar a presença de deveres e direitos na relação de testemunho, mas não dá conta de todas as preocupações epistemológicas<sup>41</sup>.

Confiança é uma relação que envolve direitos e deveres. Ao confiar reconhece-se a competência e autoridade do falante, é responsabilidade do ouvinte realizar adequadamente este reconhecimento. E se o falante não cumpre o que se espera dele há uma atitude de ressentimento por parte do ouvinte. Confiar é um tipo de laço social que as pessoas estabelecem entre si, um indicador de sucesso nas relações interpessoais. Broncano (2008, p.13) acerta o alvo quando observa que “[...] a confiança abrange uma grande variedade de atos comunicativos que não são necessariamente de importância epistemológica. Na verdade, a confiança abrange não apenas os casos de dependência epistêmica, mas qualquer caso de dependência.” Resta saber se ela desempenha, realmente, algum papel epistêmico indispensável na aquisição de justificação ou na transmissão de conhecimento por testemunho.

### 3.2 A visão interpessoal de Paul Faulkner

Em *Knowledge on Trust* (2011), Paul Faulkner pretende oferecer uma teoria do testemunho, que nos permita compreender como podemos adquirir conhecimento<sup>42</sup> a partir dos atos de fala de outras pessoas. O filósofo defende que confiança é essencial para compreensão da relação testemunhal. Ele busca fornecer uma contribuição para a questão do

---

<sup>40</sup> Esses questionamentos são fruto dos diálogos com o Professor Dr. Fernando Broncano, que suscitaram tais inquietações.

<sup>41</sup> Os problemas da proposta de Benjamin McMyler serão abordados no capítulo seguinte.

<sup>42</sup> Faulkner, diferentemente de McMyler, está preocupado com transmissão de conhecimento testemunhal e não com aquisição de justificação por testemunho.

conhecimento testemunhal que não seja nem reducionista, nem antirreducionista, trata-se de uma posição híbrida. Confiança, afirma ele, pode ser compreendida tanto como uma ação, quanto como uma atitude. É uma ação quando eu dependo de outra pessoa para fazer algo. Mas como atitude é mais complexa, podendo ser preditiva ou afetiva.

Faulkner (2011, p. 145) define uma atitude de confiança preditiva como “A confia em S para  $\emptyset$  (no sentido preditivo) se e somente se (1) A depende de S fazer  $\emptyset$  e (2) A espera S para  $\emptyset$  (onde A espera isso em um sentido que A prediz que S irá  $\emptyset$ )”. Confiança preditiva envolve espera e crença. Uma crença no futuro, de que a pessoa irá realizar o que se espera dela, por isso preditiva. Em *A Genealogy of Trust* (2007, p. 312) Faulkner (citando Hollis) afirma que esse tipo de confiança também pode ser aplicado ao mundo em geral, de modo que é muito semelhante à fiabilidade.

E define confiança afetiva como “A confia em S (no sentido afetivo) se e somente se (1) A depende de S fazer  $\emptyset$  e (2) A espera que (1) motive S para  $\emptyset$  (onde A espera isso no sentido que A espera de S que S seja movido pela razão para  $\emptyset$  dada por (1))” (FAULKNER, 2011, p. 146). Confiar afetivamente envolve esperar que sua dependência gere no confiado uma razão para agir conforme você espera. Confiar afetivamente envolve esperar que a confiança motive o confiado. E envolve também assumir os riscos de que isso possa não ocorrer. Confiança afetiva possui um sentido puramente interpessoal, que dá origem a uma série de atitudes reativas se o confiado se mostra não fidedigno (FAULKNER, 2007). O desapontamento da confiança afetiva gera ressentimento e faz com que nos sintamos traídos.

Confiança afetiva envolve boa vontade ao depender de outra pessoa, porque se espera que o outro não o decepcione, mas se aceita o risco de ser decepcionado. Confiança preditiva considera não somente nossa relação com outras pessoas, também com as coisas do mundo, nesse caso a expectativa gerada é apenas uma questão de crença na fiabilidade das pessoas ou coisas<sup>43</sup>. Na confiança afetiva a expectativa é em relação à pessoa confiada e é ligada a determinadas atitudes reativas, como recriminar ou mesmo cortar laços com pessoas que não são fidedignas.

Para Faulkner uma explicação das expectativas que atribuímos a pessoas não pode ser a mesma daquela que atribuímos à fiabilidade das crenças. Confiança afetiva pressupõe uma expectativa em pessoas, esse é um tipo de atitude na qual possuímos liberdade de escolha. O filósofo (2007, p. 313) defende que podemos controlar nossas expectativas sobre pessoas,

---

<sup>43</sup> A distinção entre confiança preditiva e afetiva mostra-se muito semelhante à distinção colocada em Filosofia Moral entre confiar e fiar-se, apresentada no segundo capítulo. Confiança preditiva possui as mesmas características de fiabilidade, do mesmo modo que confiança afetiva é caracterizada da mesma maneira que confiança moral.

podemos escolher de quem esperar algo, em quem confiar. Já nossa expectativa na fiabilidade das crenças não pode ser controlada voluntariamente, pois não existe controle voluntário sobre crenças. Confiança preditiva não é o tipo de atitude que podemos escolher ter.

Faulkner pretende explicar como o testemunho é capaz de transmitir conhecimento. O que garante que a captação do testemunho seja capaz de transmitir conhecimento? A resposta está no conceito de confiança. Não se trata de uma teoria reducionista, pois ainda que Faulkner concorde que nós só podemos conhecer através do testemunho quando há razões para crer, ele não concorda que o testemunho seja uma fonte de crença redutível a outras fontes. Também não é antirreducionista. Concorda com o antirreducionismo sobre a afirmação de que o testemunho é transmissor de conhecimento, mas discorda que exista um direito geral de acreditar no testemunho.

Em *A Genealogy of Trust* (2007), Faulkner estabelece uma diferenciação entre confiança e crença, dando a entender que confiança é diferente de *crer que*, mas muito próximo a *crer em*. Ele afirma a existência de uma tensão entre aceitar o que alguém diz por confiar na pessoa e fazê-lo com base em evidências de que esse tipo de testemunho é geralmente verdadeiro. Confiança não é sensível a contraevidências, podemos seguir confiando em alguém mesmo frente a evidências contrárias. Assim, confiança envolve *crer em* alguém e não *crer que* o que ela diz é verdadeiro.

Confiança não pode ser reduzida à crença na fiabilidade do falante, tal como pretendem os reducionistas. Tampouco é uma atitude universalizável que pode ser estendida a qualquer pessoa, como pretendem os antirreducionistas. Mas uma atitude discriminatória e por isso epistemicamente avaliável. Assim, crença baseada em confiança seria o único modo de o testemunho transmitir conhecimento. Uma explicação genealógica<sup>44</sup> de confiança embasaria as afirmações acima.

Faulkner (2007, 2011) supõe que em um estado de natureza não haveria cooperação. Não faz sentido pensar em um ambiente no qual falantes e ouvintes defendem cada um seus próprios interesses e ainda assim cooperam entre si. No caso hipotético de um estado de natureza teríamos indivíduos racionais defendendo seus próprios interesses, eles seriam capazes de se comunicar, mas nada na natureza da comunicação linguística implica em transmitir informações de forma fiável. A comunicação é um ato intencional através do qual falantes e ouvintes se comunicam por causa de seus interesses, mas seus interesses podem não

---

<sup>44</sup> Genealogia é o estudo das origens. Faulkner pretende analisar a origem da atitude de confiança, como ela surgiu e se estabeleceu nas sociedades humanas através de um estado de natureza hipotético. Trata-se de oferecer uma explicação da atitude de confiança mostrando como ela é necessária para a vida humana.

convergir. Ouvintes buscam obter crenças verdadeiras, mas falantes podem simplesmente tentar influenciar os ouvintes para acreditar e fazer o que eles querem. Não faz sentido dizer que há cooperação porque pode ser bem mais útil para os falantes não se comprometerem a dizer a verdade. Não existe nenhuma restrição a priori ou não acidental que faça com que os falantes digam a verdade em processos comunicativos.

Pode ser que em alguns casos falantes digam a verdade, mas isso é insuficiente para que se presuma que existe um direito geral de confiar nos falantes como supõe o antirreducionismo. Falantes podem tanto mentir quanto dizer a verdade isso dependerá do que melhor beneficia seus interesses. O ouvinte não pode presumir que o falante será sincero e assim não pode presumir que escutá-lo seja um bom guia para a verdade. E, se não se pode presumir cooperação não se pode aceitar o antirreducionismo.

Faulkner (2007) supõe uma sociedade em estado de natureza extensa o suficiente para dividir-se em pequenos grupos, que coabitam. Esses pequenos grupos têm interesses próprios e são motivados por eles em processos comunicativos. Os falantes muitas vezes desconhecem os interesses dos outros envolvidos no processo, do mesmo modo que o ouvinte pode não dispor de informações sobre as razões que motivam o falante a se comunicar. O ouvinte não pode avaliar o risco de ser mal informado, desconhece qual a possibilidade de adquirir crenças falsas. Ainda, o falante pode ser motivado por seus interesses próprios a ser insincero. Nessas circunstâncias não seria racional aceitar as informações, pois adquirir crenças falsas é uma posição pior do que a ignorância. Isso geraria um ceticismo sobre testemunho.

Analisando *Truth and Truthfulness* (2002) de Bernard Williams, Faulkner (2007) nota que em um estado de natureza acreditar em um falante que expressa uma crença não é suficiente para torná-la razoável, o ouvinte precisa também acreditar que o falante é fiável e possui uma disposição à acurácia. Confiar em um falante para cooperar em processos comunicativos envolve acreditar que ele é sincero e que possui acurácia. Faulkner considera que o que desempenha o papel de transmissão de conhecimento nos processos comunicativos, tal como proposto por Williams, é o fato de que existem relações de confiança entre os interlocutores e isso fornece os fundamentos para as crenças. Relações de confiança introduzem punições informais sobre o comportamento indigno de confiança: se você não coopera comigo não irei cooperar com você, vou me ressentir, me sentir traído, vou evitar estabelecer relacionamentos com você novamente, e isso inclui trocas de informação. Nós confiamos em outras pessoas e acreditamos que elas não irão guiar-se apenas por interesse próprio e nos enganar porque existem punições para quem age dessa desta forma. O risco das

sanções faz com que seja melhor para nossos próprios interesses cooperar e agir de forma fidedigna.

Faulkner (2007, p. 315) considera que “o estado de natureza é totalmente social e assim estruturado por relações de confiança e amizade que geram obrigações não epistêmicas para aceitar qualquer oferta de informações”. Muitas das informações são aceitas por razões prudenciais, morais ou embasadas em relações de afeto com as pessoas. Muitas de nossas relações se mantêm com base na confiança sobre o que é dito e como meio de evitar ressentimento em outras pessoas. Nós aceitamos o que as pessoas nos dizem pela força das relações de confiança e essas são razões não epistêmicas para aceitar atos de fala e agir conforme eles. Mas, a captação do testemunho não pode ser garantida por razões não epistêmicas. A genealogia da confiança precisa de um conceito de confiança afetiva, mas se esse conceito não for capaz de fornecer razões epistêmicas ele não pode dar conta do problema do testemunho.

Williams concebe que confiança é crença na fiabilidade da outra pessoa, sendo que sinceridade e acurácia são características dessa fiabilidade. Acurácia não é suficiente, o ouvinte precisa pressupor também que o falante é sincero. Já na definição de confiança afetiva proposta por Faulkner (2007) a crença na fiabilidade não é necessária, pois confiança afetiva é suficiente para dar ao ouvinte uma razão para aceitar que o que o falante diz é verdadeiro. Quando alguém crê afetivamente em um falante como uma razão para pensar que o que ele afirma é verdadeiro, faz isso porque a expectativa que constitui a confiança afetiva pressupõe o reconhecimento do falante da desvantagem do ouvinte sobre aquela informação e pressupõe que isso irá motivar o falante a informar corretamente.

A confiança afetiva é definida em termos de expectativa do ouvinte que o falante reconheça sua dependência para essa informação. E se o falante reconhece a dependência do ouvinte e afirma p, o ouvinte assume que ele afirma p porque se dirige à sua necessidade epistêmica. Trata-se da pressuposição de que o falante é fidedigno, isto é, considera a dependência epistêmica do ouvinte como uma razão para dizer o que ele sabe. E essa presunção de fidedignidade fornece ao ouvinte uma razão para aceitar o que o falante diz do mesmo modo que a crença em sua fiabilidade o faria. Nas palavras de Faulkner (2007, p. 315):

A genealogia de Williams, eu argumento, enfrenta um dilema cuja resolução requer uma explicação de como a atitude de confiança afetiva pode bastar para explicar a aceitação de um ouvinte do testemunho. No entanto, essa explicação não pode meramente demonstrar que aceitação unicamente baseada em confiança pode ser razoável, já que razões podem ser morais e práticas, bem como epistêmicas. Assim o

dilema irá permanecer a menos que confiança forneça uma razão epistêmica para aceitação. A preocupação é que qualquer razão deve em última instância ser baseada em uma crença na fiabilidade. No entanto, durante todo tempo que confiança é concebida preditivamente, sinceridade e acurácia devem ser conjugadas: a crença em acurácia não é suficiente para a predição de que o que o falante diz é verdadeiro a menos que se creia também que o falante é sincero, ou tem a disposição de sinceridade. No entanto, uma vez que confiança é concebida afetivamente, uma crença em fiabilidade não é necessária para a posse de uma razão para acreditar que o que um falante diz é verdadeiro porque confiança afetiva basta para dar ao ouvinte uma razão para pensar precisamente isso.

O filósofo percebe que sua explicação da captação do testemunho através da confiança afetiva só pode funcionar se essa confiança for capaz de fornecer razões epistêmicas para o ouvinte aceitar o testemunho. E defende que confiança afetiva é capaz de fazer isso, não somente fornece razões práticas ou morais, mas também epistêmicas. Assim, segue tentando demonstrar que um conceito de confiança que considera aspectos morais pode ser a resposta para as questões em torno do conhecimento testemunhal.

No contexto no qual é adotada, confiança afetiva fornece tal razão; ou seja, confiança fornece a um ouvinte A uma razão para pensar que  $p$  é verdadeiro quando isso é o que um falante  $S$  diz. Isso é assim porque a expectativa constitutiva da confiança de A envolve a presunção de que o reconhecimento da desvantagem posicional de A com respeito a se  $p$  irá motivar  $S$  a ser informativo. Confiança afetiva é então definida em termos de A ter essa expectativa de  $S$  em um contexto de depender de  $S$  para essa informação. Assim neste contexto, A acredita que  $S$  pode reconhecer sua dependência informacional e, já que  $S$  diz que  $p$ , A irá presumir que  $S$  assim faz dirigindo-se à sua necessidade epistêmica. Contudo, essa pressuposição é apenas de que  $S$  é fidedigno: que  $S$  viu a dependência epistêmica de A como uma razão para dizer o que sabe e foi motivado por ela. A pressuposição de que  $S$  é fidedigno fornece a A uma razão para aceitar o que  $S$  diz, da mesma maneira como a crença de que  $S$  é fidedigno faria. (FAULKNER, 2007, p. 315).

A manobra realizada aqui consiste em substituir a *crença* na fiabilidade do falante, exigência das explicações reducionistas de testemunho, por uma *pressuposição* de fidedignidade. Faulkner (2007, p. 315) compreende fidedignidade como “cumprimento por parte do confiado da expectativa que o confiante tem em sua confiança”. No caso da confiança afetiva existe uma expectativa de que o falante reconheça a desvantagem do ouvinte sobre a informação em questão e conte ao ouvinte a informação corretamente. Um ouvinte não confia em um falante apenas para ser sincero, como também para informar corretamente. Fidedignidade pressupõe que o falante tem sido cuidadoso ao contar algo, tem informado corretamente e tido acurácia, disso se segue que aquilo, que o falante conta, é fiável. Se o falante se dirige às necessidades epistêmicas e informacionais do ouvinte e afirma que  $p$ , então o ouvinte presume que é provavelmente verdadeiro que  $p$ .

Testemunho é uma atividade prática, isso faz com que possamos oferecer uma infinidade de explicações sobre qualquer testemunho em particular. Em decorrência disso é necessário que haja uma razão para acreditar que um testemunho específico transmita conhecimento. Aqui, Faulkner parece indicar para uma posição reducionista, entretanto ele afirma que o problema da cooperação irá atingir também o reducionismo. Se não pudermos explicar porque falantes se comprometeriam a dizer a verdade não podemos aceitar o testemunho, mesmo que reduzido a outras fontes. Mas, Faulkner (2011) ataca ainda em outro ponto o reducionismo. Geralmente, nós não avaliamos a fiabilidade das pessoas e diante de evidências de fiabilidade acreditamos no que elas dizem. Nós confiamos nas pessoas para a verdade, não apenas as utilizamos como fontes de crença fiáveis. O reducionista erra o alvo do que garante a captação de testemunho.

O raciocínio do autor causa certo espanto, pois já que não podemos pressupor cooperação por que confiaríamos nos falantes? Porque existem restrições contingentes, não *a priori* e não definidas que fazem com que falantes se preocupem com os interesses dos ouvintes e digam a verdade nos processos comunicativos. Essas restrições tornam os falantes fiáveis e fazem com que seja viável confiar e assim confiança é a razão que garante a captação do testemunho. Faulkner (2011) concorda com os antirreducionistas que falantes são constrangidos a dizer a verdade, mas nega que isso nos dê um direito geral de confiar.

Considera que existem normas sociais que nos constrangem a contar a verdade informativamente aos nossos ouvintes e isso faz o testemunho fiável. Ele lembra ainda que quando nos comunicamos com outras pessoas somos tanto falantes quanto ouvintes e isso faz com que tenhamos interesse de seguir as normas sociais que nos constrangem a contar a verdade de maneira informativa. Assim, em processos comunicativos nós *normativamente* esperamos que outras pessoas nos contem a verdade. Confiar nos outros para nos contar a verdade é o que garante a captação do testemunho.

As normas sociais são costumes e hábitos de um povo, juntamente com outras instituições sociais. Elas indicam algumas regularidades no comportamento do grupo. Indicam aquilo que é aceito, proibido ou obrigatório como forma de comportamento dentro daquele grupo. Basta examinar o que é aprovado e reprovado dentro de um determinado grupo para compreender quais são as normas sociais que regem aquela cultura.

As pessoas seguem normas sociais porque receiam a reprovação daqueles que as rodeiam. Seja por medo de punição ou por desejo de recompensa ao agir corretamente, seja pela tendência natural que possuímos de desejar ser aceito pelas pessoas com quem convivemos. Entretanto, normas sociais são seguidamente internalizadas pelos membros do

grupo. Nesse caso elas são seguidas pois *devem ser* seguidas e não porque promovem outros interesses individuais. Faulkner considera a internalização das normas como uma explicação mais interessante para a garantia da captação do testemunho.

Contar a verdade com o objetivo de informar é uma norma social em nossa cultura. Isso faz com que, internalizada essa norma, nós seguidamente contemos a verdade com o objetivo de informar àquelas pessoas que se engendram conosco em um processo comunicativo. É essa restrição que nos impede de agir apenas conforme nossos interesses quando nos comunicamos com outras pessoas. Uma norma contingente, não a priori e cultural nos compromete a contar a verdade informativamente em processos comunicativos. Em função dessa norma social podemos confiar nos falantes.

A confiança, que Faulkner considera que garante a captação do testemunho, é a confiança afetiva. Na confiança afetiva nós não prevemos que a outra pessoa vai se mostrar fidedigna, apenas esperamos que nossa confiança a motive a ser fidedigna. Confiar afetivamente é esperar que a pessoa confiada seja fidedigna porque é o que ela deveria fazer. Confiança afetiva possibilita o ouvinte captar de forma garantida o testemunho porque o falante compreende que o ouvinte necessita de informação e ele deveria dizer a verdade, pois possui uma norma internalizada de que deve informar verdadeiramente, e ele reconhece que tem uma razão para dizer a verdade (a de que o ouvinte confia nele para isso) e assim ele diz a verdade.

Confiança afetiva é suficiente para dar ao ouvinte uma razão para aceitação, não requerendo o apoio da crença na fiabilidade. Por outro lado, Faulkner (2007) considera que a fiabilidade pode ser relevante no sentido de garantir a razoabilidade da confiança, já que as razões fornecidas pela confiança são anuláveis (*defeasible*). A pressuposição de que o falante irá localizar a necessidade epistêmica do ouvinte e informa-lo corretamente pode ser falsa e sua falsidade mina qualquer razão que confiança afetiva poderia oferecer. Nós sabemos que confiança nem sempre é razoável, sequer agimos como se fosse. Sabemos que interesses individuais podem nos fazer agir de forma a não corresponder à expectativa que outras pessoas depositam em nós. Deste modo, é difícil responder à questão *o que faz confiança racional?*

Razões fornecidas por confiança não são baseadas em evidência e confiança também não é anulada por contraevidências. Muitas vezes não temos nenhuma evidência para depositar expectativas em uma pessoa, confiando que agirá do modo esperado. Faulkner (2007, p. 316) defende que a evidência não exerce a mesma influência sobre a confiança que exerce sobre a crença. Pode haver casos em que a evidência anule a confiança, mas confiança

pode envolver “insensibilidade deliberada para contraevidências”. Podemos confiar mesmo frente a evidências contrárias. Confiamos em nossos filhos para cuidarem da casa no final de semana, mesmo frente a razões para crer que eles podem dar uma festa. Que confiança não seja determinada por evidência possibilita uma liberdade maior para confiar e ter crenças e ações guiadas por essa confiança. Mas Faulkner (2007) considera que ainda que não seja guiada por evidências confiança é racional. Essa liberdade possibilita e amplia as relações de confiança já que concede o benefício da dúvida, como no exemplo acima, o que não poderia acontecer se confiança fosse racional apenas quando apoiada por evidências.

Em *A Genealogy on Trust* (2007, p.317), a definição confiança afetiva é apresentada de forma bastante próxima àquela proposta por Baier<sup>45</sup>. A expectativa gerada pela atitude de confiar torna o confiante dependente da boa vontade do confiado. Se o confiado desaponta essa expectativa aquele que confiou sente-se traído. Se a dependência do ouvinte é notável ele assume que sua expectativa é igualmente notável e assim se estabelece a relação de confiança. Quando essa expectativa é reconhecida mutuamente têm-se o ambiente necessário para a comunicação. Ambos os envolvidos no processo comunicativo esperam coisas uns dos outros e os resultados podem ser atitudes reativas de traição ou ressentimento por parte do ouvinte e, por outro lado, uma ofensa por parte do falante quando não confiado. Atitudes reativas podem ocorrer em ambas as partes da relação.

Falante e ouvinte devem compartilhar conhecimentos em uma relação de confiança. Quando há confiança os envolvidos podem assumir que cada um irá perceber a desvantagem do outro sobre a informação e encará-la como uma razão para fornecer a informação corretamente. Relações de confiança criam um ambiente no qual cada um ganha uma razão para cooperar mutuamente. Em um estado de natureza a transmissão do conhecimento pressupõe confiança afetiva. Mas nós confiamos em algumas pessoas, não em todas, confiamos em determinados grupos e com eles compartilhamos conhecimento. Faulkner (2007, p. 318-319, *grifos do autor*) afirma:

A transmissão do conhecimento no Estado de Natureza que define *nossa* genealogia, portanto pressupõe um certo tipo de relacionamento: um relacionamento de confiança afetiva. Já que estes relacionamentos são também parcialmente constitutivos de grupos locais, isso é dizer que nós compartilhamos conhecimento com algumas pessoas, mas não todas. Igualmente, nós concedemos confiança a algumas pessoas mas não todas. Isso poderia ser colocado esquematicamente: *nós estendemos confiança para, e compartilhamos conhecimento com, algum mas não todo X*, onde X refere-se a um indivíduo, grupo ou entidade que é possível identificar e confiar.

---

<sup>45</sup> Apresentada no capítulo 1.

A confiança afetiva é uma prática necessária para cooperação, que possibilita a partilha de informações. Em um estado de natureza nós estendemos confiança e assim partilhamos informações com algumas pessoas, nossos amigos, familiares o grupo com quem convivemos de maneira mais próxima, mas não a estranhos. Faulkner transpõe a análise para o mundo em que vivemos hoje e afirma que a prática se mantém, nós continuamos compartilhando informações, mas nosso grupo é maior, inclui todos aqueles que consideramos nossos concidadãos.

Confiar em um falante, afetivamente, fornece uma razão epistêmica para acreditar em seu testemunho. Posso optar por confiar em alguém afetivamente e isso cria razões que justificam a minha atitude. Eu presumo que você deve dizer a verdade e confio em você para me informar corretamente, e por que você deve dizer a verdade e por minha dependência em você, você diz a verdade. A confiança afetiva desempenha o papel epistemológico necessário para que a captação de testemunho transmita conhecimento. É uma atitude que envolve atitudes de outras pessoas, por isso é de segunda pessoa.

Confiança afetiva envolve uma espera que é diferenciada do tipo de espera presente na confiança preditiva. Esse *esperar* não envolve crença no futuro, previsão de que o outro irá agir de forma fidedigna. Trata-se de uma espera normativa, que está diretamente relacionada à responsabilidade para com aquele que nos deposita confiança. Quando confiamos em alguém e essa pessoa não age conforme o esperado gera-nos ressentimento. É uma reação perfeitamente normal ressentirmo-nos quando alguém trai nossa confiança. Faulkner distingue *fiar-se* de *confiar*. Confiança preditiva está muito próxima da atitude de fiar-se em alguém, já confiança afetiva assume todas as implicações do conceito moral de confiança.

O fato de que o falante diz a verdade porque é motivado pela confiança afetiva do ouvinte a fazê-lo explica apenas porque a captação é subjetivamente provável. Mas a norma social internalizada de que devemos informar verdadeiramente faz a captação objetivamente provável. Quando o falante reconhece a necessidade do ouvinte de obter informações verdadeiras e percebe a dependência que o ouvinte possui dele para obter essas informações o falante tem uma razão para dizer a verdade, a norma internalizada.

Peter Graham (2013) nega que Faulkner tenha fornecido uma contribuição antirreducionista de testemunho, ou que tenha conseguido provar que confiança afetiva é a garantia da captação do testemunho. O que o antirreducionista defende é que existe um direito geral de confiar no testemunho, as normas sociais internalizadas pelo falante são capazes de garantir esse direito. Não importa se não são a priori e definidas, mas empíricas e contingentes como sugere Faulkner.

Faulkner (2011) defende que são necessárias razões para a captação do testemunho e que confiança afetiva fornece essas razões. A atitude psicológica de o ouvinte normativamente esperar que o falante se mostre fidedigno, através da confiança depositada, forneceria a razão. Mas, Graham (2013, p. 6) questiona “o que justifica a atitude de presumir que o falante irá provar-se fidedigno?” A explicação apelaria novamente para as normas sociais. O falante internalizou a norma, então o ouvinte presume que não acidentalmente e explicativamente seu testemunho é conectado com a verdade. A presunção do ouvinte seria justificada porque o falante comprometeu-se a seguir a norma. Entretanto, em que isso difere do direito geral de confiar dos antirreducionistas?

Graham (2013) defende que se aceitarmos que o direito geral de confiar proposto pelos antirreducionistas não exige conexões a priori, então as normas sociais fornecem uma maneira de explicar esse direito. Seja confiando nas palavras dos outros quando não há razões para não fazê-lo, como propõem os antirreducionistas, ou como propõe Faulkner, por meio de uma presunção psicológica de que os falantes irão provar-se fiáveis no processo comunicativo, porque é isso que eles deveriam fazer.

Para Simpson (2013, p. 7) Faulkner erra ao reduzir confiança a preditiva ou afetiva, pois nós utilizamos o termo *confiança* em situações que não se aplicam nem a primeira nem a última. Falamos de confiança no sentido de esperança, por exemplo, como quando uma mãe, cujo marido está na guerra, diz aos seus filhos “temos que confiar apenas que seu pai está vivo”. Ou em casos em que não há expectativa normativa, como na relação da mãe com seu bebê. Ou quando a expectativa normativa está presente, mas motivacionalmente ociosa, o que é o caso com familiares e amigos próximos. E, ainda, quando o confiante não tem a crença de que o confiado irá reconhecer sua dependência como uma razão para fazer o que se espera dele, mas mesmo assim confia.

Simpson (2013) questiona ainda se confiança afetiva pode ser apropriadamente conectada com a verdade. Confiar afetivamente torna minha crença testemunhal mais provavelmente verdadeira? Se a confiança afetiva não é apropriadamente conectada com a verdade, então não é capaz de fornecer uma razão epistêmica para acreditar no testemunho, como pretende Faulkner. Mas se ela é conectada à verdade a teoria está mal classificada. Simpson afirma que se a confiança afetiva de um ouvinte pode ser evidência da fidedignidade do falante, então Faulkner é um reducionista, não do tipo humano, mas ainda um reducionista, pois um fato não testemunhal justifica a crença testemunhal do ouvinte.

Como vimos a proposta de Faulkner é que confiança afetiva gera uma presunção de fidedignidade. O ouvinte vai presumir que o falante é fidedigno porque presume que o falante

reconhece a sua necessidade informacional e epistêmica e, motivado pela expectativa que o ouvinte deposita nele, informa corretamente. Para o autor a *presunção* de fidedignidade é diferente da *crença* na fidedignidade ou fiabilidade e essa diferença faria com que sua teoria não pudesse ser classificada como reducionista. O questionamento de Simpson é crucial, pois Faulkner considera que confiança afetiva é capaz de gerar razão para aceitar o testemunho de um falante, e é isso que “salva” a teoria da objeção de que confiança não desempenharia nenhum papel epistêmico relevante<sup>46</sup>. Mas se aceitamos isso, contrariamente ao que o autor afirma, sua teoria é reducionista. Se a confiança afetiva fornece uma razão para acreditar que o falante conta a verdade, mesmo que o ouvinte não tenha consciência disso, a confiança afetiva fornece uma razão para a fidedignidade do falante, seria um reducionismo externalista.

A última, e talvez a mais fatal, objeção à Faulkner é apresentada por Katherine Hawley (2012). Ela afirma que, ao concluir sua teoria da confiança em testemunho, Faulkner oferece uma tese de três partes que pode ser compreendida sem considerar confiança. No capítulo oito de seu livro *Knowledge on Trust* (2011), Paul Faulkner conclui seu estudo sobre testemunho e confiança defendendo que uma teoria adequada de testemunho precisa dar conta de três questões: o que torna a recepção do testemunho avalizada epistemicamente<sup>47</sup>, uma explicação do que é crença testemunhal garantida e uma explanação de como é que a crença testemunhal é garantida. E propõe:

(A) Defrontado com o testemunho de que p, um ouvinte A tem aval epistêmico para receber o testemunho se e somente se outras atitudes de A tornam razoável para A acreditar que p.

(B) Onde A acredita que p pela recepção do testemunho que p, A está testemunhalmente avalizado epistemicamente em acreditar que p somente se um falante anterior estava avalizado epistemicamente em crer que p.

(C) Se a recepção do testemunho que p está avalizada epistemicamente e um falante anterior estiver avalizado epistemicamente em acreditar que p, então o corpo estendido de avais epistêmicos que dá apoio à proposição que p, irá dar apoio à crença de A de que p (FAULKNER, 2011, p. 201).

Para Hawley, isso indica que podemos aceitar a teoria de Faulkner sem aceitar que seja a confiança, em detrimento de outras atitudes ou fatos, que desempenhe um papel especial para a compreensão do conhecimento testemunhal. Faulkner propõe uma alternativa à querela reducionismo/antirreducionismo, com a pretensão de fornecer uma teoria do testemunho que considere confiança com todos seus aspectos morais envolvidos, mas ainda assim seja capaz de fornecer razões epistêmicas para o ouvinte aceitar o testemunho.

<sup>46</sup> Essa objeção é explorada de forma mais aprofundada no capítulo cinco.

<sup>47</sup> A tradução adotada aqui é baseada no artigo Autorização Epistêmica e Acidentalidade, do Dr. Roberto Pich, no qual ele traduz “warrant” por aval epistêmico.

Na proposta de Paul Faulkner o conceito de confiança é utilizado de forma analógica à Filosofia Moral. Entretanto, notamos que existem objeções relevantes a essa teoria. Seria confiança afetiva essencial para recepção avalizada epistemicamente de testemunho tal como propõe Faulkner? E como dar conta da questão que ele mesmo assume, de que confiança afetiva não é proporcional às evidências? Para Epistemologia essas são questões que não podem ser negligenciadas. Neste capítulo apresentamos duas visões interpessoais de testemunho e suas compreensões de confiança. No capítulo quatro analisaremos a impossibilidade de uma analogia do conceito de confiança, via concepções interpessoais, avaliando os problemas epistêmicos envolvidos em assumir um conceito moral de confiança.

#### 4 OBJEÇÕES ÀS VISÕES INTERPESSOAIS: A IMPOSSIBILIDADE DE UMA ANALOGIA

A proposta de McMyler (2011) compreende o testemunho a partir de uma compreensão mais ampla da relação entre falante e ouvinte, que vai além de como o conhecimento pode ser transmitido de um para o outro. Compreende-se o testemunho como a capacidade de transmitir conhecimento dentro de uma relação interpessoal complexa entre duas ou mais pessoas.

O filósofo defende que em uma relação testemunhal o falante precisa assumir a responsabilidade de enfrentar os desafios epistêmicos, envolvendo sua afirmação e o ouvinte precisa reconhecer a responsabilidade do falante ao colocar-se disposto a deferir autoridade. Essa relação requer a cooperação entre falante e ouvinte, se essa cooperação não existe, seja porque o falante não assume a responsabilidade de enfrentar o desafio, seja porque o ouvinte não lhe defere autoridade para fazê-lo, então o ouvinte não pode ter conhecimento testemunhal. A atividade cooperativa entre falante e ouvinte é uma condição necessária para conhecimento testemunhal, mas é também o que lhe dá sua característica mais peculiar, tornando-o diferente de outras formas de conhecimento.

A concepção de conhecimento testemunhal elaborada por McMyler (2011) considera que o ouvinte tem a obrigação de buscar suas próprias conclusões sobre a fidedignidade (*trustworthiness*) do falante, mas também que ele não está na posição de chegar a suas próprias conclusões sobre o conteúdo do testemunho do falante.

Uma objeção que se pode levantar a essa proposta é a de que o falante e o ouvinte podem cumprir todos os requisitos para a relação interpessoal de testemunho sem que nada epistemicamente relevante esteja envolvido. Podemos pensar em um caso onde o falante assume a responsabilidade sobre o que ele testifica, assim o ouvinte possui o direito de deferir. O falante é sincero<sup>48</sup> e existe uma relação de confiança entre ambos, de modo que o ouvinte avaliou a fidedignidade do falante e o falante tem boa vontade para com o ouvinte. Todas as características interpessoais para o conhecimento testemunhal descritas por McMyler estão preenchidas, ainda assim o falante não transmite conhecimento testemunhal porque nada implica que seu testemunho seja fiavelmente conducente a verdade (HINCHMAN, 2012).

---

<sup>48</sup> McMyler considera que não se pode adquirir conhecimento testemunhal a partir de testemunho insincero, pois quando há insinceridade não há responsabilidade em relação ao que se afirma, assim não se cumpre uma das condições necessárias para o conhecimento testemunhal tal como proposto pelo autor.

Note-se aqui que a abordagem de McMyler (2011) pretende ser uma abordagem diferenciada da dicotomia reducionismo/antirreducionismo, focando na dependência epistêmica entre falante e ouvinte, sendo o foco da dependência a pessoa do falante. No modelo de segunda pessoa, o que justifica a crença testemunhal é o falante *contar* ao ouvinte que *p*, de modo que ele possui responsabilidade epistêmica sobre *p*, e o ouvinte pode deferir a ele.

Neste modelo conhecimento testemunhal pressupõe confiar no falante para a verdade, fiar-se na boa vontade do falante para com o ouvinte. Isso significa que conhecimento testemunhal não pode ser adquirido a partir de testemunho insincero, pois a aquisição de conhecimento testemunhal requer a boa vontade do falante e testemunhos insinceros carecem de boa vontade. Em testemunhos insinceros, o falante simula assumir a responsabilidade epistêmica implicada em testemunhar. Segundo a concepção de segunda pessoa, para que ocorra aquisição de conhecimento a partir de testemunho, a responsabilidade do falante é condição necessária, deste modo responsabilidade simulada não possibilita a transmissão de conhecimento. O que faz o conhecimento testemunhal diretamente dependente da sinceridade do falante.

Na introdução de seu estudo sobre Epistemologia do Testemunho McMyler (2011) afirma que considera o testemunho como sendo epistemologicamente *sui generis*, assim todos os conceitos implicados em uma relação testemunhal são, do mesmo modo, epistemológicos. Incluem-se aqui os conceitos de autoridade, confiança, responsabilidade e direito. Entretanto, o autor afirma ainda que está mais interessado em testemunho do que em Epistemologia.

Eu estou preocupado em dar a melhor explicação possível de nossas práticas epistêmicas comuns com respeito à aquisição e disseminação do conhecimento testemunhal e da crença, deixando de lado a questão de como tudo isso se encaixa dentro de uma teorização epistemológica mais geral. Existe, portanto, um sentido em que eu estou, aqui, mais preocupado com o testemunho do que com a epistemologia. Apesar disso, ao longo deste livro eu espero demonstrar que tais noções não ortodoxas, como confiança e autoridade, estão merecendo um tratamento epistemológico sério (MCMYLER, 2011, p. 5).

McMyler (2011) considera que os conceitos envolvidos na relação testemunhal merecem um tratamento epistemológico sério, sua Epistemologia do Testemunho conecta todos esses conceitos filosóficos mais amplos, que na maior parte das vezes têm ficado restritos ao olhar dos filósofos morais, políticos e sociais. Esses conceitos foram negligenciados em nome do conceito de autonomia epistêmica. A proposta é abandonar o

conceito de autonomia e considerar os de autoridade, confiança, direito e responsabilidade, realizando um tratamento epistemológico desses conceitos.

No último capítulo de seu livro, o autor insere mais dois requisitos que o falante deve cumprir em uma relação testemunhal, que até então não haviam sido tratados como condições para o conhecimento e/ou justificação testemunhal. Além de sincero o falante deve ser competente e fiável. Ele parece lançar mão dessas exigências ao notar que os requisitos da relação interpessoal de testemunho não são suficientes para transmissão de conhecimento e/ou justificação.

Até o momento, a argumentação afirmava que o ouvinte deveria *julgar* o falante como epistemicamente competente ou uma autoridade em relação a p. No capítulo 5 de *Testimony, Trust and Authority*, McMyler afirma que o falante não deve apenas ser *julgado* como autoridade relevante pelo ouvinte, mas *deve realmente ser* uma autoridade relevante. Passa a defender como condição necessária que o falante esteja “[...] em posição de gerar por si mesmo razão para a crença fornecida por ela quando declara que p ao ouvinte” (MCMYLER, 2011, p. 162).

Epistemólogos tendem a considerar que razões para crer são indicações de que uma determinada proposição é verdadeira. Não parecem dispostos a admitir que crenças podem estar justificadas, ou que possa haver transmissão de conhecimento, simplesmente em decorrência da dependência epistêmica entre falante e ouvinte. Tudo indica que McMyler apela para os requisitos de competência e fiabilidade do falante ao perceber a forte objeção que pode ser direcionada a sua proposta, a saber, que as condições apresentadas para o conhecimento testemunhal podem ser cumpridas mesmo que nenhum objetivo epistêmico esteja envolvido.

No capítulo 5 ele assume que "uma consideração é evidência de uma proposição p apenas no caso em que conta a favor da verdade, confirma, ou torna provável p" (MCMYLER, 2011, p.153). Entretanto, durante todo o desenvolvimento da proposta, os únicos pressupostos para que houvesse justificação e/ou conhecimento testemunhal eram a responsabilidade epistêmica do falante sobre a afirmação, o direito epistêmico do ouvinte de deferir ao falante, presença de sinceridade e confiança. Mas, mesmo que todas essas condições estivessem cumpridas, o falante poderia não conduzir a crenças verdadeiras fiavelmente, por ter um histórico de erros em testemunhos desse tipo, por exemplo (HINCHMAN, 2012). Para resolver esse problema, McMyler apela aos novos requisitos de competência e fiabilidade. Se o falante for competente e fiável, ele é conducente à verdade.

Anteriormente, bastaria que o ouvinte o julgasse competente e fiável, não que ele realmente o fosse.

Segundo Hinchman (2012), essa inserção de novos requisitos de competência e fiabilidade para o falante está em profundo desacordo com o modelo de segunda pessoa proposto pelo autor. Inicialmente o modelo de segunda pessoa era sustentado pela tese de que as relações interpessoais de autoridade e responsabilidade existentes entre o falante e o ouvinte contavam em favor da proposição acreditada como razões evidenciais. McMyler (2011, p. 155) formula seu modelo de segunda pessoa como segue:

Assim, não só são razões testemunhais probatórias/evidenciais, não só elas genuinamente contam em favor da verdade da proposição acreditada, mas fazem isso precisamente em virtude das relações interpessoais de autoridade e responsabilidade existente entre falante e ouvinte. O sentido no qual razões testemunhais são evidenciais não pode, assim, ser dissociado do sentido no qual elas são de segunda pessoa. O testemunho equivale à evidência precisamente em virtude de suas características de segunda pessoa, ou assim parece.

Nota-se que, para McMyler, razões testemunhais são consideradas como equivalentes a razões evidenciais, dando conta da conducência à verdade, exatamente por suas características interpessoais. O que as torna razões de segunda pessoa as torna evidenciais. Os conceitos de autoridade e responsabilidade cumpririam um papel evidencial. Posteriormente, aumenta-se a exigência evidencialista solicitando que o falante seja competente e fiável.

Em um primeiro momento, no qual o foco do conhecimento testemunhal é a relação interpessoal e não a competência do falante, é o conceito de responsabilidade que deve dar conta das exigências epistêmicas. O conceito de autoridade apenas expressa a capacidade do falante de dar razões, não explicando o caráter evidencial dessas razões. Assim, o que torna o testemunho uma razão para crer é a relação de responsabilidade instituída entre falante e ouvinte. Mas, Hinchman (2012) questiona como essa relação de responsabilidade poderia contar em favor da verdade da proposição, se o falante não conduzir a crenças verdadeiras fiavelmente. Por isso, nas últimas páginas do livro, o autor apela para as condições de competência e fiabilidade. O problema é que essas condições parecem desempenhar todo o papel de garantir que o testemunho seja adequadamente epistêmico, e toda a descrição da relação testemunhal desenvolvida no decorrer do livro parece perder importância.

McMyler (2011) tenta resolver a falha epistêmica de sua teoria afirmando que falantes que não são fiáveis e competentes não podem fornecer razões evidenciais através de testemunho. Razões evidenciais são razões conducentes à verdade. O que ocorre é que toda a caracterização da relação interpessoal de testemunho que focava na relação entre ouvinte e

falante, bem como na responsabilidade do falante, não faz qualquer trabalho estritamente epistêmico.

Hinchman (2012) observa que confiança e autoridade muitas vezes estão no cerne da relação através da qual um falante torna o conhecimento disponível a um ouvinte. Mas questiona se esse relacionamento interpessoal pode ele próprio explicar a relação epistêmica. A proposta de McMyler, a despeito de fornecer uma boa explicação das relações interpessoais de testemunho, falha em apontar o caráter epistêmico dessa relação.

Thomas Simpson (2013) também salienta a falta de objetivos epistêmicos compondo a relação interpessoal de testemunho proposta por McMyler. A suposição da responsabilidade do falante pode fornecer ao ouvinte razões pragmáticas ou morais para crer, mas nada na natureza da relação interpessoal indica que ela seja conducente à verdade. A mesma objeção pode ser dirigida a todas as contribuições interpessoais de confiança, conforme salienta Lackey em *Learning from words*. Para Lackey (2008, p. 222) as visões interpessoais de testemunho, quando genuinamente interpessoais são epistemologicamente impotentes.

Lackey (2008) analisa as visões interpessoais de testemunho e apresenta algumas objeções cruciais a estas. Mesmo concepções não evidenciais precisam admitir que crenças justificadas por testemunho tem que ser resistentes a contraevidências. A justificação testemunhal não pode ser mantida diante da presença de contraevidência não derrotada. Mas Lackey vai argumentar que, se como afirmam as concepções interpessoais, o valor epistêmico das crenças testemunhais é definido por certas características não evidenciais da relação interpessoal entre falante e ouvinte, não fica claro como essas características poderiam derrotar uma contraevidência para o testemunho<sup>49</sup>. Assim,

[...] se o defensor de VIT<sup>50</sup> faz um sacrifício e afirma que a razão não evidencial fornecida pelo seu testemunho não pode simplesmente funcionar como contra evidência à contra-evidência então isto equivale a uma concessão para a irrelevância epistemológica das razões fornecidas por testemunho (LACKEY, 2008, p. 226).

Se as características não evidenciais da relação interpessoal de testemunho, que justificam a crença do sujeito, não são capazes de funcionar como derrotadores de contraevidências, então elas não tem qualquer significância epistemológica, o que torna as teorias interpessoais epistemologicamente impotentes.

---

<sup>49</sup> Ver exemplo do ornitologista (LACKEY, 2008, p. 225).

<sup>50</sup> Abreviação de visões interpessoais de testemunho.

Ainda, a contraevidência pode ser fornecida pelo testemunho de outra pessoa<sup>51</sup> com quem o ouvinte também possui uma relação interpessoal. Nesse caso, qual testemunho irá prevalecer? Como uma relação interpessoal não evidencial poderia servir como contraevidência para outra relação interpessoal não evidencial? Por outro lado, como uma razão evidencial poderia, de algum modo, derrotar crenças testemunhais não evidenciais? Lackey (2008, p. 226) pontua a dificuldade inerente às visões interpessoais não evidenciais:

[...] se as razões apresentadas pelo testemunho ficam inteiramente fora do reino das evidências, como todos os proponentes da VIT mantêm, então esse ponto de vista enfrenta o difícil desafio de explicar a relação entre tais razões não evidenciais e as contraevidências que são capazes de derrotar tais razões.

McMyler (2011) alega que a de responsabilidade do falante dá ao ouvinte razões para acreditar no testemunho. Entretanto, Lackey (2008) questiona que assumir responsabilidade possa ter qualquer valor epistêmico, porque não é conducente à verdade. Pode ter valor moral ou pragmático, mas não epistêmico. Um defensor da concepção de segunda pessoa poderia argumentar que a suposição de responsabilidade do falante pelo ouvinte o torna epistemicamente responsável, não culpável ou racional ao crer que p. Entretanto, isso é um erro, pois o fato de o falante assumir a responsabilidade sobre a verdade de p não torna o ouvinte epistemicamente responsável. O fato de que um mentiroso compulsivo assume a responsabilidade pela verdade de uma afirmação não me torna epistemicamente não censurável ou epistemicamente responsável ao acreditar em seu testemunho (LACKEY, 2008).

Assumir a responsabilidade sobre a verdade das afirmações só possui valor epistêmico quando o falante o faz de forma apropriadamente epistêmica, sob circunstâncias epistemicamente apropriadas. Por exemplo, eu posso assumir a responsabilidade sobre a afirmação de que me lembro que aos três anos sofri um acidente de carro, mas minha memória não é uma fonte epistêmica confiável nesse caso, mesmo que eu faça essa afirmação de forma sincera, com boa vontade e assumindo a responsabilidade. “Por isso, *é somente quando um falante está se responsabilizando pela verdade de sua asserção, que está propriamente fundamentada epistemicamente, que ela tem a capacidade de conferir valor epistêmico sobre crenças testemunhais*” (LACKEY, 2008, p. 229, grifo da autora). Ou a responsabilidade assumida pelo falante é conectada com a verdade (não vem ao caso de que

---

<sup>51</sup> Tal como no exemplo do ornitólogo formulado por Lackey.

modo, desde que seja) ou ela não é propriamente epistêmica e, se esse for o caso, não é do interesse da Epistemologia do Testemunho.

Deste modo, embora genuinamente interpessoal, o modelo de segunda pessoa é epistemologicamente impotente, porque da forma como é proposto, mesmo na ausência de condições epistêmicas no falante e/ou no ouvinte, a relação interpessoal de testemunho seria capaz de transferir justificação. É isso que o modelo de segunda pessoa defende, mas esta é uma posição claramente problemática em Epistemologia. Podemos supor um caso em que o falante seja completamente inconfiável para certos casos de testemunho, mas se ele assumir a responsabilidade, for sincero e possuir boa vontade, as condições para justificação testemunhal se cumprem. Ou um caso no qual o ouvinte possa adquirir crença justificada mesmo diante de contraevidência relevante.

Lackey (2008, p. 235) apresenta ainda outro exemplo que atinge as visões interpessoais de testemunho e conseqüentemente o modelo de segunda pessoa. Suponhamos um contexto no qual duas pessoas, João e Marcelo, estão conversando e João *conta* a Marcelo que seu chefe está tendo um caso com uma funcionária. Uma terceira pessoa escuta a afirmação, que não foi dirigida a ela. Esse “intruso” não faz parte do relacionamento interpessoal, não há boa vontade do falante para com ele, não há responsabilidade e por isso não há direito do ouvinte de deferir. Entretanto, não parece haver nenhuma diferença epistemológica significativamente relevante entre Marcelo, que participa da relação interpessoal, e o intruso. Isso significa que não há nenhuma diferença epistemológica relevante entre *contar* e dizer, pois ambos estão ouvindo a mesma afirmação com o mesmo grau de fiabilidade e a mesma condutibilidade à verdade.

Os dois também possuem a mesma base para a fiabilidade do falante, todos trabalham juntos no mesmo escritório, desse modo não é mais racional para um do que para outro crer no testemunho, pelo simples fato de que ele foi direcionado a Marcelo e não ao “intruso”. Lackey (2008, p. 236) ainda varia o exemplo, supondo um caso no qual Marcelo pudesse ter com João uma amizade desde a infância, o que forneceria mais razões para confiar no testemunho. Mas, segundo a filósofa, isso não serviria para suportar as contribuições interpessoais de testemunho, porque mostraria apenas que Marcelo tem mais razões para crer no testemunho do que o intruso que escuta atrás da porta, não que as características do relacionamento podem afetar o valor epistêmico do testemunho. Isso mostra apenas que um ouvinte que possui mais informações sobre a fidedignidade do falante pode adquirir crença testemunhal mais justificada do que aquele que não possui essas informações, não que a relação interpessoal gera mais justificação.

A diferença estabelecida entre *contar* e *dizer* é que quando alguém *meramente* ouve outra pessoa dizer que p, ela não pode delegar ao falante que p, já quando o falante *conta* ao ouvinte que p, ele assume a responsabilidade, o que dá ao ouvinte direito de delegar desafios sobre p ao falante. Mas Lackey afirma que essa diferença não apresenta nenhuma significância epistemológica relevante para o conhecimento testemunhal. Ela questiona ainda que as relações testemunhais sejam estabelecidas dessa maneira. Suponha que João diz a Marcelo que a irmã de Ana tem problemas com abuso de álcool e Ana escuta essa afirmação. Sendo que se trata de sua irmã, parece que Ana deveria ter o direito de exigir a responsabilidade de João sobre a afirmação. Mas, como a afirmação foi dirigida a Marcelo, conforme as visões interpessoais, apenas ele poderia exigir responsabilidade. Contudo, se ambos ouvirem a mesma afirmação, proferida pela mesma pessoa, por que apenas Marcelo teria o direito de delegar os desafios e exigir a responsabilidade de João? Considerando que a afirmação diz respeito à irmã de Ana, parece que ela tem ainda mais direito de exigir que João se responsabilize sobre o que diz<sup>52</sup>.

Características interpessoais não acrescentam valor epistêmico às crenças testemunhais para além do valor epistêmico que elas já possuem por sua condutibilidade à verdade, isso torna as concepções interpessoais de testemunho epistemologicamente impotentes. As características que atribuem valor epistêmico às crenças independem das relações interpessoais e isso pode ser notado nos exemplos apresentados por Lackey. Podemos retirar todas as características da relação interpessoal, mantendo somente a condutibilidade à verdade e teremos o mesmo resultado em termos de justificação testemunhal.

Assim, quando as contribuições interpessoais buscam inserir condições epistêmicas na relação testemunhal, tal como McMyler (2011) no capítulo 5 insere as condições de competência e fiabilidade, de modo a tornar a crença testemunhal conducente à verdade, elas acabam por perder suas características essencialmente interpessoais. As características evidencialistas introduzidas por McMyler acabam por desempenhar todo o papel epistêmico, fazendo com que as características interpessoais careçam de relevância na relação testemunhal. Por isso Lackey (2008) afirma que ou as contribuições interpessoais são epistemicamente impotentes e genuinamente interpessoais, ou genuinamente epistêmicas, mas não interpessoais. A inserção de condições evidencialistas, que trazem para a relação testemunhal relevância epistêmica, tornam as exigências interpessoais dispensáveis.

---

<sup>52</sup> Exemplo da Lackey (2008, p. 236).

Contribuições interpessoais fazem boas caracterizações da relação de testemunho, mas não levantam considerações úteis para a Epistemologia do Testemunho, por carecerem de relevância epistêmica. É possível dar conta desse problema, mas não sem comprometer a abordagem interpessoal e nesse caso não oferecer nenhuma posição nova para o debate em Epistemologia do Testemunho.

Para Simpson (2013), ou a prática de deferir a autoridades epistêmicas tem que dar conta de distinguir o interpessoal do epistêmico ou ela cai na crítica apresentada por Lackey. E se ela dá conta disso, ela não apresenta nenhuma diferença relevante da abordagem reducionista, como pretende McMyler. McMyler (2011) aposta na confiança como uma resposta para o antagonismo entre relações interpessoais e razões teóricas. Para o autor, algumas vezes, a confiança equivale à crença, mas em outras pode ser justificada por relações interpessoais. Entretanto, se esse é o caso, o que nomeamos como confiança tem de ser diferente em cada uma dessas situações e pode ser justificada de forma diferente também.

Ao definir confiança, McMyler (2011, p. 113) afirma:

Confiança é um importante e distintivo tipo de estado psicológico. Por um lado, a confiança parece ser uma atitude cognitiva similar à crença, uma atitude que envolve tomar algo como verdadeiro com o objetivo de fazer isso correto. Quando eu confio em uma pessoa para fazer algo, eu assumo que é verdade que a pessoa irá fazer isso, e eu geralmente assumo que eu próprio tenho boas razões para assumir isso. Por outro lado, a confiança parece envolver um tipo de dependência interpessoal sobre a pessoa confiada de um modo que crenças comuns não envolvem. Em virtude disso, se uma pessoa que eu confio falha ao realizar o que eu confiei que ela realizaria, por conseguinte restringindo circunstâncias atenuantes, ela me decepciona de um modo que ela não decepcionaria se ela falhasse ao realizar o que eu meramente acreditava que ela realizaria. A tarefa dos teóricos da confiança é decifrar como ambos podem ser verdadeiros de uma só vez, como confiar em uma pessoa pode ser uma atitude que é ao mesmo tempo genuinamente destinada a fazer as coisas certas e que depende irredutivelmente sobre a pessoa confiada.

Assim, confiança possui um duplo viés, é um tipo de crença, mas não o tipo de crença que normalmente trabalhamos em Epistemologia. Porque quando cremos em proposições que se demonstram falsas não existe nenhum tipo de atitude reativa, como ressentimento, em relação à crença, que existe quando a confiança é desapontada. Confiança é um tipo de crença que pressupõe uma dependência interpessoal. Desconsiderar essa dependência interpessoal é tratar confiança como mera crença, fiabilidade ou cooperação racional. Para McMyler (2011) é isso que as visões cognitivistas de confiança fazem.

O conceito de confiança defendido pelo filósofo pressupõe que confiança é mais do que *disposição racional a cooperar com* ou *fiar-se* nos outros. Mas, há entre crença e confiança uma semelhança relevante: nós geralmente confiamos em pessoas nas quais temos

razões para confiar, a atitude de confiança parece guiar-se por evidências e pela fidedignidade da pessoa confiada. A dificuldade consiste em acomodar as duas visões de confiança, considerando que ela deve ser suscetível à evidência, mas também deve considerar a dependência interpessoal com a pessoa confiada. A resposta fornecida por McMyler (2011, p. 115) é a de que confiança pressupõe relações interpessoais que “representam um papel irreduzível ao suportar epistemicamente certos tipos de crenças”.

Quando confiamos em uma pessoa para realizar algo, acreditamos que a pessoa irá realizá-lo, e essa crença é suportada pela relação interpessoal que mantemos com a pessoa. Em se tratando de crença testemunhal, há um falante realizando um ato de fala no qual existe uma suposição clara de responsabilidade para com o ouvinte sobre a afirmação proferida. Em casos de confiança não testemunhal não há suposição clara de responsabilidade<sup>53</sup>, mas a crença do confiante de que o confiado realizará o que se espera dele é, do mesmo modo, justificada através da relação interpessoal entre ambos. “Como crença testemunhal, a confiança interpessoal é então uma forma de crença na qual a responsabilidade epistêmica para a crença é compartilhada entre confiante e confiado” (MCMYLER, 2011, p. 115).

Confiança é definida no Capítulo 4 de *Testimony, Trust and Authority* como um estado psicológico de atitudes de segunda pessoa. Atitudes de segunda pessoa são atitudes dirigidas diretamente à outra pessoa. Trata-se de endereçar uma atitude à outra pessoa de um modo muito particular, nas palavras de McMyler (2011, p. 122):

[...] o modo particular no qual estas atitudes são dirigidas as pessoas é por estar implicitamente endereçada a ela. Como os casos nos quais uma declaração é explicitamente endereçada para uma pessoa, estas atitudes de segunda pessoa implicitamente chamam para um tipo de capacidade de resposta recíproca a partir de seu endereçamento e, portanto, presumem em direção a um relacionamento interpessoal entre o sujeito da atitude e o objeto pessoal.

Atitudes de segunda pessoa são dirigidas diretamente à outra pessoa de modo que envolvem localizar o outro em um relacionamento interpessoal. Esse relacionamento interpessoal envolve relações de responsabilidade entre o sujeito da atitude e as pessoas que são referidas por ela. McMyler estabelece uma distinção entre confiar *em* e confiar *que*, sendo que quando confiamos *em* alguém estabelecemos com essa pessoa uma relação interpessoal que envolve atitudes de segunda pessoa, já quando confiamos *que* estamos confiando em proposições e é uma atitude de terceira pessoa. Confiar *em* Mary para pegar as crianças e

---

<sup>53</sup> Não há suposição clara de responsabilidade porque nesses casos nem sempre há um ato de fala proferido pelo confiado.

confiar *que* Mary irá pegar as crianças, têm sentido completamente diverso. No primeiro caso é uma atitude de segunda pessoa dirigida diretamente a Mary, que se não cumprida pode gerar ressentimento. Quando confio *em* Mary para pegar as crianças estabeleço com ela um espaço lógico interpessoal caracterizado por relações normativas bipolares.

McMyler pega de empréstimo a concepção de Michael Thompson de *relações normativas bipolares*. Trata-se de uma relação na qual duas pessoas colocam-se em polos opostos estabelecendo um elo entre elas. “Um polo é sempre *responsável* pelo outro e um polo sempre *deve* algo ao outro” (MCMYLER, 2011, p. 124, grifo do autor). No caso em confio *em* Mary para pegar as crianças, há uma relação normativa bipolar. Quando confio *em* Mary, reconheço nela autoridade e competência de segunda pessoa, ela é responsável por fazer o que confio a ela e, caso ela não faça, irá gerar atitudes de segunda pessoa como ressentimento. Já quando confio *que* Mary irá pegar as crianças, nada disso ocorre, é apenas uma relação de terceira pessoa que não implica em responsabilidade e não pode gerar ressentimento.

McMyler aponta para duas formas de compreender a confiança e destaca que mesmo que se possa defender que as relações de confiança são interpessoais existe claramente um uso que se faz do conceito em outras circunstâncias que apontam para uma atitude cognitiva, que não pode ser simplesmente ignorado. Concepções interpessoais defendem que confiança é um tipo de atitude que não pode ser reduzida a atitudes mentais dirigidas a terceira pessoa. Entretanto, muitas descrições cotidianas de confiança apontam para atitudes cognitivas. Por exemplo, *Eu confio que essa água é adequada para o consumo*, não envolve nenhuma relação interpessoal, não parece apelar a nada que não seja cognitivo. Mesmo que se defenda que confiar pressupõe relações interpessoais não podemos ignorar esses outros usos do conceito de confiança.

O filósofo assume que confiança pode ser compreendida das duas maneiras, como uma atitude cognitiva e de segunda pessoa. “Confiar em uma pessoa é uma atitude que envolve o confiante localizar o confiado em um espaço lógico interpessoal, mas também é uma atitude que envolve essencialmente tomar algo como verdadeiro, com o objetivo de fazê-lo direito” (MCMYLER, 2011, p. 131). Assim, confiança é tanto uma relação interpessoal de segunda pessoa quanto uma crença. A diferença reside no que justifica a confiança, enquanto uma atitude de segunda pessoa é justificada pela relação interpessoal entre confiante e confiado. “Confiança genuinamente interpessoal é crença que é justificada por pelo menos uma razão implícita de segunda pessoa” (ibidem).

Em sua caracterização de confiança como cognitiva e interpessoal McMyler defende que confiar requer crença e que ao não acreditar em alguém podemos ser acusados de não confiar nessa pessoa. Ele demonstra isso através de um exemplo no qual eu lhe informo que a marca de comida que você costuma consumir não está mais à venda. Você fica impressionado com essa informação, mas eu lhe digo “Confie em mim!” e você passa a consumir comida de outra marca. Você me pede para colocar uma carta no correio hoje, impreterivelmente, pois várias coisas dependem dessa postagem. Eu lhe digo “Confie em mim!” e você providencia todo o resto acreditando que a carta será colocada no correio. Se você não acredita que a marca de comida foi retirada do mercado, ou que colocarei a carta no correio, posso dizer que você não confia em mim. Confiar aqui não é simplesmente fiar-se em minha boa vontade, mas também acreditar no que eu digo.

Assim, conforme essa definição, confiança é crença justificada em um tipo particular de evidência, a saber, evidência testemunhal genuína. Quando eu digo “Confie em mim!”, nos exemplos acima, não estou dizendo nada além de acredite no que eu digo com base no meu testemunho. Confiar é acreditar no falante com base em um tipo especial de evidência, a evidência testemunhal. A evidência nestes casos é bem diferente da evidência impessoal fornecida pela percepção. Aqui, a evidência deixa o sujeito dependente da boa vontade do falante e, por isso, vulnerável à traição, o que não ocorre em casos de evidências perceptuais. A evidência fornecida pelo testemunho é razões de segunda pessoa para crer.

McMyler pretende que seu modelo de segunda pessoa possa combinar as duas intuições, a de que confiança é cognitiva e a de que é uma relação interpessoal. Deste modo caracteriza confiança como crença baseada em evidência irredutivelmente interpessoal. No caso em que lhe *conto* que a comida foi retirada do mercado, o meu *contar* é uma razão para você acreditar nisso, pois me envolve inteiramente em um relacionamento interpessoal com você, no qual eu assumo responsabilidade epistêmica por sua crença. E no caso da carta, o fato de você confiar em mim envolve você acreditar que eu irei colocar a carta no correio com base em no meu testemunho, que fornece razões de segunda pessoa em função do relacionamento interpessoal existente entre nós.

Mas, nem todos os casos de confiança interpessoal são casos de crença testemunhal. Eu posso confiar em alguém e, por isso, confiar que essa pessoa irá realizar x sem que ela tenha dito que irá realizar x, ou que tenha dito que posso confiar nela para realizar x, porque eu possuo com ela um relacionamento contínuo que me permite confiar nela sem que ela faça qualquer afirmação sobre x. Nesse caso a pessoa não me *conta* nada, a razão para crença testemunhal está faltando. McMyler (2011) afirma que uma boa contribuição interpessoal de

confiança precisa dar conta dessas duas formas de confiança e sugere que confiança compreendida como crença epistemicamente suportada por um modo distintivamente de segunda pessoa dá conta disso.

Em casos de relacionamentos contínuos os envolvidos não precisam *contar* nada, não precisam proferir afirmações, mesmo assim há crenças que são suportadas em função do relacionamento. No exemplo de McMyler (2011, p. 135), eu confio em Mary para pegar as crianças mesmo que ela não me diga que fará isso, em virtude do relacionamento contínuo que possuímos. Confiamos em alguém para algo, porque acreditamos que essa pessoa irá fazer o que se espera dela. Confio em Mary para pegar as crianças porque acredito que ela pegará as crianças.

Confiar *em* envolve *acreditar que* a pessoa irá fazer o que se espera dela. Assim, *confiar em* envolve *acreditar que* com base em razões de segunda pessoa. Em casos de crenças testemunhais, nos quais o falante *conta* algo ao ouvinte, o testemunho é razão de segunda pessoa explícita que envolve um relacionamento interpessoal de autoridade e responsabilidade entre falante e ouvinte. Se não se trata de crença testemunhal, mas de confiança em virtude de um relacionamento contínuo entre as pessoas envolvidas há razões de segunda pessoa implícitas.

Para McMyler (2011, p. 136) *confiar em* é uma atitude suscetível à evidência. Para confiar em alguém preciso ter evidências de sua fidedignidade, assim terei boas razões para acreditar que a pessoa irá realizar o que espero dela em função do relacionamento que possuímos. Mas há uma distinção entre *razões para crer* envolvidas em confiar que alguém fará algo e *razões para confiar* fornecidas pela fidedignidade da pessoa. McMyler (2011, p. 137) afirma que:

Quando nós deliberamos sobre se confiamos em alguém, nós fazemos isso pesando as evidências da fidedignidade da pessoa. Essa evidência é avaliada com respeito ao grau no qual ela conta em favor de nosso adotar a atitude de confiar em alguém. Ela é avaliada com respeito ao grau para o qual ela conta em favor de adotar a crença que aquela pessoa irá [realizar]  $\emptyset$  nas bases de uma razão particular de segunda pessoa. A este respeito, a evidência da fidedignidade da pessoa funciona com respeito a confiar em uma pessoa muito como a evidência das condições de normalidade da iluminação e do funcionamento apropriado dos órgãos de sentidos funcionam com respeito a crença perceptual, mas ela não diretamente conta em favor da crença assim adotada. Em casos normais, não é a razão na qual a crença é baseada. Similarmente, evidência da fidedignidade de uma pessoa conta em favor de adotar crenças nas bases do relacionamento interpessoal do confiante com o confiado, mas ela não conta diretamente em favor da crença assim adotada.

A fidedignidade da pessoa conta como razão para confiar nessa pessoa, mas não conta diretamente como razão para *acreditar que* a pessoa irá realizar determinada atitude. Apenas quando o falante *conta* ao ouvinte que p ele fornece razões de segunda pessoa que são geradas pelo relacionamento interpessoal entre ambos. Eu posso *confiar em* Mary para pegar as crianças hoje, mas só posso *acreditar que* Mary irá pegar as crianças hoje se ela me disser “Irei pegar as crianças hoje!”. No primeiro caso, eu *confio em* Mary para pegar as crianças com base em meu relacionamento contínuo com ela. No segundo caso, eu *acredito que* Mary irá pegar as crianças com base em razões de segunda pessoa explicitadas através do ato de fala de Mary.

Trata-se de distinguir entre a *atitude de confiança* que atribuo a Mary e as considerações que *justificam minha crença* envolvida em confiar em Mary para pegar as crianças. A crença de que Mary pegará as crianças está envolvida na atitude de confiar que ela pegará as crianças, e é crucial para o entendimento da natureza interpessoal da confiança (MCMYLER, 2011). McMyler critica as posições que limitam conhecimento testemunhal à evidência de fidedignidade do falante, pois restringem a confiança a uma abordagem cognitivista e negligenciam completamente seu viés interpessoal. Essas concepções concebem confiança como diretamente cognitiva, mas não se pode perceber qual a diferença entre confiança e crença que não envolve confiança.

Para o filósofo, confiança como atitude irreduzivelmente interpessoal pressupõe a crença de que a pessoa irá fazer algo que se espera dela, envolvendo confiar na pessoa para fazer isso, justificado pelo relacionamento interpessoal existente entre confiante e confiado. Sendo que a fidedignidade do confiado é uma condição de fundo para o confiante colocar-se nesse relacionamento interpessoal gerando pelo menos razões implícitas de segunda pessoa para crença. Acreditar que uma pessoa fará algo que espero dela com base no relacionamento interpessoal que mantenho com essa pessoa é dar a ela responsabilidade parcial sobre minha crença de que ela fará o que espero. Eu busco minhas próprias conclusões sobre a fidedignidade da pessoa, mas não busco minhas próprias conclusões sobre a crença de que a pessoa irá fazer o que espero dela, essa crença é justificada com base em razões de segunda pessoa.

McMyler (2011, p.138) pretende apresentar um conceito de confiança que seja tanto cognitivo quanto interpessoal, para superar a suposta tensão entre racionalidade teórica e confiança. Assim, afirma:

Confiança é cognitiva no sentido que confiar em *S* para [realizar]  $\emptyset$  envolve acreditar que *S* irá [realizar]  $\emptyset$  nas bases de uma razão genuinamente epistêmica. Mas confiança é interpessoal no sentido que a razão que justifica a crença é irredutivelmente de segunda pessoa. Como um resultado, ao confiar em *S* para [realizar]  $\emptyset$ , eu não sou completamente epistemicamente responsável pela minha crença que *S* irá [realizar]  $\emptyset$ . Neste sentido que, ao confiar em *S* para [realizar]  $\emptyset$ , *S* é responsável por mim. *S* é responsável por mim em virtude de ser parcialmente epistemicamente responsável pela justificação da minha crença que *S* irá [realizar]  $\emptyset$  tal que, se uma terceira parte desafia minha crença que *S* irá [realizar]  $\emptyset$  ao produzir evidência que conta contra *S* fazer  $\emptyset$ , eu estou intitulado a deferir o desafio de volta a *S*.

Confiança é cognitiva, pois é crença de que a pessoa confiada agirá de determinado modo tendo como condição de fundo a fidedignidade da pessoa, mas é interpessoal porque permite deferir ao confiado, que se torna responsável pelos desafios que se apresentem à crença. Simpson (2013) argumenta que se confiança é cognitiva e interpessoal, ela é um tipo diferente de atitude mental em cada uma dessas circunstâncias e, se esse é o caso, elas possuem diferentes condições de justificação.

McMyler procura formular uma contribuição de testemunho estabelecendo um traço distintivo e exclusivo desse tipo de fonte de conhecimento. Para o filósofo, o que caracteriza o conhecimento testemunhal é o direito epistêmico de deferir. Ele defende que podemos abandonar autonomia epistêmica nas práticas testemunhais já que a relação testemunhal nos possibilita deferir ao falante. Essa proposta enfrenta críticas severas dos que consideram que o direito epistêmico de deferir é inconclusivo como substituto da autonomia. Os defensores da autonomia pensam que deferir é irracional. Nós deferimos ao falante, delegando a ela a responsabilidade sobre a crença, mas isso não significa que deveríamos fazê-lo, não se deriva o dever ser do ser.

Axel Gelfert (2013) considera que *Testimony, Trust and Authority* amplia o debate sobre a importância das relações interpessoais no conhecimento testemunhal, além de possibilitar reflexões acerca da dimensão ética de nossa dependência em outras pessoas para obter conhecimento. McMyler define confiança do modo como foi compreendida na Filosofia Moral<sup>54</sup>, realizando deste modo uma analogia conceitual, transpondo o conceito da perspectiva ética para uma perspectiva epistemológica. O filósofo realiza, deste modo, algo bastante inovador no debate sobre a confiança no testemunho de outras pessoas, tentando unificar dimensão epistêmica e a dimensão ética das relações testemunhais. Entretanto, não é possível notar como essas considerações de âmbito moral ampliam ou contribuem diretamente na discussão epistêmica sobre testemunho.

---

<sup>54</sup> O conceito de confiança utilizado pelo autor é o mesmo proposto por Anette Baier.

Para Gelfert (2013), uma crítica que se pode levantar acerca da teoria desenvolvida no referido livro é que não há muita diferença entre a proposta apresentada e aquela desenvolvida por Moran. Mesmo depois de uma extensa explicação que visa diferenciar o direito de deferir, proposto por McMyler, do direito de reclamar, formulado por Moran, parece haver, de fato, poucas diferenças realmente relevantes entre ambas.

Jonas Ahlskog (2014) defende que o que a diferencia a proposta de McMyler de outras contribuições interpessoais, como a de Paul Faulkner, é a definição de testemunho como conhecimento de segunda mão. O sujeito não necessita chegar às razões para crer por si mesmo, porque ele possui razões de segunda pessoa para crer e pode, deste modo, deferir ao falante.

Entretanto, Ahlskog (2014) questiona se McMyler realmente faz uma boa análise de nossas práticas cotidianas de aquisição de conhecimento testemunhal quando apela para o direito epistêmico de deferir. Para o filósofo, quando o falante não dá conta dos desafios o ouvinte perde justificção. Deste modo, poderia ser um problema quando a crença do falante também é testemunhal, ou quando o falante já morreu, ou quando o que está em questão é o conhecimento de fatos históricos, porque nesses casos o falante não poderá responder aos desafios. Em nossas práticas cotidianas nós aceitamos o que as pessoas nos disseram mesmo que elas não estejam presentes para responder aos desafios.

Pode ser que a justificção testemunhal esteja atrelada à capacidade do falante de responder a desafios quando a dúvida já foi colocada, mas a dúvida não é a norma, nem sempre haverá desafios ou questionamentos. Para sermos coerentes com nossas práticas cotidianas de dar e receber testemunhos, temos que admitir que nossa justificção se efetiva no momento em que o falante conclui o testemunho, ao menos em condições normais, nas quais não se insere a dúvida. Nas nossas práticas cotidianas nós aceitamos o testemunho, sem pedir por justificção. O pedido por justificção surge apenas em contextos nos quais a dúvida é inserida. Para Ahlskog (2014) se os filósofos dedicados ao problema do testemunho querem, tal como se propõem, pensar nossas práticas epistêmicas cotidianas, é estranho que sua preocupação central seja o conceito de justificção. Ahlskog (2014) afirma que nas nossas práticas comuns a nossa atitude frente ao testemunho dos outros é de aceitação inquestionável, deste modo não faz sentido que a primeira preocupação de todo filósofo do testemunho seja o conceito de justificção. Para ele McMyler comete esse mesmo erro, focando-se excessivamente no conceito de justificção ao mesmo tempo em que se propõe a analisar as relações testemunhais tais como se estabelecem no cotidiano.

Ainda, outro ponto problemático que se pode apontar na teoria de McMyler é que durante toda sua argumentação em prol do modelo de segunda pessoa o autor procura nos demonstrar como sua proposta poderia ser aplicada em substituição a outras, seja como alternativa ao reducionismo, ao modelo de herança, ou ao modelo evidencial. Contudo, não oferece nenhuma razão contundente para aceitarmos sua proposta como um modelo mais adequado de compreensão do conhecimento testemunhal do que aquelas que critica. A única afirmação que poderia ser considerada como uma boa razão para aceitarmos sua teoria em detrimento de outras seria a de que reflete mais adequadamente nossas práticas epistêmicas cotidianas. Mas, a verdade é que, a despeito de fornecer uma boa explicação de nossas relações interpessoais, a teoria não fornece nenhuma inovação relevante em termos epistêmicos. Ao contrário, em muitos momentos parece que o epistêmico é negligenciado e o foco se encontra realmente no aspecto moral.

McMyler analisa e critica todos os modelos a partir do modelo de segunda pessoa, mas não fornece nenhuma prova definitiva de por que deveríamos adotar o seu modelo. Ele utiliza o conceito de confiança de forma análoga à Filosofia Moral, de modo que podemos compreender a utilidade e relevância da confiança para relações interpessoais de testemunho, mas o uso do conceito não acrescenta nada em termos epistêmicos. É dizer que o conceito de confiança clarifica nossas descrições das relações interpessoais de testemunho, mas nada além disso.

McMyler (2011) vai argumentar que o reducionismo na forma como é concebido é incompatível com o conhecimento de segunda mão que é característica do conhecimento testemunhal, segundo ele. Na perspectiva reducionista o ouvinte chega a suas conclusões sobre p a partir da afirmação do falante e de inferências independentes sobre a fidedignidade do falante. A força de conhecimento testemunhal do ouvinte está nas inferências feitas por ele próprio, deste modo ele parece ser o único responsável por responder aos desafios quando questionado. Mas se ele não tem o direito de deferir ao falante, não se pode dizer que se trata de conhecimento de segunda mão. Se o ouvinte avalia a relevância das premissas e chega a sua própria conclusão, ele é a pessoa mais adequada para enfrentar os questionamentos sobre aquele assunto, assim da forma como reducionismo é concebido ele é inconsistente com o tipo de conhecimento de segunda pessoa que McMyler defende que o testemunho é. Mas o reducionismo nunca defendeu que o testemunho é conhecimento de segunda pessoa. Um reducionista provavelmente simplesmente negaria esse pressuposto, de modo que a crítica de McMyler não o atingiria.

Para McMyler (2011), a posição reducionista está desconsiderando relações interpessoais e de responsabilidade e considerando os outros como meras fontes de crença, e não como autoridades genuínas. Ao considerar as relações testemunhais dessa forma está ignorando a distinção entre *meramente* ouvir e receber o testemunho de alguém. Testemunho implica em uma relação interpessoal que envolve responsabilidade e direito de deferir, e é diferente de *meramente* ouvir alguém. Se o reducionismo estiver correto sobre o conhecimento testemunhal ser apenas uma espécie de conhecimento inferencial, no qual *meramente* se escuta o que outra pessoa diz, fica difícil compreender como se pode obter conhecimento através de outras pessoas. McMyler considera que essa posição é mais uma negação da possibilidade de conhecimento de segunda mão do que uma concepção de conhecimento testemunhal que considere a significância epistêmica da palavra dos outros. Novamente, o reducionismo nunca assumiu esses pressupostos (necessidade de uma relação interpessoal envolvendo responsabilidade e direito) e não parece encarar como um problema o fato de outras pessoas serem vistas como mera fonte de crença.

#### **4.1 Confiança, crença e voluntariedade**

Ao definir confiança, McLeod (2011) afirma que confiar pressupõe vulnerabilidade em relação à pessoa confiada. Quem confia pode ser traído. Já a pessoa em quem se confia deve ser empenhada e competente para realizar o que se espera dela, e, em alguns casos, pode-se exigir algum tipo de comprometimento com quem deposita a confiança. Pode-se exigir, ainda, que o confiante seja otimista em relação à competência e ao comprometimento do confiado.

Existe uma preocupação em relação à confiança. Pode a confiança ser racional? Parece que ambas, confiança e reflexão racional, estão em conflito uma com a outra. Assume-se no conceito moral de confiança que se trata de uma atitude que envolve riscos. Tentar eliminar os riscos de confiar em alguém através de uma reflexão racional pode eliminar a própria atitude de confiança. McLeod (2011, p. 2) afirma que:

Um critério importante para a confiança é que o confiante pode aceitar algum nível de risco ou vulnerabilidade (Becker, 1996). No mínimo, essa pessoa corre o risco de, ou é vulnerável a, o fracasso do confiado ao realizar o que ele/ela depende da pessoa para realizar. O confiante pode tentar reduzir este risco, monitorando ou impondo certas restrições sobre o comportamento do confiado; contudo depois de um certo limiar, talvez, excessivo monitoramento e restrições que ele/ela realiza, menos ele/ela confia nessa pessoa.

O monitoramento das atitudes do confiado reduz a confiança. É comum que em circunstâncias nas quais alguém nos questiona muito sobre algo, perguntando constantemente ou controlando nosso comportamento de modo a tentar avaliar se iremos ou não realizar o que espera de nós, a acusemos de não confiar e perguntemos: “você não confia em mim?”<sup>55</sup>. A tentativa de eliminar os riscos enfraquece a confiança. Tal posição parece incompatível com confiança racional. McLeod (2011, p. 8) formula o problema:

Ao discutir esses temas, filósofos às vezes perguntam se poderia ser sempre racional confiar em outras pessoas? Esta questão surge por duas razões principais. Em primeiro lugar, verifica-se que a confiança e a reflexão racional (por exemplo, sobre se alguém deveria estar confiando) estão em tensão uma com a outra. Desde que confiança envolve inerentemente risco, qualquer tentativa de eliminar o risco por meio da reflexão racional poderia ao mesmo tempo eliminar a confiança. Em segundo lugar, a confiança tende a nos dar visão tacanha: ela nos faz resistentes à evidência que possa contradizer o nosso otimismo sobre o confiado (Baker, 1987; Jones, 1996). Por exemplo, se eu confio que meu irmão não prejudique ninguém, vou resistir à verdade de qualquer prova em contrário. Aqui, a confiança e a racionalidade parecem vir distantes.

Se confiança pressupõe um otimismo sobre a atitude do confiado temos outro problema em relação à confiança racional. Um otimista é alguém que superestima evidências positivas e desconsidera evidências contrárias, tomando uma atitude doxástica desproporcional às evidências. Se somos otimistas em relação a alguém, desconsideramos evidências contrárias a essa pessoa. Há muitas maneiras de confiar em outras pessoas e algumas delas são completamente incompatíveis com a reflexão racional. Quando depositamos confiança em alguém com o intuito de gerar uma postura fidedigna nessa pessoa, por exemplo. Confiamos em nosso filho adolescente para ficar sozinho em casa, mesmo sabendo que existe grande probabilidade de ele dar uma festa causando uma bagunça indesejada no ambiente, mas o fazemos para estimulá-lo a agir corretamente. Demonstramos confiança para que ele passe a agir confiavelmente. Isso não é racional.

Existe um longo debate sobre se podemos reduzir confiança à crença na fidedignidade da pessoa, definindo confiança apenas como *crença na fidedignidade*. E existem alguns autores que defendem essa posição, o que comumente ficou conhecido no debate sobre confiança como abordagem cognitivista. Essa definição de confiança reduz a atitude de confiar à crença. Pamela Hieronymi (2008) é uma das defensoras desta posição, que ela própria denomina de ‘definição purista de confiança’.

---

<sup>55</sup> Estamos retomando aqui o conceito moral de confiança, abordado no Capítulo 2.

Mesmo algumas contribuições interpessoais de confiança podem defini-la como implicando crença. Paul Faulkner define confiança como preditiva ou afetiva, sendo que a preditiva envolve crença e a afetiva não. Confiança afetiva é a mais central em sua Epistemologia do Testemunho, trata-se de uma confiança voluntária, podemos escolher confiar em alguém afetivamente. Não existe um direito geral para confiar nas pessoas afetivamente, ou seja, não podemos confiar em qualquer pessoa *prima facie* em ausência de razões contrárias, pois isso seria uma posição antirreducionista. Tampouco é necessário estar justificado por evidências independentes sobre a fidedignidade do falante, o que seria uma posição reducionista. A explicação desenvolvida por Faulkner não é nem reducionista, nem antirreducionista.

Faulkner (2011) considera que a confiança é a chave para compreensão do testemunho. Confiar é uma atitude que pressupõe dependência, e essa dependência pode ser prática ou epistêmica. É prática quando dependemos de outra pessoa para fazer algo. É epistêmica quando dependemos de um falante para obter uma informação e assim dependemos/esperamos que ele nos conte a verdade (FAULKNER, 2011, p. 144). Neste sentido o filósofo distingue entre dois modos de confiar: confiar em um falante que *conta* algo verdadeiro e confiar que seu testemunho seja verdadeiro. Confiar no testemunho significa tomá-lo como evidência para a verdade. Podemos fazer isso mesmo sem confiar no falante, ou até pensando que ele não é digno de confiança. Trata-se de confiar no que é dito sem confiar na pessoa que diz.

Esses dois modos de confiar podem ser classificados como confiança afetiva e confiança preditiva. Faulkner (2011, p. 145) define uma atitude de confiança preditiva como “A confia em S para realizar  $\emptyset$  (no sentido preditivo) se e somente se (1) A depende de S para realizar  $\emptyset$  e (2) A espera que S realize  $\emptyset$  (onde A espera isso no sentido em que A prediz que S realizará  $\emptyset$ )”. Confiança no sentido preditivo requer dependência e expectativa, sendo a dependência factiva, ou seja, A necessita que S realize  $\emptyset$ , e a expectativa uma crença de que S realizará  $\emptyset$ . Uma crença no futuro, por isso preditiva. Confiança preditiva é muito próxima a fiabilidade. Faulkner (2011, p. 145) a define como “boa vontade para fiar-se porque alguém prediz que fiar-se será rentável”.

Confiança afetiva pressupõe esperar algo da pessoa confiada, não apenas no sentido de crer que algo acontecerá. Pressupõe uma espera que, se desapontada, gera no confiado um sensação de traição, e pressupõe também estar aberto à traição. Faulkner (2011, p. 146) define-a como “A confia em S para realizar  $\emptyset$  (no sentido afetivo) se e somente se (1) A depende de S realizar  $\emptyset$  e (2) A espera que (1) motive S para realizar  $\emptyset$  (onde A espera isso

no sentido que A espera de S que S seja movido pela razão dada por (1) para realizar  $\emptyset$ ”. Confiar afetivamente envolve esperar que sua dependência gere no confiado uma razão para agir conforme você espera. Confiar afetivamente envolve esperar que a confiança motive o confiado.

Ambos os tipos de confiança envolvem dependência e expectativa, mas a expectativa é diferente em cada um dos casos. Faulkner (2011, p. 147) afirma que “o contraste é entre esperar *que algo aconteça* e esperar *algo de alguém*”. Na confiança preditiva esperamos que algo aconteça, já na confiança afetiva esperamos algo de alguém, que se não for realizado gera ressentimento. Na confiança preditiva avaliam-se as probabilidades do confiado realizar o que se espera dele e as evidências que possuímos para crer que ele realizará aquilo. Na confiança afetiva espera-se que o confiado reconheça a dependência que possuímos dele para realizar algo e se pressupõe que isso o mobilizará a realizar o que esperamos dele.

Faulkner (2011, p. 149) afirma que as bases da expectativa na confiança preditiva são o pano de fundo<sup>56</sup> geral da crença aplicado a situação de confiança, de tal modo que a pessoa avaliará naquela situação específica se ela pode confiar ou se pode apenas fiar-se, tendo como critério as evidências disponíveis, ou probabilidades de que o outro realizará o que se espera dele. Na confiança preditiva não se pode decidir confiar na pessoa, age-se com base na evidência. Mas, na confiança afetiva pode-se:

Nós temos a liberdade de decidir confiar, e nós fazemos isso porque nós temos a liberdade de decidir afetivamente confiar. Isso é possível somente porque do modo afetivo confiança é fundamentada. Isso é possível porque nós podemos escolher depender de outros para fazer coisas e ter uma certa liberdade nas presunções que nós fazemos. Essa característica de como confiança é fundamentada tem uma importante consequência. Se alguém acredita que p e presume que p implica q, alguém irá assim presumir que q. Assim ao acreditar que S reconhece a dependência de A em S realizar  $\emptyset$  e presume que S irá ver sua dependência como uma razão para [realizar]  $\emptyset$ . A assim presume que S irá reconhecer que ela, S, tem uma razão para [realizar]  $\emptyset$ . Assim A irá presumir, tudo o mais permanecendo igual, que S irá [realizar]  $\emptyset$  por essa razão. Isso implica a presunção de que S irá [realizar]  $\emptyset$  porque A depende de S realizar  $\emptyset$  é apenas a presunção que S irá satisfazer a expectativa de A em S. É a presunção de que S irá provar-se fidedigno. Assim tomar uma atitude de confiança afetiva envolve presumir que o confiado irá provar-se fidedigno (FAULKNER, 2011, p. 149-50).

Faulkner oferece duas concepções de confiança. A confiança preditiva implica crença, já a confiança afetiva implica decisão. Confiança afetiva é uma atitude sobre a qual nós podemos decidir.

---

<sup>56</sup> “Na confiança preditiva [há] uma avaliação do pano de fundo das probabilidades de S realizar  $\emptyset$  ou das evidências para isso” (FAULKNER, 2011, p. 149).

Por outro lado, o conceito de confiança proposto por McMyler (2011), outra abordagem interpessoal, busca conciliar as duas posições: a cognitivista (ou purista, como denominada por Hieronymi (2008)) e a interpessoal. Confiança equivale à crença, mas é também dependência interpessoal. Possui um duplo viés, é um tipo de crença, mas não o tipo de crença que normalmente trabalhamos em Epistemologia. Porque, quando cremos em proposições que se demonstram falsas, não existe nenhum tipo de traição ou ressentimento em relação à crença, como existe quando a confiança é desapontada. Confiança implica crença e pressupõe dependência interpessoal. Desconsiderar essa dependência interpessoal é tratar confiança como mera crença, fiabilidade ou cooperação racional.

O conceito de confiança defendido pelo filósofo pressupõe que confiança seja mais do que *disposição racional a cooperar com* ou *fiar-se* nos outros. Mas, há entre crença e confiança uma semelhança relevante: nós geralmente confiamos em pessoas nas quais temos razões para confiar, a atitude de confiança parece guiar-se por evidências e pela fidedignidade da pessoa confiada. A dificuldade consiste em acomodar as duas visões de confiança, considerando que ela deve ser suscetível à evidência, mas também deve considerar a dependência interpessoal com a pessoa confiada.

Relações de confiança são interpessoais, mas existe claramente um uso que se faz do conceito em outras circunstâncias que apontam para uma atitude cognitiva. Concepções interpessoais defendem que confiança é um tipo de atitude que não pode ser reduzida a atitudes mentais dirigidas a terceira pessoa. Entretanto, muitas descrições cotidianas de confiança apontam para atitudes cognitivas. Quando afirmo *Eu confio que esse bairro é seguro mesmo à noite*, não há relação interpessoal envolvida. Mesmo que em muitas ocasiões confiar seja uma relação interpessoal não podemos ignorar outros usos do conceito. McMyler (2011) assume que confiança pode ser compreendida das duas maneiras: como uma atitude cognitiva e de segunda pessoa. Ao não acreditar em alguém, podemos ser acusados de não confiar nessa pessoa. Confiar aqui não é simplesmente fiar-se na boa vontade de alguém, mas também acreditar no que a pessoa diz.

McMyler caracteriza confiança como crença baseada em evidência irredutivelmente interpessoal. *Confiar em* é uma atitude suscetível à evidência. Para confiar em alguém preciso ter evidências de sua fidedignidade, assim terei boas razões para acreditar que a pessoa irá realizar o que espero dela em função do relacionamento que possuímos. Mas há uma distinção entre *razões para crer* envolvidas em confiar que alguém fará algo e *razões para confiar* fornecidas pela fidedignidade da pessoa.

A fidedignidade da pessoa conta como razão para confiar nessa pessoa, mas não conta diretamente como razão para *acreditar que* a pessoa irá realizar determinada atitude. Apenas quando o falante *conta* que p ao ouvinte, ele fornece razões de segunda pessoa que são geradas pelo relacionamento interpessoal entre ambos. McMyler critica as posições reducionistas por limitarem o conhecimento testemunhal à evidência de fidedignidade do falante, pois essas concepções ignoram o viés interpessoal da confiança. Definir confiança como diretamente cognitiva é reduzi-la a crença.

Para o filósofo, confiança como atitude irreduzivelmente interpessoal pressupõe crença de que a pessoa fará algo que se espera dela, envolvendo confiar na pessoa para fazer isso, justificado pelo relacionamento interpessoal existente entre confiante e confiado. O confiante coloca-se nesse relacionamento interpessoal ao avaliar a fidedignidade do confiado. Essa fidedignidade aparece como uma condição para o relacionamento interpessoal. E o relacionamento gera razões de segunda pessoa implícitas para crença. A definição de confiança de McMyler pressupõe crença. Mas pressupõe também deliberação. McMyler (2011, p. 137) afirma que “quando nós deliberamos sobre se confiamos em alguém, nós fazemos isso pensando as evidências da fidedignidade da pessoa”.

Conforme vimos acima tanto a definição de confiança apresentada por Paul Faulkner em *Knowledge on Trust* (2011), quanto à apresentada por Benjamin McMyler em *Testimony, Trust and Authority* (2011), assumem que confiança implica tanto crença como decisão. Podemos decidir em quem confiar. Ambos os filósofos apresentam concepções interpessoais de confiança.

McLeod (2011) defende que confiança não é voluntária, apesar de podermos cultivá-la, nós não podemos simplesmente querer confiar em alguém. A filósofa afirma que a confiança se assemelha a crença por ser não voluntária, mas não pode ser reduzida à crença. Baier (1986) assume a mesma posição. A afirmação “Confie em mim!” não parece capaz de nos motivar a confiar. Ela pode apenas reforçar uma confiança que já existe, mas não pode gerar confiança. Baier (1986) argumenta fortemente contra a concepção de que confiança pode ser voluntária e gerada a partir de um contrato entre as partes onde o confiado solicita a confiança e o confiante, em função do pedido de confiança, passa a confiar.

Notamos que tanto a concepção purista ou cognitivista de confiança quanto as concepções interpessoais assumem que confiança envolve algum tipo de crença. Apresentaremos uma breve definição de crença, para compreender as implicações desta na definição de confiança. Se confiança pressupõe crença, compreender o que é crença pode nos auxiliar a compreender confiança.

Müller (2005) aponta três características da formação da crença: é uma disposição, é alternativa e é involuntária. Crença é compreendida como um estado mental que possui um significado, esse significado é determinado por uma proposição. Proposições são sentenças que possuem valor de verdade. Deste modo, crenças podem ser verdadeiras ou falsas. São verdadeiras quando correspondem aos fatos e falsas quando não correspondem. Assim, “*crer que* é uma atitude positiva em relação a uma proposição” (MÜLLER, 2005, p. 252).

Existe um amplo debate sobre o voluntarismo da crença, mas dificilmente algum filósofo se dispõe a assumir que a formação da crença é voluntária. Parece claro que é impossível psicologicamente decidir entre crer e não crer em uma proposição. Mesmo que eu queira, não posso decidir crer que está chovendo quando faz sol lá fora.

Têm-se afirmado que crença é uma ocorrência mental, entretanto nem toda crença é ocorrente. Crer não é algo que se faz em um momento determinado, cremos o tempo todo em muitas coisas, mesmo que em alguns momentos essas crenças não estejam ocorrendo conscientemente.

Possuímos muitas crenças, mesmo que não as tenhamos em nossa consciência nesse momento. Por exemplo, creio que minha amiga Debora gosta muito de chocolates, na maior parte do tempo isso não é uma crença ocorrente em minha consciência. Entretanto, ela me faz agir de determinado modo, compro chocolates sempre que ela vai me visitar. Crer que *p* não significa que *p* esteja sempre presente em minha consciência, mas que me fará agir de determinado modo em circunstâncias específicas.

Levanto-me todos os dias da cama sem a crença ocorrente de que há um chão sob meus pés que me impede de despencar. Mas, se questionada sobre isso, direi que *sim, eu creio que há um chão sob nossos pés*. Deste modo, algumas crenças podem ser ocorrentes em minha consciência, mas de fato nem todas são. Nós possuímos algumas crenças latentes, ou potenciais. Algumas de nossas crenças latentes podem não se tornar ativas por dificuldades com a memória ou porque, frente ao nosso vasto sistema de crenças, nem tudo merece nossa atenção naquele momento da vida. Podemos estar concentrados em outra coisa e por isso não trazer a crença para um estado ativo (MÜLLER, 2005).

Nossas crenças são *alternativas*. Em geral, estamos dispostos a afirmá-las e quando afirmamos que *p*, trata-se uma alternativa dentre muitas. Conforme Müller (2005):

A alternativa mais comum entre *crer que p* é *crer que não p*. Por exemplo, uma alternativa para a crença que ‘Deus existe’ seria a crença que ‘Deus não existe’. Mas algumas vezes pode haver mais que uma alternativa. Nesse caso, *crer que p* é mais provável que qualquer alternativa *q*, *r*, *s*, *t* etc. Todavia, tais alternativas não

precisam ser especificadas claramente. Se alguém crê que p, é porque *crer que p* lhe parece provável. De outro modo, se alguém não crê que p é provável, então não está disposto a declarar p verdadeira. Consequentemente, aquele que expressa sua crença em uma proposição pode ter várias alternativas em mente ou apenas a sua negação. Assim, pode ser estabelecido que alguém crê que p se e somente se ele crê que p é mais provável que qualquer alternativa. Portanto, a *atitude doxástica* diante de uma proposição dependerá de quais alternativas estão sendo consideradas.

Quando cremos em uma proposição a tomamos por verdadeira. Por isso estamos dispostos a afirmá-la. Crer em uma proposição é assumir que: ou ela é verdadeira, sendo que a única alternativa é sua negação – que é falsa–, ou é a mais provável dentre outras proposições alternativas – e por isso estamos dispostos a afirmar que é verdadeira.

Outra característica da crença é a involuntariedade. Existe um amplo debate em torno desta característica que é motivado por sua relação com *deveres epistêmicos*<sup>57</sup>. Muitos filósofos (CHISHOLM, 1966; CLIFFORD, 1999; LOCKE, 1975) buscaram auxílio em conceitos da Filosofia Moral para resolver questões epistemológicas. O foco do debate é relativo à questão da normatividade. A utilização de termos deontológicos garantiria a normatividade em Epistemologia. Os defensores dessa posição (CHISHOLM, 1966; CLIFFORD, 1999; STEUP, 1988) estão dispostos a afirmar que nós possuímos o *dever* de crer com base nas evidências disponíveis e que é *errado* crer com base em evidências insuficientes.

Trata-se da defesa de que a justificação epistêmica possui um caráter deontológico. As noções de “justificado” e “justificação” seriam entendidas em um sentido deontológico do mesmo modo que “obrigação”, “permissão”, “culpa”, “responsabilidade” (MÜLLER, 2010). O problema que se coloca é que, em Filosofia Moral, é amplamente assumido que só ações livres e voluntárias podem ser submetidas a um *dever*.

Em Filosofia Moral, a *ação por dever* leva em conta as intenções do sujeito que a realiza. Alguém pode cumprir as normas porque está sendo vigiado, mas se sua motivação é externa, a saber, o receio de punição ou repreensão, não age *por dever moral*. Quem cumpre as normas simplesmente porque entendeu a importância de cumpri-las é motivado internamente, ou seja, a motivação da ação foi sua própria consciência. O sujeito reflete sobre todas as circunstâncias envolvidas na ação e *decide* livre e conscientemente agir. Uma ação só pode ser um dever em um contexto em que ela pode ser escolhida livre e conscientemente em detrimento de outras possibilidades, de modo que não faz sentido avaliar moralmente ações/comportamentos que não poderiam por sua constituição ser de outro modo.

---

<sup>57</sup> Debate esse que ficou conhecido como Deontologismo Epistêmico. Trata-se de explicar o conceito de justificação epistêmica com base na existência de deveres intelectuais.

Os conceitos trazidos da Ética são relativos à ação subjetiva, tais como, o dever de agir, a responsabilidade pela ação, questões sobre inocência e culpa. E, na Epistemologia, são concebidos como o dever em crer, a responsabilidade pela crença. Mas, sendo que ações por dever (ações que podem ser culpáveis ou responsabilizadas) são livres, conscientes e voluntárias, quando transposto à Epistemologia coloca-se a seguinte questão: a formação de crenças pode ser controlada, pode ser escolhida, é voluntária?

Muitas vezes pensamos sobre nossas crenças, questionamo-nos quanto a se deveríamos crer em determinadas proposições; fazemos um exame de nosso sistema de crenças, avaliamos se devemos manter todas as crenças que possuímos. Algumas vezes criticamos outras pessoas por crerem em proposições que julgamos falsas. “O fato é que frequentemente escutamos pessoas utilizando uma terminologia típica da Ética para avaliar atitudes doxásticas” (MÜLLER, 2010, p. 115). Mas isso só pode estar correto se possuímos controle voluntário sobre a formação de nossas crenças.

Uma pessoa só pode ter o dever de realizar uma ação se puder fazer uma escolha entre realizá-la ou não. Há dessemelhança entre Filosofia Moral e Epistemologia que parece indicar a impossibilidade de utilizar os termos da primeira na última. Na Filosofia Moral apenas ações voluntárias podem constituir deveres. Na Epistemologia, justificação epistêmica deontológica é compreendida como estar irrepreensível ao crer. Alguém está justificado em crer em uma proposição se não está sujeito à culpa ou à desaprovação epistêmica. Existem *deveres epistêmicos* que devem ser cumpridos. Violar um dever é negligenciar uma qualidade epistêmica e não o violar é não tomar uma atitude doxástica reprovável. Uma atitude doxástica é reprovável quando S crê que p quando p não lhe parece provável (MÜLLER, 2010).

Mas, nossas crenças não estão sujeitas ao nosso controle ou vontade, não podemos simplesmente decidir crer por força de nossa vontade. Não parece estar sob meu controle crer que chove lá fora, quando faz sol. Eu não consigo olhar para meu computador e crer que ele não está a minha frente, mesmo que alguém me ofereça um grande montante de dinheiro para crer que não há um computador em minha frente. Parece impossível crer contra as evidências que tenho disponíveis.

Claro, pode ocorrer que em algumas circunstâncias as pessoas negligenciem evidências e formem crenças irracionais, mas isso não ocorre de forma voluntária. Pode ser que frente a algum desafio as pessoas não deem o seu melhor e por isso não atinjam o objetivo de crer em verdades e evitar falsidades, mas elas não decidem crer de forma contrária às evidências que possuem. Vejamos por que não parece possível falarmos em voluntarismo

doxástico. O *argumento do involuntarismo doxástico*, amplamente aceito por epistemólogos, é descrito da seguinte forma:

1. Se pessoas possuem deveres epistêmicos, então elas têm controle voluntário sobre suas crenças.
2. Pessoas não têm controle voluntário sobre suas crenças.
3. Portanto, pessoas não possuem deveres epistêmicos (MÜLLER, 2010, p. 117).

A premissa um está diretamente relacionada com a forma como concebemos obrigações na Ética. Alguém só pode ser *obrigado a agir de determinado modo* se puder escolher entre agir desse ou de outros modos. Quando transposto para o campo da Epistemologia, ela parece fortalecer a ideia de que não se podem ter deveres epistêmicos, visto que não está sob o poder das pessoas escolherem entre crer ou não crer em uma determinada proposição. A premissa dois está ligada a concepção defendida acima sobre não termos possibilidade de escolher crer ou não crer em uma proposição<sup>58</sup>, simplesmente desconsiderando as evidências disponíveis.

Müller (2010) apresenta dois tipos de defesa para o involuntarismo doxástico. A primeira consiste em negar o controle voluntário das crenças como conceitualmente impossível, foi defendido por Bernard Willians, mas negado por Willian Alston e Richard Feldman. E o segundo, afirma que a incapacidade de controlar nossas crenças é contingente.

Alston (1989), conforme explica Müller (2010), defende que o involuntarismo doxástico é contingente, apresenta e analisa três tipos de controle voluntário: controle voluntário imediato básico, controle voluntário imediato não básico, controle voluntário de longo alcance e uma influência voluntária indireta. Ainda que ele defenda que raramente possuímos controle voluntário sobre nossas crenças, defende que em alguns casos podemos ter, mas esses casos não são relevantes. Segundo Müller (2010, p. 118) “o tipo de controle que é relevante é aquele que, direta ou indiretamente, produz resultados favoráveis numa proporção muito alta, sob condições adequadas”. Não parece que tenhamos nenhum caso de controle de crenças relevante, pois os que são possíveis não ocorrem em proporções muito altas.

O controle voluntário imediato básico consiste em “executar um ato intencional ininterrupto, imediatamente, por meio da vontade” (MÜLLER, 2010, p. 121). Por exemplo, alguém pode, sempre que desejar, cruzar as pernas. Podemos fazer isso imediatamente sempre

---

<sup>58</sup> Existem algumas defesas do voluntarismo doxástico, mas apesar dos esforços não parece haver nenhum sentido realmente relevante no qual tenhamos algum controle sobre nossas crenças.

que quisermos, ou podemos não fazê-lo, conforme a nossa vontade. Podemos aplicar esse tipo de controle a crenças? Eu não posso decidir tanto crer como não crer, imediatamente, por meio da vontade, que chove lá fora.

Percebemos claramente que não é possível que tenhamos controle voluntário imediato básico sobre nossas crenças. E isso não é aplicável apenas para proposições obviamente verdadeiras, mas também para casos mais complexos como teorias científicas, filosóficas ou crenças religiosas (MÜLLER, 2010). Se nós cremos em determinadas proposições e não em outras é porque, avaliando o conjunto de evidências disponível, julgamos que elas são mais provavelmente verdadeiras e não podemos simplesmente decidir crer nas proposições contrárias.

O controle voluntário imediato não básico consiste em ser “hábil para efetuar uma intenção ‘imediatamente’, em um ato intencional ininterrupto, por meio de um ou mais atos básicos” (MÜLLER, 2010, p. 123). Um controle imediato não básico envolve movimentos corporais voluntários destinados à realização de um fim, tal como ir à geladeira buscar um copo de água para alguém. Se pudéssemos possuir algum tipo de controle imediato sobre nossas crenças, mesmo que não básico, ainda haveria possibilidade para uma justificação deontológica. Mas, Alston (1989) refuta qualquer controle imediato sobre crenças.

O controle de longo alcance “é a capacidade para causar um evento em um amplo período de tempo, fazendo algo repetido ou por meio de ações diferentes as quais são interrompidas por atividades que têm por objetivo outras metas” (MÜLLER, 2010, p. 124). O controle de longo alcance não é imediato, mas parece ser um tipo de controle possível para crenças. Podemos ter maior ou menor controle de longo alcance sobre uma série de coisas, como por exemplo, o controle do peso corporal. E, em alguns casos, parece que somos bem sucedidos em controlar nossas crenças nesse sentido. Um exemplo poderia ser a nossa crença na correção moral de determinado partido político. Poderíamos evitar evidências em contrário, relacionando-nos somente com pessoas favoráveis ao partido, lendo apenas revistas e jornais com ligação com o partido, afirmando que as evidências contrárias à idoneidade de tal partido são perseguição política.

Entretanto, esse não chega a ser um caso relevante de controle de crenças. Nem sempre conseguimos negligenciar evidências de modo a seguir crendo em algo. Müller (2010, p. 125) afirma que:

Se algumas vezes pessoas podem ser responsabilizadas por crer ou não crer em uma determinada proposição, é porque elas empenharam-se intencionalmente, de modo suficiente, para produzir aquela atitude doxástica e foram bem-sucedidas. O

problema é que as pessoas não são frequentemente bem-sucedidas nesse tipo de empenho. Isso significa que o controle voluntário de longo alcance sobre crenças não é confiável. É claro que isso não quer dizer que alguém ocasionalmente não tenha esse tipo de controle, mas que o índice de sucesso habitualmente não parece ser significativo. Por isso, pessoas não podem ser responsabilizadas por tais atitudes doxásticas e, conseqüentemente, não podem ser censuradas por acreditarem ou não em uma determinada proposição.

Ainda que possamos ter algum tipo de controle de longo alcance sobre nossas crenças ele nem sempre é bem sucedido e por isso não consegue fornecer base para a defesa de uma noção deontológica de justificação epistêmica. Resta ainda a influência voluntária indireta, que Alston (1989) se propõe a analisar. Trata-se de agir de um modo tal que através dessa ação regulada possamos chegar a resultados desejáveis. Esse tipo de controle voluntário pode ser aplicado a crenças e consiste em influenciar nossa formação e retenção de crenças através de reflexão crítica e análise adequada das evidências disponíveis, e influenciar nossos hábitos de formação de crenças através do estudo da lógica, por exemplo (MÜLLER, 2010, p. 126). Entretanto, esse tipo de controle tampouco fornece base suficiente para a defesa do Deontologismo Epistêmico, por não ser um tipo de controle relevante. Deste modo, o involuntarismo doxástico é a posição mais aceita em relação ao controle de crenças.

A partir da análise do argumento do involuntarismo doxástico nota-se que crença é involuntária. Vimos também que o conceito de confiança em Epistemologia do Testemunho implica crença, tanto em sua definição cognitivista, que reduz confiança à crença, quanto em nas definições interpessoais, que consideram que confiança é mais do que apenas crença, mas também um relacionamento interpessoal. O problema é que sendo crença um estado mental involuntário e a atitude de confiança implicando crença, não podemos aceitar que confiança seja uma atitude voluntária.

O cenário que se estabelece é o que segue: se a atitude de confiança é uma atitude voluntária, então ela não pode implicar crença, que é um estado mental involuntário. Ainda, se a atitude de confiança é voluntária ela pode ser adquirida independentemente de orientação para a verdade. Muitas vezes confiamos por razões moralmente significativas, que são incompatíveis com fatores epistêmicos. De fato, alguns teóricos tendem a defender que confiança não é orientada para a verdade, pois ao confiar podemos inclusive negligenciar evidências contrárias à pessoa confiada.

McGeer (2008) defende que a confiança é mais pura quando não é suportada por evidências. Argumenta-se que o próprio conceito de confiança pressupõe aceitar os riscos envolvidos em confiar e tentar eliminar esses riscos através de reflexão racional enfraqueceria a relação. McLeod (2011) aponta para uma tensão presente entre confiar em alguém e refletir

racionalmente sobre essa confiança. A tentativa de justificar a confiança parece apontar para um enfraquecimento da relação. Mas se a confiança não é orientada para a verdade ela não é epistêmica e assim não teria um papel relevante a desempenhar em uma Epistemologia do Testemunho.

Para ser epistêmica a confiança precisa ser proporcional às evidências, o que não parece ser o caso nas contribuições interpessoais de confiança. Estas focam na relação interpessoal, apresentando definições de confiança compatíveis com aquilo que se compreende como confiança na Filosofia Moral, mas conforme afirma Lackey (2008), epistemologicamente impotentes.

Vimos que Paul Faulkner e Benjamin McMyler defendem que se pode deliberar sobre confiança, e isso nos direciona para um problema de compatibilidade entre uma definição de confiança deliberativa e que implica crença. Faulkner nota essa incompatibilidade em seu artigo *A Genealogy of Trust* (2007). Ele percebe que seu conceito de confiança afetiva parece implicar crença, já que parece que o ouvinte acredita no que o falante diz. E, se crenças não são voluntárias, e confiança afetiva implica crença, então como confiança poderia ser voluntária? A saída é negar que confiar afetivamente implica crença. Faulkner (2007, p. 313-14) afirma que confiar afetivamente implica em *aceitar* o que o falante diz.

Aceitação é diferente de crença, Cohen distingue ambas em seu livro *An Essay on Belief and Acceptance* (1992, p. 5):

[...] a crença de que p é uma disposição, quando alguém está atendendo às questões levantadas, ou itens referidos a, pela proposição que p, normalmente sente que é verdadeiro que p e falso que não p, esteja ou não disposto a agir, falar, ou raciocinar em conformidade. Mas aceitar a proposição ou regra de inferência que p é tratá-la como sendo dado que p. Mais precisamente, aceitar que p é ter ou adotar uma política de considerar, posicionar-se ou postular que p – isto é, de incluir aquela proposição ou regra entre suas premissas para decidir o que fazer ou pensar em um contexto particular, quer se sinta ou não que é verdadeiro que p. A forma padrão para descobrir se você acredita que p é pela introspecção, se você é normalmente disposto a sentir que p quando você considera a questão. E você responde a questão de outra pessoa quanto a se você acredita que p, relatando se você está disposto. Mas você responde a questão de se você aceita que p, ao formar ou relatar uma intenção sobre os fundamentos de suas provas, argumentos, razões ou deliberações. Ao adquirir novas crenças você amplia a gama de sentimentos que você está disposto a ter. Ao aceitar você aumenta seu estoque de dados que podem ser premissas e de regras empregáveis em inferências. Assim, a crença de que p pode coexistir em sua mente com a aceitação de que p. Mas isso não é conceitualmente vinculado.

Aceitar uma proposição é algo que fazemos de forma voluntária e consciente, diferentemente de crer em uma proposição, que é uma disposição involuntária. Aceitar que p é incluir p entre suas premissas para decidir o que fazer ou pensar em relação a algo. Eu aceito

a maioria de minhas crenças, mas não creio em todas as proposições que aceito. Müller (2005, p. 264) propõe um exemplo interessante, um cientista aceita uma hipótese mesmo não acreditando que ela seja verdadeira. Ele trabalha com essa hipótese porque, diante de suas razões e argumentos, aceitá-la lhe permite aumentar o número de premissas de sua teoria, mas ele não precisa crer nela para proceder assim. Pode-se ter boas razões para aceitar uma proposição, ainda que não sejam razões suficientes para crer naquela proposição.

Faulkner (2007) responde ao problema da voluntariedade da confiança afetiva, apoiando-se no conceito de aceitação. Ao confiar afetivamente aceitamos o que o falante diz sem que haja necessidade de acreditar nisso. Em casos de confiança muitas vezes aceitamos determinadas proposições com base em razões afetivas ou morais, essas podem não ser boas razões para crer na proposição, mas são razões suficientes para aceitá-la. Ao deixarmos nosso filho adolescente responsável pela casa no final de semana, fazemo-lo por razões não epistêmicas. Aceitamos quando ele diz que cuidará bem da casa porque estamos dando-lhe a chance de fazê-lo, depositamos confiança em razão da relação de afeto que mantemos, como uma forma de dar-lhe a oportunidade de mostrar-se responsável. Faulkner (2007, p. 314) afirma:

Em geral, razões prudenciais, razões morais ou razões baseadas na amizade comumente motivam ouvintes a confiar em falantes e portanto aceitar o que eles dizem. Além disso, nossas relações podem ser assim estruturadas pela confiança que gera obrigações de aceitar o que é dito; pelo menos na medida em que desejamos manter esta confiança e evitar provocar ressentimento nos outros. A aceitação é ordinariamente suficiente para satisfazer estas obrigações não epistêmicas e isso é assim apenas porque ela é um comprometimento para raciocinar e agir sobre a verdade do que o falante diz.

Vemos que confiança afetiva não envolve crença, mas aceitação, que pode ser motivada por uma série de razões não epistêmicas, que não seriam boas razões para crer mas são razões para confiar afetivamente e assim aceitar o que a pessoa diz. Entretanto, confiança não pode ser a resposta para o problema da captação do testemunho, como pretende Faulkner, se ela não for capaz de fornecer razões epistêmicas. Faulkner afirma que confiança afetiva fornece razões epistêmicas através da presunção de fidedignidade do falante. Confiamos em falantes e presumimos que nossas expectativas, e nossa necessidade epistêmica, irão motivá-los a nos informar corretamente.

Não fica claro como essa presunção de fidedignidade é capaz de fornecer bases epistêmicas, principalmente considerando que a confiança afetiva como formulada por Faulkner é resistente a evidências. Faulkner (2007, p. 316) considera que razões fornecidas

por confiança não são baseadas em evidência e a confiança não é anulada por contraevidências. Em muitos casos a evidência poderia anular a confiança, mas podemos continuar confiando mesmo frente a evidências contrárias. Razões evidenciais não têm a mesma influência sobre confiança afetiva que tem sobre crença. Quando eu confio em alguém minha atenção volta-se para aquilo que reforça minha confiança e evita as evidências que sugerem que a pessoa em questão não é fidedigna (BAKER, 1987). Parece que, a despeito da negação de Faulkner, isso é um problema em Epistemologia. Se confiança não é proporcional às evidências, se ela pode ser resistente a contraevidências, como pode ser a garantia do conhecimento testemunhal?

Para McMyler o problema da voluntariedade da confiança se apresenta de forma mais devastadora, já que o autor assume ambos, que (1) confiança envolve crença e (2) confiança envolve deliberação. E como vimos, não podemos aceitar ambos, já que crenças são atitudes involuntárias. O filósofo distingue entre (1) *confiar em* e (2) *confiar que*. *Confiar em* é ceder a alguém a responsabilidade sobre algo que é importante para nós, *confiar que* equivale a acreditar fortemente, com base em razões, que alguém agirá de determinado modo. Ambos expressam atitudes diferentes. Em (1) a confiança é dirigida a uma pessoa, enquanto em (2) é dirigida a uma proposição. Quando eu *confio em* estou reconhecendo em outra pessoa autoridade e competência, assim estabeleço com ela uma relação interpessoal de segunda pessoa. Ela torna-se responsável por fazer o que lhe confiei. Se acaso não fizer a consequência será uma atitude de ressentimento de minha parte. Entretanto, Müller (2005, p. 261) afirma que:

De acordo com a fenomenologia da crença, se a evidência total disponível para o sujeito não torna uma proposição *p* mais provável que qualquer outra proposição alternativa, então, por uma perspectiva epistêmica, o sujeito deve suspender o juízo. Afinal, a perspectiva epistêmica adota uma posição totalmente imparcial e desinteressada de um ponto de vista moral ou prudencial.

*Confiar em* é uma atitude que leva em conta a relação que mantenho com a outra pessoa e não com as evidências disponíveis para crer. Deste modo, não condiz com a *perspectiva epistêmica imparcial e desinteressada de um ponto de vista moral ou prudencial* descrita por Müller. Isso fica claro quando McMyler afirma que posso *confiar em* alguém apenas pelo relacionamento contínuo que possuo com essa pessoa, mesmo que ela não afirme que fará o que espero que ela faça. A base que tenho para *confiar em* alguém é embasada em aspecto morais, como os vínculos de afeto que mantém os relacionamentos.

Müller (2010), seguindo Feldman, observa que podemos formar crenças por questões moralmente significativas. Nesses casos a crença seria determinada por fatores morais, que poderiam ser diferentes e até incompatíveis com fatores epistêmicos. Muitas vezes pensamos ter a obrigação moral de confiar no que as pessoas nos dizem em função das relações de afeto que mantemos com elas. Mas, Müller (2010, p. 261) destaca que se a confiança em uma dessas pessoas “colide com alguma outra crença do seu sistema de crenças. Nesses casos, a dúvida surge imediatamente”. Quando as pessoas próximas a nós, em quem confiamos e com quem mantemos relações de afeto, nos dizem coisas sobre as quais nós não temos conhecimento e não temos nenhuma evidência para pensar que a pessoa não possui competência para fazer aquela afirmação, nós geralmente acreditamos no que elas nos dizem. Mas, se o que elas nos dizem é incompatível com crenças que já possuímos a dúvida surge. Podemos suspender o juízo ou analisar a competência da pessoa naquele assunto e avaliar se devemos ou não acreditar. Mas podem ocorrer casos em que as evidências sejam negligenciadas em função da relação de afeto<sup>59</sup>.

Epistemicamente a posição correta seria a suspensão do juízo, pois devemos manter uma “consciência epistêmica irrepreensível” (MÜLLER, 2010, p. 262). Quando cremos de forma desproporcional às evidências disponíveis, somos epistemicamente repreensíveis. Só estamos justificados a crer quando não cremos que nossa crença está formada com base em má evidência. Crer em função de relações de afeto e a despeito de evidências contrárias é crer com base em más evidências e viola a integridade epistêmica do indivíduo.

Müller (2005, p. 261) declara que:

Não crer contra a própria consciência epistêmica parece ser a regra mais próxima e mais segura ao próprio sujeito, para crer racionalmente. Se o sujeito crê contra sua consciência epistêmica, a sua atitude doxástica é considerada repreensível. E, se sua atitude doxástica é repreensível, então ela é culpável. Afinal, qualquer forma de autopunição epistêmica segue de alguma forma de autocondenação epistêmica. Contudo, o ponto principal a considerar em formar crenças contrárias a própria consciência epistêmica é que, se elas acreditam no que é verdadeiro, então alcançam o objetivo acidentalmente. E isso é algo indesejável. Violar as exigências de sua consciência é forçá-lo a desistir do próprio sentido de integridade.

E parece ser o caso de que ao confiarmos em alguém e formarmos crenças com base em seu testemunho apenas em função da relação interpessoal, em situações nas quais a dúvida se insere e temos evidências contrárias à afirmação do falante, estamos crendo contra nossa

---

<sup>59</sup> McMyler (2011) argumentaria que além da relação interpessoal contam também a competência e a fiabilidade do falante, entretanto parece que da perspectiva epistêmica podemos ficar apenas com esses dois últimos requisitos. A relação interpessoal entre confiante e confiado não maximiza a verdade, podendo inclusive fazer o oposto, nos levar ao erro pela negligência de evidências em contrário à pessoa na qual confiamos.

consciência epistêmica. Ao notar isso, defensores da abordagem interpessoal tentaram inserir condições que tornassem a relação de testemunho conducente à verdade. Mas as objeções de Lackey<sup>60</sup> são contundentes ao mostrarem que inseridas as condições epistêmicas a consideração do relacionamento interpessoal torna-se dispensável.

Quando nós ponderamos as razões para crer em uma proposição é necessário distinguir razões que são epistêmicas de outras que não são. Algumas razões para crer são epistêmicas, outras podem ser morais ou prudenciais. Razões epistêmicas servem a fins epistêmicos, de alcançar a verdade e evitar a falsidade. Confiança interpessoal não parece otimizar fins epistêmicos, e sim fins morais. Confiança cognitiva parece otimizar fins epistêmicos, mas se distancia tanto daquilo que é denominado confiança nos campos de onde o conceito é oriundo que perverte o conceito. Ao utilizar o conceito de confiança os cognitivistas, ou puristas sobre confiança, parecem reduzi-la a crença ou tratar de um conceito que já é amplamente difundido na Epistemologia – *fiar-se*. Deste modo, parece desnecessário inflar o vocabulário epistemológico com mais um conceito que não conserva nada de seu uso comum, para utilizá-lo no lugar de conceitos que já são consagrados na tradição epistemológica – como crença e fiabilidade<sup>61</sup>.

Tradicionalmente, muitos filósofos buscaram auxílio em conceitos da Ética para resolver questões epistemológicas. Na história da filosofia podemos citar John Locke, que trabalhou com as noções de *ética da crença* e de *responsabilidade em crer*. Posteriormente, Roderick Chisholm propõe que o uso de termos epistêmicos na definição de conhecimento torna-a circular, e assim apela para conceitos da Ética, definindo conhecimento em termos de *dever e direito*. Contudo, Roderick Firth, defendeu a irreduzibilidade de conceitos epistêmicos a conceitos éticos, opondo-se a Chisholm. Segundo Firth, os conceitos podem ser concebidos de maneira análoga na Ética e na Epistemologia, pode-se até dizer que são similares, mas são irreduzíveis.

O conceito moral de confiança é irreduzível porque, conforme apontado por McLeod (2011), existe uma tensão entre confiar em alguém e refletir racionalmente sobre essa confiança. Em Filosofia Moral o conceito de confiança envolve riscos e confiar pressupõe aceitar esses riscos e colocar-se vulnerável à traição. Em Epistemologia a aceitação desse conceito levaria à credulidade. A Epistemologia deve ser coerente com a ideia comumente

---

<sup>60</sup> As objeções apresentadas por Jennifer Lackey são apresentadas primeira sessão do capítulo 4.

<sup>61</sup> Mais detalhes sobre essa discussão no capítulo 5, no qual apresentamos uma análise da perspectiva de confiança proposta por Richard Foley.

aceita de que devemos avaliar as evidências, ao invés de simplesmente aceitar tudo ficando seriamente vulneráveis a outras pessoas.

A analogia também falha. Confiança na Filosofia Moral pode ser definida como *fiar-se na boa vontade de outra pessoa para fazer p*. Transposto para Epistemologia seria *fiar-se na boa vontade de outra pessoa para crer que p*. Concepções interpessoais têm assumido esse conceito e tentado aplicá-lo em Epistemologia do Testemunho. O problema é que a boa vontade da outra pessoa não otimiza fins epistêmicos e sim fins morais. Um defensor da concepção interpessoal poderia tentar defender que *fiar-se na boa vontade* pode otimizar fins epistêmicos, mas qual o papel da boa vontade em promover o fim de crer em verdades e evitar falsidades?

Um falante pode ter boa vontade mas não ser competente no assunto do qual trata, desse modo não otimiza fins epistêmicos. O defensor da concepção interpessoal poderia inserir a exigência de competência. Mas, de qualquer forma, a boa vontade continuaria a não desempenhar papel epistêmico e poderia ser descartada, o que possibilitaria uma economia de conceitos no debate, preservando apenas um conceito já consagrado na tradição epistemológica – *fiar-se*.

O conceito de confiança é rico e esclarecedor quando tratamos de relações interpessoais, e é verdade que o testemunho é uma relação interpessoal. Entretanto, confiança não carrega em si condução à verdade, para otimizar fins epistêmicos, deste modo não parece contribuir para o debate em Epistemologia. As tentativas de inserir no conceito condições que a tornem epistêmica fracassam, pois inseridas as condições, dispensam o viés interpessoal descaracterizando o conceito.

No próximo capítulo analisaremos a possibilidade de um uso não analógico do conceito de confiança para aplicá-lo à Epistemologia do Testemunho. Apresentaremos a proposta de Richard Foley, a qual pretende estabelecer um conceito de confiança que seja apenas epistêmica.

## 5 O CONCEITO DE CONFIANÇA NA ABORDAGEM DE RICHARD FOLEY: UM USO NÃO ANALÓGICO

Em seu livro *Intellectual Trust in Oneself and Others* Richard Foley reconhece a relevância do conceito de confiança para o debate sobre testemunho e racionalidade das crenças. No decorrer de seu trabalho o autor não apresenta uma definição, tampouco estabelece claramente o que torna confiança razoável ou racional. Entretanto, não podemos negar a importância de seu trabalho para as discussões posteriores sobre confiança. A característica peculiar do trabalho de Foley frente a outras discussões é sua tentativa de oferecer uma contribuição exclusivamente epistêmica do conceito. Deste modo, iremos apresentar a proposta com o objetivo de analisar a viabilidade de um conceito de estritamente epistêmico. Trata-se de uma proposta de uso não analógico, que desconsidera os aspectos morais envolvidos no conceito. Na primeira parte deste capítulo apresentaremos os argumentos de Foley sobre autoconfiança (*self-trust*), e sua definição de crença racional. Na segunda parte, apresentaremos o argumento que deriva confiança (*trust*) nos outros de autoconfiança, e suas implicações. E, para concluir, levantaremos algumas problemáticas decorrentes da abordagem foleyana, e analisaremos as lacunas da teoria para os estudos em Epistemologia do Testemunho.

### 5.1 Confiança em nossas próprias faculdades intelectuais

Richard Foley, em seu livro *Intellectual Trust in Oneself and Others* (2001), defende a tese de que a *confiança*<sup>62</sup> que temos em nós próprios é transferida às outras pessoas, bem como às nossas crenças do passado e do futuro. Mas o nível de *confiança*<sup>63</sup> que podemos garantir a nós próprios é um problema filosófico que permeia a História da Filosofia. Deste

---

<sup>62</sup> Aqui se faz necessário um esclarecimento ao leitor: Foley não distingue confiar (*trust*) de fiar-se (*rely*) quando aborda autoconfiança, tampouco quando aborda confiança nos outros, e utiliza ambos como sinônimos durante todo seu trabalho, variando entre um termo e outro. Julgamos que tal distinção é um fator relevante nas discussões sobre testemunho e a salientamos no decorrer desta tese. Na abordagem foleyana poderíamos, simplesmente, eliminar o conceito de confiança substituindo-o por fiabilidade, sem prejuízo ao sentido do texto. Defendemos que faze-lo traria ao texto uma clareza muito maior. Entretanto, seguiremos de maneira muito próxima a descrição do filósofo, para deixar explícita a confusão conceitual que acaba gerando ao ignorar a distinção.

<sup>63</sup> Os termos *confiança* e *confiar* irão aparecer em destaque no decorrer de toda apresentação e análise da obra de Foley, com o objetivo de lembrar ao leitor que, apesar de mantermos o termo, o uso adequado seria o de fiabilidade (*reliability*) ou fiar-se (*rely*).

modo, se quisermos legitimizar *confiança*<sup>64</sup> no testemunho a partir da autoconfiança<sup>65</sup>, como pretende Foley (2001, p. 3), antes precisamos responder “qual o grau de autoconfiança que o indivíduo deve ter para atingir seus objetivos epistêmicos?”, sendo que o principal de nossos objetivos epistêmicos é ter um sistema de crenças abrangente e acurado. A preocupação de Foley (2001) é com a racionalidade da crença, deste modo o autor busca apresentar uma definição acerca do que torna nossas crenças racionais. Nossas crenças são racionais na medida em que são imunes à autocrítica, respeitando o objetivo epistêmico básico de ter um sistema de crenças abrangente e acurado.

O problema da autoconfiança (*self-trust*) coloca-se a partir das objeções céticas. O cético levanta a possibilidade de que nossas crenças sejam amplamente erradas, mas para isso faz uso das mesmas faculdades e métodos que questiona. Qualquer investigação epistêmica que pretendemos realizar utiliza nossas faculdades intelectuais, deste modo, uma das tentativas de refutação do ceticismo foi acusá-lo de incoerência, visto que usa as mesmas faculdades e métodos que questiona. Entretanto, Foley (2001) não concorda com essa posição, para ele o cético pode ou não estar correto, mas não é incoerente. O cético pode, por exemplo, assumir que nossas faculdades não são fiáveis, e demonstrar isso através delas. Para Foley, o erro do Fundacionalismo Clássico foi, exatamente, atribuir relevância excessiva às objeções céticas.

Outra tentativa de refutação do ceticismo no que tange a *confiança* que podemos depositar em nossas faculdades e métodos defende que, considerando as Teoria da Referência e Teoria da Verdade, não há espaço para que o mundo seja assim tão diferente do modo como nossas crenças o representam. Essa defesa aparece em Hillary Putnam, no livro *The Many Faces of Realism* (1988), e em Donald Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*. Segundo estas teorias realistas o que causa nossas crenças são seus objetos, de modo que a própria natureza da crença exclui a possibilidade de cairmos em erro massivo.

---

<sup>64</sup> Destacamos, novamente, que apesar de Foley utilizar o conceito de confiança (*trust*) sua proposta já deixa claro, desde o início, que ele está reduzindo confiança à fiabilidade. Ora, nós nos *fiamos* em nossas próprias faculdades mentais, pois ao nos enganarmos não nos sentimos traídos, apenas desapontados (Capítulo Dois). Se o objetivo de Foley é derivar a “confiança” nos outros da autoconfiança fica claro que ele está comprometido com fiabilidade. Não confiamos nos outros, mas nos fiamos neles, assim como não confiamos em nossas faculdades, apenas nos fiamos nelas. Seguindo a proposta de Foley, nossa relação com os outros se limitaria a tomar suas palavras de modo a formar razão epistêmica, não envolvendo quaisquer das características implicadas no conceito de confiança (*trust*), como boa vontade, por exemplo.

<sup>65</sup> Como destacamos no segundo capítulo a terminologia utilizada quando tratamos da confiança que depositamos em nossas próprias faculdades intelectuais é controversa. O termo que mais condiz com o tipo de relação estabelecida é *rely*, entretanto o termo utilizado em inglês é *self-trust*. Conservamos o uso do termo *autoconfiança*, com essa ressalva, por uma questão de estilo. Tanto no inglês, como no português, não parece adequado falar em autofiabilidade (ou *self-rely*).

Sobre esta tentativa de refutar o ceticismo, Foley (2001) afirma que uma análise mais aprofundada destas teorias poderia deixá-las sujeitas a argumentos céticos.

Na História da Epistemologia encontramos também a tentativa cartesiana de refutação do ceticismo. Descartes pretendia limpar o terreno da dúvida e garantir a fiabilidade (*reliability*) global de nossas faculdades e métodos intelectuais. Para isso, em suas *Meditações* (1973) o autor lança mão de um argumento teísta, segundo o qual a existência de Deus é indubitável. Esse Deus não é um deus enganador e dele dependem todas as coisas. Graças à existência de Deus tudo que é concebido como claro e distinto não pode ser falso. Ainda que o sujeito deixe de pensar naquelas razões que o levaram a julgar algo como verdadeiro, desde que ele se lembre de ter compreendido clara e distintamente, não há mais razão para dúvidas. Aquilo que é claro e distinto é indubitável e a indubitabilidade não pode ser falsa, pois Deus, em sua infinita bondade não permitiria isso. Esta proposta também não dá conta do ceticismo, visto que a existência de Deus não impediria que fossemos psicologicamente constituídos de modo a acreditar em falsidades impossíveis de duvidar.

Já John Locke defende que Deus nos dotou de faculdades através das quais podemos adquirir crenças precisas, principalmente quando se trata de moralidade e religião, basta que façamos uso apropriado de nossas faculdades intelectuais. Para Locke o que caracteriza o “uso apropriado das faculdades intelectuais” é crer apenas em informações com fiabilidade garantida pela evidência. Crenças testemunhais são a maior fonte de erro, não devemos confiar no testemunho para adquirir crenças.

Entretanto, Locke reconhece que apesar de termos sido criados por Deus, com faculdades intelectuais que se bem utilizadas nos permitem adquirir crenças precisas, estamos sujeitos ao erro, mesmo que regulemos nossas crenças através das evidências disponíveis. Mas certo otimismo é necessário e apesar do risco é pouco provável que venhamos a cair em erro massivo. Deus nos dotou de faculdades intelectuais, principalmente a razão, que nos possibilitam gerar opiniões precisas quando bem utilizadas.

Os argumentos teístas ficaram na Modernidade, no século XX as tentativas de resposta ao problema da *confiança* que devemos conceder às nossas faculdades intelectuais apelaram para seleção natural. A Epistemologia Contemporânea substituiu “Deus” por “seleção natural”. Afirma-se que se nós não tivéssemos faculdades intelectuais geralmente fiáveis não teríamos prosperado, nem evoluído. A nossa sobrevivência ao longo da seleção natural seria a prova de que temos faculdades geralmente fiáveis e nossas crenças são na maior parte das vezes precisas. Assim, o que nos fornece as bases para o otimismo intelectual agora é a seleção natural.

Existem algumas objeções à Teoria da Seleção Natural que devem ser consideradas. Tal Teoria defende que se nossas faculdades não fossem fiáveis nós não teríamos evoluído, entretanto evolução não precisa ser necessariamente causada por seleção natural, pode ser causada pelo acaso. Também não é necessário que as opções genéticas escolhidas pela seleção natural incluam faculdades intelectuais fiáveis. Tampouco podemos assumir que sistemas cognitivos que nos permitiram evoluir na pré-história sejam hoje em dia sistemas cognitivos fiáveis. E por fim, “nada na teoria implica que tudo, ou mesmo a maioria de nossos procedimentos intelectuais, métodos e disposições são produto de evolução biológica, em absoluto. Podem ser culturais e sociais” (FOLEY, 2001, p.17).

Mas qualquer uma destas tentativas de garantir a *confiança* em nossas faculdades e refutar o ceticismo faz uso das faculdades que pretende defender, ou atacar (no caso do ceticismo). Deste modo, nenhuma oferece garantias não circulares. Ainda assim, a dúvida cética de se nossas faculdades e métodos intelectuais são fiáveis é uma questão relevante em Epistemologia, e não pode ser ignorada.

As dúvidas céticas surgem naturalmente em contextos filosóficos, pois são oriundas da mesma habilidade que permite que a Epistemologia seja possível. Quando o cético questiona as faculdades intelectuais faz uso delas, quando se tenta responder a ele também, é nisso que consiste a circularidade epistêmica. Por isso, Foley (2005, p. 19) afirma que “nunca seremos bem sucedidos em descartar a possibilidade de que nossas crenças podem estar ampla e profundamente erradas”. Toda vez que tentarmos descartá-la utilizaremos o mesmo processo pelo qual formamos estas crenças que estamos questionando.

A circularidade epistêmica caracteriza-se pela impossibilidade de erradicar a dúvida acerca da falibilidade de nossas faculdades, pois qualquer tentativa de fazê-lo utiliza-as. Qualquer tentativa de investigação epistemológica faz uso destas faculdades e métodos, sendo assim, se não houver autoconfiança inviabiliza-se qualquer tipo de conhecimento. Assim, não pode haver garantias não circulares de que nossas crenças sejam verdadeiras, nem de que sejam provavelmente fiáveis, tampouco de sejam amplamente fiáveis. Qualquer tentativa de oferecer tais garantias depende destas faculdades, deste modo a dúvida acerca de sua fiabilidade não pode ser eliminada com investigação adicional, a menos que haja alguma evidência para não fiabilidade.

O argumento de Foley deriva a autoconfiança da ameaça cética. Quando o cético nos questiona sobre a falibilidade de nossas faculdades respondemos que qualquer investigação depende delas e por isso faz-se necessário autoconfiança. A alternativa viável frente à dúvida cética é aceita-la como parte de nossas vidas intelectuais. Devemos admitir nossa

vulnerabilidade ao erro, enquanto seres humanos falíveis que somos. E mais, devemos aceitar que só podemos realizar investigações na medida em que confiamos em nossas faculdades intelectuais e nas crenças adquiridas através delas. A *confiança* é necessária se quisermos realizar alguma investigação epistêmica significativa. Mas o problema é: quanta *confiança* é aceitável?

O cético questiona se estamos garantidos quando nos fiamos em nossas faculdades, uma vez que nós não podemos oferecer garantias não circulares desta fiabilidade. Por outro lado, se não nos fiarmos nelas, inviabilizamos qualquer investigação epistêmica. Deste modo, podemos permitir uma autoconfiança injustificada? Foley (2001) defende que nossos projetos intelectuais sempre requerem *confiança*<sup>66</sup>, e que os limites desta *confiança* estão entre as questões mais importantes em Epistemologia. Nós devemos aceitar o ceticismo e admitir que toda investigação envolve um componente de *confiança* que não pode ser eliminado por investigação adicional, mas essa *confiança* não precisa e não deve ser irrestrita.

Para tentar estabelecer estes limites o autor propõe que a autoconfiança deve ser proporcional ao grau e a profundidade da segurança (*confidence*) epistêmica<sup>67</sup> que se tem na fiabilidade das crenças. A profundidade<sup>68</sup> da segurança é que determina o quanto de *confiança* estamos justificados a depositar. Nós possuímos algumas crenças das quais estamos deveras seguros, mas não as mantemos profundamente, por isso a exigência de que além de segurança haja profundidade. Mas como determinar a profundidade da segurança? Como diferenciar entre crenças profundamente seguras e superficialmente seguras? Foley (2001) salienta que revisibilidade não pode servir como critério, dado que todas as nossas crenças tornam-se revisáveis com o passar do tempo.

Segurança e profundidade vêm em graus, e podem ser medidas pela vulnerabilidade da crença quando submetida à reflexão crítica. De modo que algumas crenças podem ser eliminadas através de uma reflexão superficial, outras necessitam de uma reflexão longa e profunda, e há ainda aquelas que mesmo quando submetidas a reflexões prolongadas e aprofundadas permanecem. Isso porque os modos como adquirimos crenças também são variados: algumas de nossas crenças são adquiridas através de reflexão minuciosa, logo são

---

<sup>66</sup> Retomamos o ponto, conforme distinção estabelecida no segundo capítulo seria mais adequado e pertinente o uso do conceito de fiabilidade. Entretanto, optamos por manter o original do autor, com vistas a destacar a confusão conceitual que desconsiderar a distinção entre fiar-se e confiar pode gerar.

<sup>67</sup> Foley distingue entre segurança epistêmica, segurança pragmática e segurança intelectualmente útil, e ainda salienta que segurança epistêmica nada tem a ver com ser bem sucedido ao defender opiniões, pois podemos defender até mesmo coisas nas quais não acreditamos. A segurança exigida aqui é a segurança epistêmica, que se caracteriza pela convicção na acurácia das opiniões em questão.

<sup>68</sup> Opiniões profundas são aquelas mantidas mesmo sob reflexão, o que não significa que não sejam revisáveis com o decorrer do tempo.

mais estáveis; enquanto outras são adquiridas sem muita reflexão, e quando submetidas a um escrutínio crítico são eliminadas; mas há ainda aquelas que, apesar de não terem sido adquiridas através de reflexão, são profundamente mantidas. Nestas últimas encontram-se nossas crenças perceptuais, que prosseguem mesmo após reflexão.

Foley (2001) desenvolve uma contribuição de autoconfiança buscando estabelecer quais os graus de *confiança* alguém pode ter em suas crenças e faculdades, mesmo sob reflexão rigorosa. Se nós estivermos sempre vulneráveis à autocrítica, ficamos impossibilitados de realizar investigações, pois qualquer investigação esbarra na dúvida, por isso necessitamos de autoconfiança, mas até onde deve ir a autoconfiança? Uma das formas de avaliá-la é através da proporcionalidade entre o nível de segurança e a profundidade das crenças em questão.

Foley (2001) apresenta uma teoria de crença racional e uma teoria de graus de autoconfiança, entretanto considera que ambas as teorias são independentes uma da outra. Sua teoria dos graus de *confiança* visa responder qual o grau de *confiança* que se pode ter em nossas próprias faculdades e métodos, sem tornar-se vulnerável a autocrítica, considerando que o objetivo epistêmico é ter um sistema de crenças abrangente e acurado. Deste modo, o filósofo esboça o início de sua teoria de graus de *confiança*, mas também o início de uma teoria sobre crença racional, visto que um dos sentidos de crença racional é definido como crença invulnerável à autocrítica.

As principais questões relativas à autoconfiança são referentes aos seus limites: até onde a autoconfiança deve ir? E o que pode eliminá-la? Essas perguntas são perguntas sobre justificação, elas indagam até que ponto estamos justificados ao *confiar* em nossas faculdades intelectuais, qual o limite que separa uma autoconfiança racional de ingenuidade e negligência epistêmica? Foley define racionalidade epistêmica como crenças que são capazes de se manter mesmo sobre reflexão aprofundada. Mas sabemos que mesmo nossas crenças mais arraigadas podem ser revistas com o passar do tempo quando submetidas a uma análise criteriosa.

Foley (2001) apresenta um conceito amplo de racionalidade no qual não apenas nossas crenças podem passar pelo escrutínio crítico da investigação racional, mas também nossas ações, decisões, intenções, métodos. A investigação consiste em analisar se estas ações, decisões, intenções e métodos promovem os objetivos a que se propõem.

Ele também admite a possibilidade de uma análise de racionalidade internalista e outra externalista. De uma perspectiva externalista, a decisão é racional se condiz com o contexto

em que é tomada, considerando a perspectiva<sup>69</sup> do grupo de indivíduos que constituem uma comunidade. A análise também pode ser feita considerando um observador ideal, que conhece todas as consequências envolvidas em cada uma das possibilidades de decisão. Neste caso a decisão será racional se promover os objetivos em questão, levando em conta os valores relativos a estes objetivos, considerando o contexto.

Mas nós sabemos que não existe esse observador externo omnisciente (*verific believer*) capaz de prever todas as consequências de cada uma das decisões. Uma pessoa normal, com capacidades cognitivas normais, não é capaz de prever as consequências de cada decisão, mas pode analisar as informações, considerar hipóteses e assim avaliar os possíveis resultados. Quando estamos avaliando a racionalidade/irracionalidade das ações de outras pessoas parece mais correto considerar o contexto. Pode ser que a pessoa não pudesse acessar as mesmas informações no tempo ou no espaço em que está situada da forma que nós podemos, ou que um observador ideal poderia (o que seria uma exigência consideravelmente mais forte). Esta é uma concepção externalista do padrão de racionalidade, mas pode-se considerar a racionalidade do ponto de vista do indivíduo, em uma perspectiva internalista.

Uma decisão pode ser racional, mesmo quando errada. Para avaliar isso é preciso levar em conta as informações que estavam disponíveis para o sujeito quando ele tomou a decisão. Se o sujeito foi suficientemente reflexivo e não poderia ter chegado a uma decisão correta com base nas informações disponíveis então ele foi racional. Por outro lado, se apesar das informações escassas o sujeito pudesse ser mais reflexivo, então ele foi irracional. Mas ele não foi irracional por não ter agido conforme os padrões de sua comunidade, mas porque ele próprio poderia ter sido mais cuidadoso e reflexivo. Este é o padrão de racionalidade avaliado da perspectiva interna do sujeito.

De uma perspectiva individual podemos definir uma crença como racional se sob reflexão o sujeito avalia que a crença cumpre o objetivo epistêmico de ser/gerar um sistema de crenças abrangente e acurado, em contrapartida é irracional se sob reflexão o sujeito torna-se crítico da crença, tendo em vista o mesmo objetivo epistêmico. Entretanto, uma questão que vale pontuar como objeção a esta definição de crença racional formulada por Foley é: quais os limites dessa reflexão? Uma reflexão pode seguir *ad infinitum* se permitirmos, questionando a validade e precisão de todo nosso sistema de crenças?

Para Foley (2001) é preciso encontrar um ponto estável que garanta a crença, na qual não haja reflexão nem crítica anterior. Algumas crenças encontram essa estabilidade em seu

---

<sup>69</sup> Perspectivas são conjunto de crenças, no caso de perspectivas de um grupo trata-se de crenças compartilhadas.

estado ocorrente, nenhuma reflexão é capaz de abalá-las. Outras precisam de uma reflexão breve para alcançar tal estabilidade, enquanto algumas exigem reflexões aprofundadas e longas. Há também aquelas que mesmo quando submetidas a longos processos reflexivos não encontram sua estabilidade, essas são epistemicamente irracionais.

Nós temos muitos interesses, logo temos muitos objetivos, alguns desses são intelectuais, outros pragmáticos. Em decorrência disto a nossa dedicação e esforço em prol da realização de objetivos intelectuais é limitada, sendo que alguns projetos recebem mais importância e devoção, e outros menos. A dedicação a determinado projeto varia conforme a importância do tópico e a relação com os objetivos globais do sujeito. É racional dar mais atenção àqueles tópicos que julgamos mais importantes, dedicar tempo e esforço a tópicos irrelevantes é irracional.

A partir destas considerações podemos compreender a distinção que Foley (2001) apresenta entre crença responsável e crença racional. Uma crença pode ser responsável sem ser racional. Podemos pensar em uma crença que, sob reflexão, seria abandonada, e mesmo assim é uma crença responsável, pois ao avaliar os objetivos epistêmicos do sujeito nota-se que para ele não era relevante engajar-se em tal reflexão. Crença responsável é uma crença que leva em conta os objetivos epistêmicos do sujeito, crença racional é, não apenas, aquela que sobrevive à reflexão, mas que mesmo sob reflexão continua imune à autocrítica.

A distinção de Foley entre Teorias do Conhecimento e Teorias da Justificação livra a crença racional das objeções céticas. O autor assume uma concepção externalista para o conhecimento, e uma concepção internalista para justificação, de modo que frente a objeções como *cérebros em cubas* podemos manter a racionalidade da crença, mesmo submetidos a erro massivo. Ele quer demonstrar que a noção de racionalidade não pode ser entendida apenas em termos de fiabilidade das fontes externas, como pretende o externalismo. Pode-se ser racional a despeito das objeções céticas como a de *cérebros em cubas*, desde que se possua um sistema de crenças seguro e que resista a um exame minucioso e crítico.

O filósofo propõe uma concepção de crença racional na qual o que determina a racionalidade são condições psicológicas do sujeito, que não envolvem referência direta a condições externas. De modo que não é necessário fiar-se em algo externo para gerar uma autocrítica em relação à racionalidade da crença, uma reflexão minuciosa dá conta disto. O acesso ao que faz uma crença racional ou irracional é interno. O que determina a racionalidade de uma crença é a possibilidade de mantê-la imune à crítica quando nos submetemos à reflexão. Mas ele não considera que o acesso ao que faz uma crença racional

esteja sempre disponível para o indivíduo, isso porque não é possível avaliar o quão reflexivo alguém está sendo.

Foley (2001) apresenta um conceito de racionalidade epistêmica que não depende da conformidade com a comunidade em que se está inserido e, tampouco, da fiabilidade das fontes de crença. O conceito proposto depende exclusivamente de uma coerência entre as crenças ocorrentes e as crenças mais profundas, quando submetidas à reflexão. Pode-se acreditar que sonhos são a forma mais fiável de adquirir crenças sobre o mundo externo, desde que estas crenças estejam de acordo com as crenças profundas que o sujeito possui ele está sendo racional (FOLEY, 2001, p. 41). Mesmo que hajam falhas intelectuais, ou erro massivo, se existe conformidade entre as crenças do sujeito existe racionalidade.

Foley não nega a influência de práticas sociais para formação de crenças e mesmo de padrões intelectuais, mas admite essa influência de forma apenas indireta e contingente. A racionalidade, por sua vez, ainda que possua certa influência das comunidades e práticas sociais, é assegurada pelo indivíduo, mesmo em casos de grande dissonância entre suas crenças e àquelas da comunidade. Basta as opiniões do sujeito serem capazes de suportar uma crítica severa dele mesmo para serem racionais.

Se a racionalidade é dependente das práticas sociais qualquer tentativa de ruptura do *status quo* é considerada irracional. Se esse for o caso não se pode romper com o padrão vigente de racionalidade e qualquer revolução científica fica inviabilizada. Admitindo que a racionalidade seja dependente das práticas sociais e comunidades em que se está inserido alguém que questiona o padrão de racionalidade da comunidade será considerado irracional.

A proposta de Foley permite que, mesmo se as crenças de alguém forem seriamente inconfiáveis ou diferentes da tradição ou da comunidade, elas podem ser epistemicamente racionais. Mas como determinar que alguém está sendo racional a partir desta proposta? Se a racionalidade depende somente da coerência entre crenças ocorrentes e profundas, e da invulnerabilidade à crítica quando submetidas a reflexão, depende exclusivamente do sujeito. Deste modo, quando o sujeito é irracional, afinal?

Sob reflexão suficiente, alguém pode perceber-se insatisfeito com suas crenças ocorrentes, e deste modo dar-se conta de sua irracionalidade. Mas, para Foley (2001) a autocrítica não significa apenas uma “limpeza” no sistema de crenças, podendo ser muito mais ampla. Nosso processo de aquisição de crenças é, no mais das vezes, pouco rigoroso, de modo que se torna muito difícil acessarmos nossos padrões epistêmicos mais profundos, por isso a autocrítica deve ser extensiva e profunda.

Nosso objetivo epistêmico é ter um sistema de crenças abrangente e acurado, mas nós temos muitos outros objetivos não epistêmicos. Temos outros desejos e necessidades e não podemos gastar todo o nosso tempo preocupados em adquirir apenas crenças abrangentes e acuradas. Existem alguns tópicos que são irrelevantes seja para objetivos pragmáticos, seja para objetivos intelectuais, e não faz sentido dedicar tempo a eles. O tempo razoável a dedicar a um tópico é relativo à importância do tópico e às nossas necessidades e objetivos. Deste modo, se submetidas à reflexão nem todas as crenças que possuímos serão abrangentes e acuradas, pois podem ser fruto de tópicos desimportantes, aos quais seria tolo dedicar-se cuidadosamente. Ainda, em alguns casos podemos ser epistemicamente responsáveis, dedicando muito tempo a determinado tópico, mas isso não garante a racionalidade de nossas crenças.

Foley pretende desenvolver uma contribuição dos graus de *confiança* que alguém pode ter em suas opiniões e faculdades sem ficar vulnerável a autocrítica, na medida em que o objetivo é ter um sistema de crenças abrangente e acurado. E a partir disso, o autor deriva a viabilidade de *confiarmos* em outras pessoas da necessidade de *confiarmos* em nossas próprias faculdades. Ora, se a *confiança* se faz presente em quaisquer de nossas investigações epistêmicas, mesmo as mais simples que não envolvem outras pessoas, não se trata de um grande passo estender essa *confiança* a outros seres racionais.

## 5.2 Confiança em outros seres humanos

Foley procura legitimar a *confiança* nos outros a partir da autoconfiança. Sua argumentação se apoia em duas teses: (1) é razoável para o sujeito acreditar na fiabilidade de suas faculdades e crenças, mesmo que ele não possa fornecer garantias não circulares para essa fiabilidade; (2) derivada da primeira, afirma que se o sujeito pode fiar-se em suas faculdades e crenças ele deve conceder *confiança prima facie* às crenças dos outros e as próprias crenças do passado e do futuro, sob o risco de ser acusado de incoerência se não o fizer.

É a união destas duas teses que permite que a transmissão de crenças seja possível. A partir da autoconfiança nós podemos atribuir *confiança prima facie* a outras pessoas, criando um clima de *confiança* mútua entre os seres humanos. Isto explica muitas de nossas práticas epistêmicas, que poderiam ser questionadas, como por exemplo, *confiar* em completos estranhos.

Foley apresenta duas maneiras de pensar a questão da *confiança* em outras pessoas: (1) considerando questões sobre a sinceridade do testemunho; (2) considerando questões que pressupõem que podemos determinar de maneira fiável o que os outros acreditam e, então, perguntar-lhes se e como sua crença pode afetar a nossa. O autor opta por levar em conta o segundo tipo, que considera a questão da credibilidade das crenças dos outros.

Foley irá argumentar em prol de uma teoria da *confiança* antirreducionista segundo a qual podemos conceder *confiança* epistêmica *prima facie* a outras pessoas. Assim como podemos *confiar* em nossas próprias faculdades intelectuais na maior parte do tempo, mesmo sabendo que estamos sujeitos ao erro e sendo incapazes de fornecer defesas não circulares da fiabilidade destas faculdades, também podemos nos fiar nas faculdades intelectuais de outras pessoas na maior parte do tempo ao menos *prima facie*.

O primeiro argumento de Foley em favor da *confiança* epistêmica consiste em afirmar que tendo formado nossas crenças com base nas crenças de nossos cuidadores, mas também de desconhecidos, e considerando que confiamos em nossas próprias crenças, temos que conceder *confiança* epistêmica a outras pessoas. O segundo argumento está embasado na afirmação de que, vivendo em um mundo globalizado, com acesso universalizado a informação, em que os sistemas educacionais e mesmo nossos valores são, em geral, muito semelhantes, e avaliando o equipamento cognitivo dos seres humanos, da mesma forma muito semelhantes, ao *confiarmos* em nossas próprias crenças e faculdades mentais estamos pressionados a *confiarmos* em outras pessoas. Até mesmo naqueles que vivem longe de nós, com os quais nunca compartilhamos informações, não lemos algo que tenham escrito, e sequer tenhamos ouvido falar sobre suas crenças. Se *confiamos* em nós, é correto atribuir *confiança prima facie* a qualquer ser humano em decorrência da semelhança cognitiva.

Foley (2005) não nega que os seres humanos possuam diferenças cognitivas, o que atualmente tem ficado mais evidente com o maior contato entre as culturas. Entretanto, afirma que as diferenças são pequenas se comparadas às semelhanças, ou às diferenças entre outros animais inteligentes. As similaridades entre seres humanos podem ser estendidas às nossas faculdades intelectuais e ambientais. Independente do lugar em que vivem, seres humanos possuem semelhanças cognitivas e crenças em comum. Todos acreditam que “há outros seres humanos, que há coisas vivas diferentes de seres humanos, que algumas coisas são maiores que outras, que algumas coisas são mais pesadas que outras [...] e assim por diante” (FOLEY, 2005, p. 6). Mesmo os fatores que influenciam no processo de formação de crenças são muitas vezes comuns às diversas pessoas.

Assim, partindo da autoconfiança, sem a qual não somos capazes de levar adiante qualquer raciocínio, e considerando tanto nossos processos de formação de crenças<sup>70</sup>, quanto as semelhanças entre o sistema cognitivo da espécie humana, Foley defende que seria incoerente não concedermos *confiança prima facie* a outras pessoas. Claro, essa *confiança* pode ser perdida se constatarmos que o sujeito não estava em uma posição adequada em relação à crença em questão. Tão logo se faça uma investigação mais aprofundada e se perceba que a pessoa não é capaz de apresentar razões para crença, ou se constatarmos que há evidência derrotadora para a crença, perde-se a *confiança*. Basta obtermos informações sobre as crenças de fundo da pessoa e identificarmos um histórico de erros em relação a este tipo de crenças, ou constatarmos que a pessoa não possui habilidade suficiente para entender a questão, também diante de evidências que demonstram que a pessoa não adquiriu a crença através de um processo devidamente reflexivo.

Desta forma, de que modo podemos alterar nossas crenças com base no testemunho de outras pessoas? Foley salienta que em primeiro lugar, se queremos alterar nossas crenças com base nas crenças de outro, temos que acreditar que a pessoa possui aquela crença. É muito difícil determinar o que uma pessoa acredita. Minha evidência sobre as crenças de outra pessoa pode ser mais forte ou mais fraca, e isso vai determinar quão boa é a razão que tenho para modificar minhas crenças com base nas crenças do outro.

Outra dificuldade para conceder *confiança* epistêmica são os casos de desacordo. Se não temos crença em *p*, mas alguém tem, podemos assumir *p prima facie*. Entretanto, se há discordância entre duas ou mais pessoas em relação a *p*, como podemos assumir a crença? Se não temos evidência de que uma das pessoas seja mais confiável que a outra ficamos impedidos de crer em *p*, a atitude epistêmica correta é a suspensão do juízo. Contudo, se temos evidências para *confiar* mais nas crenças de uma pessoa do que nas de outra, podemos fazê-lo, mas a força de nossas razões é diretamente dependente da evidência.

Para garantir as crenças do passado e do futuro Foley utiliza o mesmo argumento. Se temos autoconfiança, então temos que *confiar* em nossas crenças do passado e do futuro, afinal, nossas crenças atuais foram formadas a partir dos mesmos métodos e faculdades que nossas crenças do passado, e foram influenciadas por essas. E, certamente, nossas crenças do futuro serão formadas através das mesmas faculdades e métodos que nossas crenças atuais, e serão também influenciadas por elas.

---

<sup>70</sup> Muitas de nossas crenças são formadas através do testemunho de outras pessoas, não sendo autogeradas.

Foley apresenta uma proposta para as questões de *confiança* epistêmica em geral (autoconfiança, *confiança* em crenças do passado e do futuro, e *confiança* em outras pessoas). Ele fundamenta a autoconfiança sob o argumento de que se não *confiarmos* em nossas faculdades e métodos impossibilitamos qualquer raciocínio, pois raciocínios dependem de nossas faculdades e métodos. Assim, garante a autoconfiança mesmo que não possamos fornecer garantias não circulares para nossas faculdades e métodos, pois qualquer garantia também fará uso dessas. Disto deriva que podemos *confiar* em outras pessoas, pois se podemos *confiar* em nosso sistema cognitivo, podemos *confiar* no de outros seres humanos, que são semelhantes a nós, e ademais, contribuíram para formação de nosso sistema de crenças. E podemos *confiar* também em nossas crenças do passado e do futuro, pois elas fazem uso do mesmo sistema cognitivo.

Desta forma, Foley garante a autoconfiança, a *confiança prima facie* na crença de outras pessoas, e a *confiança* em nossas crenças do passado, sem que para isso seja preciso reafirmá-las a cada vez, o que tornaria inviável o progresso do conhecimento. A autoconfiança cria uma atmosfera de *confiança*, que se irradia e permite a transmissão de informação através dos tempos, e assim, torna possível que nos engajemos em projetos epistêmicos mais longos e confiemos *prima facie* nas pessoas, mesmo em completos estranhos.

### 5.3 A impossibilidade de uma definição de confiança epistêmica

Quando Foley afirma que podemos derivar *confiança* nos outros da autoconfiança ele não está legitimando a confiança no testemunho de outras pessoas, mas fiabilidade nas faculdades intelectuais de outras pessoas. Nota-se que existe uma lacuna em decorrência da qual essa analogia parece falhar. Há um problema em relação à metodologia argumentativa utilizada, que decorre de uma diferença básica entre a *confiança* que tenho na fiabilidade (*reliability*) de minhas faculdades e a confiança que deposito em outras pessoas.

Foley utiliza o conceito de autoconfiança (*self-trust*), mas a relação que estabelecemos com nossas próprias faculdades, é uma relação de fiabilidade (*reliability*). Se buscarmos as origens de ambos os conceitos encontraremos diferenças consideráveis entre fiar-se (*rely*) e confiar (*trust*). Ele ignora essas diferenças, e utiliza ambos os conceitos como sinônimos, fazendo uma analogia entre a fiabilidade que temos em nossas próprias faculdades e a *confiança* que depositamos nos outros. Não apresenta nenhuma definição explícita de

confiança, mas parece assumir que *confiança* é crença na fiabilidade de minhas faculdades intelectuais, e logo, também nas faculdades de outros seres humanos.

Sua analogia entre autoconfiança e *confiança* em outras pessoas falha porque desconsidera o viés moral da confiança que deposito nos outros, ignorando a distinção entre confiar e fiar-se. Quando minhas faculdades cognitivas me enganam é porque estão funcionando mal, já os outros podem me enganar porque suas faculdades cognitivas falharam, ou deliberadamente, em função de algum conflito de interesse (ORIGGI, 2004).

Foley desconsidera o tipo de acesso especial que eu tenho às minhas faculdades, mas não tenho em relação às faculdades de outras pessoas. Mesmo que minhas faculdades cognitivas sejam muito semelhantes às de outros seres humanos, nada nessa semelhança implica que quando os outros fazem declarações eles estejam expressando suas crenças. As pessoas podem escolher não expressar crenças, mas quando expressam ainda podem escolher mentir ou enganar. Mesmo que eu possa confiar nas faculdades de outras pessoas, posso confiar no que elas dizem? Confiança implica em mais do que fiabilidade. Confiar é fiar-se na boa vontade e competência do outro. Não é uma relação análoga a que estabelecemos com nossas próprias faculdades, porque é uma relação interpessoal por definição.

Para Gloria Origi (2005), Foley deixa a desejar em sua análise de confiança, pois desconsidera que confiar nos outros não depende de algo que sabemos sobre eles (que suas faculdades cognitivas são muito semelhantes às nossas, por exemplo), mas envolve um comprometimento da fidedignidade (*trustworthiness*) do outro. A autora defende que uma análise motivacional da confiança pode ser mais promissora do que uma análise exclusivamente cognitiva. Ainda, para Origi (2005), nós devemos esse tipo de comprometimento mesmo para autoconfiança, ou seja, a autoridade de meus próprios estados cognitivos não depende de algo que eu descubro sobre mim. A analogia entre confiança epistêmica e autoconfiança não nos possibilita um entendimento claro da confiança em outras pessoas.

McMyler (2011) destaca a importância da distinção entre confiar e fiar-se quando abordamos a confiança em outras pessoas. Fiabilidade (*reliability*) aparece em uma perspectiva mais individualista e, é considerada o suficiente para formar uma razão epistêmica, trata-se de uma espécie de dependência epistêmica entre os agentes e suas fontes de conhecimento. Fiabilidade (*reliability*) é o que confere *status* de evidência a algo e fiar-se é a atitude do agente para aceitar algo como evidência. Já confiar (*trust*) implica uma motivação do falante em prol das necessidades do ouvinte, e está em uma perspectiva interpessoal.

Foley, ao desconsiderar as características morais da confiança, desconsidera igualmente a distinção entre confiar e fiar-se, e utiliza ambos os termos como sinônimos. Em decorrência disso algumas críticas são levantadas à sua teoria. Defendemos que o problema mais relevante oriundo dessa desconsideração da diferença conceitual é que o filósofo acaba por obscurecer a discussão fazendo um uso indiscriminado de ambos os conceitos.

O conceito de fiar-se é um conceito já estabelecido na literatura epistemológica desde a década de 70, quando foi cunhado por Goldman. Na Filosofia Moral ele é utilizado em um sentido bastante próximo, podemos nos fiar em coisas ou em pessoas, entretanto fiar-se não pressupõe nenhuma relação voluntária, intencional, interpessoal, apenas uma relação de dependência, na qual as coisas ou pessoas servem como evidência para crença. Já confiança assume outras características, como já explicitado, que incluem relações interpessoais e dão origem a traição e ressentimento quando desapontadas.

Sendo que o conceito de *fiar-se* é um conceito já consagrado em Epistemologia e o conceito de confiar, conforme analisado no capítulo anterior, não traz contribuições epistêmicas por não ser conducente à verdade, defendemos que o uso não analógico é um erro, pois ao desconsiderar os aspectos morais acaba por inflar o debate com um conceito a mais (*trust*) que poderia ser dispensado.

A discussão se polariza entre as visões cognitivistas, que reduzem confiança à fiabilidade. E, do outro lado, os defensores das concepções interpessoais, que salientam a distinção entre confiar e fiar-se e defendem que os aspectos morais da primeira devem ser considerados. Broncano expõe o problema em seu artigo *Trusting others* (2008, p. 14):

[...] pode-se argumentar que esta confiança (*trust*) deve também ser justificada por razões epistêmicas relativas à fiabilidade (*reliability*) do falante. Se assim for, exigir uma espécie de confiança epistêmica iria enfrentar o mesmo dilema que qualquer outra explicação de justificação testemunhal. Pois, se ela está fundamentada em uma estimativa probabilística de fiabilidade, confiança não seria necessária, porque o cálculo faz todo o trabalho. E se não é fundamentada em qualquer razão, a confiança se tornaria uma atitude cega, levando a consequências desastrosas.

Reduzir confiança (*trust*) à fiabilidade é desconsiderar peculiaridades que caracterizam o conceito. O conceito de confiança (*trust*) acaba por não desempenhar nenhum papel diferenciado do conceito de fiar-se (*rely*). Uma terceira via seria, ainda, reduzir o conceito ao seu uso em Filosofia Moral. O que nos colocaria em uma posição crédula e ingênua, que não pode ser aceita em Epistemologia. O uso exclusivo de *fiar-se* para os debates em Epistemologia do Testemunho colocará os mesmos problemas já encontrados nos debates tradicionais sobre justificação, pois reduz o falante à fonte de crença. Desconsidera

características interpessoais, mas preserva os objetivos epistêmicos de obter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas, sem confundir o debate com a inserção de mais um conceito.

A consideração dos aspectos morais da confiança se faz importante justamente para a identificação do problema. O conceito de confiança passou a ser utilizado em Epistemologia em decorrência da crescente preocupação com a aquisição de crenças através de testemunho, entretanto, notamos que ele não pode contribuir para o debate se não desempenha um papel epistêmico. E ele não desempenha esse papel, inclusive por ser resistente a evidências. Já o conceito de fiar-se não apresenta essa característica, podendo ser utilizado nos debates em Epistemologia do Testemunho, assim como vêm sendo utilizado em outros debates epistemológicos. Analisar o conceito de confiança em Filosofia Moral permite-nos ser parcimoniosos no debate sobre testemunho, pois notamos que o conceito de confiança é inadequado para a discussão e podemos ficar apenas com o conceito de fiabilidade, sem multiplicar conceitos desnecessários que só acabam por confundir o debate.

## CONCLUSÃO

O conceito de confiança torna-se relevante quando passamos a considerar a transmissão de conhecimento e a geração de justificação a partir do testemunho. A principal questão é quando podemos confiar em outras pessoas para adquirir conhecimento com base em seus atos de fala. Não há como debater testemunho sem considerar o problema da confiança, e o conceito de confiança ganha destaque em Epistemologia exatamente no âmbito das discussões sobre conhecimento e/ou justificação testemunhal. A procura por uma definição de confiança nos fez voltar às origens do termo na busca de compreender seu uso em Epistemologia. Muitos autores apontavam para definições oriundas de outras áreas, como Sociologia ou Filosofia Política, mas uma análise breve do uso do conceito nos debates sobre o testemunho apontou para Filosofia Moral.

A utilização de terminologia oriunda da Filosofia Moral na Epistemologia remonta à História da Filosofia. Inicia-se com John Locke e, posteriormente, dá origem a toda uma tradição, conhecida como deontologismo epistêmico, que busca definir conhecimento fazendo uso de conceitos éticos. Existem três opções possíveis quando utilizamos terminologia da Filosofia Moral em Epistemologia. Pode-se utilizar os conceitos no mesmo sentido que eles possuem em sua área de origem, reduzindo os conceitos epistêmicos a conceitos morais. Entretanto, Roderick Firth apresenta uma defesa contundente de que conceitos epistêmicos não são redutíveis a conceitos éticos. Firth defende que pode-se utilizá-los de forma analógica. A analogia seria a segunda opção, transpõem-se esses conceitos da Filosofia Moral para aplicação na discussão epistemológica. Outra alternativa seria um uso exclusivamente epistêmico, que desconsidera as características morais dos conceitos. No decorrer deste trabalho analisamos cada uma destas opções.

No primeiro capítulo abordamos as posições reducionista e antirreducionista sobre testemunho e as abordagens que apontam para influências não epistêmicas na confiança, com o intuito de compreender o papel desta nas discussões sobre testemunho. O reducionismo consiste na defesa de que o testemunho é fonte derivada de crenças, podendo-se confiar nas palavras de outras pessoas somente se houverem razões positivas da fiabilidade do falante. Hume é seu representante histórico e, atualmente, Goldman e Kitcher defendem a posição, além de Elizabeth Fricker, que propõe um reducionismo local. O reducionismo local consiste na defesa de que é necessária a redução do testemunho a razões positivas, mas essa redução deve ser feita caso a caso.

Antirreducionistas defendem que testemunho é fonte de crenças básicas. Podemos confiar nas palavras de qualquer falante desde que não haja razões negativas sobre sua fiabilidade. O antirreducionismo legitima a confiança *prima facie* nos testemunhos, na ausência de derrotadores não derrotados. São defensores dessa posição Reid, Foley dentre outros.

Ao abordar o tópico da confiança muitos autores apontam para influências não epistêmicas presentes na aquisição de conhecimento testemunhal. Glória Origgi, por exemplo, apresenta o caso do dossiê inglês de 2002 sobre o Iraque. Nesse caso, Collin Powel utiliza-se de sua autoridade política, que o fez ser considerado digno de confiança para maioria da população e apresenta evidência superficial para defender um ataque ao Iraque.

Steven Shapin analisa o caso dos cavalheiros na Inglaterra do século XVII. Os cavalheiros detinham certo *privilégio* epistêmico, diferente de não cavalheiros e mulheres. O testemunho do cavalheiro era considerado mais fiável. Miranda Fricker utiliza uma abordagem próxima, alertando para casos de *injustiça epistêmica*, que ocorrem quando confiamos nos testemunhos de algumas pessoas em função da posição social que elas ocupam, e negligenciamos o testemunho de determinados grupos, como negros e mulheres. Em todos os casos citados a posição política e social influencia na atribuição de confiança ao testemunho.

Assim, no primeiro capítulo apresentamos as principais posições frente à confiança no testemunho de outras pessoas, com o objetivo de compreender como esse conceito tem sido utilizado em Epistemologia. Notamos a necessidade de buscar a origem do conceito para avaliar se ele estava sendo utilizado no mesmo sentido que na literatura filosófica até então.

Para tal, no segundo capítulo, buscamos uma definição de confiança no âmbito da Filosofia Moral, bem como avaliamos a possibilidade de uma redução ao conceito moral. O conceito de confiança em Filosofia Moral pode ser distinguido de dois modos: fiar-se e confiar. Trata-se de conceitos distintos, com características próprias.

O conceito de fiar-se remete não apenas a pessoas, mas também a coisas. Nos fiamos no despertador, ou no semáforo, mas também nos fiamos no transeunte desconhecido para nos informar onde fica a estação de metrô mais próxima. Essa relação não envolve vínculos profundos e quando desapontada não gera atitudes reativas. Quando nos fiamos em alguém não nos ressentimos se essa pessoa não age conforme o esperado ou não nos informa corretamente sobre a próxima estação de metrô, apenas nos sentimos desapontados. Do mesmo modo que não nos sentimos traídos quando o despertador não funciona e nos atrasamos para o trabalho.

Confiar é um tipo de relacionamento diferente que gera atitudes reativas quando desapontado, tais como raiva e ressentimento. Quando confiamos em um amigo e ele nos desaponta nos sentimos traídos. Ainda, confiança envolve boa vontade, comprometimento e, segundo alguns autores (MCLEOD, 2011), otimismo para com a pessoa confiada. Quem confia tem que estar aberto aos riscos que essa confiança pressupõe, a tentativa de eliminar o risco através de reflexão racional seguidamente enfraquece a atitude de confiança, reduzindo-a a fiabilidade.

Confiar implica em colocar-se em uma situação de vulnerabilidade à traição. Frequentemente, confiança é incompatível com reflexão racional. Por exemplo, aquela confiança que depositamos nas pessoas com o objetivo de que ajam de modo fidedigno. Confio que meu amigo não retornará a fazer uso de substâncias ilícitas. Confio, não obstante saiba que ele já recaiu no vício muitas vezes e que existe grande probabilidade de recair novamente. Confiança pode nos fazer resistentes a evidências.

O conceito de confiança em Filosofia Moral é definido a partir destas características: uma relação interpessoal de fiabilidade na boa vontade do outro, que envolve aceitação da vulnerabilidade. Confiar é assumir a responsabilidade de identificar a fiabilidade e boa vontade do outro e ter o direito de delegar algo a esse outro. Por outro lado, o confiado assume a responsabilidade de corresponder ao que se espera dele com boa vontade.

Confiança moral implica em aceitação dos riscos e em resistência a evidências. Vimos que a tentativa de eliminar riscos através de reflexão racional enfraquece o conceito, pois é característica da confiança que se esteja vulnerável à traição e aberto aos riscos de confiar em alguém. A busca por razões para confiar pode anular a confiança, reduzindo-a à fiabilidade. Além disso, ao confiar é comum que desconsideremos evidências contrárias em relação à pessoa confiada. E em Epistemologia, é errado crer com base em evidências insuficientes. O conceito de confiança moral não é dirigido para a verdade, pois muitas vezes confiamos por questões que são moralmente significativas, entretanto incompatíveis com fatores epistêmicos. Não podemos reduzir o conceito moral de confiança nos debates em Epistemologia, pois não maximiza os fins epistêmicos de adquirir crenças verdadeiras e evitar crenças falsas.

Ainda, se aceitamos, como alguns autores sugerem (MCLEOD, 2011), que confiar exige otimismo em relação à pessoa confiada, teremos a violação da integridade intelectual do indivíduo, que irá crer de forma desproporcional às evidências, esperando demais do sujeito em quem confia, tornando-se uma pessoa crédula. Otimismo e pessimismo não são atitudes aceitas em Epistemologia porque pressupõem seja esperar demais seja de menos ao invés de

levar adequadamente em conta as evidências disponíveis. Deste modo, descartamos a possibilidade de uma redução do conceito moral na Epistemologia do Testemunho.

No terceiro capítulo apresentamos as visões interpessoais de testemunho, que utilizam o conceito de confiança de modo análogo ao uso em Filosofia Moral. Trata-se da transposição do conceito de confiança moral aplicado em Epistemologia do Testemunho, em uma tentativa de considerar os aspectos morais do conceito, juntamente com fatores epistêmicos. Analisamos as propostas de Benjamin McMyler e Paul Faulkner, como representantes das concepções interpessoais.

McMyler pretende oferecer uma contribuição de testemunho que considere as relações interpessoais entre falante e ouvinte, tendo como foco o direito epistêmico que o ouvinte adquire de conceder ao falante quando questionado sobre uma crença que adquiriu através de testemunho. O filósofo defende que o problema das contribuições oferecidas até então para aquisição de conhecimento e/ou justificação testemunhal, é que elas desconsideram que relações interpessoais de testemunho não se encaixam nas categorias epistêmicas tradicionais.

Sendo assim, McMyler propõe uma teoria que utiliza conceitos que não são tradicionais nas discussões epistemológicas, mas que, tal como as relações interpessoais de testemunho, são epistemologicamente *sui generis*. Dentre eles, os conceitos de direito epistêmico de conceder, de responsabilidade epistêmica, de autoridade e de confiança. E, acusa as teorias do testemunho de terem apelado para conceitos que não são característicos da relação testemunhal. McMyler pretende oferecer a melhor explicação das nossas práticas epistêmicas diárias de disseminação de conhecimento e crença testemunhais.

O filósofo embasa sua concepção na ideia de que testemunho é uma capacidade epistêmica social, um empreendimento cooperativo entre falante e ouvinte. E que somente em uma relação interpessoal de testemunho se admite conceder às razões para crer. Assumir que se pode conceder razões é considerar que a autonomia epistêmica não desempenha um papel tão fundamental como o que se tem defendido no decorrer da História da Epistemologia. Se podemos conceder a um falante nossas razões para crer, não somos os únicos responsáveis pela justificação de nossas crenças, de modo que autonomia epistêmica seria um erro.

Ao admitir que autonomia epistêmica não desempenha um papel tão fundamental nas nossas práticas epistêmicas diárias como se supunha, McMyler defende que outras pessoas possuem um papel relevante em nossa aquisição de conhecimento e/ou justificação. Confiança torna-se um conceito central nessa compreensão de testemunho. Acreditar em uma proposição com base em um ato de fala proferido por outra pessoa implica em confiar nessa pessoa. Ao confiar em alguém não somos os únicos responsáveis por nossas crenças, logo não

somos epistemicamente autônomos. Essa posição é bastante questionável quando analisada da perspectiva assumida pela Epistemologia Tradicional.

Para McMyler confiar é uma atitude cognitiva de segunda pessoa. O filósofo considera que confiança é tanto cognitiva, como interpessoal. Em geral, as discussões sobre confiança se polarizam entre aqueles que defendem que confiança é uma atitude cognitiva e aqueles que a classificam como interpessoal. Nesta proposta, McMyler busca defini-la como ambos: uma atitude que envolve o reconhecimento do confiado pelo confiante em uma relação interpessoal, mas envolve também tomar algo como verdadeiro com o objetivo de acertar. Confiança é crença, mas crença justificada através de razões de segunda pessoa. O que a justifica é a relação interpessoal entre confiante e confiado. Confiança é embasada em razões de segunda pessoa e pressupõe uma dependência interpessoal irreduzível na pessoa confiada.

O filósofo admite a distinção colocada em Filosofia Moral, entre confiar e fiar-se e defende que justificação testemunhal envolve mais do que meramente fiar-se de que as pessoas estejam falando coisas verdadeiras. Envolve confiar, e confiança pode ser definida como fiar-se em que o outro diga coisas verdadeiras por sua boa vontade em relação a nós. Assim, confiar envolve também pressupor a boa vontade do outro em me auxiliar, mais do que simplesmente crer que o que o outro diz é verdadeiro.

Em casos de testemunho é comum que o ouvinte aceite as palavras do falante e as tome para si, assumindo o ato de fala como razão para crer, em virtude de uma relação de confiança. Nestes casos, o ouvinte não irá buscar suas próprias razões, mas irá crer com base em razões de segunda pessoa. Não é a mesma relação que se estabelece quando um ouvinte apenas fia-se nas palavras do falante para encaminhá-lo a verdade. Testemunho, na concepção defendida por McMyler, pressupõe um relacionamento interpessoal de confiança. Fica em aberto a questão de se esse relacionamento interpessoal de confiança cumpre algum papel epistêmico indispensável na aquisição de justificação ou na transmissão de conhecimento por testemunho.

Paul Faulkner também considera que confiança é essencial para a compreensão da relação testemunhal. O filósofo distingue confiança preditiva de confiança afetiva, e aposta na confiança afetiva como garantia para captação do testemunho. Testemunho está avalizado epistemicamente quando adquirido com base em uma relação de confiança afetiva.

Confiança preditiva envolve expectativa, e crença no futuro, de que a pessoa realizará o que se espera dela. Trata-se de um tipo de relação muito semelhante à fiabilidade, que pode ser estabelecida não somente com pessoas, mas também com coisas. Confiança afetiva envolve dependência, e como a preditiva, expectativa. Mas trata-se de outra forma de

expectativa, na qual aquele que confia espera que sua dependência gere no confiado uma razão para agir do modo esperado.

Na confiança afetiva o ouvinte espera que o falante reconheça sua dependência e se sinta motivado a agir conforme sua expectativa. Essa confiança também envolve assumir os riscos de que a expectativa seja frustrada. Trata-se de uma relação interpessoal que dá origem a atitudes reativas, como ressentimento, se o confiado se mostra não fidedigno. Quando a expectativa é desapontada aquele que confia sente-se traído.

Confiança afetiva envolve boa vontade na medida em que esperamos que o outro não nos decepcione, mas aceitamos o risco de sermos decepcionados. A expectativa estabelecida é em relação à pessoa confiada. Confiança preditiva, por outro lado, é uma relação com pessoas ou coisas, e não envolve boa vontade. Nesse caso a expectativa gerada é apenas uma questão de crença na fiabilidade das pessoas ou coisas.

Faulkner distingue confiança afetiva de crença que, aproximando confiar afetivamente de *crer em*. Confiança afetiva é diferente de crer no que alguém diz com base em evidências de que esse tipo de testemunho é geralmente verdadeiro. Para Faulkner, confiança afetiva não é sensível a contraevidências. Podemos seguir confiando em alguém mesmo frente a evidências contrárias. Assim, envolve *crer em* alguém e não *crer que* o que ela diz é verdadeiro.

Em casos de testemunho, confiança afetiva representa a esperança de que o falante reconheça a dependência do ouvinte para obter determinada informação e, se dirigindo à sua necessidade, informe corretamente. O falante deve considerar a dependência epistêmica do ouvinte como uma razão para dizer o que ele sabe. O ouvinte assume que ele vai localizar sua necessidade e ser fidedigno, informando corretamente. E essa pressuposição de fidedignidade fornece ao ouvinte uma razão para aceitar o que o falante diz.

Faulkner substitui a *crença* na fiabilidade do falante como razão para crer no testemunho por uma *pressuposição* de fidedignidade. Ser fidedigno é cumprir a expectativa do ouvinte. Fidedignidade pressupõe que o falante tem sido cuidadoso ao contar algo, tem informado corretamente e com acurácia, disso se segue que aquilo que o falante conta é fiável. Se o falante localiza as necessidades epistêmicas e informacionais do ouvinte e afirma que p, o ouvinte pressupõe que é provavelmente verdadeiro que p. Isso significa que nós confiamos nas pessoas para a obtenção de verdade, não apenas as utilizamos como fontes de crença fiáveis.

Confiar afetivamente é esperar que nossa confiança motive a outra pessoa a ser fidedigna, porque é o que ela deveria fazer. Faulkner defende que é a confiança afetiva que

possibilita a captação garantida do testemunho, porque o falante compreende que o ouvinte necessita de informação e ele deveria dizer a verdade, em função de uma norma internalizada de que deve informar verdadeiramente. De modo que, ao fim e ao cabo, o ouvinte confia afetivamente e por isso o falante informa verdadeiramente. Confiança afetiva fornece razão para aceitação do testemunho.

Entretanto, sabemos que a pressuposição de que o falante irá localizar a necessidade epistêmica do ouvinte e informá-lo corretamente pode ser falsa. Essa falsidade anula qualquer razão que confiança afetiva poderia oferecer. Nós sabemos que confiança nem sempre é razoável. Podemos possuir interesses individuais que nos motivem a agir de forma que não corresponde com a expectativa que outras pessoas depositaram em nós. Isso coloca a difícil questão de definir o que torna confiança racional.

Faulkner assume que razões fornecidas por confiança não são baseadas em evidência e que confiança não é anulada por contraevidências. É comum que depositemos confiança em pessoas sem nenhuma evidência de que elas cumprirão nossas expectativas. Para Faulkner evidência não exerce a mesma influência sobre a confiança que exerce sobre a crença. Em alguns casos confiamos mesmo na presença de evidências contrárias, como no caso supracitado, no qual nosso amigo já recaiu no uso de drogas uma série de vezes, mas ignoramos essa estimativa e confiamos que desta vez ele deixará as drogas.

Para o filósofo, o fato de não ser baseada em evidências não torna a confiança irracional. Na verdade, o benefício da dúvida amplia as relações de confiança, o que não poderia acontecer se confiança fosse racional apenas quando apoiada por evidências. Confiar em um falante afetivamente fornece uma razão epistêmica para acreditar em seu testemunho.

Do mesmo modo que McMyler, Faulkner distingue confiar de fiar-se. O conceito de confiança preditiva possui as mesmas características do conceito de fiabilidade. Já a confiança afetiva é caracterizada do mesmo modo que o conceito de confiança moral. Mas, tanto Faulkner como McMyler buscam definir essa confiança, que é essencial para as relações de testemunho, como possuindo características epistêmicas. Contudo, existem objeções relevantes a ambas as teorias. A mais contundente delas foi apresentada por Jennifer Lackey, em seu livro *Learning from Words* (2008), e atinge qualquer concepção interpessoal de testemunho.

No quarto capítulo apresentamos uma série de objeções às visões interpessoais, em geral, e à concepção de Benjamin McMyler em particular. Essas objeções explicitam a impossibilidade de utilizar o conceito de confiança de forma análoga ao seu uso em Filosofia

Moral. Para Lackey as concepções interpessoais de testemunho quando genuinamente interpessoais, são epistemologicamente impotentes.

A filósofa inicia seu ataque afirmando que mesmo concepções não evidenciais precisam admitir que crenças justificadas por testemunho tenham que ser resistentes a contraevidências. Em Epistemologia, não estamos dispostos a admitir que se possa manter justificção diante da presença de contraevidência não derrotada. Entretanto, é isso que as visões interpessoais sugerem (FAULKNER, 2011).

As concepções interpessoais defendem que o valor epistêmico das crenças testemunhais é definido por características não evidenciais da relação interpessoal entre falante e ouvinte. Mas, se as características interpessoais não evidenciais fornecem razão para crer que são inteiramente diferentes daquelas obtidas através de evidências, então razões interpessoais não são capazes de derrotar qualquer contraevidência. E se elas não são capazes de fazê-lo, não possuem valor epistêmico.

Se as visões interpessoais admitem que as razões não evidenciais não podem servir como contraevidência à evidência elas assumem que tais razões não possuem relevância epistemológica. E, se esse for o caso, Lackey acerta o alvo quando afirma que essas propostas, quando genuinamente interpessoais, são epistemologicamente impotentes.

Para Lackey, as relações interpessoais, nas quais as teorias se pautam, não possuem qualquer valor epistêmico porque não são conducentes à verdade. Essas relações podem ter valor moral ou pragmático, mas não epistêmico, embora genuinamente interpessoal, são epistemologicamente impotentes porque, da forma como são propostas, mesmo na ausência de condições epistêmicas favoráveis com respeito ao falante e/ou ao ouvinte, a relação interpessoal de testemunho seria capaz de transferir justificção, o que não pode ser aceito em Epistemologia.

Características interpessoais não acrescentam valor epistêmico às crenças testemunhais para além do valor epistêmico que elas já possuem por sua condutibilidade à verdade, isso torna as concepções interpessoais de testemunho epistemologicamente impotentes. As características que atribuem valor epistêmico às crenças independem das relações interpessoais. Podemos retirar todas as características da relação interpessoal, mantendo somente a condutibilidade à verdade e teremos o mesmo resultado em termos de justificção testemunhal.

Quando as contribuições interpessoais inserem condições epistêmicas na relação testemunhal, de modo a torná-la condutível à verdade, elas acabam por perder suas características essencialmente interpessoais. As características evidencialistas introduzidas

por McMyler, por exemplo, desempenham todo o papel epistêmico, fazendo com que as características interpessoais careçam de relevância na relação testemunhal. A inserção de condições evidencialistas, que trazem para a relação testemunhal relevância epistêmica, tornam as exigências interpessoais dispensáveis.

Contribuições interpessoais apresentam boas caracterizações da relação de testemunho, mas não levantam considerações úteis para a Epistemologia do Testemunho, por carecerem de relevância epistêmica. É possível dar conta desse problema, mas não sem comprometer a abordagem interpessoal e nesse caso não oferecer nenhuma posição nova para o debate em Epistemologia do Testemunho. Em decorrência disto, consideramos que um uso analógico do conceito de confiança, tal como as visões interpessoais propõem, não é uma opção viável.

Por fim, no quinto e último capítulo expusemos a teoria de Richard Foley. Trata-se de um epistemólogo tradicional que reconhece a relevância do conceito de confiança para os debates em Epistemologia e busca uma definição epistêmica, não analógica. Por desconsiderar a definição moral, Foley não distingue confiar de fiar-se, utilizando ambos como sinônimos.

Richard Foley (2001) defende que a *confiança* que temos em nós próprios é transferida às outras pessoas, bem como às nossas crenças do passado e do futuro, e procura legitimar a *confiança* nos outros a partir da autoconfiança. Sua argumentação se apoia em duas teses: (1) é razoável para o sujeito acreditar na fiabilidade de suas faculdades e crenças, mesmo que ele não possa fornecer garantias não circulares para essa fiabilidade; dado isso (2) se o sujeito pode fiar-se em suas faculdades e crenças, ele deve conceder *confiança prima facie* às crenças dos outros e as próprias crenças do passado e do futuro, sob o risco de ser acusado de incoerência se não o fizer.

Foley afirma, a partir da união destas duas teses, que a transmissão de crenças entre seres humanos é justificada, ao menos *prima facie*. A partir da autoconfiança nós podemos atribuir *confiança prima facie* a outras pessoas, criando um clima de confiança mútua entre os seres humanos, o que explica muitas de nossas práticas epistêmicas que poderiam ser questionadas, tais como confiar em completos estranhos.

Entretanto, derivar *confiança* nos outros da autoconfiança não legitima a *confiança* no testemunho de outras pessoas, mas apenas a fiabilidade em suas faculdades intelectuais. Existe uma lacuna em decorrência da qual a analogia entre a *confiança* que atribuo às minhas faculdades e àquela que atribuo às faculdades de outras pessoas parece falhar. Esta lacuna decorre da não distinção entre a fiabilidade (*reliability*) que tenho em minhas faculdades e a

confiança que deposito em outras pessoas. Foley erra por ignorar a distinção básica entre confiar e fiar-se.

A não consideração da distinção proposta em Filosofia Moral causa uma confusão desnecessária no vocabulário em Epistemologia do Testemunho. Defendemos que a análise do conceito moral de confiança se faz necessária por possibilitar uma distinção entre estes conceitos e sugerimos que, nos debates em Epistemologia do Testemunho, o conceito de fiar-se é mais adequado que o de confiar. Na proposta de Richard Foley, o conceito de confiança (*trust*) poderia ter sido suprimido sem prejuízo à teoria. Deste modo, evita-se inflar o debate com terminologias que não são adequadas e não trazem contribuições epistêmicas relevantes.

## REFERÊNCIAS

ALSTON, W. The Deontological Conception of Epistemic Justification. In: **Essays in the Theory of Knowledge**, 115-52. Ithaca: Cornell UP, 1989.

AHLSSKOG, J. Book Reviews Testimony, Trust and Authority. **Philosophical Investigations**, 37(1), p. 98-102, 2014.

BAIER, A. C. Trust and Antitrust. **Ethics**, 96, p. 231–60, 1986.

\_\_\_\_\_. **Trust**. The Tanner Lectures on Human Values. Princeton University: Princeton, 1991.

\_\_\_\_\_. Demoralization, Trust, and the Virtues. In: CALHOUN, Cheshire (ed.). **Setting the Moral Compass: Essays by Women Philosophers**. Oxford University Press: Oxford, 2004.

BAKER, J. Trust and Rationality. **Pacific Philosophical Quarterly**, 68, p. 1–13, 1987.

BECKER, L. C. Trust as Noncognitive Security about Motives. **Ethics**, 107(1), p. 43–61, 1996.

BRONCANO, F. Trusting others. The epistemological authority of testimony. **Theoria**, 6, p. 11-22, 2008.

BURGE, T. Content Preservation. **The Philosophical Review**, 102, n. 4, p. 457–88, 1993.

CHISHOLM, R. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

CLIFFORD, W.K. The ethics of belief. In: MADIGAN, T. (ed). **The ethics of belief and other essays**. Amherst, MA: Prometheus, 1999. p. 70–96,

COADY, C. **Testimony: A Philosophical Study**. Oxford University Press: Oxford, 1992.

COHEN, L. J. **An Essay on Acceptance and Belief**. Clarendon Press: Oxford, 1992.

CRAIG, E. **Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis.**

Oxford University Press: Oxford, 1990.

DASGUPTA, P. Trust as a Commodity. In: GAMBETTA, Diego (ed.) **Trust: Making and Breaking Cooperative Relations.** Department of Sociology, University of Oxford, chapter 4, pp. 49-72, 1988.

FAULKNER, P. A Genealogy of Trust. **Episteme**, vol. 4, p. 305-21, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

\_\_\_\_\_. **Knowledge on Trust.** Oxford University Press: Oxford, 2011.

FIRTH, R. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In: GOLDMAN, A. I.; KIM, J. **Values and Morals.** D. Reidel: Dordrecht, 1978.

FOLEY, R. **Intellectual Trust in Oneself and Others.** Cambridge University Press, New York, 2001.

\_\_\_\_\_. Universal Intellectual Trust. **Episteme**, 2(1), p. 5-12, 2005. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>>. Acesso em: 15 mai. 2011.

FRICKER, E. Against Gullibility. In: CHAKRABARTI, A. & MATILAL, B. K. (eds.). **Knowing from Words.** Kluwer: 1994. Disponível em: <<http://philpapers.org/archive/FRIAG.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2014.

\_\_\_\_\_. Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. **Mind**, 104, p. 393-411, 1995.

FRICKER, M. Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. **Proceedings of the Aristotelian Society**, 19(2), p. 159-77, 1998.

FRIEDMAN, R. B. On the Concept of Authority in Political Philosophy. In: RAZ, J. (ed.). **Authority.** New York University Press, New York, 1990.

GRAHAM, J. P. **Review Knowledge on Trust.** Oxford University Press: Oxford, 2013. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/news/40260-knowledge-on-trust/>>. Acesso em: 24 maio 2015.

GELFERT, A. Book Reviews Testimony, Trust and Authority. **Journal of Applied Philosophy**, vol. 30, n. 1, 2013.

GOLDMAN, A. **Epistemology and Cognition**. Harvard University Press: Cambridge, 1986.

\_\_\_\_\_. **Knowledge in a Social World**. Oxford University Press: Oxford, 1999.

HARDIN, R. **Trust and Trustworthiness**. Russell Sage Foundation: New York, 2002.

HAWLEY, K. **Review Knowledge on Trust**. Oxford University Press: Oxford, 2012. Disponível em: <[http://www.st-andrews.ac.uk/~kjh5/OnlinePapers/ Knowledge OnTrust ForPQ.pdf](http://www.st-andrews.ac.uk/~kjh5/OnlinePapers/KnowledgeOnTrustForPQ.pdf)>. Acesso em: 26 maio 2015.

HIERONYMI, P. The Reasons of Trust. **The Australasian Journal of Philosophy**, 86, n. 2, p. 213–36, 2008.

HINCHMAN, E. S. **Review Testimony, Trust, and Authority**, 2012. Disponível em: <<http://ndpr.nd.edu/news/29388-testimony-trust-and-authority/>>. Acesso em: 27 nov. 2014.

HOLTON, R. Deciding to Trust, Coming to Believe. **Australian Journal of Philosophy**, 72, p. 63-76, 1994.

HUME, D. **Investigações acerca do Entendimento Humano**. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

JONES, K. Trust as an Affective Attitude. **Ethics**, 107, p. 4–25, 1996.

KITCHER, P. Authority, Deference and the Role of Individual Reasoning in Science. In: MCMULLIN (ed.). **The Social Dimension of Science**. Notre Dame University Press: Notre Dame, 1992.

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

\_\_\_\_\_. Knowing from words. **Philosophy and Phenomenological Research**, 2006.

LOCKE, J. **An Essay concerning Human Understanding**. Clarendon Press: Oxford, 1975.  
MCDOWELL, J. **Mind and World**. Harvard University Press: Cambridge, 1994.

MCGEER, V. Trust, Hope, and Empowerment. **Australasian Journal of Philosophy**, 86(2), p. 237–54, 2008.

MCLEOD, C. Trust. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>. Acesso em: 20 out. 2011.

MCMYLER, B. **Testimony, Trust and Authority**. Oxford University Press: Oxford, 2011.

MÜLLER, F. M. Crença, aceitação e fé pragmatista. In: BENTO, F. R. **Cristianismo, humanismo e democracia**. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. Conhecimento Testemunhal – A visão não-reducionista. **Veritas**, v. 55, n. 2, p. 126-143, 2010a.

\_\_\_\_\_. Deontologismo Epistêmico. **Ensaios de Epistemologia Contemporânea**, p. 113-138, Unijuí, Ijuí, 2010b.

ORIGGI, G. Is trust an epistemological notion? **Episteme: A Journal of Social Epistemology**, 1, p. 61–72, jun. 2004.

\_\_\_\_\_. What Does it Mean to Trust in Epistemic Authority? **7th Annual Roundtable of Philosophy of Social Science Barnard College**, Columbia, New York, 2005.

\_\_\_\_\_. Trust, authority and epistemic responsibility. **Theoria**, 23, 61, p. 35-44, 2008.

OWENS, D. **Reason without Freedom**. Routledge: New York, 2000.

PICH, Roberto H. Autorização Epistêmica e Acidentalidade. **Veritas**, Porto Alegre, v.50, n.4, p.249-276, dez. 2005.

PUTNAM, H. **The Many Faces of Realism**. Paul Carus Lectures. Open Court Publishing Company: Chicago, 1988.

RACHELS, J. **Elementos de Filosofia Moral**. Gradiva: Lisboa, 2004

REID, T. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Kincaid and Bell: Edinburgh, 1764.

SHAPIN, S. **A Social History of Truth**. Chicago University Press: Chicago, 1994.

SIMPSON, T. W. Book Reviews Testimony, Trust and Authority. Knowledge Trust. **Mind**, vol. 122, 2013.

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

VILLORO, Luis. **Creer, saber, conocer**. Siglo Veintiuno: México, 1982.

WILLIAMS, B. **Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy**. Princeton University Press: Princeton, 2002.

## GLOSSÁRIO

***Fiar-se (Rely)*** – relação de dependência que estabelecemos com o mundo e com as coisas do mundo. Nos fiamos em objetos e pessoas por uma necessidade. Nos fiamos em relógios, semáforos, instituições bancárias e educacionais, no trânsito e em pessoas que não conhecemos.

***Fiabilidade (Reliability)*** – propriedade daquele em que se pode fiar.

***Fiável (Reliable)*** – característica daquele que é digno de fiabilidade.

***Confiança (Trust)*** – fiabilidade na boa vontade e competência do outro.

***Fidedignidade (Trustworthiness)*** – propriedade daquele em quem se pode confiar.

***Fidedigno (Trustworthy)*** – característica daquele que é digno de confiança.

***Autoconfiança (Self-trust)*** – fiabilidade nas próprias faculdades intelectuais.

***Contar (Tellings)*** - atos de fala nos quais contamos a alguém que as coisas são de determinada maneira. Quando proferimos *tellings* temos intenção de verdade implicada nesse proferimento. Nós queremos contar a uma pessoa que as coisas são de determinado modo, tratam-se de atos de fala comunicativos e epistêmicos.

***Desafios (challenges)*** – questionamentos que são ou podem vir a ser levantados em relação à proposição proferida (no Modelo de Segunda Pessoa de McMyler).