

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

GREGORY GABOARDI

**UMA DEFESA DO CONTINGENTE A PRIORI**

Porto Alegre

2017

GREGORY GABOARDI

**UMA DEFESA DO CONTINGENTE A PRIORI**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida

Porto Alegre

2017

GREGORY GABOARDI

**UMA DEFESA DO CONTINGENTE A PRIORI**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Claudio Gonçalves de Almeida - PUCRS

\_\_\_\_\_

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Katia Martins Etcheverry - PUCRS

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Tiegue Vieira Rodrigues - UFMT

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa que permitiu a realização deste estudo e à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) pela estrutura e ensino proporcionados. Eu não poderia ter imaginado um ambiente melhor para desenvolver minha pesquisa.

Agradeço ao meu orientador, Claudio de Almeida, pela atenção, paciência, observações e incentivos. Ter a orientação de um modelo de integridade e clareza intelectuais facilitou imensamente este trabalho.

Agradeço aos membros da banca examinadora, Katia Etcheverry e Tiegue Rodrigues, pela leitura e comentários cuidadosos. Agradeço também pelos elogios e pela avaliação.

Agradeço aos colegas Luiz Paulo Chicoski, Felipe Medeiros, Rogel de Oliveira, Ricardo Rangel, Lucas Roisenberg, Luis Rosa, Lennon Rocha e Leonardo Ruivo pela parceria. Agradeço especialmente aos colegas João Fett e André Neiva pela disponibilidade excepcional.

Agradeço aos meus pais pelo apoio constante, ainda que mais baseado na pura confiança do que na compreensão. Felizmente parece que tanto a confiança quanto a compreensão têm aumentado.

Agradeço a Camila, minha companheira, por estar sempre presente e tolerar que de vez em quando minha mente estivesse ausente. Agradeço em particular pelo seu carinho, que nunca me deixou desanimar.

## **RESUMO**

Neste trabalho consideraremos se o racionalismo é compatível com a existência do conhecimento a priori de verdades contingentes e se de fato pode haver tal conhecimento. Para tanto avaliaremos uma série de argumentos que compuseram a discussão desse tema nas últimas décadas — como os argumentos de Kripke (2012), Hawthorne (2002) e Turri (2011). Concluiremos que o racionalismo é compatível com a existência do conhecimento a priori de verdades contingentes e que de fato pode haver tal conhecimento.

Palavras-chave: Racionalismo. Conhecimento a priori. Contingente a priori.

## **ABSTRACT**

In this work we will consider whether rationalism is compatible with there being a priori knowledge of contingent truths and if in fact there can be such knowledge. In order to do so we will evaluate a series of arguments that composed the discussion of this subject in the last decades — such as the arguments from Kripke (2012), Hawthorne (2002) and Turri (2011). We will conclude that rationalism is compatible with the existence of a priori knowledge of contingent truths and that such knowledge can indeed exist.

**Keywords:** Rationalism. A Priori Knowledge. Contingent a priori.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 RACIONALISMO E O CONTINGENTE A PRIORI.....	12
2.1 OS ARGUMENTOS DE CASULLO.....	13
2.2 O CONTINGENTE A PRIORI.....	19
<b>2.2.1 Os argumentos de Kripke e Kaplan.....</b>	<b>19</b>
<b>2.2.2 Os argumentos de Hawthorne.....</b>	<b>24</b>
<b>2.2.3 O argumento de Turri.....</b>	<b>38</b>
<b>2.2.4 O argumento de Ginet.....</b>	<b>46</b>
2.3 A NECESSIDADE DA NECESSIDADE.....	52
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
4 BIBLIOGRAFIA.....	59

## 1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho consideramos as teses de que *i*) o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias e que *ii*) *i* é condição necessária para o racionalismo ser verdadeiro. Concluiremos que ambas são falsas. Não são resultados ambiciosos, porém, podem servir como base para resultados ambiciosos. Por exemplo: se poderia alegar que se existe justificção a priori e o conhecimento a priori de verdades contingentes é possível, então provavelmente o racionalismo (entendido como a tese de que pode haver conhecimento a priori de verdades sintéticas) é verdadeiro. Comentaremos brevemente as suposições dessa alegação, pois pensamos que nossos resultados apoiam-na e com isso ganham relevância.

Coloquemos as cartas na mesa: gostaríamos de ter oferecido, nas próximas páginas, uma defesa poderosa do racionalismo, bem como uma refutação igualmente poderosa do empirismo. É com o racionalismo que simpatizamos. Para explicar nossa simpatia pelo racionalismo é pertinente notar que George Bealer, um racionalista contemporâneo, tenha vinculado ao racionalismo a defesa de teses que nomeou como “A Autonomia da Filosofia” e “A Autoridade da Filosofia” (BEALER, 1996, p.121).<sup>1</sup> Grosso modo, a primeira é a tese de que questões filosóficas centrais que forem respondíveis podem ser respondidas com base na pura investigação filosófica, sem que se dependa substancialmente da ciência; a segunda é a tese de que nas questões em que filosofia e ciência oferecerem respostas conflitantes (“Há livre arbítrio?”, digamos), em princípio a resposta filosófica deve prevalecer. Segundo Bealer, tais teses seriam apoiadas pelo racionalismo.

Temos reservas sobre as teses de Bealer, que são bastante ambiciosas. Mais exatamente, temos sérias reservas sobre a segunda tese, poucas sobre a primeira. Não pensamos que a filosofia tenha ou precise ter alguma autoridade diante da ciência desde que se reconheça sua autonomia, isto é, se reconheça que ela não está especialmente *subordinada* à ciência. E o racionalismo é importante para a autonomia da filosofia ser justificada. Se o racionalismo for falso, será natural concluir que alguma versão do empirismo é verdadeira, e se uma versão

<sup>1</sup> “The Autonomy of Philosophy” e “The Authority of Philosophy”.



radical deste for verdadeira, poderíamos ter como consequência, por exemplo, algo na linha “filosofia da ciência é filosofia o bastante” (QUINE, 1953, p.446).<sup>2</sup>

Inicialmente pensávamos, baseados nesses raciocínios (e temores) algo frouxos, que estabelecer o racionalismo seria condição necessária para a filosofia poder assegurar sua autonomia, ser por conta própria um campo de conhecimento de primeira ordem que abrange diversos domínios (dos objetos concretos aos valores morais, dos significados aos elos causais). Para poder continuar sendo feita “da poltrona”, sem ter que prestar contas para a ciência ou trabalhar estritamente dentro das teorias, objetivos e métodos da mesma (que é o que entendemos por “subordinação”).<sup>3</sup> Contudo, descobrimos que apesar de o racionalismo ser importante nessa questão, não é para tanto. Podemos defender a autonomia da filosofia sem sermos racionalistas. Essa descoberta foi feita de maneira independente das considerações deste trabalho, mas foi oportuna porque evitou que fosse frustrante constatar que evidências empíricas são necessárias para o racionalismo ser rigorosamente estabelecido; que em última análise a questão “O racionalismo é verdadeiro?” deve ser tratada cientificamente (ficando na alçada das ciências empíricas da mente).<sup>4</sup> Se estabelecer o racionalismo fosse necessário para a filosofia assegurar sua autonomia, isso significaria que a filosofia não teria autonomia para assegurar a própria autonomia.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> “philosophy of science is philosophy enough”. No contexto dessa passagem Quine não está se colocando como se afirmasse algo que realmente sustentasse, mas ela serve para fins de ilustração (e não é óbvio que Quine não sustentasse tal tese ou algo próximo dela).

<sup>3</sup> *Ser da poltrona* se popularizou na literatura filosófica como metáfora para representar o que é característico das atividades intelectuais (sobretudo a própria reflexão filosófica) que, grosso modo, podem ser realizadas sem que se dependa de investigações e métodos empíricos. Tipicamente se entende a predicação “da poltrona” a partir da distinção a priori/a posteriori tal como Jackson (1994) e Feldman (2002) o fizeram, por exemplo — para Jackson o conhecimento da poltrona seria a priori (o que também assumimos aqui), para Feldman seria a posteriori, Cf. também Nolan (2015) e, para uma terceira abordagem, cf. Williamson (2007). Para um apanhado da discussão relevante, cf. Haug (2013).

<sup>4</sup> Pensamos que tal questão seja empírica porque concordamos com Casullo (2003) que a questão “Há justificção a priori?” é empírica (e que em última análise é decisiva para a questão do racionalismo). Para dissidência sobre o racionalismo depender de evidências empíricas para ser estabelecido, Cf. Pust (2014). Vale dizer que, apesar de assumirmos essa posição, não assumimos a epistemologia naturalizada (QUINE, 1969, RYSIEW, 2016), que torna empírico o estudo de qualquer tese epistêmica. Ser empírica a questão “O racionalismo é verdadeiro?” não faz com que sejam empíricas questões como “O que é o conhecimento?”, “O fundacionismo sobre a justificção é verdadeiro?” ou “Inferências indutivas produzem conhecimento?”, por exemplo.

<sup>5</sup> Não seria mais razoável dizer que nesse caso a filosofia não teria *plena* autonomia (para assegurar sua autonomia), mas que seria descabido exigir que a tivesse ou estabelecesse que a tem? Provavelmente, essa é parte da razão pela qual não pensamos mais que o racionalismo seja necessário para a defesa da autonomia da filosofia, mas não nos aprofundaremos nisso.

Em todo caso, ser verdade (ao menos é o que assumimos) que o racionalismo não possa ser estabelecido a priori não faz com que os filósofos não possam investigar da poltrona se o racionalismo (ou alguma teoria racionalista específica) é plausível, ou argumentar da poltrona em defesa dele (ou da teoria específica de interesse), como se tivessem que passar o problema para os psicólogos e não se envolver mais no assunto. A lição é somente que filósofos não podem ter a pretensão de *saber* se o racionalismo é verdadeiro na falta das evidências empíricas apropriadas (a serem coletadas e estudadas cientificamente). E o que se poderia saber, ainda que condicionalmente, da poltrona (isto é, sob a suposição de que algumas teses seriam cognoscíveis desse modo — o que não é pressupor o racionalismo) que poderia apoiar o racionalismo? Que pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

Talvez nas pinceladas largas dessas colocações introdutórias tenhamos pintado um retrato muito simplista: filosofia e ciência não poderiam (ou deveriam) conviver pacificamente e tentar trabalhar juntas? Pensamos que sim. Nossas colocações sobre a relação entre filosofia, ciência e racionalismo não devem ser confundidas com uma posição anti-ciência, pois expressam apenas uma posição antiempirismo. Mais precisamente, antiempirismo radical (aquele que nega a existência do conhecimento a priori). Para elucidar nossa posição, nas próximas linhas daremos uma breve explicação de por que pensamos que o empirismo radical é um erro (do tipo particularmente digno de atenção). Enfatizamos que será uma explicação, não um argumento.

Ao ler nossas alegações sobre a autonomia da filosofia um empirista radical poderia protestar: “Não defendemos a subordinação da filosofia à ciência, tanto que defendemos que a diferença entre filosofia e ciência é de grau, que elas estão dispostas lado a lado ao longo do mesmo contínuo da busca pelo conhecimento!” — ao estilo de Quine (2010, p.23). Parafraseando um trecho de *A Revolução dos Bichos*, de Orwell (2007), diríamos que para esse empirista, embora filósofos e cientistas sejam epistemicamente iguais, alguns são epistemicamente mais iguais que outros. Pensamos que filosofia e ciência podem (e devem) conviver pacificamente, tentar trabalhar juntas, e que é o empirista radical que tende a estragar as relações entre ambas. Tende a fazer com que vigorem (unilateralmente) somente duas relações: subordinação ou eliminação. O racionalista, por maior que seja seu zelo pela poltrona, normalmente não pensará que tem autoridade sobre os cientistas no domínio que reconhece que seja próprio destes (questões empíricas investigáveis através de métodos científicos). E ainda que pensasse isso, não reconhecesse limites, um erro não desculparia outro.

Não argumentaremos diretamente em defesa do racionalismo, mas apenas condicionalmente. Uma defesa direta do racionalismo teria que lidar não só com a necessidade de evidências empíricas (até o momento inexistentes ou inconclusivas) para a existência da justificação a priori, como também com várias outras suposições, algumas sobre as quais não estamos seguros (como a importância da distinção a priori/a posteriori).<sup>6</sup> Ainda assim, pensamos que há interesse mesmo na defesa condicional de uma tese que, se verdadeira, possa ser tão importante para a autonomia da filosofia, por mais que não seja condição necessária para esta.

<sup>6</sup> Para exemplos de objeções à própria distinção a priori/a posteriori e mais discussão Cf. Casullo (2013), Hawthorne (2007) e Williamson (2013).

## 2 RACIONALISMO E O CONTINGENTE A PRIORI

É defendida há bastante tempo (plausivelmente desde o trabalho de Kant, cf. CASULLO, 2003, p.187, 2016, p.87) a tese de que o conhecimento a priori, se existe, envolve apenas verdades necessárias (do que não se segue que o conhecimento de verdades necessárias sempre seja a priori, embora essa tese também tenha sido ortodoxa até recentemente).<sup>7</sup> Isso fica evidente nos exemplos tradicionais do que seria conhecimento a priori: o conhecimento de que  $2+2=4$ , de que nenhum solteiro é casado, de que um objeto não pode ser completamente verde e completamente vermelho ao mesmo tempo.<sup>8</sup>

A tese de que o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias não é própria do racionalismo, pois também foi aceita ou assumida por empiristas moderados (cf. QUINTON, 1972) e radicais (cf. QUINE, 1951).<sup>9</sup> Entretanto, enfatizaremos sua aceitação entre racionalistas, principalmente por parte de Bonjour (1998, 2014), que foi explícito nesse sentido. Daremos tal atenção ao racionalismo por ser a posição que supostamente fica ameaçada caso o conhecimento a priori não envolva apenas verdades necessárias (já que o empirista não precisa sequer se comprometer com a existência do conhecimento a priori, ao contrário do racionalista).<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Casullo hesita em atribuir a Kant a tese de que o conhecimento a priori envolveria apenas verdades necessárias, e há quem defenda que tal atribuição não deve ser feita (STANG, 2011), mas não entraremos no mérito da questão. Tampouco discutiremos a questão do conhecimento a posteriori de verdades necessárias.

<sup>8</sup> Aqui bastará a compreensão vaga, mas intuitiva e popular, de que conhecimento a priori é conhecimento obtido através de justificação a priori, e que justificação a priori seria justificação independente da experiência. Já para “verdade necessária” adotaremos a glosa dos mundos possíveis: uma verdade necessária é uma proposição que é verdadeira em todos os mundos possíveis, sendo um mundo possível um modo como as coisas poderiam ter sido (onde se inclui o modo como as coisas são em nosso mundo, que embora seja o mundo atual também é um mundo possível). Proposições possíveis são proposições que são verdadeiras em algum mundo possível; proposições contingentes são proposições possíveis que não são verdadeiras em todos os mundos possíveis (KMENT, 2012).

<sup>9</sup> Entendendo “empirismo moderado” e “empirismo radical” nos termos de Bonjour (1998, pp.18-9): o primeiro é a posição segundo a qual há conhecimento a priori apenas de verdades analíticas ou conceituais, o segundo é a posição segundo a qual todo conhecimento é a posteriori. O racionalismo será detalhado adiante, mas adiantamos que consideraremos apenas o que seria o racionalismo moderado, também nos termos de Bonjour (*ibid.* p.16) — que se distingue do radical por ser falibilista sobre a justificação a priori. É plausível pensar que, precisamente por vincularem a tese de que o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias ao racionalismo, muitos empiristas insistiram que verdades necessárias são analíticas em vez de sintéticas: se fossem sintéticas seriam dependentes do mundo, por contraste com serem dependentes somente de nossos conceitos ou linguagem. Fosse assim, segundo o racionalista teríamos conhecimento a priori de verdades dependentes do mundo, o que empiristas historicamente negam que seja possível (Cf. BONJOUR, *ibid.*, pp.28-32).

<sup>10</sup> As versões do empirismo moderado (ou posições próximas de tais versões, Cf. CHISHOLM, 1989) nas quais todo conhecimento a priori seria conhecimento de verdades analíticas, e toda verdade analítica seria necessária,

Neste capítulo consideraremos argumentos para negar que *i*) o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias e que *ii*) *i* é condição necessária para o racionalismo ser verdadeiro. Primeiro consideraremos argumentos contra *i* (seções 2.1 e 2.2), depois consideraremos a plausibilidade de *ii* (seção 2.3). Concluiremos que ambas são falsas.

## 2.1 OS ARGUMENTOS DE CASULLO

Entre quem sustenta que o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias há quem sustente que isso decorre da definição ou natureza do conhecimento a priori (ou da justificação a priori). BonJour expressa esse pensamento nestas passagens:

De acordo com o *racionalismo*, ocorre justificação *a priori* quando a mente direta ou intuitivamente vê ou capta ou apreende (ou talvez meramente parece para si que vê ou capta ou apreende) um fato necessário sobre a natureza ou estrutura da realidade. (1998, p.15, grifos do original)

[...] a posição tradicional, que creio que está essencialmente correta, é que nos casos mais básicos tais razões [justificações a priori] resultam de um *insight* direto ou imediato dentro da verdade, de fato da verdade necessária, da alegação relevante. (2014, p.179).<sup>11</sup>

Casullo (2003, 2016) argumenta contra formulações de conhecimento (ou justificação) a priori desse tipo, nas quais por princípio ou definição (seja pela definição de “conhecimento a priori” ou de “justificação a priori”) o conhecimento a priori envolveria apenas verdades necessárias.<sup>12</sup> Para tanto, contudo, Casullo pressupõe que nessas formulações o “ver” (tal como

também ficariam ameaçadas (ou versões do empirismo radical que, para se justificarem, dependessem da suposição de que o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias.). De qualquer forma, comparativamente o empirismo estaria supostamente menos ameaçado do que o racionalismo.

<sup>11</sup> “According to *rationalism*, *a priori* justification occurs when the mind directly or intuitively sees or grasps or apprehends (or perhaps merely seems to itself to see or grasp or apprehend) a necessary fact about the nature or structure of reality.” e “[...] the traditional view, which I believe to be essentially correct, is that in the most basic cases such reasons result from direct or immediate insight into the truth, indeed the necessary truth, of the relevant claim.”. Optamos por não traduzir “insight” pelas dificuldades de tradução que o termo coloca. BonJour ocasionalmente descreve a justificação a priori sem acrescentar que ela envolveria apenas verdades necessárias, como Turri (2011, pp.332-3) observa, mas deixaremos esse detalhe exegético de lado.

<sup>12</sup> Casullo (2003, p.15) ecoa BonJour (na segunda passagem citada) ao alegar que tais formulações caracterizam o racionalismo tradicional (retomaremos isso na seção 2.3), mas qualquer formulação de “conhecimento a priori” ou “justificação a priori” que tenha essa consequência fica vulnerável aos argumentos de Casullo. A formulação

ocorre na primeira passagem de BonJour citada) que caracteriza a justificação a priori (com isso também o conhecimento a priori) e representa uma visão *intellectual*, se comporta logicamente como o “ver” comum, da visão *perceptual*. Uma vez que tomado literalmente o “ver” perceptual obedece esta condicional (sejam “S” um sujeito epistêmico qualquer e “<P>” uma proposição qualquer): se S vê que <P>, então S crê que <P>;<sup>13</sup> Casullo deduz que algo análogo se aplicaria ao “ver” intelectual dos racionalistas, gerando esta condicional: se S vê intuitivamente (ou capta ou apreende ou tem o *insight*) que <Necessariamente P>, então S crê que <Necessariamente P>.<sup>14</sup>

Com esse pressuposto Casullo extrai uma consequência (que chamaremos de “D”) do que seria a formulação racionalista tradicional da justificação a priori:

D: se a crença de S de que <P> é justificada a priori, então S crê que <Necessariamente P>.<sup>15</sup>

A partir disso Casullo argumenta contra D.

### *Argumento 1*

(1) Se D, então não pode haver um S tal que a crença de S de que <P> é justificada a priori e S não tem o conceito de necessidade.

de Plantinga (1993), por exemplo, apesar de ter peculiaridades que talvez a impedissem de ser tradicional, é criticada por Casullo (2003, pp.17-9) através de argumentos deliberadamente análogos aos que apresentaremos. Goldman (1999, pp.9-10) levanta brevemente objeções similares às de Casullo para a suposição de que por princípio ou definição o conhecimento a priori envolveria apenas verdades necessárias.

<sup>13</sup> Nesse caso trata-se estritamente do “ver” da percepção proposicional (AUDI, 2011, pp.22-5). Seria mais apropriado sustentar que <Se S vê que <P>, então S tem a crença *disposicional* de que <P>.> (AUDI, 1994), porém, nada importante dependerá dessa ressalva.

<sup>14</sup> BonJour (1998, p.161) não adota a suposição em que Casullo se apoia, como o próprio Casullo adverte (2003, p.15), e afirma que a analogia entre o “ver” intelectual e o perceptual seria meramente metafórica. Em todo caso, o que é problemático é que se aceite os princípios a serem introduzidos, D ou D’, não importando se a razão para tanto não for a analogia com o “ver” perceptual, e as passagens de BonJour citadas sugerem que ele aceita tais princípios. Por outro lado, há racionalistas como Bealer (1996, 1999), que rejeitariam explicitamente a condicional do “ver” intelectual e D (ou D’). Racionalistas que rejeitam D ou D’ não são afetados pelos argumentos de Casullo que consideraremos, mas isso não é um problema para nossa argumentação porque tais racionalistas não sustentam *i* nem *ii* (Cf. BEALER, 2002, PEACOCKE, 2005), algo que retomaremos na seção 2.3.

<sup>15</sup> Como <S sabe a priori que <P>> implica <A crença de S de que <P> é justificada a priori> (se conhecimento exigir justificação), com D (e o mesmo se aplicaria para D’, que introduziremos em seguida) teríamos que <Se S sabe a priori que <P>, então S sabe a priori que <Necessariamente P>>, do que segue que o conhecimento a priori envolveria apenas verdades necessárias. Vale notar que a distinção entre justificação proposicional e doxástica não será relevante para os argumentos a serem considerados neste capítulo (uma vez que os argumentos se aplicariam igualmente para esses dois tipos de justificação).

(2) Pode haver um S tal que a crença de S de que  $\langle P \rangle$  é justificada a priori e S não tem o conceito de necessidade.

(C) Logo, não-D.

A premissa (1) dispensa defesa (dada a enorme plausibilidade da suposição de que, se S não tem o conceito de necessidade, então não pode crer que qualquer verdade seja necessária). Casullo apoia a premissa (2) com um exemplo: imaginemos um matemático que, tal como muitos outros, desconhece a distinção entre verdades necessárias e possíveis. Digamos que esse matemático acredita em certo teorema com base em uma prova geralmente aceita para o mesmo. A crença do matemático seria justificada a priori. Mas, como ele não tem o conceito de necessidade, não crê que o teorema é necessariamente verdadeiro. Agora, seria implausível concluir que em virtude disso a crença do matemático não seria justificada a priori (afinal o conceito de necessidade nem mesmo seria parte do teorema, do conteúdo da crença do matemático.). Portanto, o argumento 1 torna plausível a rejeição de D.

Casullo sugere que o racionalista contorne tal argumento adotando D' em vez de D:

D': se a crença de S de que  $\langle P \rangle$  é justificada a priori e S tem o conceito de necessidade, então S crê que  $\langle \text{Necessariamente } P \rangle$ .

Apesar dessa manobra contornar o argumento 1 e de D' ser consistente com a existência do conhecimento a priori de verdades contingentes, Casullo oferece outros quatro argumentos contra D', e conseqüentemente contra a suposta formulação racionalista.

*Argumento 2*

(1) Se D', então cétricos modais não podem crer justificadamente a priori que  $\langle P \rangle$ .

(2) Cétricos modais podem crer justificadamente a priori que  $\langle P \rangle$ .

(C) Logo, não-D'.

Cétricos modais seriam os sujeitos (geralmente filósofos) que, apesar de compreenderem a distinção entre verdades necessárias e possíveis, não estão convencidos de que ela seja real.<sup>16</sup> Tais sujeitos, apesar de acreditarem que  $\langle 2+2=4 \rangle$ , por exemplo, não acreditam que  $\langle \text{Necessariamente } 2+2=4 \rangle$ . No entanto, seria implausível negar que o cético

<sup>16</sup> Quine (2010, pp.248-54) seria um exemplo célebre de cético modal.

modal poderia ter justificação a priori para suas crenças matemáticas meramente por não aceitar a distinção entre verdades necessárias e possíveis.

### *Argumento 3*

- (1) Se  $D'$ , então leigos modais não podem crer justificadamente a priori que  $\langle \text{Necessariamente } P \rangle$ .
  - (2) Leigos modais podem crer justificadamente a priori que  $\langle \text{Necessariamente } P \rangle$ .
- (C) Logo, não- $D'$ .

De acordo com racionalistas, entre as proposições que podemos conhecer a priori há proposições modais como  $\langle \text{Necessariamente } 2+2=4 \rangle$ . Suponha, então, que um sujeito crê com justificação a priori que  $\langle \text{Necessariamente } 2+2=4 \rangle$ . Nesse caso o sujeito deveria ver intelectualmente, e com isso crer, que  $\langle \text{Necessariamente } \langle \text{Necessariamente } 2+2=4 \rangle \rangle$ . O problema disso, porém, é que nem todos que creem justificadamente que  $\langle \text{Necessariamente } 2+2=4 \rangle$  consideraram o status de proposições modais iteradas. Seria implausível negar que um sujeito possa crer justificadamente a priori que  $\langle \text{Necessariamente } 2+2=4 \rangle$  somente porque não considerou o princípio modal de que  $\langle \text{Se } \langle \text{Necessariamente } P \rangle, \text{ então } \langle \text{Necessariamente } \langle \text{Necessariamente } P \rangle \rangle \rangle$ . Uma vez que classificamos como “leigos modais” os sujeitos que se encontram nessa situação, temos que a premissa (2) do argumento 3 é plausível.

### *Argumento 4*

- (1) Se  $D'$ , então agnósticos modais não podem crer justificadamente a priori que  $\langle \text{Necessariamente } P \rangle$ .
  - (2) Agnósticos modais podem crer justificadamente a priori que  $\langle \text{Necessariamente } P \rangle$ .
- (C) Logo, não- $D'$ .

Agnósticos modais seriam os sujeitos que, diferentemente dos leigos modais, refletiram sobre o controverso princípio de que  $\langle \text{Se } \langle \text{Necessariamente } P \rangle, \text{ então } \langle \text{Necessariamente } \langle \text{Necessariamente } P \rangle \rangle \rangle$ . A partir dessa reflexão, contudo, suspenderam juízo sobre o princípio. Nesse caso, assim como no argumento anterior, seria implausível negar que tais sujeitos (os agnósticos modais) possam crer justificadamente a priori que certas proposições são verdades necessárias (mesmo porque a modalidade iterada nem faria parte do conteúdo das crenças justificadas).

### *Argumento 5*



- (1) Se D' e a crença de S de que <P> precisa de justificação, então a crença de S de que <P> é justificada a priori ou é justificada por crenças injustificadas.
  - (2) Se a crença de S de que <P> é justificada a priori, então há um regresso infinito.
  - (3) Se há um regresso infinito, então não-D'.
  - (4) Se a crença de S de que <P> é justificada por crenças injustificadas, então D' é infundada.
  - (5) Se D' e a crença de S de que <P> precisa de justificação, então não-D' ou D' é infundada.  
(de (1)-(4))
  - (6) D' e a crença de S de que <P> precisa de justificação. (por hipótese)
- (C) Logo, não-D' ou D' é infundada.

As premissas cruciais do argumento 5 são (2) e (4)<sup>17</sup>. No caso de (2), o regresso surge da seguinte maneira: D' expressa que se S crê justificadamente a priori que <P> (e S tem o conceito de “necessidade”), então S crê que <Necessariamente P>. Disso seguiria que se S crê justificadamente a priori que <P>, então S crê justificadamente a priori que <Necessariamente P>. No entanto, para crer justificadamente a priori que <Necessariamente P> S precisará crer que <Necessariamente <Necessariamente P>>. Ocorre que novamente poderíamos questionar: a crença de S de que <Necessariamente <Necessariamente P>> precisa ser justificada a priori? Se precisar, o defensor de D' entrará em um regresso infinito. Negar isso o levaria a aceitar a antecedente de (4), o que faria com que aceitasse que a crença justificada a priori de que <P> requer a crença *injustificada* (para evitar o regresso) de que <Necessariamente P>. Casullo (2003, pp.16-7) salienta que isso seria duplamente implausível: primeiro porque o conceito de “necessidade” poderia não fazer parte de <P>; segundo porque teríamos a justificação para uma crença dependendo, por definição, da ocorrência de uma crença injustificada (o que é anômalo mesmo se, pela razão que for, crenças injustificadas possam fornecer justificação). Portanto, D' seria infundada (ainda que não fosse por isso falsa).

Nesse ponto uma possível objeção do racionalista seria alegar que “injustificada” (“*unjustified*” no original) ocorre ambigualmente no argumento 5: uma crença poderia ser injustificada (isto é, não ser justificada por outras crenças) por ser básica ou fundacional (o que não seria necessariamente um defeito epistêmico na crença) ou poderia ser injustificada por ser irracional ou arbitrária (o que seria necessariamente um defeito epistêmico na crença). Se a

<sup>17</sup> A premissa (1) não deve ser interpretada como se fosse inconsistente com a possibilidade de crenças justificadas a posteriori, deve ser interpretada como tendo um escopo mais restrito (cobrindo somente crenças que, por hipótese, seriam justificáveis exclusivamente a priori).

crença de S de que <P> for justificada por uma crença *básica* (cuja justificação não depende de outras crenças) e o escopo de D' excetuar as crenças básicas justificadas a priori de que <Necessariamente P> (algo que o racionalista poderia conceder sem abandonar *i*), o regresso é evitado.

Casullo não considera essa objeção, mas nos parece que ela é pertinente. Dos cinco argumentos de Casullo, portanto, o último nos parece o mais fraco. Ainda assim, pensamos que os argumentos de Casullo justificam a rejeição de D' e, conseqüentemente, mostram que é implausível que a justificação a priori por definição ou princípio envolva apenas verdades necessárias.<sup>18</sup>

Há razões (que não assumam ou impliquem algo como D') para concluir que o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias? Uma razão desse tipo (talvez intuitiva) é discutida por Kitcher (1980, p. 92): se é possível que alguém saiba a priori que <P> sem que seja o caso que <Necessariamente P>, então a experiência (entendida como fonte de informação sobre o mundo, como justificação a posteriori) pode ser irrelevante para se conhecer verdades contingentes. Mas, supostamente (na falta de contraexemplos) a experiência só pode ser irrelevante para se conhecer verdades necessárias; logo, não é possível que alguém saiba a priori que <P> sem que seja o caso que <Necessariamente P>. Outra razão que o racionalista (ou defensor do a priori em geral) poderia oferecer seria esta inferência indutiva: dado que todas as proposições conhecidas a priori até o momento são verdades necessárias, podemos razoavelmente concluir que todas as proposições que podem ser conhecidas a priori são verdades necessárias. E também poderia ser oferecida uma inferência abductiva relativamente mais frágil: dado que parece que todas as proposições que podem ser conhecidas a priori são verdades necessárias, a explicação mais simples para isso é que de fato todas as proposições que podem ser conhecidas a priori são verdades necessárias.

Embora tais inferências justifiquem a posição tradicional, as três são vulneráveis a contraexemplos. Veremos alguns na próxima seção.

<sup>18</sup> D' poderia ser formulado em termos de conhecimento em vez de justificação, os argumentos 1-5 poderiam ser devidamente adaptados sem qualquer prejuízo caso isso fosse feito. Ou seja, alguém que aceitasse *i* sem se apoiar na noção de justificação — como Plantinga (1993, pp.105-7) ou Swinburne (1975, pp.186-7), por exemplo — nem por isso contornaria o que foi argumentado.

## 2.2 O CONTINGENTE A PRIORI

Consideramos argumentos que mostram que não há porque pensar que, seja por definição ou princípio, não poderia haver conhecimento a priori de verdades contingentes. No que segue consideraremos argumentos que tentam estabelecer que *pode* haver conhecimento a priori de verdades contingentes. Com isso teremos mostrado que não há boas razões (na medida em que pressupuserem ou implicarem algo como D') para pensar que *i* é verdadeira e que há boas razões para pensar que *i* é falsa.

### 2.2.1 Os argumentos de Kripke e Kaplan

O argumento de Kripke (2012, pp.106-9) pela possibilidade do conhecimento a priori de verdades contingentes pode ser formulado assim (“B” é um termo usado para designar uma barra de ferro específica em certo contexto, como um nome estipulado, e “T” é um instante temporal nesse contexto):

- (1) Se S pode saber a priori que <B tem um metro de comprimento no instante T>, então pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.
- (2) S pode saber a priori que <B tem um metro de comprimento no instante T>.
- (C) Logo, pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

Kripke ilustra seu exemplo descrevendo um sujeito, S, que estaria em Paris diante de B e que, no contexto em questão, usaria B para fixar a referência de “um metro” (isto é, determinar quanto mede “um metro”, no caso o comprimento de B em T). S seguraria B e formaria a crença de que <B tem um metro de comprimento no instante T> (talvez também asserisse isso). Ao que parece tal crença seria conhecimento a priori (porque S saberia que B tem um metro assim que fixasse a referência, sem precisar de qualquer investigação adicional) de uma verdade contingente (pois B poderia ser aquecida, se dilatar, e ter um comprimento distinto do que teria em T: 40 polegadas em vez de 39,3, digamos.).

Concordamos com Turri (2011, pp.328-9) que nessa formulação o argumento de Kripke falha. Isso porque há uma imprecisão em (2): por um lado, é verdade que a barra usada para fixar a referência de uma unidade de medida (o metro nesse caso) medirá exatamente uma

unidade dessa medida no instante que a referência for fixada. Isso certamente poderia ser conhecido a priori, mas seria uma verdade necessária. Por outro lado, é verdade que B tem um metro de comprimento no instante T, e certamente isso é contingente, mas não poderia ser conhecido a priori. Não distinguir esses aspectos pode fazer o argumento de Kripke parecer plausível. Ou seja, embora S possa saber que <B tem um metro de comprimento no instante T> por saber que i') <Qualquer barra usada para fixar a referência de uma unidade de medida medirá exatamente uma unidade dessa medida no instante em que a referência da medida for fixada> e que ii') <B está sendo usada em T para fixar a referência de “um metro”>, o conhecimento de S de ii' seria claramente a posteriori (baseado na experiência com B em T), de modo que o conhecimento resultante, de que <B tem um metro de comprimento no instante T>, não poderia ser a priori.<sup>19</sup>

Essa formulação que consideramos é popular e foi discutida por alguns autores (particularmente epistemólogos) além de Turri, como BonJour (1998, pp.12-3) e Casullo (2003, pp.205-9). No entanto, uma formulação alternativa é possível e foi discutida por outros autores (particularmente filósofos da linguagem), como Jeshion (2000) e Ruffino (2013) (nesta formulação “um metro” designa um objeto abstrato e “=” expressa a relação de identidade, que em português normalmente expressaríamos pelo “é”):<sup>20</sup>

(1') Se no instante do batismo S pode saber a priori que <Um metro = o comprimento de B no instante T>, então pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

(2') No instante do batismo S pode saber a priori que <Um metro = o comprimento de B no instante T>.

(C) Logo, pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Isso decorre da suposição comum, que Kripke também adota, de que se alguma premissa em uma inferência for justificada a posteriori, então a conclusão, se for justificada, será justificada a posteriori. Sobre i' cabe fazer a ressalva de que se assume que seja feita uma medição típica, onde o comprimento *inteiro* da barra é considerado para fixar a referência, não uma fração dele.

<sup>20</sup> Não discutiremos qual das formulações é mais adequada. Vale reiterar que na segunda formulação “um metro” funciona como nome, não como o predicado “tem um metro” da formulação anterior. Além disso, seria o nome de um comprimento entendido como um objeto abstrato (que não existe no tempo e no espaço), assim como “2” funciona como nome de um objeto abstrato (um número), por exemplo. Pode parecer metafisicamente estranho tratar um comprimento como um objeto abstrato (como uma dimensão do espaço poderia não ser espacial?), mas não entraremos no mérito dessa questão.

<sup>21</sup> Devemos observar um detalhe sobre a proposição-alvo: Jeshion (2000, p.297) coloca como proposição-alvo a proposição <Se B existe, então B tem um metro de comprimento no instante T>. Isso porque alguém poderia alegar

O instante do batismo é o instante em que S introduz a expressão “um metro” e usa a descrição definida “O comprimento de B no instante T” para fixar sua referência, através da afirmação de identidade. Nessa formulação fica evidente que a crença formada na proposição <Um metro = o comprimento de B no instante T> não seria inferencial, não dependeria de suposições justificadas a posteriori. Isso porque S simplesmente estipula que a descrição “O comprimento de B no instante T” fixa a referência de “um metro”, ele não precisa *anteriormente* saber que <B está sendo usada em T para fixar a referência de “um metro”> para tanto: a verdade de *ii*’ seria *consequência* da estipulação, conhecê-la não seria condição necessária para S realizar a própria estipulação. E por hipótese bastaria ocorrer a estipulação para (2’) ser verdadeira. Portanto, nessa segunda formulação o argumento de Kripke não é vulnerável ao que foi objetado na primeira formulação, e parece estabelecer sua conclusão.<sup>22</sup>

Kaplan (1989) apresentou argumentos similares aos de Kripke em defesa do conhecimento a priori de verdades contingentes, mas usando (explicitamente) expressões indexicais típicas em vez de expressões como “um metro”. Considere:<sup>23</sup>

(1’’) Se S pode saber a priori que <Aqui = a nova capital do Brasil>, então pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

(2’’) S pode saber a priori que <Aqui = a nova capital do Brasil>.

que se S sabe a priori que <Um metro = o comprimento de B no instante T> (e se o conhecimento a priori for fechado sob implicação lógica conhecida), então S poderia saber a priori que <B existe>, o que seria inaceitável. Formular a proposição-alvo como uma condicional evita esse problema e não compromete a conclusão do argumento. Reconhecemos isso, mas para simplificar a exposição optamos por manter a proposição <Um metro = o comprimento de B no instante T> como proposição-alvo. Apesar disso, entenda-se que assumimos que nossa proposição-alvo é substituível pela condicional de Jeshion. E aqui alguém poderia indagar: usar “um metro” como nome em vez de predicado não é uma complicação desnecessária se formulamos a proposição-alvo como uma condicional? A resposta é que não teria sentido fixar a referência de “tem um metro” (que por si só sequer é gramatical); se o contexto relevante é um em que ocorre fixação de referência por descrição (como Kripke explicitamente propôs), o mais natural é interpretar que a expressão “um metro” seja usada como nome. Poderíamos com isso pensar que a primeira formulação do argumento de Kripke não é de fato adequada, mas não nos prolongaremos sobre esse ponto.

<sup>22</sup> Kripke (*ibid.*) forneceu outros exemplos para estabelecer a mesma conclusão, mas para nossos propósitos não precisaremos discuti-los.

<sup>23</sup> Expressões indexicais são, grosso modo, expressões linguísticas cuja referência (aquilo que designam) pode variar de um contexto para outro (BRAUN, 2015). Por exemplo: “eu”, “você”, “aqui”, “agora”, “ela”, “ele”, “isto”, “aquilo”, “hoje”, “amanhã”, entre outras. Cabe notar que a similaridade entre os argumentos de Kripke e Kaplan decorre, em parte, do fato de ambos se apoiarem em expressões indexicais, acontecendo apenas que a expressão “atualmente”, que funciona como indexical, ocorre implicitamente no argumento de Kripke (o comprimento relevante de B seria o comprimento *atual* de B no instante T).

(C) Logo, pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.<sup>24</sup>

Podemos entender o argumento tendo em mente um contexto no qual S é alguém que, pela razão que for, está em posição de determinar, por uma elocução, qual é a nova capital do Brasil. Digamos que S está em São Paulo. Nesse contexto S asseve e crê que <Aqui = a nova capital do Brasil>, estipulando que São Paulo é a nova capital do Brasil. Nesse caso não se trata de fixar a referência de “aqui” (tal como no caso de “um metro”) através de uma descrição, pois “aqui” é uma expressão indexical. Isto é, aquilo que “aqui” designa muda conforme o contexto em que tal expressão é usada (mais precisamente: muda conforme o *local* em que se usa a expressão), não há referência sendo fixada. Apesar disso, se aplicaríamos as mesmas considerações que aplicamos ao exemplo de Kripke na segunda formulação de seu argumento: o conhecimento de que <Aqui = a nova capital do Brasil> seria obtido a priori a partir da estipulação.

A premissa (1'') é pacífica dada a plausibilidade da suposição de que proposições como a proposição-alvo (envolvendo qual seria a capital do Brasil) são em geral contingentes.<sup>25</sup> Contudo, a premissa (2'') parece disputável pela mesma razão que, na segunda formulação do argumento de Kripke, (2') poderia ser disputada: é possível obter conhecimento a priori a partir de estipulações?

Jeshion (*ibid.*) e Ruffino (*ibid.*) enfatizam tal aspecto dos argumentos de Kripke e Kaplan: neles as proposições-alvo que seriam as verdades contingentes supostamente conhecidas a priori são disputáveis (*qua* casos de conhecimento) independentemente de serem contingentes ou de em geral não serem conhecidas a priori. São disputáveis exatamente por se apoiarem na suposição de que é possível obter conhecimento a partir de estipulações. Jeshion

<sup>24</sup> Elaboramos esse argumento e o exemplo baseados no trabalho de Kaplan (*ibid.*), mas não é um exemplo usado por Kaplan (tampouco há esse argumento assim formulado no trabalho dele). Kaplan ofereceu outro exemplo famoso do que seria um caso de conhecimento a priori de verdade contingente: saber que <Eu estou aqui agora> (*ibid.*, p.508). No entanto, esse exemplo tem as peculiaridades de não envolver estipulação e de não ter a mesma forma lógica das proposições-alvo que consideramos nos argumentos da presente subseção. Além disso, Kaplan (*ibid.*, p.509) parece pressupor algo como o argumento de Ginet que veremos adiante ao sustentar que <Eu estou aqui agora> seria um caso de conhecimento a priori de verdade contingente, de modo que julgamos que tal exemplo não requer discussão exclusiva.

<sup>25</sup> A descrição “A nova capital do Brasil” talvez esconda um operador de atualidade e, nessa medida, poderia ser uma descrição rigidificada disfarçada. Se esse fosse o caso, talvez a proposição-alvo fosse uma verdade necessária, o que invalidaria nosso exemplo. Porém, não nos aprofundaremos nisso porque há outros exemplos disponíveis (Cf. RUFFINO, *ibid.*, p.13), que não usamos por exigirem a introdução de mais detalhes técnicos (o que nos desviaria da discussão principal), e porque não afetaria o que identificaremos como problemático nos argumentos de Kripke e Kaplan.

(*ibid.*, p.300) mostra que pode haver casos em que a proposição-alvo seria uma verdade necessária e, no entanto, pareceria igualmente disputável que fosse conhecida por estipulação: suponha que o número atômico de um elemento determina as (ou é uma das) propriedades essenciais do elemento (de maneira que, por exemplo, se o ouro tem o número atômico 79, então necessariamente o ouro é idêntico ao elemento com número atômico 79). É uma suposição comum. Agora, imagine que um químico estipula que o termo “Angelésio” será o nome do elemento (ainda desconhecido para ele) cujo número atômico é 121. Nesse caso tal químico poderá saber a priori que <Angelésio = o elemento com o número atômico 121> (ou que <Se existe um elemento com o número atômico 121, então Angelésio = o elemento com o número atômico 121>), uma proposição que, se fosse verdadeira, seria uma verdade necessária. Apesar disso, permaneceria parecendo disputável que o químico pudesse saber (a priori ou não) a partir de mera estipulação que tal proposição é verdadeira (inclusive na forma condicional).

Também pode haver casos em que a proposição-alvo parece geralmente conhecida a priori (ao contrário do que ocorre nos exemplos de Kripke e Kaplan, onde a proposição-alvo seria em geral conhecida a posteriori), como Jeshion (*ibid.*, pp.300-1) ilustra: suponha que um sujeito estipula que “Joe” se refere ao 69º número primo. Esse sujeito poderá com isso saber a priori que <Joe = o 69º número primo> (ou que <Se há um 69º número primo, então Joe = o 69º número primo>). O que torna esse caso peculiar é que, embora se conceda que a proposição-alvo geralmente possa ser conhecida a priori, é desconcertante que ela possa ser conhecida a priori não-inferencialmente, sem que ocorra qualquer raciocínio matemático por parte do sujeito que faz a estipulação. Isso mostra que ainda que a proposição-alvo seja em geral conhecível a priori, permanecerá disputável que ela possa ser conhecida a partir da mera estipulação.

Sendo assim, os argumentos de Kripke e Kaplan têm o defeito da suposição de fundo apoiando uma das premissas ser mais disputável que a conclusão, a saber: a suposição de que podemos obter conhecimento a partir de estipulações. É uma suposição que precisa ser justificada e que não pressupõe a existência do conhecimento a priori de verdades contingentes (embora pareça implicar a possibilidade do mesmo). Logo, na falta de uma razão independente para pensar que os exemplos de Kripke e Kaplan são casos de conhecimento (ou de conhecimento a priori), faltam razões claras para pensar que podem ser casos de conhecimento a priori de verdades contingentes. Por isso suspenderemos juízo sobre o sucesso desses argumentos. Não somos pessimistas sobre a possibilidade de surgirem razões satisfatórias para

aceitar (2') ou (2''), mas preferimos não fazer compromissos nessa questão e examinar os demais argumentos que foram oferecidos em defesa do contingente a priori.<sup>26</sup>

### 2.2.2 Os argumentos de Hawthorne

Evans (1985, p.185) introduziu uma distinção entre as frases verdadeiras que seriam *superficialmente* contingentes e as que seriam *profundamente* contingentes. Uma frase verdadeira seria superficialmente contingente quando fosse falsa em algum mundo possível (ou seja, ser superficialmente contingente é nada mais nem menos do que ser contingente). Por outro lado, uma frase verdadeira seria profundamente contingente quando fosse contingente e fosse tal que não houvesse garantia semântica (dada pelo conteúdo expresso na frase) de que existe o estado de coisas que torna a frase verdadeira. Essa garantia semântica seria dada pelo conteúdo quando bastasse *entender* a frase e saber que ela é verdadeira para “[...] com isso saber que existe um tal estado de coisas verificador.” (EVANS, *ibid.*, p.185), sendo o estado de coisas verificador aquele estado de coisas que torna a frase verdadeira.<sup>27</sup> Por exemplo: “Existem frases” seria superficialmente contingente, não profundamente contingente. Já “Existem gatos” seria profundamente contingente, pois o conteúdo da frase não garante que exista o estado de coisas que a torna verdadeira. Evans alegou, então, que não haveria conhecimento a priori de verdades profundamente contingentes, somente de verdades superficialmente contingentes.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Segundo alguns autores a suposição de que podemos obter conhecimento a partir de estipulações até conferiria um caráter *paradoxal* à tese de que pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes (Cf. SUTTON, 2001, pp.251-8), e parece gerar tensão com outra suposição importante de Kripke, a saber: que é falso que <Se <P> é uma verdade necessária, então S pode saber a priori que <P>> — dado que verdades necessárias também poderiam, por hipótese, ser conhecidas por estipulação (Cf. CASULLO, *ibid.*, p.206). Ou seja, tal suposição encontra bastante resistência e está longe de ser uma resistência infundada (é até natural pensar que o conteúdo de enunciados estipulativos sequer seria proposicional). Há esforços sendo feitos por autores como Jeshion (*ibid.*), Sutton (*ibid.*) e Dorr (2011) para vencer essa resistência. No entanto, por mais que sejamos simpáticos aos seus esforços, por ora consideramos apropriado evitar compromissos.

<sup>27</sup> “[...] thereby knows that such a verifying state of affairs obtains.”

<sup>28</sup> Há alguns casos nebulosos, como Hawthorne (2002, p.247) aponta: “Eu existo”, por exemplo. Se pensamos que <Eu existo> só pode ser conhecida por entendimento via introspecção, diremos que “Eu existo” é superficialmente contingente. Se pensamos que <Eu existo> pode ser conhecida pelo mero entendimento (não-empiricamente), diremos que “Eu existo” é profundamente contingente. Suspeitamos que a intuição de Evans era que frases verdadeiras profundamente contingentes sempre podem ser asseridas sem, com isso, serem verdadeiras (enquanto com frases verdadeiras superficialmente contingentes isso nem sempre se verificaria). Assim, se estivermos certos, Evans concluiria que “Eu existo” é somente superficialmente contingente. De qualquer jeito, não nos prolongaremos sobre a argumentação de Evans porque, para nossos propósitos (refutar *i* e *ii*), não ficaríamos insatisfeitos se apenas verdades superficialmente contingentes fossem conhecidas a priori. Sustentaremos



Isso tornaria tolerável a tese de que há conhecimento a priori de verdades contingentes, pois para Evans (*ibid.*, p.161) a tese de que há conhecimento a priori de verdades *profundamente* contingentes é que seria intolerável.

Hawthorne (2002) respondeu propondo três argumentos em defesa do conhecimento a priori de verdades profundamente contingentes.<sup>29</sup> O primeiro argumento proposto foi, com efeito, a recapitulação de um argumento originalmente proposto por Williamson (1986).<sup>30</sup> Williamson alega que saber que <Há ao menos um ser com crença> seria um caso de conhecimento a priori de verdade profundamente contingente. A verdade seria profundamente contingente porque a semântica da frase “Há ao menos um ser com crença”, por hipótese, não garantiria a existência do estado de coisas que tornaria verdade que <Há ao menos um ser com crença>.<sup>31</sup> E seria conhecida a priori porque, segundo Williamson (*ibid.*, p.114), seria impossível um sujeito crer falsamente que <Há ao menos um ser com crença>.

Uma objeção natural consistiria em alegar que <Há ao menos um ser com crença> seria conhecida somente se fosse inferida de <Eu sou um ser com crença>. Como <Eu sou um ser com crença>, se fosse conhecida, seria conhecida a posteriori (por introspecção), se seguiria que <Há ao menos um ser com crença>, se fosse conhecida, seria conhecida a posteriori. Portanto, não seria um caso de conhecimento *a priori* de verdade contingente. Para contornar

contraexemplos para essa tese, mas não nos preocuparíamos se não fossem contraexemplos genuínos (embora nos pareçam ser).

<sup>29</sup> Todas as nossas demais referências a Hawthorne nesse capítulo serão ao artigo *Deeply Contingent A Priori Knowledge*. Hawthorne (p.248) comenta que a argumentação de Evans se baseia principalmente em duas suposições: a de que a garantia da verdade da proposição conhecida deveria vir da semântica da frase relevante (para o conhecimento ser a priori) e a de que se o sujeito pode conceber que certa proposição não é atualmente verdadeira, então não pode saber (a priori) que tal proposição é verdadeira. Hawthorne se propõe a explorar a possibilidade dessas suposições serem falsas, de forma que seu artigo é menos uma defesa convicta do contingente a priori do que uma exploração do espaço conceitual do assunto (tentando mostrar que atribuições de conhecimento a priori de verdades contingentes não são excepcionalmente misteriosas dentro da dinâmica geral de atribuições de conhecimento). Apesar disso, ele oferece argumentos em defesa do contingente a priori, nos quais nos concentraremos. No que segue omitiremos (conforme for oportuno) a distinção entre frases verdadeiras contingentes superficiais e profundas.

<sup>30</sup> Todas as nossas demais referências a Williamson nesse capítulo serão ao artigo em questão, *The Contingent A Priori: Has It Anything To Do With Indexicals?*. O objetivo de Williamson nesse artigo é mostrar que pode haver conhecimento a priori de verdades profundamente contingentes que não envolvem indexicais ou expressões que funcionam como indexicais, como “atualmente” (ao contrário do que foi assumido por Evans).

<sup>31</sup> Além disso, supõe-se que o ser relevante não seria tal que sua existência fosse necessária. Williamson (pp.115-6) adapta sua argumentação para lidar com o caso de existentes necessários, mas deixaremos isso de lado porque é periférico para nossa discussão.

essa objeção Williamson propôs o seguinte método (que denominaremos “M”): dada uma dedução válida da premissa <Alguém crê que <P>> para a conclusão <P>, creia que <P>.<sup>32</sup>

Segundo Williamson, se um sujeito qualquer, S, pode usar o método M, ou seja, deduzir validamente que <P> a partir de <Alguém crê que <P>>, então S pode saber a priori que <P>. Com isso teríamos o seguinte argumento em defesa do contingente a priori:

### *Argumento 1*

- (1) Se S pode saber a partir do método M que <Há ao menos um ser com crença>, então pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.
  - (2) S pode saber a partir do método M que <Há ao menos um ser com crença>.
- (C) Logo, pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

Há sérios problemas na argumentação de Williamson (nem todos foram identificados por Hawthorne). Eles envolvem principalmente a premissa (1). Williamson alega que é logicamente necessário que qualquer crença formada através de M seja verdadeira, e que isso significaria que M é *absolutamente confiável* (ou *hiperconfiável*, nos termos de Hawthorne).<sup>33</sup> Por M ser absolutamente confiável, Williamson deduz que M produz conhecimento. Disso surge o primeiro problema (seja “<P>” uma proposição qualquer): a impossibilidade de se crer

<sup>32</sup> Williamson também pretendia com isso contornar a objeção de que, se há um indexical em <Eu sou um ser com crença> (“eu”), então <Há ao menos um ser com crença> não seria de fato independente de indexicais (ainda que mesmo assim fosse profundamente contingente a priori). Deixaremos de lado essa objeção e a resposta de Williamson para ela. Para mais discussão sobre esse detalhe, Cf. Oppy (1987) e Williamson (1988).

<sup>33</sup> Hawthorne (pp.259-60) objeta, através de um contraexemplo putativo, que M não seria absolutamente confiável. Segundo Williamson (p.115-6) podemos crer, com base em M, que <Há ao menos um ser falível com crença>, afinal, se alguém crê verazmente que <Há ao menos um ser falível com crença>, então <Há ao menos um ser falível com crença> é verdadeira. Se alguém crê falsamente que <Há ao menos um ser falível com crença>, então <Há ao menos um ser falível com crença> é verdadeira (porque o sujeito que crê será falível ao ter uma crença falsa). Logo, podemos crer com base em M que <Há ao menos um ser falível com crença>. Contudo, Hawthorne pede para que imaginemos um cenário em que existe apenas um sujeito e que ele tem apenas três crenças verdadeiras. Suponha então que esse sujeito usa M para deduzir e crer que <Há ao menos um ser falível com crença>. Segundo Hawthorne, isso resultaria em paradoxo: se essa crença do sujeito for verdadeira, então alguma crença dele precisará ser falsa. Como as outras três crenças seriam verdadeiras, a crença que teria que ser falsa é a de que <Há ao menos um ser falível com crença>. Logo, se tal crença for verdadeira, é falsa. Inversamente, se a crença de que <Há ao menos um ser falível com crença> for falsa, então o sujeito será um ser falível com crença. Mas, nesse caso a crença de que <Há ao menos um ser falível com crença> será verdadeira e, portanto, se for falsa, é verdadeira. Assim, a possibilidade do uso de M ter um resultado paradoxal lançaria dúvida sobre sua confiabilidade absoluta. No entanto, aqui concordamos com Leech (2010, p.173-4) que Hawthorne erra ao interpretar “ser falível” como “ter crenças falsas” em vez de “poder ter crenças falsas”. Se interpretamos “falível” da segunda forma (que é uma interpretação natural dessa expressão), a objeção de Hawthorne se desfaz: não seria o caso que se a crença do sujeito de que <Há ao menos um ser falível com crença> fosse verdadeira, então alguma crença dele *precisaria* ser falsa.

falsamente que  $\langle P \rangle$  não é condição suficiente para a crença de que  $\langle P \rangle$  ser caso de conhecimento. Isto é, a confiabilidade absoluta de M por si só não faz com que M produza conhecimento. Para perceber isso considere os exemplos de Hawthorne (p.258) dos métodos  $M^*$  e  $M^{**}$ :

$M^*$ : dado que  $\langle P \rangle$  é verdadeira, creia que  $\langle P \rangle$ .

$M^{**}$ : sempre que um cachorro próximo de você se irradiar na superfície da sua retina, creia que  $\langle \text{Há um cachorro próximo de mim} \rangle$ .

Se a confiabilidade absoluta fosse suficiente para fazer com que um método produzisse conhecimento, então  $M^*$  e  $M^{**}$  produziriam conhecimento, o que é implausível.  $M^*$  é absolutamente confiável, mas se isso fosse suficiente para que produzisse conhecimento, então qualquer crença verdadeira seria conhecimento.  $M^{**}$  também é absolutamente confiável, mas se isso fosse suficiente para que produzisse conhecimento, então qualquer crença de que  $\langle \text{Há um cachorro próximo de mim} \rangle$  seria conhecimento, por pior que fosse o sujeito em sua capacidade de reconhecer cachorros. Um método ou processo de formação de crenças não produz conhecimento só por ser absolutamente confiável. Mesmo aceitando que (2) seja verdadeira, a razão pela qual Williamson pensa que M produz conhecimento afeta sua plausibilidade.

O segundo problema (este não foi percebido por Hawthorne) é que, ainda que a impossibilidade de crer falsamente que  $\langle P \rangle$  bastasse para a crença de que  $\langle P \rangle$  ser conhecimento, não seria suficiente para ser conhecimento a priori, ao contrário do que Williamson (p.114) assume antes de propor M. É impossível crer falsamente que  $\langle 89+651=740 \rangle$ , mas tal crença poderia ser formada a partir do testemunho de um professor ou da consulta em uma calculadora, resultando em conhecimento a posteriori. Williamson poderia alegar que esses casos não contam (porque o testemunho de um professor e a consulta em uma calculadora não seriam métodos absolutamente confiáveis) e fazer a restrição de que a crença produzida por um método absolutamente confiável é a priori somente se tal método envolve inferência (para evitar contraexemplos como  $M^{**}$ ). Porém, a dedução válida é um método absolutamente confiável e inferencial que nem por isso produz somente conhecimento a priori (considere os casos em que alguma premissa é conhecida a posteriori). Restaria a Williamson alegar que a confiabilidade absoluta de M é suficiente para as crenças resultantes serem conhecimento a priori somente se as premissas forem conhecidas a priori. Porém, isso tornaria a confiabilidade *absoluta* irrelevante para o fato da crença resultante ser conhecimento a priori:

se a premissa fosse conhecida a priori, então mesmo que M fosse meramente confiável, a crença resultante, se fosse conhecimento, seria a priori.

O terceiro problema do argumento 1 é este: por que o conhecimento resultante do uso de M, se houvesse e fosse em geral a priori, seria a priori *acerca da proposição-alvo*? Plausivelmente o uso de M resultaria em conhecimento a priori somente se a crença em <Alguém crê que <P>> fosse conhecimento a priori. Entretanto, como um S poderia saber a priori a premissa de que <Alguém crê que <Há ao menos um ser com crença>> (ao invés de sabê-lo por introspecção ou observação, por exemplo)? Williamson alega que saber a priori que M é absolutamente confiável implica que as crenças produzidas por M são conhecimento a priori, não importando como a premissa adotada no uso de M é conhecida (e concedendo que se fosse conhecida por introspecção ou observação, seria conhecida a posteriori). Entretanto, saber a priori que a dedução válida é absolutamente confiável (como de fato sabemos) não implica que todo conhecimento obtido através dela seja a priori, por exemplo. Por que implicaria no caso de M? Williamson não oferece razão alguma para aceitarmos isso.

Portanto, mesmo que se concedesse que M resulta em conhecimento a priori por ser absolutamente confiável (o que vimos que é implausível), ainda assim não seria o caso que, por M ser absolutamente confiável (ou sabermos que é), resultaria em conhecimento a priori da proposição-alvo. Há razão para pensar que o exemplo particular de Williamson é um no qual, através do método M, a proposição-alvo sequer poderia ser conhecida a priori (ao menos dentro de uma interpretação de “a priori” que não arrisque ser *ad hoc*) dado o modo como a premissa (<Alguém crê que <Há ao menos um ser com crença>>) normalmente seria conhecida. Assim, concluímos que o argumento 1 fracassa.<sup>34</sup>

No segundo argumento oferecido, Hawthorne (pp.251-2) pede para que imaginemos um sujeito (originalmente apelidado como “O Explicador”), S’, tal que S’ não teve nenhuma experiência, mas antecipa mentalmente várias histórias de vida experiencial H<sup>1</sup>; H<sup>2</sup>; H<sup>3</sup>; ...; H<sup>m</sup>, e entretém várias teorias T<sup>1</sup>; T<sup>2</sup>; T<sup>3</sup>; ...; T<sup>n</sup> que descrevem possíveis estruturas microfísicas da

<sup>34</sup> Kitcher (1980) argumentou que podemos saber a priori que <Eu existo> e <Atualmente eu existo> (entre outras verdades contingentes envolvendo indexicais) também por supor que, se o processo pelo qual críamos em tais proposições tivesse certas propriedades mas, principalmente, não pudesse resultar em crenças falsas, as crenças resultantes seriam conhecimento a priori. Pensamos que os argumentos de Kitcher e quaisquer argumentos similares (em função dessa suposição) fracassam pelas mesmas razões que o argumento 1 fracassa. Para mais discussão do argumento de Williamson, cf. Leech (2010). Nesse artigo Leech tenta defender o argumento de Williamson de algumas das objeções feitas, mas concede o ponto decisivo de que tal argumento dependeria de uma interpretação idiossincrática de “a priori”.

realidade. Tais teorias, ao descreverem essas estruturas, ficariam em posição de explicar as histórias de vida experiencial antecipadas por S'. Hawthorne então introduz o método de S' (que denominaremos "M"), pelo qual ele formaria crenças após refletir sobre quais teorias melhor explicam cada história de vida experiencial antecipada: se você tem uma crença com conteúdo da forma "A teoria T<sup>n</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>m</sup>", infira uma conclusão da forma "Se tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>, então T<sup>n</sup> é verdadeira". A partir disso Hawthorne elabora um argumento:

### *Argumento 2*

- (1) Se S' pode saber que <Se tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>, então T<sup>n</sup> é verdadeira>, então pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.
  - (2) S' pode saber que <Se tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>, então T<sup>n</sup> é verdadeira>.
- (C) Logo, pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

A proposição-alvo (<Se tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>, então T<sup>n</sup> é verdadeira>) é contingente: poderia ser o caso da história de vida experiencial H<sup>m</sup> ocorrer e outra teoria, T<sup>n+1</sup>, que talvez nem se qualificasse como boa explicação para H<sup>m</sup>, ser verdadeira em vez de T<sup>n</sup>. Além disso, a proposição-alvo, se fosse conhecida, seria conhecida a priori: puramente com base na reflexão feita por S'. Ao contrário do argumento 1, o argumento 2 nos parece bastante plausível.

Foram feitas objeções a ele. Turri (*ibid.*, p.336-7) objetou ao argumento 2 com três observações para mostrar que a premissa (2) é infundada ou irrelevante (não que é falsa): faltariam razões para pensar que M' é conducente à verdade; faltariam razões para pensar que a crença de S' não seria acidentalmente justificada (ainda que M' fosse conducente à verdade) e faltariam razões para pensar que o caso de S' é relevante para sabermos se humanos podem ter conhecimento a priori de verdades contingentes.

Em sua primeira observação Turri alegou que não teríamos razão para pensar que a melhor explicação é mais provavelmente verdadeira. Se considerarmos os mundos em que H<sup>m</sup> ocorre e supusermos que T<sup>n</sup> melhor explica H<sup>m</sup> em vários desses mundos, ainda assim podemos esperar que <A teoria T<sup>n</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>m</sup>> seja improvável diante do conjunto de mundos em que H<sup>m</sup> ocorre. Afinal, poderia ser o caso que a maior parte dos mundos em que H<sup>m</sup> ocorre fossem mundos em que T<sup>n</sup> seria falsa, e haveria mundos em que H<sup>m</sup> ocorreria, T<sup>n</sup> seria verdadeira, mas ainda assim T<sup>n</sup> não fosse a melhor

explicação para  $H^m$ . Em outras palavras, a observação de Turri é que ser a melhor explicação pode não fornecer a conexão probabilística necessária para haver conexão com a verdade e, com isso, ser a melhor explicação pode não resultar em justificação epistêmica ou conhecimento.<sup>35</sup>

O problema dessa observação de Turri é ir longe demais. Não que seja infundado o ceticismo sobre inferências para a melhor explicação (também conhecidas como inferências abduativas ou abduções) produzirem justificação epistêmica (para uma exposição panorâmica desse assunto Cf. DOUVEN, 2011), mas se isso for deixado de lado, não sobra qualquer razão para condenar  $M'$  *em particular*. Isto é, se for concedido o falibilismo (dificilmente uma concessão excessiva), na falta de razões independentes (da consideração da plausibilidade de (2)) para suspender juízo sobre inferências para a melhor explicação produzirem justificação, será plausível que  $M'$  produza crenças justificadas.<sup>36</sup> A premissa (2) não se torna implausível pelo mero fato de que inferências para a melhor explicação podem resultar em crenças falsas. Até porque Turri não mostra que a verdade da proposição-alvo seria improvável, somente que *poderia ser*.

Assim como o falibilismo não nos parece uma concessão excessiva, tampouco nos parece excessivo conceder que podemos obter justificação ou conhecimento a partir de inferências para a melhor explicação. Conceder essa suposição não é como conceder a suposição de que podemos obter justificação ou conhecimento a partir de estipulações (compare com os argumentos da subseção anterior), por exemplo. Portanto, se a plausibilidade de (2) depende apenas de concessões tão razoáveis, mesmo que disputáveis, pensamos que a observação de Turri não é uma ameaça significativa.

Em sua segunda observação Turri alegou que ainda que se conceda que  $M'$  produz crenças justificadas, possivelmente tais crenças seriam acidentalmente justificadas, de modo

<sup>35</sup> Veremos adiante que pode não ser apropriado pensar que o uso de  $M'$  envolve realizar uma inferência para a melhor explicação, mas por ora, para fins de discussão, concederemos essa suposição para Turri. Sobre justificação, aqui usamos “justificação” e “justificação epistêmica” como sinônimos, entendendo a última da maneira típica: a justificação epistêmica para uma crença é a razão ou base para a crença ser verdadeira ou mais provavelmente verdadeira.

<sup>36</sup> Por “falibilismo” entendemos a tese de que sujeitos podem obter conhecimento de modo falível, sendo que um sujeito obtém conhecimento de que  $\langle P \rangle$  de modo falível (onde “ $\langle P \rangle$ ” representa uma proposição qualquer) quando sabe que  $\langle P \rangle$  a partir de certa justificação, mas *poderia* crer que  $\langle P \rangle$  com base na mesma justificação e ainda assim não saber que  $\langle P \rangle$  — estamos nos apoiando, grosso modo, na formulação feita por Reed (2012) de “falibilismo”.

que deveríamos suspender juízo sobre (2).<sup>37</sup> O problema dessa observação é o mesmo da anterior: ir longe demais. Turri diz que a crença em <Se tenho a história de vida experiencial  $H^m$ , então  $T^n$  é verdadeira> poderia ser similar à crença *gettierizada* no caso dos celeiros falsos.<sup>38</sup> No caso dos celeiros falsos um sujeito,  $S^*$ , está passando por uma região em que há várias fachadas de celeiro (sem que ele saiba disso), como se fossem fachadas cenográficas. Haveria somente um celeiro genuíno nas redondezas, e coincidentemente ao passar por ele  $S^*$  olha para sua fachada e, com base nisso, crê que <Há um celeiro aqui>. A crença seria verdadeira e justificada (através da percepção), mas seria apenas acidentalmente justificada porque facilmente (em um mundo possível próximo, como se costuma dizer)  $S^*$  teria formado sua crença ao olhar para uma mera fachada de celeiro, caso em que ela seria falsa. Isso impediria a crença de  $S^*$  de que <Há um celeiro aqui> de ser conhecimento, apesar de ser verdadeira e justificada.<sup>39</sup>

Turri pensa que algo análogo valeria para a crença de  $S'$  de que <Se tenho a história de vida experiencial  $H^m$ , então  $T^n$  é verdadeira>: facilmente (em mundos possíveis próximos)  $S'$  formaria a crença na proposição-alvo, mas ela seria falsa, ainda que fosse verdadeira e justificada no mundo atual de  $S'$ . Turri supõe que os mundos em que ocorre  $H^m$  e  $T^n$  é falsa (ou não é a melhor explicação de  $H^m$ ) são tão próximos do mundo atual de  $S'$  quanto os mundos em que  $S^*$  olha para uma fachada de celeiro seriam próximos do mundo em que  $S^*$  olha o celeiro genuíno e forma a devida crença. Ou seja, casos em que as crenças de  $S'$  e  $S^*$  seriam verdadeiras e justificadas poderiam ser igualmente sortudos. Se no caso dos celeiros a crença relevante não poderia ser candidata ao status de conhecimento (o que é geralmente aceito), pela mesma razão tampouco a crença relevante no caso de  $S'$  poderia sê-lo.

<sup>37</sup> Em um contexto semelhante, de Almeida & Fett (2016, pp.160-1) notam que a posse de justificação para uma crença exige apenas que, no mundo *atual* em que se possui a justificação, ela resista à inclusão de verdades no sistema de crenças do agente. Não haveria porque exigir estabilidade contrafactual (ou não-acidentalidade) da justificação: a justificação possuída no mundo atual pode resultar em conhecimento ainda que a *mesma* justificação seja derrotada em um mundo possível próximo (fazendo com que o agente perca qualquer conhecimento dependente dela). Discutiremos com Turri em seus termos (pensamos que a objeção dele não se sustenta de qualquer jeito), mas essa é uma ressalva importante (agradecemos a de Almeida pela observação).

<sup>38</sup> Uma crença *gettierizada* é uma crença que satisfaz as condições identificadas por Gettier (1963): é verdadeira, justificada, mas fica aquém de ser conhecimento em virtude de um tipo de sorte epistêmica (Cf. ENGEL, 2010). O caso dos celeiros foi originalmente proposto por Goldman (1976) a partir de uma sugestão de Carl Ginet.

<sup>39</sup> Para uma exceção no veredito sobre o caso dos celeiros falsos (defesa de que  $S^*$  *saberia* que <Há um celeiro aqui>) Cf. Sosa (2007).

Pensamos, contudo, que o fato da crença de S' poder ser gettierizada não condena *particularmente* a possibilidade de tal crença ser verdadeira, não-acidentalmente justificada e, conseqüentemente, ser conhecimento. Isso porque há uma receita para tornar crenças gettierizadas (ZAGZEBSKI, 1994, p.69). Dada uma crença qualquer, para que ela possa ser gettierizada basta que possa ser justificada (ao nível de conhecimento) e possa ser falsa, de maneira que sua falsidade dependa de algum elemento de sorte, e que esse elemento de sorte possa ser sobrepujado (em uma ocorrência atual da crença) por outro elemento de sorte (que não afete a justificação da mesma) que torne a crença verdadeira. Isso revela que até crenças extremamente comuns, que não suspeitamos que sejam acidentalmente justificadas (se por hipótese forem justificadas) são gettierizáveis (podem ter ocorrências gettierizadas), como crer que <Está chovendo>, que <Há um cachorro na vizinhança> ou que <A economia brasileira vai mal>.

Se inúmeras crenças são gettierizáveis e não somos céticos, então o fato de certa crença ser gettierizável não mostra que devemos suspender juízo sobre ela poder ser não-acidentalmente justificada. Até porque ela *poder* ser acidentalmente justificada não faz com que ela *seja* acidentalmente justificada (e Turri não mostra que isso se verificaria excepcionalmente no caso da crença de S'). Na falta de razões independentes para pensar que certa crença não pode ter ocorrências não-acidentalmente justificadas, a possibilidade da gettierização é inócua. Não que seja impossível se apoiar nos casos Gettier para se construir um argumento cético que autorizaria a suspensão de juízo sobre (2). Porém, tal argumento teria conseqüências muito mais amplas, não seria particularmente sobre (2).<sup>40</sup> Logo, se não há razão para pensar que a crença na proposição-alvo não poderia ser justificada de modo não-acidental (e não parece haver no caso de S'), a plausibilidade de (2) no argumento 2 não é afetada e, novamente, a observação de Turri não é uma ameaça significativa.

Em sua terceira e última observação Turri alegou que S' seria excessivamente diferente, em suas capacidades epistêmicas, de um agente humano. Como estamos interessados na possibilidade de humanos terem conhecimento a priori de verdades contingentes, o fato de S' poder ter tal conhecimento seria irrelevante. Pensamos que essa observação de Turri erra o alvo. Turri (p.337) simplesmente afirma que S' faz coisas que um humano não poderia fazer (e que por isso o caso de Hawthorne seria bizarro, impedindo o argumento 2 de funcionar). No

<sup>40</sup> Para um argumento cético desse tipo Cf. Reed (2009).



entanto, cremos que se S' pode parecer tão diferente é pela falta de detalhes, por ser apresentado de modo esquemático por Hawthorne, não porque não possa, pelas suas capacidades, ser suficientemente parecido conosco. Afinal, não parece que o uso competente de M' estaria além das nossas capacidades. Inferências para a melhor explicação são prática comum entre humanos, no máximo as inferências desse tipo que costumamos fazer competentemente diferem no grau de complexidade (envolvido nos conteúdos da forma “A teoria T<sup>n</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>m</sup>”) se comparadas com os usos de M' que S' faria. Mas, não vemos porque negar ou duvidar que humanos possam obter conhecimento usando M' em conteúdos menos complexos do que as histórias de vida experiencial antecipadas por S', e talvez menos complexos que as teorias entretidas por S', de maneira que tais usos de M' ainda assim resultassem, para humanos, no conhecimento a priori de verdades contingentes. A diferença das capacidades de S' em relação às nossas (no que diz respeito a M') seria no máximo de grau, não de gênero. Não teria porque ser acentuada ao ponto de tornar a verdade da premissa (2) irrelevante para humanos. Com isso encerramos a consideração das observações de Turri, nenhuma parece se sustentar.

Uma possível objeção seria alegar que (1) é falsa porque, por decorrer de uma abdução, o conhecimento de S' de que <Se tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>, então T<sup>n</sup> é verdadeira> não poderia ser a priori. Isto é, ainda que M' produza crenças justificadas ou conhecimento, tal justificação ou conhecimento não poderia ser a priori. Aqui é oportuno destacar que a abdução realizada no uso de M' partiria de <A teoria T<sup>n</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>m</sup>> para <Se tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>, então T<sup>n</sup> é verdadeira>, não de <A teoria T<sup>n</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>m</sup>> para <T<sup>n</sup> é verdadeira>. Essa segunda inferência não é feita por S' no que diz respeito ao argumento 2. Provavelmente ela teria como premissa tácita a suposição de que <Tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>>, que seria justificada ou conhecida a posteriori (e com isso, se tal inferência resultasse em conhecimento, resultaria em conhecimento a posteriori). Logo, essa segunda inferência deve ser diferenciada da primeira, que se apoiaria puramente na reflexão de S'.

Mesmo assim poderia persistir a impressão de que a justificação (ou o conhecimento) obtido através do uso de M' seria a posteriori dado o caráter abduativo da inferência. Essa impressão deve ser dissipada. Abduções (assim como deduções) podem resultar tanto em conhecimento a priori quanto a posteriori, a depender de como as premissas são justificadas ou conhecidas. Além disso, ainda que a justificação para crer que abduções produzem justificação

ou conhecimento, se houver, precise ser a posteriori — o que é frequentemente assumido (cf. DOUVEN, *ibid.*, FUMERTON, 2010, para dissidência cf. BIGGS & WILSON, no prelo) — não é por isso verdade que a justificação obtida *a partir* de abduções, se houver, precise ser a posteriori.<sup>41</sup> Com efeito, abduções podem resultar em conhecimento a priori sobretudo quando a conclusão é uma verdade condicional (tal como no uso de M' por S').<sup>42</sup>

Outra objeção consistiria em alegar que no uso de M' por S' *não* ocorre qualquer inferência abdutiva. Afinal, <Se tenho a história de vida experiencial H<sup>m</sup>, então T<sup>n</sup> é verdadeira> não é inferida por ser a melhor explicação de <A teoria T<sup>n</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>m</sup>>. Sequer parece que a conclusão pretende ser uma explicação da premissa, quanto mais a melhor. Também não parece que a inferência feita no uso de M' seria dedutiva. Logo, naturalmente podemos suspeitar que seja indutiva, ainda que não pareça. Talvez ao se usar M' existam premissas tácitas da forma “((Se a teoria T<sup>1</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>1</sup>, então (se tenho a história de vida experiencial H<sup>1</sup>, então T<sup>1</sup> é verdadeira.)) & (Se a teoria T<sup>2</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>2</sup>, então (se tenho a história de vida experiencial H<sup>2</sup>, então T<sup>2</sup> é verdadeira.)) & (Se a teoria T<sup>3</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>3</sup>, então (se tenho a história de vida experiencial H<sup>3</sup>, então T<sup>3</sup> é verdadeira.)) & (...) & (Se a teoria T<sup>n-1</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>m-1</sup>, então (se tenho a história de vida experiencial H<sup>m-1</sup>, então T<sup>n-1</sup> é verdadeira.))”, por exemplo.

O problema dessa proposta é este: S' poderia saber a priori as premissas da indução em causa? Digamos, S' poderia saber a priori que <Se a teoria T<sup>1</sup> é a melhor explicação da história de vida experiencial H<sup>1</sup>, então <Se tenho a história de vida experiencial H<sup>1</sup>, então T<sup>1</sup> é verdadeira>>? É seguro assumir que saber a priori qualquer uma dessas premissas envolveria

<sup>41</sup> Compare: mesmo que, por hipótese, a justificação para crer que inferências indutivas produzem justificação ou conhecimento precisasse ser a priori, não pensaríamos por isso que a justificação ou o conhecimento obtido a partir de inferências indutivas precisaria ser a priori.

<sup>42</sup> Donaldson (2014) nota um paralelo interessante entre os argumentos de Hawthorne e a argumentação de Chalmers (2012) em defesa da tese de que, grosso modo, se um sujeito sabe que <P> com base em certa evidência <E>, então o sujeito pode saber a priori que <Se <E>, então <P>>, uma condicional que poderia ser uma verdade contingente. Contudo, a discussão proposta por Chalmers não chega a tocar diretamente na questão da epistemologia da abdução ou do contingente a priori, que nos interessam aqui, e embora seja digna de atenção, abordá-la nos desviaria de nossos propósitos. Outro argumento extremamente similar ao argumento 2 de Hawthorne é o argumento de Wedgwood (2013), como o próprio Wedgwood nota (*ibid.*, p.242). Não discutiremos o argumento de Wedgwood porque seria redundante discuti-lo junto ao de Hawthorne e porque é primariamente uma refutação do ceticismo, não uma defesa do contingente a priori.

saber a priori que *ser a melhor explicação* é conducente à verdade. Em outras palavras, envolveria saber a priori que inferências abduativas produzem justificação epistêmica. Há pouco afirmamos que não seria excessivo conceder, para fazer justiça ao argumento 2, que tais inferências produzem justificação epistêmica. Mas, seria excessivo conceder que S' (ou qualquer um) possa saber a priori tal coisa? Afinal, há pouco também afirmamos que frequentemente é assumido que a justificação para crer que isso se verifica, se houver, será a posteriori.

Pensamos que não é razoável esperar por tal concessão ao argumento 2, que ela seria excessiva. Por isso nos contentaremos em enfatizar que o argumento depende dessa suposição (de que podemos saber a priori que a abdução produz justificação) e em mostrar que *prima facie* essa suposição é plausível (o que é mais fácil fazer nesse caso do que seria no caso da suposição de que podemos obter conhecimento a partir de estipulações). Ou seja, nos bastará mostrar que tal suposição não pode ser imediatamente tomada como base para rejeitar o argumento 2 como se fosse absurda, ainda que seja disputável e heterodoxa.

Primeiro, é *prima facie* plausível supor que podemos saber que a abdução produz justificação. Caso contrário seria excessivo conceder que podemos obter conhecimento a partir de inferências abduativas. Afinal, se fosse pacífico que devemos negar que (ou suspender juízo sobre) <Inferências abduativas produzem justificação epistêmica>, então não seria pacífico que podemos obter conhecimento a partir de inferências abduativas. Não seria algo que poderia ser concedido para fazer justiça ao argumento 2. De fato, seria uma razão para rejeitar o argumento. Inversamente, se não é excessivo conceder que podemos obter conhecimento a partir de inferências abduativas, então será *prima facie* plausível que possamos saber que a abdução produz justificação.

Segundo, também é *prima facie* plausível supor que se podemos saber que a abdução produz justificação, então podemos saber a priori que esse é o caso. Isso porque ao que parece não poderíamos sabê-lo dedutivamente (não parece haver verdade conhecida a priori a partir da qual se possa deduzir, de modo não-trivial, que abduções produzem justificação); indutivamente (entraríamos em um regresso infinito uma vez que não pudéssemos supor que as premissas da indução seriam conhecidas dedutivamente, abdutivamente ou não-inferencialmente); abdutivamente (ocorreria petição de princípio ou circularidade) nem com

base direta (não-inferencial) na percepção.<sup>43</sup> Logo, restaria pensar que, se podemos saber que a abdução produz justificção, podemos saber tal coisa a priori. O argumento 2 depende dessa suposição. De qualquer jeito, isso não é fatal para ele porque, como vimos, é uma suposição *prima facie* plausível, e sendo assim o argumento 2 nos parece resistir às observações e objeções pertinentes. Permanece bastante razoável ainda que em alguma medida dependa de concessões controversas (dificilmente uma característica rara em argumentos filosóficos).

Em seu terceiro argumento (p.252-3) Hawthorne pede para que imaginemos outro sujeito (originalmente apelidado como “cientista do pântano”), S’’, sendo S’’ um sujeito que surge em um pântano por causa de uma aglomeração fortuita de partículas. Apesar disso, S’’ já surgiria tendo um depósito mental *inato* de informações que representam corretamente princípios básicos de interação física entre corpos. S’’ então usaria esse depósito para formar diversas crenças, como crer que <Se alguém abandona um objeto maciço sobre o chão sem suspendê-lo, esse objeto cairá> e que <Se um objeto esférico rígido for colocado em um declive, ele escorregará declive abaixo>, entre outras condicionais semelhantes.<sup>44</sup> A partir desse caso Hawthorne formula um argumento:

### *Argumento 3*

- (1) Se S’’ pode saber algumas condicionais físicas, então pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.
- (2) S’’ pode saber algumas condicionais físicas.
- (C) Logo, pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

<sup>43</sup> Para uma discussão aprofundada e defesa da tese de que há justificção a priori para crer que a abdução produz justificção cf. Biggs & Wilson (*ibid.*) e Hasan (no prelo). Para uma rejeição do argumento 2 baseada na ortodoxia (isto é, onde se assume que não teríamos razões para crer que S’ poderia saber a priori que a abdução produz justificção) cf. Avnur (2011, p.179). Para uma discussão panorâmica de uma das principais virtudes explanatórias almejada em abduções, a simplicidade, e da possibilidade de se justificar a priori que a simplicidade seja conducente à verdade, Cf. Baker (2016).

<sup>44</sup> Hawthorne salienta que as informações contidas no depósito mental não seriam pseudomemórias, S’’ não procederia (mesmo em sua perspectiva subjetiva) como se estivesse se recordando de algo ao formar suas crenças. Hawthorne sugere que, em vez disso, S’’ procederia como se estivesse sendo guiado por intuições físicas (como a intuição que teríamos de que uma casa desabaria se tivesse suas fundações destruídas) que lhe ocorressem, onde essas intuições seriam causalmente responsáveis pela formação das crenças (servissem ou não também como evidências).

É pacífico que as proposições-alvo (condicionais físicas) sejam contingentes.<sup>45</sup> Pensamos que (2) é a premissa mais frágil: por que aceitaríamos que S'' pode saber que <Se um objeto esférico rígido for colocado em um declive, ele escorregará declive abaixo> (um exemplo de proposição-alvo relevante), digamos, simplesmente por surgir tendo essa informação de modo inato e formar a crença sobre ela? Hawthorne tenta diminuir a pressão feita por essa pergunta pedindo para imaginarmos que S'' surge tendo um “relógio do pântano” (também produzido por uma aglomeração fortuita de partículas) que, por hipótese, seria confiável. Se naturalmente diríamos que S'' obteria conhecimento ao consultar o relógio para saber as horas, por que suspeitaríamos que ele não obteria conhecimento ao consultar as informações contidas em seu depósito mental? Que diferença faria o detalhe de ele formar uma crença com base no relógio, que estaria fora de sua cabeça, ou formar uma crença com base no depósito, que estaria dentro?

De qualquer jeito, para o argumento 3 nos parece que se aplica a terceira observação de Turri feita acerca do argumento 2 (curiosamente Turri não comenta o argumento 3). Dessa vez ela acerta o alvo em cheio: o cientista do pântano é uma criatura *muito* diferente de nós. É estranho não somente o fato de ele surgir de uma aglomeração fortuita de partículas, mas sobretudo o fato de ele surgir assim e, apesar disso, supostamente ter uma capacidade (o depósito mental inato) que só pareceria similar a alguma capacidade nossa (algum conhecimento inato que tivéssemos) se o cientista do pântano tivesse precisamente aquilo que não tem: um longo passado cognitivo ou histórico evolutivo. Na falta dessa similaridade, parece arbitrário supor que o depósito mental inato seria uma fonte de conhecimento ou que, se fosse, seria algo parecido com qualquer capacidade inata que tenhamos ou possamos ter.

Isto é, não pensamos que a premissa (2) seria plausível, nos termos assumidos, ou que se generalizaria se fosse acerca de agentes humanos a partir do caso de S'', pois S'' é peculiar demais. Talvez alguém pudesse alegar que seres humanos possuem (ou podem possuir) conhecimento inato de algumas condicionais físicas como as que seriam conhecidas por S''. Mas, nesse caso a plausibilidade de um argumento em defesa do contingente a priori dependeria da plausibilidade de humanos possuírem (ou poderem possuir) tal conhecimento, o apelo ao

<sup>45</sup> Ao menos é pacífico para nossos propósitos, não assumimos que não se possa alegar que tais condicionais sejam metafisicamente necessárias, por exemplo.

cientista do pântano seria descabido. Não seria uma defesa que se pretenda justificada a priori do contingente a priori, diferentemente do argumento 3 (ou dos demais que consideraremos).<sup>46</sup>

Hawthorne (p.267) tenta atenuar a discrepância entre S' e S'', mostrar que eles são semelhantes nos aspectos relevantes. Por exemplo, S' supostamente também precisaria de um depósito mental inato: precisaria ser capaz de guardar seu conhecimento de quais princípios fazem explicações serem boas. Agora, isso afetaria a plausibilidade de (2) no argumento 2 somente se incluíssemos a suposição de que S' surgiu tão fortuitamente quanto S'' (que é o que é característico de S''). Não há porque fazer isso, nem porque pensar que S' não poderia ter um depósito mental inato (caso algo assim fosse de fato necessário) que, digamos, tivesse sido formado tal como uma capacidade similar seria formada em humanos.<sup>47</sup> Isso não afastaria humanos de S' ao ponto de comprometer (2) no argumento 2. O que afasta S'' decisivamente de humanos (e inclusive de S') não é ter o depósito mental inato, é ser supostamente verdade que nesse depósito ele guarda conhecimento inato apesar de ter surgido fortuitamente com tais informações minutos antes de formar crenças a partir dele. Portanto, pensamos que o argumento 3 falha e, pela razão apresentada, falha sozinho.

Concluimos que somente o argumento 2 de Hawthorne se sustenta. Mas, não apenas se sustenta como também nos parece bastante plausível.

### 2.2.3 O argumento de Turri

Consideremos agora o argumento de Turri (2011, p.333-4) para estabelecer a tese de que pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes:<sup>48</sup>

(1) Se você tem uma crença verdadeira justificada não-acidentalmente que <Q>, então você sabe que <Q>.

<sup>46</sup> Há pesquisas empíricas sobre a existência de conhecimento inato de condicionais físicas em humanos (Cf. CAREY & SPELKE, 1994), e talvez pudéssemos construir um argumento em defesa do contingente a priori apoiados nessas pesquisas. De fato, a possibilidade de uma defesa do contingente a priori justificada a posteriori é interessante, mas não perseguiremos ela aqui.

<sup>47</sup> Para mais discussão sobre capacidades inferenciais inatas em humanos cf. Goldman (1999, pp.15-20).

<sup>48</sup> Todas as referências a Turri serão ao artigo *Contingent A Priori Knowledge* (2011).

- (2) Se você sabe que <Q> e sua justificação para crer que <Q> é a priori, então você sabe a priori que <Q>.
- (3) Logo, se você tem uma crença verdadeira justificada não-acidentalmente que <Q> e sua justificação para crer que <Q> é a priori, então você sabe a priori que <Q>. (de (1) e (2)).
- (4) Se sua crença justificada que <Q> é baseada somente na intuição de que <Q>, então sua justificação é a priori.
- (5) É possível que você esteja não-acidentalmente justificado em crer em alguma proposição contingente somente com base em uma intuição.
- (C) Logo, é possível que você tenha conhecimento a priori contingente.<sup>49</sup> (de (3)-(5))

As premissas (1)-(3) são as menos disputáveis: embora a antecedente de (1) possa ser considerada necessária e suficiente para a consequente, para o argumento basta que seja suficiente; (2) e (3) dispensam comentário. A premissa (4) expressa apenas uma condição suficiente para haver justificação a priori, não se assume que todo caso de justificação a priori envolveria intuições. Em (4) e (5), por “ter intuição de que <Q>” Turri entende o fato de se formar a crença de que <Q> de modo não-inferencial, o que envolveria a “autoevidência” de <Q> (p.334) e o fato de <Q> ser “imensamente provável a sua verdade *por questão de necessidade conceitual*” (p.338) (grifos do original).<sup>50</sup> A premissa crucial do argumento é (5).

Antes de discutirmos (5), porém, vale notar que Turri não aprofunda suas afirmações sobre intuições (ele pretende que sejam modestas). Isso não chega a ser problemático, de qualquer forma, pois apesar de ser controverso que intuições forneçam justificação, (4) é plausível porque normalmente até o cético sobre intuições concederia que *se* intuições fornecem justificação, tal justificação será a priori.<sup>51</sup> Além disso, para quem tiver reservas sobre como

49 “(1) If you have a non-accidentally justified belief that Q, then you know that Q. (Premise)  
 (2) If you know that Q and your justification for believing Q is a priori, then you know a priori that Q. (Premise)  
 (3) Therefore if you have a non-accidentally justified true belief that Q and your justification is a priori, then you a priori know that Q. (From 1, 2)

(4) If your justified belief that Q is based solely on an intuition that Q, then your justification is a priori. (Premise)  
 (5) It is possible for you to be non-accidentally justified in believing some contingent proposition solely on the basis of an intuition. (Premise)

(6) Therefore it is possible for you to have contingent a priori knowledge. (From 3-5).”

<sup>50</sup> “self-evidence” e “overwhelmingly likely to be true *as a matter of conceptual necessity*”.

<sup>51</sup> Para uma discussão panorâmica sobre o papel das intuições Cf. Pust (2012). Para o ceticismo sobre a existência de intuições, Cf. Cappelen (2013), para o ceticismo sobre serem justificação a priori Cf. Goldman (2007). Apesar do argumento de Turri pressupor que intuições fornecem justificação a priori, não pressupõe o racionalismo: é

entender as colocações de Turri envolvendo “autoevidência” e “questão de necessidade conceitual” enfatizamos que, no que interessa ao argumento, podemos assumir que “ter a intuição de que  $\langle Q \rangle$ ” não significa mais do que ter justificação não-inferencial para crer que  $\langle Q \rangle$ , sendo tal justificação obtida através da mera compreensão e consideração da verdade de  $\langle Q \rangle$  (como parece ocorrer em exemplos típicos de conhecimento a priori).<sup>52</sup>

Turri (pp.337-8) oferece um exemplo para apoiar a premissa (5): a crença na proposição contingente (que identificaremos por “ $\langle \text{não-}Q^* \rangle$ ”)  $\langle \text{O evento possível mais improvável não está ocorrendo agora.} \rangle$ . Turri elucida seu exemplo detalhando um contexto para a crença em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$ : um sujeito, S, considera se o evento possível mais improvável não está ocorrendo em seu tempo presente. Por “evento possível mais improvável” S se refere ao que quer que fosse, no instante imediatamente anterior, o possível evento mais improvável no instante seguinte (que possivelmente, ainda que não atualmente, ocorreria junto com a reflexão de S). S então intui que o evento possível mais improvável não está ocorrendo, e ele de fato não está. A crença de S em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  seria verdadeira, justificada e não seria sortuda. Portanto, S saberia que  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$ . E principalmente: a justificação para crer em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  seria a priori, pois S formaria a crença em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  não-inferencialmente, apenas compreendendo e considerando o conteúdo de  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$ .<sup>53</sup> Dificilmente se concederia que há justificação a priori sem se conceder que a crença em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  seria justificável a priori (ainda que se pensasse que não seria um caso de autoevidência). É um argumento que julgamos razoável, mas que precisa de ajustes. Primeiro, contudo, trataremos de algumas suspeitas que o argumento pode provocar. Podemos distinguir quatro suspeitas principais: s1) a crença de S em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  não poderia ser verdadeira; s2) a crença de S em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  não poderia ser justificada; s3) a crença de S em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  não poderia ser justificada a priori e s4) a crença de S em  $\langle \text{não-}$

consistente com posições empiristas em que a justificação a priori pode de alguma maneira depender da experiência, na linha da posição de Jenkins (2008).

<sup>52</sup> Na próxima subseção examinaremos em mais detalhe a noção de autoevidência.

<sup>53</sup> Por ora podemos apontar que  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  satisfaz as condições para ser autoevidente segundo uma das principais concepções de autoevidência disponíveis, a de Audi (1999) — embora não satisfaça a de Ginet (2010a), que discutiremos adiante. Dentro da proposta de Audi, concluiríamos que  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  é autoevidente por ser o caso de que em virtude de entendermos  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  obtemos justificação a priori para crer nessa proposição, e ser o caso de que, se baseamos nossa crença em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  nesse entendimento dela, então sabemos que  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$ . Disputaremos adiante que a justificação para crer em  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  possa ser a priori (e com isso  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  não poderia ser autoevidente), mas por ora ignoremos esse detalhe.



$Q^*$  seria sortuda de modo que não poderia ser conhecimento. Discutiremos as suspeitas indo da menos promissora (s1) até a mais promissora (s3). Nem todas foram devidamente respondidas por Turri.

A suspeita s1 poderia ser motivada pelo seguinte raciocínio: não pode haver algo como o evento possível *mais* improvável; logo, a proposição-alvo não pode ser verdadeira. Não poderia haver evento assim porque para qualquer evento possível de probabilidade  $m$  sempre há outro evento possível de probabilidade  $n - m$  (onde  $0 < m < n < 1$ ). Por exemplo: se temos dois eventos possíveis  $e$  e  $e'$ , haverá um evento  $e''$  que seria a possível co-ocorrência de  $e$  e  $e'$ . A probabilidade de  $e''$  seria menor do que a probabilidade individual de  $e$  ou de  $e'$ . Como seria indefinido o número de eventos possíveis a partir dos quais poderíamos formar um evento composto por co-ocorrências de outros eventos, tal como  $e''$ , poderíamos repetir esse processo indefinidamente, de maneira que não haveria um evento possível que fosse tal que não houvesse outro evento possível mais improvável. Para contornar essa dificuldade Turri acrescenta que em seu argumento interessam apenas os eventos possíveis *atômicos* (que não são compostos por outros eventos), como  $e$  e  $e'$ .<sup>54</sup>

Outra motivação para s1 é pensar que pode não haver *um* evento possível mais improvável: talvez existam dois ou mais que sejam igualmente os mais improváveis, por exemplo. Para resolver essa dificuldade Turri afirma que poderíamos modificar  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  para esta condicional (que identificaremos por “ $\langle \text{Se } U, \text{ então não-}Q^* \rangle$ ”):  $\langle \text{Se há um único evento possível mais improvável, então o evento possível mais improvável não está ocorrendo agora} \rangle$ . Como  $\langle \text{Se } U, \text{ então não-}Q^* \rangle$  seria contingente e poderia ser conhecida da mesma forma que  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$ , o argumento não seria afetado.

Sobre a suspeita s2, aparentemente a compreensão e consideração do conteúdo da proposição-alvo (seja ela  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  ou  $\langle \text{Se } U, \text{ então não-}Q^* \rangle$ ) mostrariam que é imensa a probabilidade de ela ser verdadeira, e com isso justificariam a crença. Ainda que não seja óbvio

<sup>54</sup> Omitiremos o qualificador “atômico” no que segue para facilitar a exposição. Outra qualificação que poderia ser feita para tornar mais intuitivo o exemplo de Turri, mas que também omitiremos, é que o evento relevante fosse o evento possível atômico *observável* mais improvável (se o evento não fosse observável, S não poderia discriminar as evidências que favoreceriam  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  em vez de  $\langle Q^* \rangle$ , e nesse caso hesitaríamos em dizer que S poderia saber que  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$ ). Incluir que o evento seja observável também evita que se possa pensar que o conhecimento de que  $\langle \text{não-}Q^* \rangle$  não seria a priori nem a posteriori, ao modo de Poston (2014, cap.2), por exemplo.

que a compreensão e consideração do conteúdo bastem para haver justificação, não parece haver razão particular para pensar que a crença na proposição-alvo não poderia ser justificada.<sup>55</sup> Isto é, qualquer razão para pensar que intuições não fornecem justificação ou que não há justificação a priori não ameaçaria particularmente a crença em <não-Q\*> (ou <Se U, então não-Q\*>). Assim, pensamos que se parecer que essas considerações não respondem devidamente s2 é porque no fundo a suspeita levantada é s3, que discutiremos adiante.

A suspeita s4 poderia ser motivada pela consideração de que o evento possível mais improvável pode não precisar ser tão improvável. Suponha que no instante anterior ao que o sujeito crê que <não-Q\*>, T-1, o futuro do mundo no instante seguinte, T, estaria determinado *exceto* pelo evento de certo elétron virar para a direita ou para a esquerda. Digamos que a probabilidade de o elétron virar para a esquerda fosse .49 e para a direita fosse .51. Nesse caso o evento possível mais improvável teria probabilidade .49, que não poderia ser considerada baixa, e conseqüentemente a crença em <não-Q\*> seria acidentalmente justificada, sortuda. Por uma diferença de .02 poderia ser falsa. Turri contorna essa dificuldade observando que seu exemplo poderia ser modificado (sem prejudicar o argumento) para <Se há um único evento possível mais improvável cuja probabilidade é no máximo uma em um quintilhão, então o evento possível mais improvável não está ocorrendo agora>.

Uma preocupação mais grave por trás de s4 é a de que a crença em <não-Q\*> seja análoga à crença em proposições lotéricas.<sup>56</sup> Digamos que você compra um tíquete de uma loteria justa em que competem outras centenas de milhares de tíquetes e na qual somente um será premiado. Você considera a probabilidade baixíssima de que seu tíquete seja premiado e com base nisso conclui que seu tíquete não será premiado (<Meu tíquete não é o tíquete vencedor> seria sua conclusão, a proposição lotérica). Suponhamos que ocorreu o sorteio e de fato você não foi premiado (mas não

<sup>55</sup> A probabilidade de <não-Q\*> normalmente seria altíssima, tão próxima de 1 quanto possível, de modo que se a relação de apoio evidencial fosse representada pela relação de probabilidade condicional, a crença em <não-Q\*> não poderia ser apoiada em evidências (pois sua probabilidade individual não poderia ser menor do que sua probabilidade condicional dada qualquer evidência), o que também poderia motivar s2. No entanto, essas suposições gerariam problemas mais amplos (com base nelas concluiríamos que crenças em verdades lógicas e demais proposições com probabilidade 1 não seriam justificadas, por exemplo), de modo que aqui podemos deixá-las de lado. Além disso, poderíamos pensar que a probabilidade condicional não é a probabilidade de um evento atômico, nesse caso não haveria problema se ela fosse menor do que a probabilidade de <não-Q\*> (com isso a crença em <não-Q\*> não ficaria impedida de receber apoio evidencial, desarmando s2).

<sup>56</sup> Para uma discussão aprofundada sobre casos de loteria, Cf. Hawthorne (2003).

foi informado disso ainda). Diríamos que nessas condições você *sabe* que seu tíquete não é o vencedor? Geralmente pensamos que você não saberia. Até porque se não fosse assim julgaríamos que as pessoas são maciçamente irracionais ao participarem de loterias (pois saberiam de antemão que perderiam). A dificuldade nesse caso é, portanto, explicar o que faz com que você não saiba que <Meu tíquete não é o tíquete vencedor> *mesmo* formando a crença nessa proposição após uma inferência cuidadosa (baseada em considerações probabilísticas que mostram que é bastante improvável que a proposição-alvo seja verdadeira) e *inclusive* sendo a crença verdadeira.

A crença em <não-Q\*> poderia se apoiar em considerações probabilísticas (a compreensão do seu conteúdo forçaria isso) e <não-Q\*> seria extremamente provável, parecida nesse aspecto com uma proposição lotérica. Sendo assim, se negaríamos que temos conhecimento da proposição lotérica, por que aceitaríamos que pode haver conhecimento de que <não-Q\*>? Turri (pp.341-2) responde que em alguns casos as considerações probabilísticas bastam para haver conhecimento. Concede até que em alguns casos poderíamos conhecer, com base nessas considerações, proposições lotéricas como <Meu tíquete não é o tíquete vencedor>. Portanto, a semelhança entre proposições lotéricas e <não-Q\*> não ameaçaria a possibilidade de conhecermos a última.

Pensamos que as concessões de Turri são excessivas diante de s4. É razoável negar que possamos conhecer proposições lotéricas sem também negar que possamos saber que <não-Q\*>. Primeiro, porque ao contrário da proposição lotérica, no caso de <não-Q\*> (ou <Se U, então não-Q\*>) não há risco de paradoxo: S não sabe que o evento possível mais improvável ocorrerá em algum momento tal como, por hipótese, saberia que algum tíquete da loteria seria vencedor. O evento possível mais improvável pode *nunca* ocorrer. Ou seja, uma razão que surge para negar que exista conhecimento no caso da loteria (a de que se as crenças relevantes forem justificadas obtemos um paradoxo) não se aplica no caso de <não-Q\*> (ou <Se U, então não-Q\*>).<sup>57</sup> Segundo, porque qualquer que seja a condição epistêmica que faça

<sup>57</sup> O paradoxo da loteria surge quando temos que, diante de certo caso, três teses se revelam plausíveis, mas inconsistentes: L1) proposições altamente prováveis são críveis justificadamente; L2) a propriedade de ser crível justificadamente está fechada sob a regra da introdução da conjunção e L3) contradições conhecidas não são críveis justificadamente (KELP, no prelo). No caso de <não-Q\*> não surgiria contradição, ao contrário do caso da loteria.

com que não exista conhecimento no caso da loteria, se desejamos manter o falibilismo, deverá ser uma condição que não nos impeça de obter *qualquer* conhecimento com base em considerações probabilísticas (seja como no caso de <não-Q\*> ou como no caso mais comum dos silogismos estatísticos).<sup>58</sup> Dado que <não-Q\*> seria altamente provável, teríamos ainda mais razão para esperar que, se assumimos que pode haver conhecimento baseado em considerações probabilísticas, a crença em <não-Q\*> deveria poder ser conhecimento quando assim baseada (em virtude de seu próprio conteúdo).<sup>59</sup>

Antes de discutir a última suspeita, s3, é bom analisar em mais detalhe o argumento. Embora Turri alegue que o conhecimento de <não-Q\*> seria não-inferencial, nos parece mais razoável que seja considerado inferencial. Seria obtido da seguinte maneira: S crê que (1t) <Há eventos>, que (2t) <Se há eventos, então U> e que (3t) <Se U, então não-Q\*>. A partir de (1t)-(3t) S infere que <não-Q\*>.

Analisar o argumento assim introduz algumas complicações. Se o conhecimento de <não-Q\*> for inferencial e, no entanto, a priori, (1t)-(3t) teriam que ser conhecidas a priori. A partir disso podemos construir duas versões do argumento de Turri, uma *fraca* e outra *forte*. Na versão forte é mantida a conclusão original e apenas fazemos a ressalva sobre o conhecimento de <não-Q\*> ser inferencial. Nessa versão, porém, há três suposições substanciais: que S saiba a priori que <Há eventos>, que <Se há eventos, então há um único evento possível mais improvável> e que <Se há um único evento possível mais improvável, então o evento possível mais improvável não está ocorrendo agora>. É plausível que essas três premissas sejam conhecidas a priori?

Pensamos que não, e que por isso a versão forte falha. Considere (1t): se sabemos que a existência de eventos implica a existência do tempo, que o conhecimento está fechado sob a implicação lógica conhecida, e sabemos a priori que eventos existem, então sabemos a priori

<sup>58</sup> O silogismo estatístico seria a inferência (anulável) que, grosso modo, partiria de uma premissa da forma “Algo é F e a probabilidade de algo que é F ser G é alta” para uma conclusão da forma “Algo é G” (Cf. POLLOCK, 2008).

<sup>59</sup> Não é óbvio que a crença em <não-Q\*> (ou <Se U, então não-Q\*>) não satisfaça as condições antissorte típicas para a posse de conhecimento, como sensibilidade e segurança (cf. PRITCHARD, 2016). Primeiro porque a crença em <não-Q\*> (ou <Se U, então não-Q\*>) sequer seria gettierizável, como Turri enfatiza (*ibid.*, p.338). Segundo porque se não satisfizer, tanto pior para a suposição de que a condição antissorte em questão é necessária para o conhecimento, pois a alternativa seria negar que possamos obter conhecimento, ainda que de modo anulável, com base em considerações probabilísticas. Dificilmente uma alternativa atraente para não-céticos ou falibilistas.

que o tempo existe.<sup>60</sup> Como isso não é plausível, provavelmente abandonaremos a suposição de que sabemos a priori que eventos existem (não que a suposição do fecho do conhecimento seja indisputável). Mas, se for assim, então (1t) não poderia ser conhecida a priori e, conseqüentemente, <não-Q\*> não poderia ser conhecida a priori.

Além disso, considere (2t): como saberíamos a priori que, havendo eventos, haveria um único evento possível mais improvável em vez de vários igualmente improváveis? Não é óbvio que (2t) possa ser conhecida a priori. Talvez pudéssemos apoiar (2t) com alguma inferência abduativa que apelasse para simplicidade e que se justificasse a priori, mas isso geraria uma complicação adicional para a versão forte da defesa da premissa (5). Por tais razões — (1t) não ser justificável a priori e (2t) criar dificuldades — pensamos que a versão forte não é plausível, que <não-Q\*> não pode ser a proposição-alvo.

Na versão fraca da defesa da premissa (5) modificamos a proposição-alvo de <não-Q\*> para <Se U, então não-Q\*>.<sup>61</sup> Essa versão não pressupõe que saibamos a priori as premissas (1t) ou (2t). Tais premissas seriam desnecessárias. Além disso, a condição de autoevidência de Audi (1999) seria satisfeita por <Se U, então não-Q\*>, por exemplo. Não parece haver razão para negar que tal proposição poderia ser conhecida a priori (e não há dúvida de que seja contingente).

Pensamos que o argumento de Turri se sustenta somente se apoiamos a premissa (5) na versão fraca que introduzimos. A proposição-alvo relevante seria, portanto, <Se U, então não-Q\*> em vez da proposição que Turri originalmente propôs (ainda que Turri também tenha proposto <Se U, então não-Q\*> para responder s1). Assim, o argumento estabelece que podemos saber a priori que <Se há um único evento possível mais improvável, então o evento possível mais improvável não está ocorrendo agora>, uma verdade contingente.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Para uma discussão panorâmica sobre eventos Cf. Casati & Varzi (2014). A tese de que sabemos a priori que o tempo existe tem seus defensores — notavelmente Kant (2008) — contudo, nos parece seguro assumir que ela não é plausível e que não seria uma suposição pacífica no presente contexto.

<sup>61</sup> Vale salientar, como nota Turri (p.339), que assim como no caso de <não-Q\*>, S considera <Se U, então não-Q\*\*> individuando o evento sob a descrição “O evento possível mais improvável”. Isso deve ser mantido em mente porque se o evento for individuado sob outra descrição (como “O objeto mais massivo do universo está passando por um tunelamento quântico”, digamos) o conhecimento da proposição-alvo pode deixar de poder ser a priori.

<sup>62</sup> Vale notar que <Se U, então não-Q\*> não é equivalente de (seja “<P>” uma proposição qualquer) <Se <P>, então <Atualmente P>> (uma proposição que é tipicamente apresentada como caso de contingente a priori), ainda que sejam parecidas.

### 2.2.4 O argumento de Ginet

O último argumento (em defesa do conhecimento a priori de verdades contingentes) que consideraremos foi apresentado por Carl Ginet (2010a) e depende da noção de *autoevidência*.<sup>63</sup> Segundo Ginet, a autoevidência é a propriedade de algumas proposições que faz com que essas proposições sejam tais que para entendê-las completamente é necessário crer nelas. Isto é, uma proposição autoevidente <P> é tal que se você entende completamente <P>, então você crê que <P>.

Porém, como Ginet julga mais apropriado falar em entender frases do que em entender proposições, com uma formulação mais precisa teríamos que uma proposição autoevidente <P> é tal que, se você entende completamente a frase “P” que diz que <P>, então você crê que <P>.<sup>64</sup> Assim, alguns exemplos de frases que expressam proposições autoevidentes seriam “ $1+1=2$ ”, “Se há um homem e uma mulher e o homem é irmão da mulher, então a mulher é irmã do homem” e “Qualquer triângulo tem três ângulos internos”. Exemplos de frases que não expressam proposições autoevidentes seriam “Setenta e quatro multiplicado por vinte e três é igual a mil setecentos e dois”, “Os homens que têm irmãos são em sua maioria mais altos que suas irmãs” e “A soma de dois ângulos internos de qualquer triângulo é igual à soma de dois ângulos retos”. Desses três exemplos de frases que não expressam proposições autoevidentes o último é o mais interessante: Ginet salienta que a frase “A soma de dois ângulos internos de qualquer triângulo é igual à soma de dois ângulos retos” é tal que é possível entendê-la completamente e ainda assim não crer na proposição que expressa.

Alguém poderia insistir que é impossível entender *completamente* a frase “A soma de dois ângulos internos de qualquer triângulo é igual à soma de dois ângulos retos” e ainda assim não crer na proposição que a frase expressa. A ausência de crença indicaria que o entendimento da frase, se houve, foi incompleto. Ginet responde insistindo que para haver entendimento completo de uma frase basta que o sujeito seja capaz de entender cada palavra que constitui a frase e entender sua estrutura gramatical. Na concepção de Ginet satisfazer essas condições

<sup>63</sup> Toda as referências a Ginet serão ao artigo *Self-Evidence* (2010a) exceto quando outra referência for especificada.

<sup>64</sup> Segundo Ginet, temos uma compreensão mais clara do que é entender uma frase ou uma palavra do que seria entender uma proposição. Isso introduz complicações na proposta de Ginet sobre a individuação do que frases dizem — discutidas por ele (pp.328-31) e por comentadores (Cf. COMESAÑA, 2009) — que podemos deixar de lado.

mínimas seria suficiente para entender completamente a frase “A soma de dois ângulos internos de qualquer triângulo é igual à soma de dois ângulos retos”, mesmo que tal entendimento não faça o sujeito crer na proposição que a frase expressa. Portanto, nem todo caso de proposição que pode ser conhecida a priori (sobretudo os casos que exigirem inferências sofisticadas) serão casos de proposições autoevidentes ou serão tais que a ausência da crença implicará falta de entendimento da frase que expressa a proposição relevante. Por outro lado, Ginet enfatiza que, nos casos de proposição autoevidente em que não há crença, necessariamente o sujeito que não crê não entende algumas das palavras que constituem a frase que expressa a proposição relevante e/ou não entende a estrutura gramatical da frase. Alguém que não crê que <Qualquer triângulo tem três ângulos internos> não entende completamente a frase “Qualquer triângulo tem três ângulos internos”: talvez não entenda a palavra “triângulo” ou a estrutura da frase, por exemplo.<sup>65</sup>

Outra ressalva acerca da autoevidência feita por Ginet envolve contextos de elocução, que seriam os contextos nos quais frases são usadas pelos falantes — e nos quais tais ocorrências de uso, que seriam propriamente as elocuições, podem constituir diferentes atos de fala, como asserções ou perguntas (cf. KORTA & PERRY, 2015). A ressalva feita é que aquilo que a frase “P” diz, a proposição expressa, deve ser entendido como aquilo que é dito por alguém que elocuciona a frase “P” em circunstâncias normais ao fazer uma asserção.

Assim, chegamos à definição de Ginet (p.337) de “proposição autoevidente”: para qualquer frase declarativa “P” cujo significado é tal que aquilo que a frase “P” diz não varia de um contexto de elocução para o outro, é autoevidente que <P> sse qualquer um que entende completamente o que diria ao elocucionar a frase “P”, que não tem razão para crer que o que “P” diz é incoerente e que não tem razão para crer que <P> não é verdadeira nem falsa, precisa crer que <P>, expressa desse modo.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Alguns comentadores se concentraram em criticar ou qualificar a conexão que Ginet propõe entre o entendimento completo e a crença — Cf. Comesaña (2009), Hetherington (2009) e Ginet (2010b, 2010c). Aqui, contudo, nos concentraremos na conexão entre o entendimento completo e a justificação.

<sup>66</sup> “For any declarative sentence **p** whose meaning is such that what the sentence **p** says does not vary from one context of utterance to another, it is self-evident that **p** if and only if: anyone who fully understands what they would say by uttering the sentence **p**, who does not have reason to believe that what **p** says is incoherent and does not have reason to believe that it is neither true nor false, must believe that **p**, expressed that way.” (grifos do original).

Essa definição captura os casos intuitivos, como os exemplificados há pouco. Alguns esclarecimentos: S não tem razão para crer que o que “P” diz é incoerente, segundo Ginet, quando S não tem razão para crer que a negação de <P> pode ser deduzida de premissas necessariamente verdadeiras.<sup>67</sup> E a condição de S não ter razão para crer que <P> não seja verdadeira nem falsa elimina casos (notavelmente incomuns) em que possa haver razão para crer que <P> não poderia ser verdadeira nem falsa.<sup>68</sup>

Dado o objetivo de entender a relação entre autoevidência e a justificação ou o conhecimento que sujeitos podem possuir, Ginet também define “proposição autoevidente *para alguém*” (p.337): para qualquer frase declarativa “P” cujo significado é tal que aquilo que a frase “P” diz não varia de um contexto de elocução para o outro, é autoevidente que <P> *para S*, expressa desse modo, sse é autoevidente que <P>, S entende completamente e crê que <P>, expressa desse modo, e S não tem razão para crer que o que a frase “P” diz é incoerente ou não tem razão para crer que o que ela diz não é verdadeiro nem falso.<sup>69</sup>

A partir disso Ginet alega que se é autoevidente que <P> para S, então S está justificado em crer que <P> (se trata de justificação proposicional que pode se tornar doxástica).<sup>70</sup> Ginet vai além: alega que a crença justificada por autoevidência estaria justificada não-inferencialmente e que a autoevidência seria justificação a priori (ainda que dependesse do

<sup>67</sup> Ginet (pp.335-6) ilustra essa possibilidade com este exemplo: por certo período diríamos que se um S não acreditasse na proposição expressa pela frase “Para qualquer propriedade atualmente possuída por algumas entidades, existe um conjunto cujos únicos elementos são as coisas que possuem tal propriedade”, então esse S não entenderia completamente a palavra “conjunto”. No entanto, posteriormente surgiu razão para crer que aceitar a proposição expressa por tal frase levaria ao Paradoxo de Russell. Isso não significou que a frase em questão (ou a palavra “conjunto”) não era entendida, mas mostrou que se surge razão para crer que o que é dito é incoerente, crer na proposição relevante deixa de ser condição necessária para entender a frase que a expressa (ou a palavra relevante). Isto é, se verifica que a proposição não é autoevidente, ainda que pudesse parecer. Sobre a cláusula de não haver razão para crer que <P> não é verdadeira nem falsa, Ginet inclui ela para lidar com contraexemplos de Williamson (2007). Não estamos certos de que ela não seja *ad hoc* ou que realmente neutralize os contraexemplos de Williamson, mas não entraremos no mérito da questão.

<sup>68</sup> Um exemplo seria o caso de S ter alguma teoria lógica de fundo com base na qual pense que proposições moleculares das formas “Todo F é F” ou “Se P e Q, então P”, que seriam autoevidentes, não seriam verdadeiras nem falsas porque certas proposições atômicas relevantes não seriam verdadeiras nem falsas (talvez por envolverem vagueza, digamos).

<sup>69</sup> “For any declarative sentence **p** whose meaning is such that what the sentence **p** says does not vary from one context of utterance to another, it is self-evident to S that p, expressed that way, if and only if: it is self-evident that p, S fully understands and believes that p, expressed that way, and S does not have reason to believe that what sentence **p** says is incoherent or reason to believe that what it says is neither true nor false.” (grifos do original).

<sup>70</sup> Mais explicitamente: se S entende completamente o que “P” diz, crê que <P> e é *inocente* (a condição de “ser inocente” abrevia a condição de não ter razão para crer que o que a frase “P” diz é incoerente ou para crer que <P> não é verdadeira nem falsa), então S está justificado em crer que <P>.



conhecimento a posteriori de que “P” expressa que <P>, o que não impediria a justificação baseada em autoevidência de ser a priori). Se for concedido que a autoevidência constitui justificação, não é implausível conceder que seria justificação a priori não-inferencial. O que cabe indagar é: por que a autoevidência constituiria justificação epistêmica para começo de conversa?

De acordo com Ginet (p.338), a autoevidência constitui justificação porque não pode ser o caso de que S não deve crer que <P> se S entende completamente a frase “P” que diz que <P> e S é inocente. Isto é, a justificação decorreria do fato de que, nos casos de autoevidência, o entendimento completo, quando S é inocente, *implica* a posse da crença. Em outras palavras, dado o entendimento completo, a crença seria justificada em virtude de ser necessariamente possuída e racionalmente permitida. Segundo Ginet, negar que a autoevidência constitui justificação requer alegar que S é racionalmente criticável por entender completamente “P” ou por ser inocente, uma alegação que seria implausível. Se S não seria racionalmente criticável por formar crenças com base apenas no entendimento completo (sendo inocente) em algumas proposições, deveríamos conceder que a autoevidência constitui justificação.

Ginet observa (p.341) que, no entanto, ter certa crença (em uma proposição verdadeira) justificada por autoevidência não é suficiente para que tal crença seja conhecimento, ainda que a autoevidência seja justificação e a crença seja verdadeira (e não seja sortuda).<sup>71</sup> É necessário também que não exista razão para crer que a proposição-alvo é incoerente, mesmo que tal proposição seja verdadeira. Isto é, Ginet sustenta que se é verdade que <P>, é autoevidente que <P> para S, e não há razão para crer que <P> é incoerente, então S sabe que <P>.

É bom notar que para haver conhecimento de que <P> baseado em autoevidência não basta que o sujeito não tenha razão para crer que <P> é incoerente: não pode *haver* razão para crer que <P> é incoerente. De acordo com Ginet (p.341), ainda que <P> seja uma verdade elementar da lógica ou da matemática, que é autoevidente para algum S, e S seja inocente ao crer que <P> com base na autoevidência dessa proposição, S não saberá que <P> se, por exemplo, sem que ele saiba, especialistas sobre o tema em que <P> se insere tenham passado amplamente a crer (incorretamente) que <P> é incoerente.

<sup>71</sup> Crenças (baseadas no entendimento) em proposições autoevidentes podem ser sortudas ou gettierizadas? Ao que parece não, pelo menos nos casos incontestados de gettierização.

Baseado em sua concepção de autoevidência, Ginet apresenta (p.351) um caso de proposição autoevidente que seria contingente: <Há um instante em que existe ao menos uma pessoa>. Essa proposição será uma proposição-alvo (candidata a ser conhecimento a priori) no argumento que veremos em seguida. Agora, entretanto, vejamos a definição oferecida por Ginet (p.347) de “proposição autoevidente” para frases *sensíveis ao contexto* (os casos paradigmáticos seriam frases com indexicais): para qualquer frase declarativa “P” cujo significado é tal que aquilo que a frase “P” diz pode variar de um contexto de elocução para o outro, se em dado instante uma pessoa S entende e acredita no que diria se elocucionasse “P” para fazer uma asserção (independentemente de S atualmente elocucionar “P”), então o que S crê é autoevidente para ela se para qualquer pessoa x, se x entende o que diria se elocucionasse “P” para fazer uma asserção (e x é inocente) então se segue que x crê no que estaria dizendo.<sup>72</sup>

Conforme Ginet aponta (p.347) essa última definição contemplaria <Eu existo> como um caso de proposição autoevidente para qualquer S e, portanto, crer que <Eu existo> poderia ser um caso de crença justificada (e de conhecimento) a priori, embora <Eu existo> seja contingente (pelo menos para a maioria dos sujeitos).<sup>73</sup> Assim, uma vez que aceitamos a concepção de Ginet de autoevidência (para proposições expressas por frases sensíveis ao contexto ou não) podemos elaborar um argumento concluindo que há conhecimento a priori de verdades contingentes:

(1) Se S pode saber a priori que <Há um instante em que existe ao menos uma pessoa> ou que <Eu existo>, então pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> “For any declarative sentence **p** whose meaning is such that what it says may vary from one context of utterance to another, if at any given time a person S understands and believes what she would say were she then to utter **p** in order to make an assertion (whether or not S then actually utters **p**), then what S believes is self-evident to S if and only if for any person x, if x understands what she would say were she to utter **p** to make an assertion (and is ‘innocent’) then it follows that x believes what she would thereby say.” (grifos do original).

<sup>73</sup> Excetuam-se seres que fossem necessariamente existentes. A proposição <Eu estou aqui agora> de Kaplan também se qualificaria como autoevidente, por exemplo (entre outros exemplos similares na literatura, nas formas “Se P, então atualmente P” e “Se no mundo atual há somente uma coisa que é um F, então o atual F é um F”). Vale notar que <Eu penso> ou <Estou pensando>, por outro lado, não se qualificariam como autoevidentes (há instantes em que alguém teria capacidade de entender as frases “Eu penso” ou “Estou pensando” sem estar efetivamente pensando, e com isso sem crer que está pensando). O fato de que se poderia crer que <Eu existo> a partir de uma inferência cujas premissas seriam justificadas a posteriori (como <Eu penso>) não faz com que a crença em <Eu existo> não possa ser justificada a priori em virtude da autoevidência. Talvez seja psicologicamente incomum formar a crença em <Eu existo> com base em sua autoevidência, mas isso é irrelevante para a questão de <Eu existo> ser cognoscível a priori.

<sup>74</sup> Note-se que a proposição-alvo não é <<Há um instante em que existe ao menos uma pessoa> ou <Eu existo>>. Há duas proposições-alvo que podem ser separadamente conhecidas a priori.

(2) S pode saber a priori que <Há um instante em que existe ao menos uma pessoa> ou que <Eu existo>.

(C) Logo, pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes.

A premissa crucial é (2). Como vimos, (2) depende da concepção de Ginet do que faz a autoevidência justificar crenças. Essa é a principal fraqueza do argumento, que faz com que ele dependa de concessões importantes. A dificuldade óbvia que pode ser apontada nesse sentido é que Ginet não sustenta que a autoevidência seja conducente à verdade. Se podemos entender completamente proposições falsas (o que é consistente com a concepção de Ginet) e, por acaso, ocorre das proposições autoevidentes serem tais que, se alguém crê nelas, então são verdadeiras (condição trivialmente satisfeita por verdades necessárias), nem por isso a autoevidência será conducente à verdade do modo como tradicionalmente se espera que a justificação seja (Cf. KVANVIG, 2011). Mesmo porque ter uma crença em condições nas quais ela não pode ser falsa (se por hipótese isso se verificasse com crenças baseadas em autoevidência) não significa que, por isso, ela seja justificada: essas condições não fazem automaticamente com que as razões ou bases que apoiam a crença sejam *boas* razões ou bases (Cf. CASULLO, 2003, p.207). Além disso, Ginet sustenta sua concepção de maneira que a crença de S seria justificada por autoevidência pelo fato de S não ser *racionalmente criticável* por formar a crença desse modo. Isso sugere que Ginet adota uma concepção dialética da justificação. Em uma concepção dessas não é óbvio que a justificação seja condição necessária para o conhecimento (Cf. KORNBLITH, 2008), o que também compromete (2). Portanto, o argumento de Ginet exige concessões importantes.

Poderíamos, contudo, sustentar a premissa (2) a partir da concepção de autoevidência de Audi (1999, p.206).<sup>75</sup> Nessa concepção uma proposição <P> é autoevidente sse em virtude de entender <P> S tem justificação proposicional para crer que <P> e, se S crê que <P> com base no entendimento de <P>, então S sabe que <P>. Ou seja, se podemos dizer que em algum caso S pode crer que <P> com base no entendimento da proposição e ainda assim não saber que <P>, negaremos que tal proposição seja autoevidente (ou ao menos autoevidente para S). A principal diferença entre as concepções de Ginet e Audi é, grosso modo, que na primeira

<sup>75</sup> Ao discutir sua concepção de autoevidência, Audi (*ibid.*, p.213) observa que há espaço para a possibilidade do conhecimento a priori de verdades contingentes baseado em autoevidência, mas, ao contrário de Ginet, não se preocupa em sustentar que de fato exista tal conhecimento. Acomoda ela de modo relutante, alegando que <Eu existo> seria autoevidente em um sentido relativo e frouxo de “autoevidente”, por exemplo.

(quando há autoevidência) entendimento implica crença, já na segunda (quando há autoevidência) entendimento implica conhecimento. Na concepção de Audi o sujeito pode até entender uma proposição autoevidente e ainda assim não crer nela, o que não pode ocorrer é o sujeito crer nela com base no entendimento sem com isso poder saber que é verdadeira.

Da definição de “proposição autoevidente” de Audi segue-se que  $\langle P \rangle$  é autoevidente somente se é tal que nenhum S pode crer falsamente que  $\langle P \rangle$ . Na subseção 2.2.2 vimos que satisfazer essa condição não é suficiente para tornar uma crença conhecimento (embora lá não estivesse em questão a autoevidência e sim a confiabilidade absoluta). Mas, não há porque pensar que Audi assumiria algo diferente disso, e não há condições peculiares a serem satisfeitas pelo conhecimento baseado em autoevidência. Não parece, portanto, que a concepção de autoevidência de Audi exija qualquer concessão específica. Sua desvantagem diante da concepção de Ginet é apenas ser potencialmente mais restritiva — Audi não parece disposto a acomodar  $\langle \text{Há um instante em que existe ao menos uma pessoa} \rangle$  como autoevidente (*ibid.*, p.213).

Seja como for, por mais que possamos identificar dificuldades para a premissa (2), permanece o caso de que *se* puder haver conhecimento baseado em autoevidência, será concedido que pode haver conhecimento a priori das proposições-alvo e, conseqüentemente, que pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes. Claro, se o argumento de Ginet (ou a versão apoiada na concepção de Audi) assumisse que poderia haver conhecimento a priori de alguma verdade contingente com base em algo exótico, que não parecesse uma fonte de conhecimento ou justificação, seria diferente. Entretanto, não parece que o compromisso com a existência de conhecimento baseado em autoevidência seja uma redução ao absurdo da possibilidade do contingente a priori (como se fosse o compromisso com a existência de conhecimento baseado em telepatia ou leitura de borra de café). Até porque a autoevidência não é proposta sob medida para que exista o conhecimento a priori de verdades contingentes (tipicamente proposições autoevidentes seriam verdades necessárias). Portanto, pensamos que o argumento de Ginet se sustenta (seja apoiado na concepção de autoevidência do próprio Ginet ou apoiado na concepção de Audi).

### 2.3 A NECESSIDADE DA NECESSIDADE

O argumento 2 de Hawthorne, o argumento de Turri e o argumento de Ginet nos parecem fornecer boas razões para negar *i*, para crer que o conhecimento a priori não precisa envolver apenas verdades necessárias. Resta avaliar se isso é um problema para o racionalismo.

Entramos em uma disputa sobre a definição de “racionalismo” ao tentar saber se *ii* é verdadeira, isto é, se é condição necessária para o racionalismo ser verdadeiro que não exista conhecimento a priori de verdades contingentes, que o conhecimento a priori envolva somente verdades necessárias. Pensamos que tal disputa seria *amplamente verbal* nas linhas que Chalmers (2011, p.522) identifica: uma disputa sobre uma frase qualquer, F, é amplamente verbal quando para alguma expressão, T, que ocorre em F, as partes envolvidas na disputa discordam sobre o significado de T, e a disputa sobre F surge inteiramente em virtude dessa discordância acerca de T. Em nosso caso F seria “O racionalismo é consistente com a existência de conhecimento a priori de verdades contingentes” e T seria “racionalismo”.

Tornamos o caráter verbal da presente disputa evidente do seguinte modo: dado que a disputa envolve uma parte sustentando e outra negando *ii*, poderíamos aplicar a *jogada da subscrição* (CHALMERS, 2011, p.532), isto é, impedir que tais partes usassem “racionalismo” ao enunciarem suas posições, substituindo o termo por aquilo que entendem como equivalente.<sup>76</sup> Teríamos uma parte defendendo (uma tese que denominaremos “racionalismo<sub>1</sub>”) que <A tese de que <Para alguma proposição <P>, se <P> é conhecida a priori, então a justificção para crer em <P> é independente da experiência e <P> é sintética> é consistente com a existência de conhecimento a priori de verdades contingentes>. Já a outra parte defenderia (uma tese que denominaremos “racionalismo<sub>2</sub>”) que <A tese de que <Para qualquer proposição <P>, se <P> é conhecida a priori, então a justificção para crer em <P> é independente da experiência e <P> é necessária> é inconsistente com a existência de conhecimento a priori de verdades contingentes>. Parece que as partes concordariam sobre a verdade das proposições que sustentam respectivamente. Assim, a disputa residual sobre *ii*, se houvesse, seria sobre “racionalismo” significar o mesmo que “racionalismo<sub>1</sub>” ou que

<sup>76</sup> Traduzimos “subscript gambit” como “jogada da subscrição”. Diante de uma disputa envolvendo a pergunta “O que é T?” uma parte pode dizer “T é assim” enquanto outra pode dizer “T é tal e qual”. Aplicar a jogada da subscrição é fazer com que as partes abandonem a expressão T e introduzam duas expressões, T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>, de maneira que é estipulado que “T<sub>1</sub> é assim” e que “T<sub>2</sub> é tal e qual”. Feito isso perguntamos: as partes têm disputas não-verbais envolvendo T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>, de forma que resolver tais disputas resolveria ao menos em parte a disputa sobre “O que é T?”? Se sim, então a disputa original não seria verbal. Se não, então isso sugere que a disputa original seria verbal. Pensamos que a jogada da subscrição indica que a disputa envolvendo a pergunta “O que é o racionalismo?” é verbal.

“racionalismo<sub>2</sub>” (ou significar algo que implique o mesmo que “racionalismo<sub>1</sub>” ou que “racionalismo<sub>2</sub>”): uma disputa ampla e meramente verbal. Com isso chegamos ao seguinte argumento contra *ii*:

- (1) Se *ii* e a disputa sobre *ii* é amplamente verbal, então autoproclamados racionalistas contemporâneos não rejeitam explícita e refletidamente o racionalismo<sub>2</sub>.
  - (2) Alguns autoproclamados racionalistas contemporâneos rejeitam explícita e refletidamente o racionalismo<sub>2</sub>.
  - (3) Não-(*ii* e a disputa sobre *ii* é amplamente verbal) (de (1)-(2))
  - (4) A disputa sobre *ii* é amplamente verbal.
- (C) Logo, não-*ii*.

A suposição por trás da premissa (1) é que o modo como “racionalismo” é usado por autoproclamados racionalistas determina se *ii* é verdadeira e que, se usassem “racionalismo” de modo que *ii* fosse verdadeira, então não se proclamariam racionalistas aqueles que rejeitassem o racionalismo<sub>2</sub>. As premissas principais são (2) e (4). Dado que (4) foi justificada acima, resta justificar (2). Fazemos isso indicando que autores como Bealer (2002) e Peacocke (2005), que se consideram e são considerados racionalistas, aceitam explicitamente que há ou pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes (ainda que justifiquem versões qualificadas ou restringidas da tese de que uma verdade pode ser conhecida a priori somente se for necessária):

“A maioria dos racionalistas tradicionais sustentava que, para qualquer *p*, *p* é necessária sse *p* é conhecível a priori. Mas, Saul Kripke (1980) nos ensinou que essa equivalência falha em ambas as direções. Seu caso da barra-do-metro é um contraexemplo para a direção da direita para a esquerda.” (BEALER, 2002, p.71)<sup>77</sup>

“Saul Kripke (1980) e David Kaplan (1989), e outros os seguindo em suas iniciativas, deram exemplos convincentes da independência de mão dupla entre o a priori e a necessidade metafísica. A crença em todos os seguintes conteúdos pode ser a priori, ainda que os conteúdos não sejam metafisicamente necessários: ‘Se eu existo, e estou localizado em algum lugar, estou aqui’, ‘Se algo é singularmente *F*, então o atual *F* é *F*’, ‘Se *p*, então Atualmente *p*’.” (PEACOCKE, 2005, p.742)<sup>78</sup>

<sup>77</sup> “Most traditional rationalists held that, for all *p*, *p* is necessary iff *p* is knowable a priori. Saul Kripke (1980) taught us that this traditional equivalence fails in both directions. His meter-stick case is a counter-example to the left to right direction.”

<sup>78</sup> “Saul Kripke (1980) and David Kaplan (1989), and others following in their wake, gave convincing examples of the two-way independence of the a priori and metaphysical necessity. Belief in all of the following

Alguém poderia insistir que na realidade a questão aqui é normativa: “racionalismo” *deve* ser sinônimo de “racionalismo<sub>1</sub>” (ou expressar uma posição inconsistente com racionalismo<sub>2</sub>)? Casullo (2003, p.209), por exemplo, poderia levantar essa questão dado que pensa ter refutado (com os argumentos vistos na seção 2.1, entre outros) o que entende por “concepção racionalista do conhecimento a priori”. Talvez Casullo insistisse que não podemos classificar com o termo “racionalismo” o que quer que não esteja de acordo com aquilo que ele vê como a concepção racionalista do conhecimento a priori. Plantinga (1993, p.107) diz que talvez não tenhamos como decidir a questão do conceito de justificação a priori ser mais exigente (incluir a condição das proposições cognoscíveis a priori serem verdades necessárias) ou não. Casullo discorda de Plantinga sobre isso em virtude de argumentos análogos aos vistos na seção 2.1 (que ele adapta aos termos de Plantinga). Aqui estamos sugerindo que podemos ir além de Casullo: não só podemos saber que o conceito de conhecimento (ou justificação) a priori não exige que as proposições cognoscíveis (ou justificáveis) a priori sejam verdades necessárias, como também podemos saber que o próprio racionalismo não exige que o conceito de conhecimento (ou justificação) a priori contenha tal exigência.

Responder qual pode ou deve ser o significado de “racionalismo”, porém, ficaria além das nossas pretensões. Nos basta que a conclusão do último argumento seja sobre o status *descritivo* do uso de “racionalismo”, sem entrar em discussões sobre quais usos do termo podem ou devem ser adotados. O fato é que “racionalismo” é usado de modos que se conformam ao que identificamos, esteja isso errado ou não.

Weinberg (2013) argumenta que uma motivação central para se defender a existência do conhecimento a priori (que, conseqüentemente, poderia motivar o racionalismo) é defender que temos conhecimento de verdades necessárias. De fato, não é arbitrário por parte de Casullo incluir *ii* no que seria a concepção racionalista do conhecimento a priori: tradicionalmente a ênfase racionalista é dada ao conhecimento de verdades necessárias (sob a suposição de que se não houvesse o conhecimento a priori, então não poderia haver conhecimento de verdades necessárias — o que seria absurdo, Cf. CASULLO, 2003, cap.7). Acerca disso podemos notar, porém, que mesmo que o racionalista negue *ii* e defenda o contingente a priori, isso não

contents can be a priori, even though the contents are not metaphysically necessary: ‘If I exist, and I am located somewhere, I am here’, ‘If something is uniquely F, then the actual F is F’, ‘If p, then Actually p’.”.

justificará a suspeita de que toda verdade conhecida a priori seja contingente, por exemplo. Ou que as verdades necessárias não poderiam ser conhecidas a priori. O contingente a priori não ameaça a existência nem a importância do conhecimento a priori de verdades necessárias, não parece abalar qualquer motivação racionalista.

Aceitar que pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes implica aceitar o racionalismo? Não, nem mesmo se entendermos “racionalismo” como sinônimo de “racionalismo<sub>1</sub>”. Isso porque permanece a possibilidade de um empirista defender que o conhecimento a priori de verdades contingentes seria possível, mas que dependeria de uma capacidade cognitiva que exigiria mais da experiência do que o racionalista concede que o conhecimento a priori possa depender (Cf. HENDERSON & HORGAN, 2011, JENKINS, 2008), por exemplo.<sup>79</sup>

No entanto, aceitar a possibilidade do conhecimento a priori de verdades contingentes afeta a discussão tradicional entre racionalistas e empiristas. Afinal, por que alguém aceitaria que pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes sem conceder que possa haver conhecimento a priori de verdades dependentes do mundo (e a partir disso aceitar o racionalismo), sejam elas contingentes ou necessárias? Considerando os argumentos discutidos nesse capítulo, parece que fica mais difícil rejeitar o racionalismo uma vez que aceitamos que há conhecimento a priori e que há verdades modais (a rejeição do racionalismo sugeriria a rejeição de ao menos uma das duas últimas teses). Ou seja, a aceitação da possibilidade do conhecimento a priori de verdades contingentes torna o empirismo moderado menos atraente, pressionando que a escolha seja feita entre o racionalismo e o empirismo radical.

Dados os argumentos contra *i* e *ii*, é razoável concluir que pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes e que isso pode ser acomodado pelo racionalismo. Se a plausibilidade do empirismo (caso este esgote a oposição ao racionalismo) depender da negação dessa possibilidade (que em si não pressupõe o racionalismo), tanto pior para o empirismo. Notamos no início do capítulo que, supostamente, a possibilidade do contingente a priori seria

<sup>79</sup> É bom observar, contudo, que no caso de Henderson & Horgan (*ibid.*), a teoria deles é explícita na exigência de que a proposição que seria conhecida a priori seja necessária. Já a teoria de Jenkins busca principalmente dar conta do conhecimento aritmético, entendendo verdades aritméticas como verdades conceituais, e não é óbvio que possa acomodar o contingente a priori. Ainda assim nos parece que, em princípio, algum tipo de empirismo moderado poderia tentar acomodar o contingente a priori, por mais que se revelasse improvável que conseguisse fazê-lo com sucesso.



particularmente ameaçadora para os racionalistas, e esperamos ter mostrado que essa suposição deve ser revisada.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos as teses de que *i*) o conhecimento a priori envolve apenas verdades necessárias e que *ii*) *i* é condição necessária para o racionalismo ser verdadeiro. Contra *i* vimos uma série de argumentos: os argumentos 1-5 de Casullo na seção 2.1 estabelecem que não há porque pensar que pela natureza ou definição do conhecimento (ou da justificação) a priori *i* seja verdadeira. Entre os argumentos vistos na seção 2.2, pensamos que se sustentam o argumento 2 de Hawthorne, o argumento de Turri e o argumento de Ginet: tais argumentos estabelecem que *i* é falsa, ainda que possam exigir qualificações e concessões importantes.

Contra *ii* vimos um argumento que, apesar de modesto, também julgamos que se sustenta. Talvez seja um erro usar “racionalista” de maneira que conte como racionalista quem não pressupõe *ii*, mas o fato é que o termo é usado assim. Esse uso do termo não indica nenhuma confusão óbvia.

Não pensamos que, se há justificação a priori e pode haver conhecimento a priori de verdades contingentes, então necessariamente o racionalismo é verdadeiro. Pensamos apenas que nessas condições ele mais provavelmente seria verdadeiro. Se estivermos certos, uma preocupação do racionalista hoje não deveria ser tratar o contingente a priori como uma excepcionalidade, um perigo ou uma confusão, e sim defender a importância da distinção a priori/a posteriori bem como a aquisição das evidências empíricas relevantes para justificar o próprio racionalismo.

#### 4 BIBLIOGRAFIA

AUDI, Robert. Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe. **Noûs** 28 (4): 419 – 434. 1994.

AUDI, Robert. Self-Evidence. **Philosophical Perspectives** 13: 205 – 228. 1999.

AVNUR, Yuval. Hawthorne on the Deeply Contingent A Priori. **Philosophy and Phenomenological Research** 83 (1): 174 – 183. 2011.

BAKER, Alan. **Simplicity**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/simplicity/>>. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2016.

BEALER, George. A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy. **Philosophical Studies** 81 (2/3): 121 – 142. 1996.

BEALER, George. A Theory of the A Priori. **Philosophical Perspectives** 13: 29 – 55. 1999.

BEALER, George. Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance. In Tamar S. Gendler & John Hawthorne (eds.), **Conceivability and Possibility**. Oxford: Oxford University Press. 2002.

BIGGS, Stephen; WILSON, Jessica. The a priority of abduction. **Philosophical Studies** 173 (4): 1 – 24. 2016.

BONJOUR, Laurence. **In Defense of Pure Reason**: New York: Cambridge University Press. 1998.

BONJOUR, Laurence. In Defense of the A Priori. In Matthias Steup, John Turri & Ernest Sosa (eds.), **Contemporary Debates in Epistemology 2ªed**. New York: Blackwell. 2014.

BRAUN, David. **Indexicals**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/indexicals/>>. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2015.

CAPPELEN, Herman. **Philosophy Without Intuitions**. Oxford: Oxford University Press. 2012.

CAREY, Elizabeth; SPELKE, Susan. Domain-specific knowledge and conceptual change. In Lawrence A. Hirschfeld & Susan A. Gelman (eds.), **Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture**. New York: Cambridge University Press. 1994.

CASATI, Roberto; VARZI, Achille. **Events**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/events/>>. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2014.

- CASULLO, Albert. 2003. **A Priori Justification**. New York: Oxford University Press. 2003.
- CASULLO, Albert. Four challenges to the a priori-a posteriori distinction. **Synthese** 192 (9): 1 – 24. 2013.
- CASULLO, Albert. Conhecimento a priori. **Investigação Filosófica** (e4): 86 – 133. 2016.
- CHALMERS, David J. Verbal Disputes. **Philosophical Review** 120 (4): 515 – 566. 2011.
- CHALMERS, David J. **Constructing the World**. Oxford: Oxford University Press. 2012.
- CHISHOLM, Roderick. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1989.
- COMESAÑA, Juan. Comments on Carl Ginet’s “Self-Evidence”. **Veritas** 54 (2): 41 – 47. 2009.
- DE ALMEIDA, Claudio & FETT, J. R.. Defeasibility and Gettierization: A Reminder, **Australasian Journal of Philosophy**, DOI: 10.1080/00048402.2015.1009127 , 2015.
- DONALDSON, Tom. **Review of Constructing the World**. Disponível em: . Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2014.
- DORR, Cian. De Re A Priori Knowledge. **Mind** 120 (480): 939 – 991. 2012.
- DOUVEN, Igor. **Abduction**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em:<>. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2011.
- ENGEL, Mylan. Epistemic Luck. In Jonathan Dancy, Ernest Sosa & Matthias Steup (eds.), **A Companion to Epistemology** (2<sup>a</sup> ed.). Oxford: Blackwell. 2010.
- EVANS, Gareth. Reference and Contingency. In **Collected Papers**. New York: Oxford University Press. 1985.
- FELDMAN, Richard. **Epistemology**. New York: Pearson. 2002.
- FUMERTON, Richard. Inference to the best explanation. In Jonathan Dancy, Ernest Sosa & Matthias Steup (eds.), **A Companion to Epistemology** (2<sup>a</sup> ed.). Oxford: Blackwell. 2010.
- GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis** 23 (6): 121 – 123. 1963.
- GINET, Carl. Self-Evidence. **Logos and Episteme** 54 (2): 325 – 352. 2010a.
- GINET, Carl. Reply to Comesaña. **Veritas** 55 (2): 24 – 32. 2010b.
- GINET, Carl. Reply to Hetherington. **Veritas** 55 (2): 18 – 23. 2010c.

GOLDMAN, Alvin. Discrimination and perceptual knowledge. **Journal of Philosophy** 73: 771 – 791. 1976.

GOLDMAN, Alvin. A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology. **Philosophical Perspectives** 13: 1 – 28. 1999.

GOLDMAN, Alvin. Philosophical intuitions: their target, their source, and their epistemic status. **Grazer Philosophische Studien** 74 (1): 1 – 26. 2007.

HASAN, Ali. In Defense of Rationalism about Abduction. In Kevin McCain & Ted Poston (eds.), **Inference to the best explanation**. Oxford: Oxford University Press. No prelo.

HAWTHORNE, John. Deeply Contingent A Priori Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research** 65 (2): 247 – 269. 2002.

HAWTHORNE, John. **Knowledge and Lotteries**. Oxford: Oxford University Press. 2004.

HAWTHORNE, John. A Priority and Externalism. In Sanford Goldberg (ed.), **Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press. 2007.

HAUG, Matthew C. (ed.) **Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?** New York: Routledge. 2013.

HAWTHORNE, John. **Knowledge and Lotteries**. Oxford: Oxford University Press. 2004.

HENDERSON, David K.; HORGAN, Terence. **The Epistemological Spectrum**. New York: Oxford University Press. 2011.

HETHERINGTON, Stephen. Ginet on A Priori Knowledge: Skills and Grades. **Veritas** 54 (2): 32 – 40. 2009.

JACKSON, Frank. Armchair metaphysics. In Michaelis Michael & John O'Leary-Hawthorne (eds.), **Philosophy in Mind**. New York: Kluwer Academic Publishers. 1994.

JENKINS, Carrie S. **Grounding Concepts**. New York: Oxford University Press. 2008.

JESHION, Robin. Ways of Taking a Meter. **Philosophical Studies** 99 (3): 297 – 318. 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian. 2008.

KAPLAN, David. Demonstratives. In Joseph Almog, John Perry & Howard Wettstein (eds.), **Themes From Kaplan**. New York: Oxford University Press. 1989.

KELP, Christoph. Lotteries and justification. **Synthese**. No prelo.

- KITCHER, Philip. A priori knowledge. **Philosophical Review** 89 (1): 3 – 23. 1980.
- KMENT, Boris. **Varieties of Modality**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em:<>. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2012.
- KORNBLITH, Hillary. Knowledge needs no justification. In Quentin Smith (ed.), **Epistemology: New Essays**. Oxford: Oxford University Press. 2008.
- KORTA, Kapa; PERRY, John. **Pragmatics**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em:<pragmatics/>. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2015.
- KRIPKE, Saul. **O Nomear e a Necessidade**. Lisboa: Gradiva. 2012.
- KVANVIG, Jonathan. Epistemic Justification. In Sven Bernecker & Duncan Pritchard (eds.), **Routledge Companion to Epistemology**. New York: Routledge. 2010.
- LEECH, Jessica. ‘Creationism’ and the contingent a priori. **Ratio** 23 (2): 168 – 183. 2010.
- NOLAN, Daniel. The A Posteriori Armchair. **Australasian Journal of Philosophy** 93 (2): 211 – 231. 2015.
- OPPY, Graham. Williamson and the Contingent A Priori. **Analysis** 47 (4): 188 – 193. 1987.
- ORWELL, George. **A Revolução dos Bichos**. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.
- PEACOCKE, Christopher. The A Priori. In Frank Jackson & Michael Smith (eds.), **The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy**. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- PLANTINGA, Alvin. **Warrant and Proper Function**. Oxford: Oxford University Press. 1993.
- POLLOCK, John. Defeasible Reasoning. In Jonathan E. Adler & Lance J. Rips (eds.), **Reasoning: Studies of Human Inference and its Foundations**. 2008.
- POSTON, Ted. **Reason and Explanation**. New York: Palgrave Macmillan. 2014.
- PRITCHARD, Duncan. Epistemologia da Virtude Anti-sorta. **Intuitio** 9 (1): 148 – 181. 2016.
- PUST, Joel. **Intuition**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em:<. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2012.
- PUST, Joel. Empirical Evidence for Rationalism? In Anthony Booth & Darrell Rowbottom (eds.), **Intuitions**. Oxford: Oxford University Press. 2014.
- QUINE, Willard V. O. Two Dogmas of Empiricism. **Philosophical Review** 60 (1): 20 – 43. 1951.

QUINE, Willard V. O. Mr. Strawson on Logical Theory. **Mind** 62 (248): 433 – 451. 1953.

QUINE, Willard V. O. **Palavra e Objeto**. Rio de Janeiro: Vozes. 2010.

QUINTON, Antony. The A Priori and the Analytic. In Robert C. Sleigh (ed.), **Necessary Truth**. New Jersey: Prentice Hall. 1972.

REED, Baron. A new argument for skepticism. **Philosophical Studies** 142 (1): 91 – 104. 2009.

REED, Baron. Fallibilism. **Philosophy Compass** 7 (9): 585 – 596. 2012.

RUFFINO, Marco. **Contingente A Priori**. In: *Compêndio em Linha*, BRANQUINHO, João, SANTOS, Ricardo (eds.). Disponível em: <compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/contingente-a-priori/. Acesso em 23 de janeiro de 2017 – 2013.

SOSA, Ernest. **A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I**. Oxford: Oxford University Press. 2007.

STANG, Nicholas. Did Kant conflate the necessary and the a priori? **Noûs** 45 (3): pp.443 – 471. 2011.

SUTTON, Jonathan. The contingent a priori and implicit knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research** 63 (2): 251 – 277. 2001.

SWINBURNE, Richard. Analyticity, necessity and apriority. **Mind** 84 (334): 225 – 243. 1975.

TURRI, John. Contingent A Priori Knowledge. In: **Philosophy and Phenomenological Research** 83 (2): 327 – 344. 2011.

WEDGWOOD, Ralph. A Priori Bootstrapping. In Albert Casullo & Joshua Thurow (eds.), **The A Priori in Philosophy**. Oxford: Oxford University Press. 2013.

WEINBERGER, Justin M. The Prospects for an Experimentalist Rationalism, or Why It's Ok if the A Priori Is Only 99.44 Percent Empirically Pure. In Albert Casullo & Joshua Thurow (eds.), **The A Priori in Philosophy**. Oxford: Oxford University Press. 2013.

WILLIAMSON, Timothy. The Contingent A Priori: Has it Anything to do with Indexicals? **Analysis** 46 (3): 113 – 117. 1986.

WILLIAMSON, Timothy. The Contingent A Priori: A Reply. **Analysis** 48 (4): 218 – 221. 1988.

WILLIAMSON, Timothy. **The Philosophy of Philosophy**. Oxford: Blackwell. 2007.

WILLIAMSON, Timothy. How Deep is the Distinction Between A Priori and A Posteriori Knowledge? In Albert Casullo & Joshua Thurow (eds.), **The A Priori in Philosophy**. Oxford: Oxford University Press. 2013.

ZAGZEBSKI, Linda. The Inescapability of Gettier Problems. **The Philosophical Quarterly** 44 (174): 65 – 73. 1994.